

La fonction symbolique dans la philosophie d'Edmond Ortigues.
Émergence et évolution

Membres du jury :

Jean Leclecq, président
Marc Maesschalck, promoteur
Frédéric Fruteau de Laclos, lecteur extérieur
Michel Dupuis, lecteur
Étienne Vandeputte, lecteur

Thèse réalisée par
Marie Tafforeau

en vue de l'obtention du grade de
Doctorat en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2024-2025

Nos identités sont mouvantes, en chemin.
Elles n'ont jamais fini de dire qui elles pourraient être.

Delphine Horvilleur, *La Libre Belgique*, 15-05-2020

Le mot « je » ne signifie pas la même chose que « L.W. »,
même si je suis L.W., cela ne signifie pas non plus la même chose
que l'expression « la personne qui est en train de parler ».

Toutefois, cela ne signifie pas que « L.W. » et « je »
signifient deux choses différentes. Cela signifie tout simplement
que ces mots sont des instruments différents dans notre langue.

Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu*

L'homme ressemble au chemin qu'il emprunte

Metin Cengiz, *Vie et Poésie*

Je tiens à exprimer toute ma gratitude au Professeur Marc Maesschalck, directeur de cette thèse. Ses conseils, son attention et son propre travail de philosophe ont contribué à la concrétisation de cette recherche.

Je tiens à remercier également Isabelle Ortigues-Marty pour sa confiance, son soutien et son amitié pendant toutes ces années. Grâce à son aimable autorisation, j'ai pu consulter et utiliser de nombreux textes d'archives encore inédits d'Edmond Ortigues.

Toute ma reconnaissance également à mes relecteurs Christophe Meurée et Marie Bronchart.

Merci aussi à mon entourage qui m'a supportée pendant toutes ces nombreuses années de longue élaboration de cette thèse.

Avertissement

La bibliothèque d'Edmond Ortigues a été léguée à l'Université de Rennes et a trouvé place dans l'Espace Bibliothèque universitaire Beaulieu.

Les archives d'Edmond Ortigues, comprenant entre autres des articles inédits, des notes de travail et des documents personnels, ont été déposées aux Archives Nationales à Paris et sont en cours de traitement. Tous les textes inédits que j'ai cités peuvent y être consultés. Quatre d'entre eux sont cependant repris en annexe sous édition critique.

TABLE DES MATIÈRES

Table des matières.....	7
Introduction générale.....	9
Chapitre 1 BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE D'EDMOND ORTIGUES (1917-2005)	15
Chapitre 2 LA PÉRIODE THÉOLOGIQUE (1945-1952)	35
Introduction.....	35
1. Contexte général	35
2. La méthode historique et la méthode réflexive présentées par Ortigues	37
3. L'apparition de la notion de symbole	42
4. Définition et rôle du symbole	44
4.1 La définition du symbole	47
4.2. Le rôle du symbole	50
5. Bilan de la première période dite théologique	51
Chapitre 3 LA PÉRIODE PHILOSOPHIQUE (1958-1962)	55
Introduction.....	55
1. Le contexte biographique et intellectuel.....	56
2. La thèse défendue en 1958, la thèse publiée en 1962	59
2.1. Ernest Cassirer et La philosophie des formes symboliques	60
2.2. Langage et symbole	63
2.3. Le Discours et le symbole	69
2.4. Conclusion concernant ces deux versions.....	72
3. La notion de symbole	74
3.1. La définition du symbole	74
3.2. Le rôle du symbole	78
3.3. Conclusion à propos de la notion de symbole dans ces deux versions de la thèse .	85
Conclusion	86
Chapitre 4 PÉRIODE PSYCHANALYTIQUE (ANNÉES 1960)	89
Introduction.....	89
1. Rappel biographique et intellectuel de cette période des années 1960	90
2. Trois éditions d' <i>Œdipe africain</i> : 1966, 1973 et 1984.....	94
3. La notion de symbole	99
3.1 Sa définition.....	100
3.2 Rôle du symbole	103
Conclusion	109
Chapitre 5 LA PÉRIODE PLURIDISCIPLINAIRE (1970-2005)	113

Introduction.....	113
1. Contexte bio-intellectuel	113
2. La notion de symbole lors de cette dernière période	120
2. 1 Analyse de l'article « Symbolisme »	121
2.2 Définitions et rôles à travers différents articles des années 1970 à 1999	125
2.3 Analyse comparative	135
2.5. Comparaison des deux articles sur le symbolisme.....	144
2.6. Conclusion sur le symbole durant cette période des années 1970 à 1999.....	145
3. L'article « La forme et le sens en psychanalyse »	147
4. Conclusion sur le symbolisme des dernières années ainsi que sur cette dernière période « pluridisciplinaire ».....	155
Chapitre 6 LES PRÉOCCUPATIONS INTELLECTUELLES DANS LESQUELLES S'INSCRIT LE SYMBOLE	159
1. La pensée dans la foi vs la forme et le sens	159
2. Edmond Ortigues logicien	164
3. Edmond Ortigues, épistémologue de la psychanalyse.....	173
3.1 Les ouvrages de Freud en rapport avec le complexe d'Œdipe.....	174
3.2 L'élaboration du complexe d'Œdipe chez Freud selon Ortigues	176
3.2.1. Édition de 1966.....	176
3.2.2. Édition de 1973.....	178
3.2.3. Édition de 1984.....	179
3.2.4. Tableaux comparatifs.....	180
3.3. L'identification et le choix d'objet d'un point de vue psychanalytique.....	182
3.3.1. La version de 1966.....	182
3.3.2. La version 2 de 1973.....	183
3.3.3. La version 3 de 1984.....	185
4. Conclusion	188
Conclusion générale	191
Bibliographie.....	197
Annexes	215
Annexe 1 Conférence donnée à Saint Egrève, 1945	217
Annexe 2 Extrait de la thèse de théologie défendue en juin 1948.....	241
Annexe 3 Extrait de Langage et symboles.....	253
Annexe 4 Article inédit de 1974	259

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Lors de notre licence en philosophie à l'Institut de philosophie de l'Université catholique de Louvain, encore basée à Leuven en 1976, nous devions, comme travail préparatoire à l'examen d'anthropologie du Professeur André Berten, lire et commenter un ouvrage parmi une liste de titres qu'il nous avait remise. Nous avons choisi *Œdipe africain* de Marie-Cécile et Edmond Ortigues, et ce dans la version de 1973 publiée chez 10/18. Nous ne nous rappelons plus la raison de ce choix mais sa lecture nous avait enthousiasmée, principalement, par l'écart que les deux auteurs ont adopté, par rapport au cadre normatif européen de la psychanalyse et de l'anthropologie, alors qu'ils se trouvaient dans un contexte culturel très différent. Cette prise de distance à laquelle le couple d'auteurs nous invite vis-à-vis des idées établies nous a fortement interpellée et stimulée pour investiguer de manière plus approfondie les travaux d'Edmond Ortigues.

Décision fut prise de notre part de prendre *Le Discours et le symbole*, publié en 1962 aux éditions Aubier, pour thème de notre mémoire de fin d'études, notre formation de romaniste justifiant cet intérêt pour cette réflexion sur le langage. Ce projet, nous ne l'avons mis en œuvre qu'en 1999 - une vingtaine d'années plus tard - sous la direction du Professeur Claude Troisfontaines qui nous a suggéré de nous renseigner sur l'actualité des recherches d'Ortigues. Ayant appris que ce dernier avait enseigné à l'Université de Rennes, c'est par leur secrétariat que nous avons cherché des informations, secrétariat qui nous a aimablement rappelé une quinzaine de jours plus tard pour nous annoncer que « Monsieur Ortigues nous attendait à Paris » !

La chance nous a donc été donnée, dans le cadre de ce mémoire en philosophie sur *Le Discours et le symbole*, de rencontrer l'auteur en personne. Nous avons ainsi pu nous entretenir à plusieurs reprises¹ autour de *Le Discours et le symbole* qui, comme le souligne Vincent Descombes, « a fait l'effet d'une météorite tombée d'ailleurs » et pourrait « servir de guide philosophique² » dans le sens d'une posture critique par rapport au monde contemporain.

Nos rencontres se sont poursuivies après ce travail académique sous la forme également d'entretiens³, à l'initiative de Pierre Lequellec-Wolf, ancien étudiant d'Ortigues à Rennes. Ces entretiens ont été conçus sur le mode d'un abécédaire qui

¹ Tafforeau M., *En chemin avec Edmond Ortigues*, UCL, juin 2001, pp. 76-97.

² Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », in *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, pp.7-8.

³ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003.

reprend des mots-clés de la pensée d'Ortigue. Cela nous a pris beaucoup de temps mais, personnellement, nous avons ainsi pu petit à petit entrer dans le monde philosophique d'Ortigue et nous rendre compte également de l'étroite collaboration qui existait entre sa femme et lui. Un travail de classement et d'inventaire de ses textes, qu'ils aient été publiés ou non, a été réalisé par ailleurs, ainsi qu'un premier essai de bibliographie complète. Tous ces documents se trouvent actuellement aux Archives Nationales de Paris et un travail d'archivage professionnel a commencé. Des projets de recueils de textes ont été également discutés avec Ortigue. Un seul d'entre eux, construit autour des rapports entre la religion et le droit⁴, a abouti à ce jour. D'autres devraient suivre.

Nous avons accompagné ainsi le couple Ortigue dans leur vie d'intellectuels mais aussi de parents et amis, et ce jusqu'à leur décès. C'est désormais avec Isabelle Ortigue, leur fille, que se met en place aujourd'hui le travail de pérennisation de l'œuvre du philosophe et de sa femme.

L'étape suivante pour nous à présent est de réaliser un travail de recherche approfondi sur le corpus de textes que nous a laissés Ortigue, décédé en 2005.

Cependant, aborder l'œuvre d'Edmond Ortigue dans son ensemble, c'est accepter une entreprise ardue. Notre philosophe s'est en effet intéressé à de nombreux domaines de réflexion qu'il a approfondis avec une grande intelligence et une vive perspicacité. C'est dû à son inlassable volonté de trouver des réponses à ses questions et par une curiosité affûtée qu'Ortigue s'est penché sur ces différentes disciplines, telles la linguistique, la psychanalyse, l'anthropologie pour n'en citer que quelques-unes. Il en donne une explication dans la conclusion de son exposé sur « L'interprétation » :

L'unité de la connaissance est à l'œuvre dans la multiplicité des domaines d'expérience. La science physique raisonne sur des phénomènes naturels, la science historique raisonne sur des symboles culturels, mais, dans tous les cas, l'unité de la science tend à substituer à l'imagination extérieure des choses l'intelligence des rapports. Ce que nous appelons « univers », naturel et humain, est l'ensemble infini des rapports par lesquels les êtres se déterminent l'un l'autre dans le champ de l'expérience⁵.

Nous n'avons pas choisi de travailler une œuvre précise ni de nous restreindre à l'étude d'une discipline. L'analyse de la pluridisciplinarité représente en effet, pour nous, une très belle occasion de mettre au jour toute la complexité des liens entre différents champs qui ont permis l'élaboration d'une pensée à la fois originale et profondément ancrée dans l'histoire du XX^e siècle. Nous nous sommes fixé dès lors comme tâche un travail de généalogie du concept du symbole, concept sur le devant de la scène dans

⁴ Ortigue E., *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007.

⁵ Ortigue E., *L'interprétation*, exposé en vue d'une conférence à Rennes en mars 2005, dactylographié, inédit, p. 7. Ortigue n'a pas pu présenter cette conférence pour raisons de santé.

Le Discours et le symbole et outil méthodologique dans de nombreux textes postérieurs à celui-ci, concept dont nous avons essayé de trouver la source ou les sources, d'en montrer le développement, ainsi que son inscription dans un répertoire sémantique en constante élaboration.

Un des premiers textes écrit en 1945 par notre philosophe, inédit à ce jour, *Critique historique et Parole de Dieu*, l'évoque comme point d'appui à une expérience en deçà du rationnel.

La réalité spirituelle n'est saisie qu'à travers une expérience vécue, non analysée, c'est-à-dire à travers une assimilation vitale ; le contenu intelligible de l'idée ne pouvant être isolé par l'analyse, il est seulement éprouvé comme une orientation immanente où se résorbe toute notre impulsivité imaginative : c'est ce qu'on appelle la pensée symbolique, la pensée-action ; c'est ce que les psychologues tendent à reconnaître comme la fonction essentielle de l'imagination.

Ainsi,

[...] il ne suffit pas, pour avoir compris, de garder le concept abstrait dans sa mémoire, il faut encore en réaliser une sorte d'épreuve intérieure qui, seule, permettra non pas de répéter mais de reconstruire l'idée sous des formes diverses. L'opération idéale porte sur le contenu de l'idée ; l'assimilation vitale porte sur la manière de l'intégrer à notre vie subjective, aux images exprimant nos tendances⁶.

Dans cet extrait se manifeste incidemment, parce que ce n'est pas l'objet principal de la conférence, une attention à la démarche du sujet connaissant et aux liens que celle-ci entretient avec « l'impulsion imaginative » dont le symbole serait la trace empirique. Treize ans plus tard, Ortigues soutient une thèse de philosophie sur le langage et les symboles, qui sera publiée en 1962 sous le titre *Le Discours et le symbole*, qui restera une des œuvres les plus connues d'Ortigues. Que le terme de symbole réapparaisse ainsi mis en avant dans le titre même de la thèse ne peut que nous interpeller à approfondir le sujet.

Nous pensons que le symbole pourrait être le pivot de la pensée d'Ortigues. Nous allons montrer en effet que c'est à partir de son déploiement progressif en trois directions que va se construire le champ de réflexion de notre philosophe qui va l'amener du monde de la croyance en Dieu à celui de l'homme, figure à la fois singulière et inscrite dans une communauté.

Pour saisir l'enjeu de la démarche d'Ortigues concernant le symbole, il faut donc comprendre à la fois la genèse de ce processus de réflexion sur le symbole au cœur de

⁶ Ortigues E., *Critique historique et parole de Dieu*, dactylographié inédit, 1945, p.20. Cfr. Annexe a1. Le mot « contenu » est souligné par l'auteur lui-même qui disingue ainsi ce qui est analysable par l'intelligence et ce qui, de l'idée, passe intuitivement en nous.

sa démarche, les démarches qu'il a impliquées et la raison du rôle central qu'il occupe tout au long de son travail de chercheur.

Face à l'importance de l'œuvre et aux nombres d'années qu'elle recouvre, la mise en place d'une méthodologie dans notre manière d'aborder le corpus est indispensable. Il nous a paru nécessaire donc d'établir, dans un premier temps, une périodisation de son cheminement et d'en déterminer les moments-pivots en lien avec les textes produits par Ortigues, qu'ils soient publiés ou non.

Périodiser renvoie donc à des durées construites, à des découpages du temps en périodes. À l'historien de trouver, et de justifier, les articulations pertinentes pour découper l'histoire en périodes, c'est-à-dire substituer à la continuité insaisissable du temps une structure signifiante⁷.

Cette méthode de travail, couramment utilisée par les historiens, est sujette à de nombreuses discussions du fait du choix des critères et de leur application. Ainsi, dans le domaine de l'histoire littéraire entre la période romantique et la période réaliste, nombre d'écrivains chevauchent les deux courants. Mais cette mise en ordre s'avère nécessaire pour nous donner une base pertinente sur laquelle construire notre réflexion, en gardant bien à l'esprit qu'avec d'autres critères, cette périodisation pourrait être revue. Nous ne la considérons donc pas comme définitive mais comme celle qui nous a permis de baliser notre travail de recherche. Il est important cependant de garder à l'esprit qu'il s'agit là d'une construction relative, susceptible d'être reconsidérée. Le passage d'une période à une autre correspond à un ou des déplacements majeurs vers un ou plusieurs autres domaines de réflexion, déplacements qui dénotent un changement de posture philosophique ou une avancée significative dans l'élaboration du concept de symbole chez Ortigues.

Pour construire cette périodisation, nous avons donc tenu compte de plusieurs critères en lien avec notre objectif de recherche, c'est-à-dire la genèse et le développement du concept de symbole dans l'œuvre de notre philosophe :

- le contexte bio-intellectuel de l'auteur lié à un lieu de vie différent pour chaque période
- la production de textes significatifs au cours de la période déterminée
- un cadre conceptuel d'une tonalité homogène
- la présence effective de la notion de symbole au sein des textes nous donnant la possibilité d'en déterminer les définitions et les rôles correspondants

Quatre périodes ont été ainsi mises au jour, plutôt bien délimitées pour les deux premières, plus complexes à cerner pour les deux suivantes. En cause, une

⁷ Nandrin J.-P., « La périodisation en question(s) », in *Hommes et normes. Enjeux et détails du métier d'un historien*, Bruxelles, PU Saint-Louis, 2016, <https://books.openedition.org/pusl/2918?lang=fr>

caractéristique du travail intellectuel d'Ortigue : la reprise et l'ajustement continuel de ses recherches. Les trois versions du chapitre théorique d'*Œdipe africain*, versions publiées en 1966, 1973 et 1984, en sont un bel exemple et témoignent d'une maîtrise plus affirmée du sujet et un positionnement personnel vis-à-vis de la compréhension théorique du complexe d'Œdipe, mais créent des problèmes dans notre périodisation. En effet, entre 1973 et 1984, Ortigue est à Rennes et, s'il poursuit sa réflexion sur les débats ouverts en anthropologie et en psychanalyse par *Œdipe africain*, il est plongé également dans d'autres disciplines, telle la logique analytique.

Quatre périodes donc que nous avons nommées en fonction de leur couleur intellectuelle dominante au fil des étapes du cheminement intellectuel d'Ortigue.

- Période théologique, de 1945 à 1952
- Période philosophique, de 1957 à 1962
- Période ethnopsychanalytique, de 1964 à 1970
- Période pluridisciplinaire, de 1970 à 2005

Cette dernière période sera elle-même subdivisée en trois sous-périodes : la période logico-analytique pour les années 1970 à 1985, ensuite la période de 1985 à 1999 marquée par de nombreuses publications, pour terminer avec la période 1999 à 2005, période pendant laquelle Ortigue se penche non plus sur la notion d'émotion mais sur celle de l'émotion avec le projet d'une étude qui est restée à l'état d'ébauche.

Les quatre périodes susmentionnées correspondent aux quatre chapitres centraux de la thèse. Chapitres construits sur le même canevas : tout d'abord une contextualisation bio-intellectuelle de la période pour notre auteur, et ensuite les définitions et rôles de la notion de symbole à travers un choix de textes pertinents.

Cet ensemble est encadré par un chapitre concernant la biographie intellectuelle de notre philosophe et un dernier qui insère la notion de symbole dans ses projets de recherche. Nous avons en effet, au fur et à mesure du déroulement des différentes périodes, mis à jour un outil méthodologique dont la maîtrise est acquise avec l'avancée des travaux d'Ortigue. Il est donc important de terminer par un aperçu de son application concrète dans quelques thématiques qui lui tenaient à cœur et dans lesquelles le symbole a sa place. Thématisées, nous le verrons, permettent de tracer un chemin de l'appréhension de soi par la pensée à l'insertion dans une communauté humaine.

- Le développement de la pensée vers le concept
- Logique et personne
- Les repères identificatoires

Ce travail que nous avons mené est nourri par les très nombreux inédits que le philosophe a laissés derrière lui et qui sont utilisés pour la première fois. Certains sont présentés en annexe sous la forme d'une édition critique⁸. Nous les avons choisis pour illustrer le travail intellectuel spécifique mené à chaque période mais aussi pour mettre en évidence, par l'édition critique, la richesse et la diversité des sources utilisées par Ortigues.

C'est aussi la première fois qu'une recherche de cette ampleur est entreprise. Nous n'avons eu que très peu de documents secondaires sur lesquels nous appuyer. Ils ne portent d'ailleurs que sur une étude très partielle de son œuvre. Nous apportons donc un premier éclairage sur l'ensemble de son parcours avec ce que cela présente comme avantage et inconvénient. Notre souhait le plus grand est d'ouvrir un chemin sur lequel d'autres partiront en exploration.

⁸ Annexe 1 : Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 38 p.

Annexe 2 : Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et histoire*, thèse de théologie présentée à la faculté de Lyon le 23 juin 1948, dactylographié, inédit, p. 219-230. Cfr annexe a2.

Annexe 3 : Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse présentée pour le doctorat es lettres à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1958, pp. 111-125.

Annexe 4 : Ortigues E., *Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité*, dactylographié, inédit, 1974, 18 p.

Chapitre 1

BIOGRAPHIE INTELLECTUELLE D'EDMOND ORTIGUES (1917-2005)

Edmond Ortigues est né à Toulon le 25 mai 1917 et a vécu enfant à Camps-la-Source, un petit village typique de la Provence varoise, mais original par son passé de chapellerie. La famille d'Ortigues possède une fabrique de feutre et de chapeaux, dont les premières attestations datent du XVIII^e siècle et qui cesse ses activités en 1932⁹. Notre futur jeune philosophe passera ses premières années auprès des paysans qui lui apprennent le travail de la terre et auprès des ouvriers qui l'initient à ce métier de chapelier aujourd'hui disparu.

Le monde dont j'ai pris conscience était à la fois un monde ouvert sur la forêt, sans barrière, on pouvait aller partout, c'était un monde de collines, de rochers, et puis en même temps un monde de paysans et d'artisans qui vivaient durement¹⁰.

Pour lui assurer une solide formation, les parents d'Ortigues l'envoient à ses 10 ans comme interne chez les Pères Maristes¹¹ de la Seyne-sur-Mer dans la filière des humanités gréco-latines. La situation économique au village s'étant dégradée et ses parents sur le point de divorcer font que, bien qu'issu d'une famille non croyante, Ortigues, à la fin de ses études secondaires, en 1935, entre au noviciat, toujours dans la congrégation des Pères Maristes mais à Lyon, plus précisément à La Néflier, dans les Monts du Lyonnais.

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)¹².

⁹ Ortigues E., *Camps-la-Source, Pays de Chapeliers*, Nice, Éditions Serre, Coll. Les Régionales, Vol. XXXII, 1993, pp. 148-155.

¹⁰ Entretien vidéo du mercredi 14 novembre 2001 avec Marie-Cécile Ortigues et Edmond Ortigues, dactylographié, inédit, p. 3.

¹¹ Très brièvement : Les Pères maristes font partie de la Société de Marie, fondée début du XIX^e siècle par des séminaristes à Notre-Dame de Fourvières de Lyon avec un objectif d'évangélisation par l'éducation, et donc par l'ouverture en France d'écoles secondaires, et aussi par des missions outremer, principalement en Océanie.

¹² Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, s.d., p. 1.

Ortigues demande de remplacer la lecture de saint Ignace par celle de saint Jean de la Croix, « préférant le renoncement de soi dans le silence de Dieu ». Cet intérêt pour les mystiques se maintiendra tout au long de sa vie¹³.

Il continue le scolasticat à Sainte-Foy-lès-Lyon mais nous n'avons pas d'information sur les années entre 1936 et 1942. Dans des notes manuscrites sur les années 1935 à 1952, il écrit qu'à cette période, il est déprimé et souvent malade¹⁴. Le climat politique et les dangers d'une guerre ne sont pas non plus évoqués. En 1942, on l'envoie poursuivre ses études de théologie au Séminaire universitaire, situé sur la colline de Fourvière, toujours à Lyon, et dirigé par les Sulpiciens. Le séminaire à l'époque était réputé pour les approches historiques de la théologie grâce surtout à l'ancien doyen Emmanuel Podechard (1855-1951)¹⁵, qui fut élève d'Alfred Loisy (1857-1940) et professeur d'exégèse de l'Ancien Testament.

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 cours des siècles. Et pour cela, il faut apprendre les langues anciennes, faire de la philologie, apprendre les méthodes historiques¹⁶.

Cet homme a fortement impressionné et influencé Ortigues qui fera de sa méthode historique un des piliers de son travail de recherche, et ce jusqu'à la fin de sa vie. Ainsi, un des premiers textes d'Ortigues, une conférence à prononcer probablement devant ses pairs, datant de 1945, porte sur ce débat qui agitant l'Église entre les méthodes allégorique et historique.

Il est certain, en effet, que si nous abandonnons aujourd'hui la méthode allégorique des Pères, c'est par devoir de sincérité : chercher ce que veut nous dire la Bible et non pas ce que nous voulons lui faire dire. Nous espérons même montrer que le réalisme de l'histoire et de la sociologie manifeste un sens plus profondément humain et religieux que l'incertaine allégorie. Et cependant, ce qui, du moins au départ, peut libérer tout ensemble notre raison et notre foi, c'est que finalement la critique historique ne change pas le fond des choses¹⁷.

L'attention aux textes au prisme, entre autres, de la critique historique est fondamentale. Nous pouvons multiplier les exemples. Dans l'article « La forme et le sens en psychanalyse¹⁸ », en 1999, il rappelle les principes de cette méthode et, dans *Les Entretiens de Courances* de 2003, il nous confie que « l'histoire – au sens d'étude

¹³ Ortigues E., *Le Temps de la parole*, Neuchâtel-Pars, Delachaux & Niestlé, 1954, pp. 52-53.

¹⁴ Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, s.d., p. 1.

¹⁵ Emmanuel Podechard fut doyen de 1925 à 1941 à la Faculté catholique de théologie de Lyon.

¹⁶ Extrait de Entretien vidéo du mercredi 14 novembre avec Marie-Cécile et Edmond Ortigues, dactylographié, inédit, p. 4.

¹⁷ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, p. 1.

¹⁸ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Saint-Agne, Érès, 1999, pp. 44-45.

critique des témoignages, des documents – est un instrument essentiel de la philosophie¹⁹ ». La réflexion philosophique ne peut s'exercer que sur la base d'une science positive.

Nous retrouvons déjà aussi dans cet extrait le souci d'honnêteté intellectuelle qui caractérisera l'œuvre d'Ortigues qui se trouve, comme séminariste, confronté aux suites de la crise moderniste qui agissait l'Église depuis la fin du XIX^e siècle. Nous en aurons d'autres exemples par la suite.

Dans le corps professoral du Séminaire universitaire, hormis Podechard, il y avait aussi, parmi les références citées par Ortigues, l'abbé Antoine Chavasse (1909-2005), professeur de théologie dogmatique, Henri Chirat (1905-2004), auteur du *Dictionnaire de latin médiéval*, Albert Gelin (1902-1960), professeur d'exégèse, Joseph Chainé (1888-1948), professeur d'exégèse du Nouveau Testament. Ortigues se fait très rapidement remarquer par un devoir réalisé, dans le cadre d'un cours d'histoire de la théologie, sur le *De Mysteriis*, attribué à saint Ambroise.

Dans le même temps, Ortigues prépare une licence en philosophie à la Faculté des Lettres à Lyon. Il y suivra les cours de Pierre Lachière-Rey (1885-1957) qui joue également un rôle important dans la formation philosophique d'Ortigues du fait de son orientation kantienne et sa réflexion sur la question de l'acte de penser. Nous aurons l'occasion de développer davantage cette question dans la partie concernant la période théologique. Nous retenons qu'Ortigues a construit les débuts de ses recherches sur le mouvement de la pensée dans son rapport avec la foi en partant des principes de la méthode de régression analytique, préconisée par Lachière-Rey. Ainsi dans la conférence de Saint-Égrève de 1945, Ortigues confie à cette méthode de réflexion le rôle d'interpréter la méthode positive de l'exégèse historique. Il définit cette analyse réflexive comme consistant « à retrouver l'esprit dans ses œuvres, le principe réalisateur dans ses manifestations, en un mot sous chaque valeur l'opération qui permet à la fois de la produire et d'en vérifier l'authenticité, afin que l'esprit débarrassé de tout ce qui n'est pas de lui et libéré dans sa source puisse rebondir dans sa marche en avant²⁰ ». Autrement dit, il s'agit de revenir sur ses propres actes de pensée pour les analyser.

Elle consiste à partir de certaines valeurs intellectuelles ou religieuses etc. que l'on a constatées ou vécues, à s'installer à l'intérieur de la conscience pour analyser d'après quelles lois intérieures ces valeurs ont été créées. Il s'agit de savoir à quelles conditions nous pourrions faire correspondre aux valeurs religieuses que nous rencontrons une opération spirituelle authentique et non pas seulement imaginative et illusoire. On remonte ainsi de condition en condition jusqu'à la source, jusqu'au principe

¹⁹ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 57.

²⁰ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 22.

réalisateur susceptible d'orienter notre conscience et de légitimer l'adoption ou la création de telle ou telle valeur²¹.

Sur le plan théologique, Ortigues propose donc une double méthode de travail d'une part d'exégèse historique et d'autre part d'analyse réflexive dans l'objectif d'arriver à « une spiritualité authentique ». Tout ce travail, nous explique-t-il, ne fait que « redoubler sur le plan de la conscience claire, un élan spirituel qui supportait le tout et lui donnait sa signification à l'intérieur d'une synthèse psychologique plus ou moins confuse, qui est : l'insertion dans l'Église selon l'Esprit, la tension vers le Royaume par l'exercice des trois théologies²² ».

Dans *Les Entretiens de Courances*²³, Ortigues nous dit qu'il aurait aussi suivi les cours de Gabriel Madinier (1895-1958). Pourtant, ce dernier est nommé maître de conférences à l'université de Montpellier en 1941. Les étudiants lyonnais se déplaçaient-ils jusque dans cette ville ? Ou Madinier aurait-il été invité à donner des cours ou un séminaire à Lyon ? Ce qui est certain par contre, c'est qu'il a été lu et retenu par Ortigues qui le cite déjà dans la conférence de 1945 à propos de la pensée symbolique pour comprendre notre élan spirituel vers Dieu. Il y fera référence encore en 1999 dans « La forme et le sens en psychanalyse », article introductif de *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*²⁴. Et ce toujours à propos de la pensée et de son intuition originelle dans un contexte non plus théologique mais dans le cadre psychanalytique au sujet des rapports entre l'intrapsychique et le relationnel qu'Ortigues veut retravailler sur base des travaux des neurosciences.

Ses liens d'amitié avec Henri de Lubac (1896-1991), jésuite, professeur de théologie fondamentale à la Faculté catholique de Lyon, datent de la même époque. Ortigues se rendait en effet régulièrement à la bibliothèque des Jésuites. C'est sous l'impulsion de de Lubac qu'Ortigues publiera son premier article, « Écritures et traditions au Concile de Trente », paru dans la revue *Recherches de science religieuse* en 1949. Lubac est un des représentants de la nouvelle théologie, dont Lyon est un des centres actifs.

Une autre rencontre marquante pour le jeune Ortigues est celle de l'abbé Paul Couturier (1881-1953), un des pionniers du mouvement œcuménique, « un saint dont l'étonnante liberté d'esprit s'accompagnait d'une volonté tenace et respectueuse d'autrui²⁵ », selon Ortigues. L'abbé Couturier avait obtenu, pendant la guerre 1939-1945, de pouvoir réunir catholiques et protestants pour prier ensemble. L'Église se montrait plus tolérante en ces temps d'Occupation. Un journal clandestin commun aux deux courants chrétiens, *Témoignage chrétien*, a pu voir le jour. Ortigues a participé à

²¹ Ortigues E., *ibidem*, p. 14.

²² *Ibidem.*, pp. 18-19.

²³ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 86.

²⁴ Ortigues E. et M.-C. (sous la direction de), *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Sainte-Agne, Érès, 1999, pp. 15-48.

²⁵ Ortigues E., *op. cit.*, p. 89.

sa distribution. C'est à cette époque aussi qu'il rencontre le groupe *Jeunesse de l'Église*, dirigé par Maurice et Paul Montuclard. Dans *Les Entretiens de Courances*, il nous explique être aussi entré en contact avec des rabbins. Cette période de guerre fut à la fois angoissante mais aussi riche de rencontres dans et hors de la communauté catholique.

Gaston Fessard (1897-1978), père jésuite, est un autre mentor et ami fidèle d'Ortigue qui publiera un article qui lui sera consacré en 1961 : « Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard » dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Ortigue, de santé fragile, n'a pas été mobilisé pour raison médicale. Il participe malgré tout à l'effort de guerre en distribuant des journaux clandestins et sort à plusieurs reprises de Lyon pour entrer en contact avec le maquis en Haute-Loire, dans le Cantal, en Savoie et dans l'Ain. Cela lui a valu plusieurs moments de frayeur dont la rencontre dans un parc avec un officier allemand alors qu'il était en train de déchiffrer un tract en hébreu. Heureusement pour Ortigue, cet officier était partagé entre l'amour de la patrie et la haine du nazisme.

Il m'a répété plusieurs fois ces mots *amore ac detestari* et nous avons bavardé longtemps, car j'étais peut-être la seule personne avec qui il puisse parler librement [...] mais j'ai oublié les détails tant je restais troublé par l'émotion de cette rencontre²⁶.

Une enfance dans un village provençal, les années d'école dans un collège mariste et l'apprentissage de la vie religieuse à Lyon alors que la France est en guerre et l'Église française, encore en crise. Cette première période de la vie d'Ortigue est donc principalement consacrée au monde chrétien, et plus spécifiquement catholique dans le milieu lyonnais.

C'est là qu'il apprend l'essentiel : la science des Écritures, la philologie et la critique textuelle ; c'est là aussi, au contact d'intellectuels catholiques ouverts au défi de la modernité, qu'il apprend à confronter les enseignements de l'Église aux disciplines largement « laïques » que sont l'histoire et la philosophie²⁷.

Le bain d'idées dans lequel a grandi la pensée d'Ortigue est le résultat de nombreuses tensions qui ont agité et agitent encore dans les années 1940 ce monde catholique français. Sans rentrer dans les détails de ces moments de l'histoire de l'Église catholique, les années 1930 à 1950, il nous semble malgré tout important d'en donner un aperçu pour mieux comprendre dans quel mouvement s'est retrouvé Ortigue.

²⁶ Ortigue E. *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, s.d., p. 3.

²⁷ Iogna-Prat D., « Edmond Ortigue et l'autorité des commencements », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 8-9.

La France est encore, à cette époque, « à l'épicentre du catholicisme²⁸ », comme nous le rappelle François Leprieur, et toute agitation ou initiative sont scrutées attentivement par Rome de peur qu'elles soient suivies par d'autres pays. L'Église catholique française a en effet connu une crise particulièrement grave fin du XIX^e et début du XX^e siècle, épisode retenu sous le nom de « crise moderniste ». Elle est initiée par des membres religieux tels qu'Alfred Loisy (1857-1940), Léon Chaine (1851-1941), l'Abbé Brugerette (1863-1943) qui, tout en restant fidèles à l'enseignement doctrinal de l'Église, trouvent nécessaire une liberté de jugement pour tout ce qui ne concerne pas la Foi²⁹ et s'opposent à une intrusion du religieux dans le politique (l'anticléricalisme). Ils s'ouvrent au monde laïc en s'intéressant à une lecture scientifique et historique de la Bible. D'une obéissance aveugle à un être transcendant et à ses représentants sur Terre, ces religieux dissidents passent à un débat critique sur la religion, plus précisément sur la Parole révélée, et entrent en conflit ouvert avec l'institution en place, qui va se montrer intransigeante vis-à-vis de ses fidèles tentés par la modernité. Un décret le 3 juillet 1907, *Lamantabilis sane exitu*, est promulgué et suivi d'une encyclique, *Pascendi dominici gregis*, le 8 septembre 1907. Des sanctions tombent : exclusion de l'Église, mise à l'écart, révocation... Pour Émile Poulat, au cours du XX^e siècle, trois générations de prêtres pris dans cette tourmente vont ainsi se succéder, trois générations « correspondant chacune à un pontificat : Pie X ou le choc du modernisme, Pie XI ou le rêve de la reconquête, Pie XII ou le rougeoiement de la révolution ³⁰ ». Selon Poulat, l'univers mental de l'Église reproduisait, jusqu'à ce début du XX^e, est celui hérité du Concile de Trente et de la Contre-Réforme. L'autorité ecclésiastique, aux prises avec une agitation *intra* et *extra muros* liée à l'attrait des sciences objectives, se trouve dans l'obligation de répondre au « défi de la modernité » qui la bouscule dans l'ordre établi et de retrouver un équilibre.

L'Église ne se réduit pas à l'opposition des deux organes, le moteur et le frein, ou deux partis, le mouvement et la réaction. Il faut apprendre à embrasser d'un regard panoramique ces vues trop particulières. Quitte à modifier nos habitudes et nos cadres de pensée, il faut apprendre à saisir en son unité le problème cardinal qui polarise alors l'Église romaine à tous niveaux, sinon en tous lieux : la nécessité où elle est de répondre au défi de cette modernité laïque, la diversité des réponses suscitées en son sein par cette situation, les perturbations créées par ces divergences, la crise de la conscience chrétienne qui en résulte – moyennée en crises multiples, grandes et petites –, la difficile intention d'une modernité propre à l'Église au contact d'une modernité décidément hostile, où elle ne peut se reconnaître et qu'elle ne peut endosser sans se méconnaître³¹.

Nous assistons à une remise en question du cadre traditionnel, emporté par une vague de sécularisation et de nouvelles approches de la réalité, et les prises de position de l'Autorité romaine vont être déterminantes pour son avenir. Différentes époques vont

²⁸ Leprieur F., *Quand Rome condamne*, Paris, Plon/Cerf, 1989, pp. 18-19.

²⁹ Nous sommes alors en pleine période de l'affaire Dreyfus.

³⁰ Poulat E. *La Question religieuse et ses turbulences au XX^e siècle*, Paris, Berg International, 2005, p. 9.

³¹ Poulat E., *Ibidem*, p. 23.

se succéder, au cours du XX^e siècle, avec des réponses qui iront de la condamnation à l'effort de réconciliation mais qui laisseront de profondes meurtrissures.

Bref, la hantise du modernisme continue d'obséder le magistère romain à qui il apparaît, telle l'Hydre de Lerne, comme un monstre se renouvelant sans cesse sous des formes nouvelles, un mal qui n'est jamais complètement éradiqué³².

Ainsi Ortigues, jeune prêtre mariste, ouvert au regard historique sur les textes bibliques par les cours – entre autres – de Podechard et sensible à l'agitation innovante de certains clercs de l'Église catholique française tels que Lubac, se retrouve, comme le souligne Dominique Iogna-Prat, « au cœur des débats qui agitent l'Église d'entre les deux guerres, plutôt crispée à sa tête par les questions d'infaillibilité et de l'intangibilité du magistère nourri des traditions (au pluriel !) anciennes de la catholicité³³ ». L'article de Jean-Michel Roessli, paru dans les *Archives de sciences sociales des religions* et consacré à la thèse de théologie d'Ortigues³⁴, illustre bien le contexte dans lequel s'est retrouvé notre philosophe.

Dès 1944, Ortigues enseigne la philosophie en classe terminale à l'externat Sainte-Marie de Lyon et est nommé, avant donc d'avoir soutenu sa thèse, professeur de théologie au scolasticat des Maristes à Sainte Foy-lès-Lyon.

Il présente sa thèse de théologie, *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie* le 22 juin 1948 à la Faculté théologique de Lyon devant un jury présidé par George Jouassard (1895-1981), le doyen, et composé de 5 membres : Antoine Chavasse (1909-2005), Albert Gelin (1902-1960), Louis Richard (1880-1956), Marcellin Mellet (1906-1976) et Henri de Lubac (1896-1991). Ortigues avait pensé dans un premier temps d'explorer l'idée d'Alliance dans l'Ancien Testament, mais à la suite d'une conférence qu'il présente en 1946 à Genève sur « Écriture et Tradition au concile de Trente », Chavasse, qui est son directeur de thèse, et Lubac le convainquent de changer de sujet pour approfondir celui des rapports entre Écriture et Tradition, un des sujets de tensions entre catholiques et protestants, l'Église catholique revendiquant « l'infaillibilité et l'intangibilité du magistère romain ³⁵ ». Ortigues reviendra à plusieurs reprises sur ce sujet par la suite entre autres lors de la thèse complémentaire pour le doctorat en philosophie, présentée en 1958 : *Tradition et nominalisme. À propos de la quatrième session du concile de Trente*. Le but poursuivi dans la thèse de théologie peut être résumé, si tant est qu'il soit possible de résumer un document de 233 pages, comme « une tentative de définir la notion authentique d'Écriture Sainte et de déterminer par quels moyens on peut « rejoindre la Parole de Dieu », pour reprendre

³² Sardella L.-P., *Regards sur la crise moderniste en France. Une Église intangible dans un monde en mouvement*, Paris, Karthala, Coll. Sens & conscience, 2018, p. 302.

³³ Iogna-Prat D., « Edmond Ortigues et l'autorité des commencements », in Ortigues E., *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 10.^[1]

³⁴ Roessli J.-M., « Histoire et parole de Dieu. La conjoncture théologique des années 1940-1950 », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 173, janvier-mars 2016, pp. 97-110.

³⁵ Iogna-Prat D., *op. cit.*, p. 20.

la formulation de son directeur de thèse, Antoine Chavasse³⁶. Elle est constituée de trois parties, et nous reprenons encore une fois leurs descriptions par son directeur de thèse : définir ce qu'est la Bible comme Écriture Sainte, définir le concours des méthodes positives et réflexives que sa lecture exige, montrer par quelques exemples typiques comment ces méthodes coopèrent.

La pensée du jeune Ortigues est bien inscrite dans son temps et il n'hésite pas à prendre position en faveur d'une ouverture aux pensées et méthodes de travail modernes, tout en l'inscrivant dans une réflexion théologique.

Cependant les choix méthodologiques d'Ortigues, en plus du climat de reprise en main du clergé par l'Église au sortir de la guerre, vont l'entraîner dans une crise de conscience.

Cependant, de mon côté, j'étais de plus en plus sensible à un devoir fondamental : « ne pas mentir ». Ne pas dissimuler les objections que faisaient naître la composition littéraire des Écritures aussi bien que l'histoire des dogmes. Je pensais qu'à la rigueur l'histoire et la foi étaient conciliables à condition que la religion ne fasse pas obstacle aux valeurs morales d'honnêteté dans le domaine scientifique aussi bien que social³⁷.

Doutant de sa volonté de rester dans l'Église par souci d'honnêteté intellectuelle, il refuse la proposition d'un poste de directeur d'un Institut d'histoire des religions qui allait être créé aux Facultés catholiques de Toulouse et demande un temps de réflexion qu'il passe à Paris au début des années 1950.

C'est à cette période-là qu'il suit, sur les conseils de Lubac, les cours de Georges Dumézil (1898-1986). Sa méthode de travail inspirera Ortigues par l'attention aux éléments formels et leurs fonctions. Dumézil y a été lui-même attentif grâce à sa formation de linguiste. Ce qui lui a permis de développer la théorie des trois fonctions dans le monde indo-européen, théorie qui a eu un large retentissement et à laquelle Ortigues fera référence à de nombreuses reprises. Dans *Langage et symbole*, la version de la thèse de philosophie présentée en 1958, Ortigues écrit, à propos du symbolisme traditionnel, que « le rapprochement avec les faits linguistiques ne s'établit donc pas au niveau du vocabulaire mais au niveau des systèmes de symbolisation phonologique et morphologique » sur la base, en citant Dumézil, « d'un des principes les plus certains des disciplines comparatives » qui est « que les conclusions tirées du rapprochement des faits sont de peu d'intérêt tant qu'on s'en tient à des faits isolés. L'exégèse comparative ne s'appuiera pas sur des correspondances purement analogiques entre des éléments particuliers mais sur des correspondances entre des ensembles de valeurs opposables ou des matrices de distribution³⁸ ». Dumézil, comme linguiste, a dû attirer

³⁶ Chavasse A., *P. Ortigues. Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et histoire*, dactylographié, inédit, s.d., p.2.

³⁷ Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, s.d., p. 5.

³⁸ Ortigues E., *Langage et symbole*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, pp. 308-309.

l'attention d'Ortigue sur cette discipline. Ce dernier a en effet un solide bagage de connaissances philologiques acquis dans les années 1940. Toutefois, ce n'est probablement pas par Dumézil qu'il a découvert la méthode structuraliste, si l'on en croit François Dosse, qui reconnaît malgré tout qu'on peut « évoquer succinctement quelques pistes novatrices parcourues par cet aventurier de la mythologie indo-européenne dans le cadre du processus d'élaboration du paradigme structuraliste³⁹ ».

Alors qu'il est depuis deux ans à Paris, en 1952, à la suite d'une dénonciation anonyme au Saint-Office mettant en cause Paul Montuclard, un de ses amis, à propos de la question des prêtres ouvriers, Ortigue envoie à Rome un mémoire sous le titre *Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église*⁴⁰, mémoire qui met au jour le malaise qu'il éprouve à l'égard du système clérical dans ses rapports avec la société laïque.

Il me paraissait immoral que Rome accepte ce genre de dénonciation anonyme (anonyme au moins pour l'intéressé). J'ai donc télégraphié à Rome que j'étais solidaire de Paul Montuclard ; puis j'ai envoyé un long rapport disant : « Voilà ce que je pense ; dites-moi si, dans ces conditions, vous me reconnaissez encore comme prêtre catholique ». Je demandais une réponse claire : c'était oui ou non⁴¹.

Le problème auquel est confronté Ortigue, si nous pouvons le résumer en quelques lignes, alors qu'une thèse pourrait lui être consacré, porte sur une question relative à la vérité, « de conception de la vérité et des rapports humains qui se trouve ainsi posé aussi bien dans les institutions juridiques que dans le langage théologique et les formes vécues du sacré⁴² ».

La réponse du Vatican, comme le souligne Ortigue, est sévère. Nous n'en avons pas de trace matérielle. Mais décision est prise par Ortigue de quitter les ordres. Après comparution devant un tribunal ecclésiastique, présidé par le Révérend Père Joseph Thomas, son supérieur direct, comme il ne revient pas sur ses positions, il a obligation, le 23 octobre 1952, de quitter toute maison ecclésiastique dans les 48 heures.

La réponse vint bientôt, elle fut radicale. Je compris qu'elle devait l'être aussi de mon côté⁴³.

Du jour au lendemain il se retrouve réduit à l'état laïc, à la fois traumatisé par l'épreuve et en même temps soulagé :

³⁹ Dosse F., *Histoire du structuralisme I. Le champ du cygne 1945-1966*, Paris, Livre de Poche, coll. Biblio Essais n°4211, 1995, p. 50.

⁴⁰ Texte publié après le décès d'Ortigue in Ortigue E., *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 27-59 et appelé « La lettre à Rome ».

⁴¹ Ortigue E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, s.d., p. 6.

⁴² Ortigue E., *Lettre au R. P. Thomas*, 7 juin 1953, dactylographié, inédit, p. 5.

⁴³ Note de bas de page in *Religions du livre et religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, coll. Les hommes et leurs signes, dirigée par Bensa A., Copans J., Jamin J. et al., 1981, p. 163.

Cela a été un soulagement énorme, un soulagement intérieur, même si c'était pénible aussi, parce qu'il me fallait renoncer à quantité de choses, à des amitiés ... Mais je me souviens des premiers jours dans les rues de Paris, avec le sentiment que plus rien ne me séparait du trottoir, des gens ... J'étais redevenu un homme comme les autres⁴⁴.

Il reste à Paris, entre au Centre National de Recherche Scientifique et dépose un projet de thèse en philosophie avec Jean Wahl (1888-1974), philosophe et professeur à la Sorbonne. Il assiste aux séances du Collège philosophique de Wahl à Saint-Germain des Prés. C'est là qu'Ortigue rencontre Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, Alexandre Kojève⁴⁵ (1902-1968) qu'il fréquentera régulièrement, de même que le psychanalyste Didier Anzieu (1923-1999). Il va suivre aussi, à cette époque, en plus des cours de l'historien Dumézil, ceux de Gustave Guillaume (1883-1960), de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), du psychanalyste Daniel Lagache (1903-1972) qui l'initie à cette discipline. Certains d'entre eux vont lui apporter une ouverture à différentes disciplines et à un travail pluridisciplinaire avec les bagages conceptuel et méthodologique qui s'avéreront fondamentaux pour les recherches à venir.

Tout d'abord l'anthropologie avec Lévi-Strauss. Le premier article dans lequel Ortigue fait mention de l'anthropologue est un texte de 1957, préparatoire à sa thèse de philosophie, *Mythe, image et symbole*⁴⁶, et ce à propos du mythe dont les éléments sont à analyser selon deux axes, successif et synchronique, Ortigue adoptant donc le point de vue lévi-straussien. Le chapitre de la thèse de 1958, qui porte sur le symbolisme traditionnel, s'ouvre aussi sur une citation de Lévi-Strauss dans laquelle celui-ci insiste sur le système symbolique qui caractérise toute société dans l'expression de ses coutumes et de ses institutions. Mais c'est surtout le système de parenté et le rôle de l'interdiction de l'inceste, élaborés par Lévi-Strauss, mettant l'accent sur la notion de relation plutôt que sur les termes de la relation, qui seront retenus par Ortigue dans *Œdipe africain*, par opposition aux positions de Malinowski et des culturalistes. La référence aux principes méthodologiques de Lévi-Strauss se maintient tout au long de la carrière d'Ortigue jusqu'à la fin des années 1990 du moins, où d'autres orientations prendront le dessus. L'important, à cette étape des débuts de la vie intellectuelle de notre philosophe, est de constater qu'il en retient les principes généraux même s'il nuance très tôt sa propre position, par exemple en 1962 dans *Le Discours et le symbole*, à propos de la linguistique structurale :

Une linguistique structurale qui assimilerait le langage à un code intemporel ne rendrait pas compte de l'opacité existentielle des langues vivantes et du fait que l'apparence intemporelle d'un code est une réduction par laquelle nous délimitons à

⁴⁴ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion, Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 97.

Les points de suspension notés par deux fois dans cet extrait d'entretien témoignent de l'émotion que suscite l'évocation de cet épisode douloureux pour notre auteur.

⁴⁵ Voir article sur l'article sur Alexandre Kojève in Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, pp. 75-83.

⁴⁶ Ortigue E., « Mythe, image et symbole », in *Encyclopédie Française*, t. XIX, ch. IV, pp. 36-15 à 38-5.

l'intérieur du présent le domaine objectif des instruments, des ustensiles, des techniques, des procédés maniables, réduction dont il faut précisément rendre compte, car la fonction symbolique n'est pas seulement du maniable.

Tout en reconnaissant qu'« [u]ne linguistique trop exclusivement historique, comme c'était le cas dans les perspectives philologiques du XIX^e siècle, risque de faire oublier que l'histoire est d'abord une structure formelle dont l'analyse du langage doit pouvoir rendre compte⁴⁷ ».

Les années 1950 sont aussi le temps de la rencontre, nous l'avons déjà évoqué, avec la psychanalyse par le biais de Daniel Lagache (1903-1972) mais aussi de Jacques Lacan (1901-1981), auquel il fera référence dans sa thèse de philosophie, au sein de la partie concernant le seuil d'ouverture à la symbolisation, à propos de la distinction entre imaginaire et symbolique, c'est-à-dire d'une relation duelle que Lacan définit comme une « relation en miroir » et d'une relation ternaire qui permet l'accès au concept par le biais d'un troisième terme, le symbole.

Ortigue considère, dans la première version d'*Œdipe africain*, que les travaux de Lacan comme ceux de Lévi-Strauss vont permettre que s'élabore une autre conception des unités signifiantes du symbolisme. Par la suite, il prendra ses distances par rapport à Lacan, et ce à partir du moment, entre autres, où il a voulu confronter les idées de ce dernier au vocabulaire de Freud.

Prenez l'exemple du « désir » : Lacan parle sans cesse du *désir*, alors que Freud dit *Wunsch* – c'est-à-dire le souhait. Le souhait, c'est quelque chose de formulé, dont l'expression peut se trouver dans le rêve par exemple. Freud évite quasi systématiquement le mot *désir* : [...] il n'appartient tout simplement pas à sa terminologie⁴⁸.

Un dernier nom que nous voulons aussi épingle pour ces années 1950, c'est celui de Gustave Guillaume (1883-1960), linguiste, disciple d'Antoine Meillet (1866-1936), qui, comme Dumézil, ne se place pas strictement dans le sillage du structuralisme. Ortigue, qui s'intéresse aux progrès de la linguistique structurale, est attiré par les hypothèses de Guillaume dans le domaine de la morphologie et va largement s'en inspirer pour la partie linguistique de sa thèse en philosophie.

Ce que nous apportait Guillaume, c'était l'idée que, dans la morphologie d'une langue, il ne s'agissait pas seulement, comme on disait à l'époque, de marquer des traits distinctifs. Il s'agissait d'introduire des fonctions de liaison avec d'autres morphèmes, c'est-à-dire que dans chaque valeur morphologique, il y avait un rapport à des capacités d'universalisation ou de particularisation, c'est-à-dire des capacités de liaison. Au lieu de considérer que cette distinction particulier/universel était une

⁴⁷ Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 93.

⁴⁸ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, les Pur, 2003, p. 175.

distinction logique stricte, il nous disait : c'est une question graduelle. C'est plus ou moins universalisant, plus ou moins particularisant, et ceci est vrai pour tous les morphèmes⁴⁹.

Ortigue rencontre, dès le début des années 1950, celle qui deviendra sa femme et sa partenaire/interlocutrice/contradictrice dans son travail de recherche, Marie-Cécile Gélénier (1915-2008), qui se forme à la psychanalyse. Ils se marient en 1954.

Ortigue est alors dans les préparatifs de sa thèse. Les questions posées par Ernst Cassirer (1874-1945) sur les formes symboliques vont être, avec l'émergence de la nouvelle linguistique vue sous l'angle de Guillaume, les ingrédients de départ pour l'élaboration de cette thèse. Pour être plus précise, Ortigue suit bien les idées de Guillaume dans la partie linguistique de sa thèse, mais s'il trouve l'œuvre de Cassirer inspirante, il ne peut accepter la place accordée par Cassirer au langage.

On est toujours un peu surpris de voir Cassirer mettre le langage sur le même plan que la religion, l'art ou la science, comme si le langage n'était pas impliqué partout, comme si le pluralisme des valeurs ou des modalités de l'expérience humaine n'avait pas lui-même à être énoncé comme tel dans un discours pour être reconnu formellement⁵⁰.

La construction de l'ouvrage de Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, fondée sur trois problématiques – le langage, la pensée mythique et la phénoménologie de la connaissance – permet cependant à Ortigue d'élaborer le plan de sa propre thèse selon trois directions, toutes centrées sur l'utilisation du symbole : celle du langage, celle du logico-mathématique et enfin celle du fait social.

Le projet sous-jacent, explique-t-il dans un entretien⁵¹, est de trouver une voie médiane entre Kant, Hegel et l'empirisme anglais par une voie intermédiaire qui s'ouvrirait avec les progrès de la linguistique. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette thèse, intitulée *Langage et symboles*, qu'Ortigue soutient en 1958 et qui sera publiée en 1962 sous le titre *Le Discours et le symbole*, titre révélateur d'un changement de perspective que nous développerons ultérieurement. Cet ouvrage a eu et a encore un retentissement dans le monde intellectuel. Vincent Descombes (1943-), philosophe français, qui l'a lu alors qu'il était encore étudiant, décrit, dans sa préface à la réédition aux Éditions Beauchesne en 2007, l'originalité de ce texte :

À bien des égards, *Le Discours et le symbole* a fait l'effet d'une météorite tombée d'ailleurs, ne serait-ce par la rencontre, dans son vocabulaire, de termes alors associés à l'avant-garde théorique (« signifiant », « symbolique », « structure », « loi de

⁴⁹ Extrait de Entretien vidéo du mercredi 19 décembre 2001 avec Marie-Cécile et Edmond Ortigue, dactylographié, inédit, p. 6.

⁵⁰ Ortigue E., *Langage et symbole*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 230.

⁵¹ Extrait de Entretien vidéo avec Marie-Cécile et Edmond Ortigue, 2^e entretien du 19-12-2001, dactylographié, inédit, p. 6.

l'échange ») et d'autres venus d'une tradition théologique ou scolastique dont nos professeurs ne nous parlaient pas, sinon parfois pour annoter les textes de Descartes ou de Spinoza⁵².

Alphonse de Waelhens (1911-1983), philosophe et professeur à l'Université catholique de Louvain, en fait un long compte rendu dans la revue *Les Temps modernes*⁵³ en 1963, parcourant l'ensemble de la publication de 1962 en la mettant en perspective par rapport à certains débats contemporains de l'époque, tels que ceux entre structuralisme et herméneutique. Ortigues n'est pas à Paris au moment de la sortie de son livre et ne peut donc pas participer aux débats qu'il a engendrés par ce livre.

De 1959 à 1961, Ortigues est professeur de philosophie au Collège Massillon à Paris. En 1961, Ortigues accepte la proposition d'un poste universitaire, chargé de maîtrise de conférence, à Dakar au Sénégal. Mission lui est donnée de participer à la construction d'une université à Dakar en mettant en place un département de philosophie. Cette université doit devenir la première université francophone de l'Ouest africain. De son côté, Marie-Cécile Ortigues décide de travailler comme psychanalyste auprès d'Africains et ouvre une consultation de psychologie au centre hospitalier de Fann, dirigé alors par Henri Collomb (1913-1979), psychiatre et fondateur de cet hôpital. Ortigues entreprend en parallèle des recherches sur le contexte religieux et social de la population qui vient en consultation.

Le couple avait pris l'habitude de beaucoup discuter ensemble sur les sujets qui les intéressaient l'un et l'autre. Ils poursuivent cette collaboration à Dakar en se concentrant sur l'expérience clinique que Marie-Cécile est en train de réaliser dans le centre hospitalier : l'étude d'adolescents et d'enfants en âge scolaire autour de « la question de la présence ou l'absence du complexe d'Œdipe dans certaines ethnies du Sénégal⁵⁴ ». Ortigues se documente ainsi sur les travaux ethnologiques réalisés principalement sur les Dogons à cette époque et sur les coutumes africaines que lui rapportent différents chercheurs dont des missionnaires, des étudiants en ethnologie et linguistique. Au cœur de leurs discussions, une question sert de fil conducteur à Ortigues et à sa femme : celle de l'universalité ou non du complexe d'Œdipe. Pour répondre à cette problématique, ils adoptent une démarche interdisciplinaire et réfléchissent sur les liens possibles entre psychanalyse et ethnologie. C'est l'objet, à la même époque, de débats houleux en Europe. Nous constatons qu'Ortigues s'y intéresse au travers des trois versions d'*Œdipe africain* et qu'il défend un dialogue possible entre les deux domaines en passant par l'analyse structurale, « une analyse formelle applicable aux observations faites par l'ethnographe ou le psychanalyste⁵⁵ ».

⁵² Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique » in Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, pp.7-8.

⁵³ De Waelhens A., « Perspective sur le langage », in *Les Temps modernes*, n°205, juin 1963, pp. 2269-2289.

⁵⁴ Ortigues E. et M.-C., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 19.

⁵⁵ Ortigues E. et M.-C., « L'universalité du complexe d'Œdipe », in *Revue de psychologie et des sciences de l'éducation*, 1969, vol. 4, n°3, p. 243.

Ce que l'on peut attendre d'une analyse structurale, c'est-à-dire d'une analyse logique des combinaisons associatives, ce n'est pas qu'elle nous propose de nouvelles synthèses théoriques interdisciplinaires, mais au contraire qu'elle dépouille les objets apparents du savoir psychologique ou sociologique pour laisser paraître l'horizon commun à toutes les recherches anthropologiques, à savoir l'analyse des conjonctures⁵⁶.

Cette méthode est déjà celle utilisée dans *Le Discours et le symbole*. L'analyse structurale permet en fait à Ortigues de porter son attention non sur les éléments pris isolément et sur leur nature mais dans leurs relations avec les autres, et d'avoir un fond objectif permettant de réaliser un travail scientifique, fond objectif qu'Ortigues trouve dans les structures symboliques de référence tels que le langage, l'économie, les institutions et les règles⁵⁷. Il est tout à fait possible « de concevoir le complexe d'Œdipe comme une structure, c'est-à-dire un système de relations, où chaque terme est défini par sa valeur de positions⁵⁸ ».

De retour en France en 1966, l'année de la sortie de la première version d'*Œdipe africain*⁵⁹, Ortigues intègre, comme professeur, l'équipe du département de philosophie à Rennes. Il est nommé directeur de ce département jusqu'en 1976, période à laquelle il renonce à sa charge administrative pour se consacrer exclusivement à la recherche et à l'enseignement. Et ce jusqu'en 1985. Il entretient des contacts avec d'autres universités pour des séminaires par exemple à l'UCL en Belgique, des collaborations avec les comités des *Kant-Studien* et *Dialogue*. Il se rend également à l'université d'Ottawa pour un séminaire en 1975-1976, à l'université John Hopkins dans le Maryland en novembre 1984 pour un colloque et un séminaire. Le sujet de son intervention porte sur le concept de personnalité. De nombreux articles, principalement en lien avec la psychanalyse et les résultats obtenus en Afrique, sont rédigés pendant cette décennie et publiés dans diverses revues. Deux de ces articles portent également sur le concept de la personne : en 1969 « Qu'est-ce qu'une personne ? » dans la *Revue internationale de Philosophie*⁶⁰ et en 1977 « Identité et personnalité » dans la revue *Dialogue*⁶¹. C'est un des sujets ou peut-être même le sujet qui préoccupe le plus Ortigues à ce moment-là. Il existe en effet plusieurs ébauches de ces textes qui en témoignent. L'idée d'Edmond Ortigues, nous a-t-il expliqué, était de se dégager de la tendance de la philosophie contemporaine à considérer que le sujet,

⁵⁶ Ortigues E. et M.-C., Zempleni A. et J., « Psychologie clinique et ethnologie (Sénégal) », in *Bulletin de psychologie*, 1968, t. XXI, p. 958.

⁵⁷ Cfr. Ortigues E., « Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960, pp. 1020-1 à 1020-20 ainsi que Ortigues E., « Le message en blanc », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 5, 1964, pp. 75-93.

⁵⁸ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 74.

⁵⁹ Il y a eu deux rééditions d'*Œdipe africain* : une en 1973 dans la collection 10/18 et une en 1984 chez L'Harmattan. À chaque nouvelle édition, Ortigues a apporté des modifications dans les chapitres dont il est l'auteur.

⁶⁰ Ortigues E., « Qu'est-ce qu'une personne ? », in *Revue internationale de Philosophie*, 23^e année, n°90, Fasc. 4, 1969, pp. 460-473.

⁶¹ Ortigues E., « Identité et personnalité », in *Dialogue*, vol. XVI, 1977, pp. 605-628.

c'est l'individu ou, autrement dit, à confondre le cogito cartésien avec la vie privée. Il voulait donc sortir de l'équivoque actuelle sur le sujet et mettre plutôt en évidence la double dimension de la personne, à la fois individuelle et universelle. Le sujet est en effet un terme qui avait été employé par Kant qui parlait du sujet transcendantal désignant ainsi la pensée ou plus précisément l'unité de l'aperception liée à une idée d'expérience et à une idée d'universel. Mais il y a aussi le biographique, l'émotionnel par lequel évolue une personnalité. Ortigues établit donc un lien entre la conscience de soi au sens cartésien et la psychologie comme genèse de la personnalité depuis l'enfance. Il y a en fait un double enracinement de la personne en tant qu'être vivant et en tant qu'être pensant. En effet, la personne est polyphonique. Son lien avec l'environnement est inscrit en elle par le biais de l'émotion. Par la raison, la personne devient plus impersonnelle et s'ouvre à l'universel. Ortigues s'appuie à la fois sur son bagage philosophique et sur son expérience ethnopsychanalytique africaine. Il investit aussi la question à l'aide de la logique, domaine auquel il consacre beaucoup d'énergie pendant ces années rennaises⁶². Il se propose dès lors de déterminer les bases perceptives mais aussi les procédures logiques par lesquelles nous attribuons une identité personnelle à un individu, s'appuyant sur le principe que « les rapports logiques entre assertions sont constitutifs des manifestations humaines tout autant que les rapports réels de causes et effets⁶³ ». Mais il reste peu satisfait de ses recherches, comme il le signale dans *Les Entretiens de Courances*⁶⁴. Il les reprendra dans les années 2000 à partir de la notion d'émotion.

Le couple garde des liens avec l'Afrique et avec les milieux africanistes en France. Ortigues entretient des relations suivies avec l'université de Dakar pour l'organisation de l'enseignement et Marie-Cécile Ortigues met en place, avec Mohand Chabanne⁶⁵, des stages de formation pour le personnel du monde médical et paramédical autour de cas cliniques portant sur une population immigrée d'Afrique et du Maghreb à Paris. Une nouvelle thématique importante va ainsi apparaître dans les travaux d'Ortigues, celle des repères identificatoires liés à la notion de culture⁶⁶. L'homme se voit doté, par sa naissance et la société dans laquelle il se trouve, de repères identificatoires et inscrit dans une communauté d'origine et dans une communauté d'objectifs.

Ortigues prend sa retraite en 1985 et s'installe à Paris. Il est invité à des conférences, rédige des articles, principalement pour des revues de psychanalyse et d'anthropologie/psychanalyse, articles en lien avec son expérience africaine. C'est également la période la plus féconde au niveau de la publication d'ouvrages.

⁶² Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, pp. 85-88.

⁶³ Ortigues E., « Qu'est-ce qu'une personne ? », in *Revue internationale de Philosophie*, n° 90, 1969, p. 461.

⁶⁴ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, pp. 113-115.

⁶⁵ Mohand Chabane, psychanalyste d'origine algérienne.

⁶⁶ Ortigues E., « Les repères identificatoires de la personnalité », in *Travail de la métaphore : Identification Interprétation*, Paris, Denoël, pp. 99-134.

L'un en codirection avec Marie-Cécile Ortigues porte sur l'enfant et la psychothérapie. Le chapitre qu'il y a rédigé, « La forme et le sens en psychanalyse⁶⁷ », synthétise en grande partie le parcours de recherche que nous avons entrepris au sein de son œuvre. Nous en parlerons plus longuement par la suite. Participent également à cet ouvrage des psychanalystes qui forment une équipe autour des Ortigues. Ils se réunissent régulièrement pour discuter de processus thérapeutiques sur base de cas concrets⁶⁸.

Ortigues réalise également, à la demande du directeur de la collection Optiques chez Hatier, un petit livre de 80 pages sur la religion : *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*⁶⁹. Il le présente comme son testament intellectuel⁷⁰.

Le dernier ouvrage publié dans ces années 1990 porte encore sur un autre sujet : faisant suite au décès de son père et, à la demande des anciens chapeliers de Camps-la-Source, il fouille dans le passé du village pour rédiger un ouvrage historique : retour à la terre des ancêtres ; retour au père aussi⁷¹.

Les dernières années, du début des années 2000 jusqu'à son décès, Ortigues les passe principalement à Paris et à Courances, près de Fontainebleau. Il participe encore à quelques conférences, telles qu'à Rennes à l'Université Rennes 1 et à Bruxelles, aux Facultés universitaires Saint-Louis. C'est aussi la période pendant laquelle Pierre Lequellec-Wolf, ancien étudiant d'Ortigues, et nous-même avons travaillé à la mise en ordre des archives dans l'intention de les rassembler en plusieurs recueils, un tome consacré au thème de la personne, un autre sur la religion et le droit, un troisième sur les textes purement philosophiques et un dernier sur la psychanalyse et l'anthropologie. Un seul a été publié à ce jour, aux Éditions Beauchesne, en 2007 : *La Révélation et le droit*.

Ortigues a continué ses recherches jusqu'au bout, restant attentif à l'actualité qui l'intéressait alors telles que les recherches dans le domaine des neurosciences, comme en témoigne son article sur Gerald Edelman⁷². Il décède le 12 mai 2005 à Paris et est enterré dans son village natal de Camps-la-Source.

Ce parcours de la vie intellectuelle d'Ortigues nous permet à la fois d'avoir une vue sur une grande partie des idées telles qu'elles se sont formées, qu'elles se sont répandues et qu'elles ont parfois été contestées au cours du XX^e siècle, et ce dans plusieurs

⁶⁷ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Toulouse, Érès, 1999, pp. 15-48.

⁶⁸ Cassanas J., « Hommage à Marie-Cécile Ortigues », in *Le Coq héron*, n°194, 2008, pp. 120-122.

⁶⁹ Ortigues E., *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier, coll. Optiques n°224, 1999.

⁷⁰ Le thème de la religion revient dans les textes d'Ortigues à partir de son expérience africaine et sa rencontre avec les religions de la coutume. Un recueil de ses articles sur le sujet a été publié en 1981 sous le titre *Religions du livre. Religions de la coutume (Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, coll. Les hommes et leurs signes dirigée par Bensa A., Copans J., Jamin J et al., 1981)

⁷¹ Ortigues E., *Camps-La-Source. Pays des chapeliers*, Nice, Serre, 1993.

⁷² Ortigues E., « Edelman et la conscience humaine », in *Critique*, n°703, déc. 2005, pp. 917-926.

domaines, et en même temps d'observer comment un chercheur tel que notre philosophe rencontre et se situe par rapport à ces mouvements de pensée.

Il y a eu tout d'abord en théologie, du milieu des années 1930 jusqu'au début des années 1950, une confrontation entre deux méthodes d'approche du texte sacré : la méthode allégorique et celle de la critique historique, portée par les suites du courant moderniste. Le milieu lyonnais de l'époque est particulièrement en première ligne sur ce débat. Ortigues, formé à la nouvelle approche scientifique du texte biblique, prend position par souci d'honnêteté intellectuelle en faveur de l'histoire et est finalement contraint de quitter l'Église en 1952. Et ce comme de nombreux autres prêtres.

Tant que la pensée se contentait de contempler le monde, l'Église pouvait se croire accordée à la « raison ». Aujourd'hui qu'il ne s'agit plus d'hypostasier cette raison mais de réfléchir au sein d'une humanité qui s'est mise à transformer le monde, le sens critique est devenu une nécessité vitale. Or il est bien connu que la religion ne met pas l'accent de ce côté. Elle ne s'est pas encore aperçue que la liberté de l'esprit n'était plus une simple « prétention rationaliste » mais s'identifiait aux espoirs de la communication humaine. Sans doute, les problèmes posés par la liberté de conscience ne sont pas simples, mais, en y renonçant, même sous la forme d'un idéal historique, la religion n'arrive plus à se définir à elle-même son essence de communion spirituelle⁷³.

Dès les années 1950, Ortigues se retrouve à Paris, au milieu de l'agitation intellectuelle qui voit arriver une nouvelle méthode d'approche de la linguistique, initiée par Ferdinand de Saussure, qui va être ensuite récupérée par les autres sciences humaines telles que l'anthropologie et la psychanalyse.

Le succès qu'a connu le structuralisme en France au cours des années cinquante et soixante est sans précédent dans la vie intellectuelle de ce pays. Le phénomène a emporté l'adhésion de la plus grande partie de l'intelligentsia, jusqu'à réduire à néant les quelques résistances ou objections qui se sont manifestées lors de ce qu'on peut appeler le moment structuraliste⁷⁴.

Ortigues s'intéresse très tôt aux sciences humaines, intérêt qui ne se démentira jamais. Il publie en 1953 un article dans lequel il commente des ouvrages de psychologie⁷⁵ et rédige en 1960 une introduction aux sciences humaines⁷⁶. Nous en avons aussi une illustration avec sa thèse de philosophie en 1958, dont la plus grande partie porte sur le problème linguistique. Dominique Logna-Prat va jusqu'à dire qu'Ortigues « incarne, dès la fin des années 1940, le devenir de ce qu'on ne tarde pas à qualifier de « sciences humaines et sociales » ; c'est naturellement que les questions d'abord rencontrées à

⁷³ Ortigues E., « Lettre à Rome », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 29.

⁷⁴ Dosse F., *Histoire du structuralisme. 1. Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, Livre de Poche n°4211, p.9.

⁷⁵ Ortigues E., « Sur la théorie psychologique et la réflexion morale en psychologie moderne », in *Recherches et débats*, cahier n°3, janvier 1953, pp. 157-172.

⁷⁶ Ortigues E., « Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960pp. 1020-1 à 1020-20.

l'école de la tradition chrétienne l'ont amené à s'intéresser à l'anthropologie, à la psychologie, à la sociologie et au droit depuis l'observatoire de l'histoire et de la philosophie⁷⁷ ».

Du structuralisme, Ortigues reconnaît le rôle important relativement aux exigences de méthode et de rigueur mais, en même temps, en discerne les limites comme nous l'avons déjà évoqué à propos de *Le Discours et le symbole*⁷⁸ et comme nous aurons l'occasion de le développer plus longuement par la suite à propos de la notion de symbole.

Les années à Dakar mettent encore Ortigues au cœur d'autres débats en lien avec la psychanalyse, celui des rapports entre psychanalyse et ethnologie autour de la question de l'universalité du complexe d'Œdipe, débats antérieurs aux années 1960 mais relancés avec l'émergence de la méthode structurale. Dans les trois versions d'*Œdipe africain* et dans de nombreux articles, sa position se maintient en opposition à celle de Bronislaw Malinowski (1884-1942) et des culturalistes. Gilles Deleuze (1925-1995), dans *L'Anti-Œdipe*⁷⁹, critique d'ailleurs ouvertement la position des Ortigues à propos de leur « Œdipe structural ». Nous n'avons pas de trace d'une réponse à cette critique.

De retour en France après les années africaines consacrées aux problèmes psychanalytiques et anthropologiques, Ortigues veut reprendre contact avec « le mouvement de la pensée » et va s'intéresser à la logique, aux apports de la philosophie analytique. Il y consacre beaucoup de temps sans trouver « d'issue positive pour en sortir », comme il le souligne dans *Les Entretiens de Courances*. Ce sont des discussions avec Alfred Jules Ayer (1910-1989) qui vont lui permettre de comprendre l'intérêt et les limites de la logique. Intérêt pour une logique comme analyse des conditions de vérité, qui permet de sortir de la rhétorique qui dominait l'ancienne logique, d'élargir la rationalité que l'on trouve dans les mathématiques à d'autres domaines. Et limites de la formalisation découvertes par le biais des paradoxes, des contradictions mis en évidence, entre autres, par Kurt Gödel (1906-1978).

Je me suis alors mieux rendu compte que, en dépit de tous les développements que lui avait apporté Russell, la logique gardait la fonction qu'elle avait toujours eue : faire percevoir les contradictions, les impasses ; mais également que, à elle seule, elle ne suffisait pas à aller quelque part⁸⁰.

Dès les années 1990, Ortigues s'intéresse à un autre domaine, celui des neurosciences par le biais principalement d'Israël Rosenfield (1939-), Gerald Edelman (1929-2014) et Alain Berthoz (1939-). Et ce concernant le fonctionnement du corps et du cerveau dans

⁷⁷ Iogna-Prat D., Marquet J.-Y., « Edmond Ortigues en son œuvre. Au commencement était la théologie », in *Archives de sciences des religions*, n°173, janv.-mars 2016, p.19.

⁷⁸ Cfr. Note 35.

⁷⁹ Deleuze G. et Guattari F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 204-205.

⁸⁰ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, les Pur, 2003, p. 87.

sa recherche autour du concept de personne. Dans « La forme et le sens en psychanalyse⁸¹ » par exemple, Ortigues se penche sur la manière dont nous envisageons les rapports entre intérieur (intrapsychique) et extérieur (relationnel). La conscience apparaît en effet essentiellement comme une activité de discrimination et de combinaison (d'analyse et de synthèse). Il n'y a pas dans le cerveau de stockage mais une capacité de combiner des stimuli variables en séquences ou configuration ayant un sens.

Une vie personnelle jalonnée de changements qui laissent des traces vives : une prime jeunesse rurale, une adolescence dans un collège catholique qui débouche sur une entrée dans le monde de la prêtrise, un retour à la vie laïque et un mariage, un poste universitaire pionnier en Afrique, puis enfin une vie universitaire en France.

Un parcours intellectuel à la fois en phase d'attention avec les idées de son époque et, en même temps, un regard critique tel que doit l'exercer tout chercheur. Les titres de quelques-uns de ses travaux peuvent en témoigner :

1945 *Critique historique et Parole de Dieu*

1962 *Le Discours et le symbole*

1966 *Œdipe africain*

2005 « Edelman et la conscience humaine »

et une quête constante autour de la personne comme vivant avec les autres et dans le monde.

⁸¹ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse » in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Saint-Agne, Érès, 1999.

Chapitre 2

LA PÉRIODE THÉOLOGIQUE (1945-1952)

Introduction

Cette première période de la vie intellectuelle d'Ortigues se déroule à Lyon qu'il quittera au début des années 1950 pour se rendre à Paris. Nous avons qualifié cette période de « théologique » du fait que le jeune mariste est surtout préoccupé par cette discipline et ses rapports avec l'exégèse.

Nous avons divisé ce chapitre en plusieurs parties qui vont du plus général pour arriver au cœur du sujet. Le premier point rappelle le contexte de l'époque, précise les raisons pour lesquelles nous avons retenu cette tranche chronologique, ainsi que celle qui détermine choix du corpus. Nous nous penchons ensuite sur le cadre de travail d'Ortigues au sein duquel émergera notre thématique. Nous poursuivrons en donnant les premières définitions et rôles du symbole.

1. Contexte général

Nous avons délimité la période théologique aux années 1945 à 1952. Nous aurions pu aussi la faire démarrer en 1935. L'entrée d'Ortigues chez les Pères Maristes date en effet de septembre 1935 à Sainte-Foy-lès-Lyon. Nous n'avons pas d'informations détaillées sur ces années de formation, si ce n'est des notes manuscrites les évoquant en quelques pages⁸². Ortigues n'a jamais parlé non plus de son ordination. Nous savons juste que tout son cursus se concentre à Lyon au Séminaire universitaire et à la Faculté de lettres, à une époque et un lieu où la crise moderniste a laissé de traces et où la théologie se trouve bousculée, depuis la fin du XIX^e siècle, par des changements de perspective dus à l'utilisation de la méthode historique avec, à tout moment, un risque de censure. L'Église a mis en effet un frein brutal à ces nouvelles approches du texte biblique par un décret *Lamentabili Sane Exitu* et une Encyclique du pape Pie X, *Pascendi Dominici Gregis*, en 1907, auxquels viendra s'ajouter l'obligation d'un serment antimoderniste en 1910. Mais le mouvement est en route, d'autant plus, comme l'explique François Laplanche, avec la laïcisation de la société française à la suite de la

⁸² Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, s.d., 8 p.

loi de décembre 1905 et une école publique « dont les maîtres sont laïques, ce qui, dans la culture française, signifie souvent rationalistes, hostiles à toute transcendance, regardée par eux comme ruineuse pour l'autonomie de la personne humaine⁸³ ». Ortigues est lui-même issu d'une famille laïque et socialiste. C'est par souci de lui donner une solide éducation que celle-ci l'a inscrit dans un collège catholique avec, en définitive, la décision du jeune étudiant de rentrer dans les ordres. Ce sont les années de scolasticat qui vont lui donner l'impulsion d'un travail intellectuel qu'il va poursuivre jusqu'au bout. Durant ces années de scolasticat, notre séminariste suit les cours d'Emmanuel Podechard, qui fut un disciple d'Alfred Loisy et de Joseph Chaine. Il discute régulièrement avec Henri de Lubac, avec qui il se lie d'amitié, pour ne citer que les noms qu'il évoque le plus souvent. Toutes ces personnalités sont acquises aux tendances progressistes dans l'approche des textes bibliques. C'est aussi la voie choisie par notre étudiant. Les textes dont nous disposons en témoignent.

Pour en revenir à la délimitation de la première période de la vie intellectuelle d'Ortigues, si nous faisons commencer celle-ci en 1945, c'est parce que nous avons déterminé un critère bibliographique en lien avec la notion de symbole. Nous adopterons ce même critère pour les autres périodes. Le premier texte d'Ortigues sur lequel nous avons travaillé et qui a servi de point de départ à notre recherche date du 19 juillet 1945 : *Critique historique et Parole de Dieu*. Il s'agit d'une conférence prononcée probablement devant ses pairs à Saint-Égrève et c'est dans la troisième partie de cette conférence que nous trouvons la première évocation de la notion de symbole. De cette époque, le seul autre texte complet, hélas fortement endommagé, est une conférence prononcée au Centre d'orientation sociale le 7 octobre 1942 et portant sur le prophétisme en Israël⁸⁴.

En 1952, à la suite de la dénonciation anonyme au Saint-Office de Paul Montuclard⁸⁵, un de ses amis, Ortigues envoie une lettre à Rome dans laquelle il se déclare solidaire de son collègue et demande aux autorités pontificales de lui répondre sur les questions de liberté d'expression au sein de l'Église⁸⁶. Le titre précis de cette lettre, *Le Problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église*, témoigne de l'état d'esprit du jeune clerc par rapport aux institutions ecclésiastiques. La réponse donnée tombe en octobre 1952 : Ortigues est exclu de l'Église et rendu à la vie laïque.

Concernant ces années, il reste très peu de textes et, hormis « La lettre à Rome », seulement quatre articles ont été publiés. Deux sont en lien avec les discussions autour de l'Écriture et la tradition : « Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente »

⁸³ Laplanche F., *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 22.

⁸⁴ Ortigues E., *La Spiritualisation progressive du prophétisme en Israël jusqu'au VIII^e siècle*, tapuscrit, inédit, 17 p.

⁸⁵ Paul Montuclard, mariste comme Ortigues, est le frère de Maurice Montuclard (1904-1988), dominicain, fondateur de la revue *Jeunesse de l'Église*. Paul Montuclard est accusé d'être trop proche des prêtres-ouvriers.

⁸⁶ Ortigues E., « La Lettre à Rome » in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 23-59.

publié en 1949, avec l'aide de Lubac, dans la revue *Recherches de sciences religieuses* et « La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique », en 1952 dans la revue protestante *Foi et vie*. Le troisième article est en fait une recension de livres de psychanalyse et le dernier consiste en des notes sur le culturalisme. Ces textes ont tous deux été publiés dans la revue *Vie spirituelle*.

Nous avons pu, malgré le peu de textes disponibles, dégager, à partir de la conférence de Saint-Égrève en 1945, un intérêt pour la notion de symbole, intérêt encore très discret mais qui a retenu toute notre attention. Nous le retrouvons évoqué ensuite dans le quatrième chapitre de la troisième partie de la thèse de théologie défendue en 1948 sous le titre : *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*. Ce titre est par ailleurs révélateur des problèmes qui agitaient l'époque et par rapport auxquels Ortigues a pris position. L'introduction de son cours de théologie fondamentale, donné en 1948-1949 à Sainte Foy-lès-Lyon, constitue également une source que nous utilisons concernant certaines notions théoriques évoquées par Ortigues en lien avec notre thématique.

2. La méthode historique et la méthode réflexive présentées par Ortigues

Pour arriver à l'apparition de la notion de symbole, nous devons faire un détour par ce qui était central pour notre théologien durant cette période. Comme le souligne Jean-Pascal Gay à propos de la thèse de 1948, Ortigues réfléchit à l'articulation entre exégèse et théologie en lien avec l'Écriture et les traditions, à partir de la quatrième session du Concile de Trente, et ce dans une perspective historique, avec en arrière-plan les soubresauts de la crise moderniste, à « un moment de relative incertitude et de possible créativité théologique, avant la promulgation en août 1950 de l'Encyclique *Humani generis*⁸⁷ ». Il se pose la question de savoir « comment concevoir l'indépendance des méthodes historiques et spéculatives, en même temps que leur liaison⁸⁸ ». Déjà, dans la conférence de Saint-Égrève, il débat de la nécessité d'un changement de perspective. Les titres de ces deux textes en témoignent : *Critique historique et Parole de Dieu* et *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*.

L'objectif de la conférence de 1945 est de proposer une solution au conflit entre deux tendances chez les protestants : celle d'une école libérale qui traite la Bible comme un document et celle de Karl Barth qui se met sous l'autorité de la Bible. Ortigues démontre l'intérêt de la méthode historico-critique par rapport à celle de l'allégorie mais il défend l'avantage d'une double méthode qui tienne compte des deux positions antagonistes : d'une part une méthode exégétique et positive (méthode historico-critique) parce que le Verbe s'est incarné en Jésus Christ, et d'autre part une méthode

⁸⁷ Gay J.-P., « Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine », in *Archives de Sciences sociales et religieuses*, n°173, janv.-mars 2016, pp. 73-95.

⁸⁸ Ortigues E., *Histoire et parole de Dieu. Essai sur les rapports exégèse et théologie*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 101.

de réflexion (théologique) parce que le Verbe est aussi intérieur. Son argumentation se développe en 3 parties : un rappel de la définition du sens spirituel, les questions de méthode, un exemple de réflexion critique par les rapports entre prière et prophétie.

Le but poursuivi dans la thèse de théologie en 1948 peut être résumé, si tant est qu'il soit possible de résumer un document de 233 pages, comme une tentative de définir la notion authentique d'Écriture Sainte et de déterminer par quels moyens on peut « rejoindre la Parole de Dieu », pour reprendre la formulation de son directeur de thèse, Antoine Chavasse. Elle est constituée de trois parties et nous reprenons encore une fois leurs descriptions par son directeur de thèse : « Définir ce qu'est la Bible comme Écriture Sainte, définir le concours des méthodes positives et réflexives que sa lecture exige, montrer par quelques exemples typiques comment ces méthodes coopèrent⁸⁹ ».

Nous n'allons pas rentrer dans de longs développements au sujet de cette thèse mais nous concentrer sur la méthode historique utilisée par Ortigues.

La découverte de la critique historique a été pour moi un tournant décisif. J'avais toujours considéré que la réflexion philosophique ne pouvait s'exercer que sur la base d'une science positive. C'est pourquoi la critique biblique et l'histoire des dogmes sont devenus pour moi un instrument de réflexion sur ce qui me préoccupait essentiellement, à savoir le problème de Dieu. L'amour de Dieu et l'esprit scientifique ne faisaient qu'un pour moi : il s'agissait de savoir ce qui existe, et ce à quoi on peut consacrer toute sa vie⁹⁰.

L'approche historique constitue un des piliers sur lesquels Ortigues s'appuie pour son travail de recherche dès les débuts et tout au long de sa carrière.

L'emploi de la critique historique en exégèse est une affaire d'honnêteté, il s'agit de savoir ce que la Bible veut nous dire, non pas ce que nous allons lui faire dire⁹¹.

Nous nous intéressons, dans le cadre de cette première période, à sa manière de l'aborder. Nous prenons ainsi appui sur les textes de 1945 et de 1948.

Dans le texte de la conférence de 1945, Ortigues, en tant que Père mariste, justifie tout d'abord sa prise de position en faveur de la méthode historique par opposition à l'ancienne méthode allégorique des Pères de l'Église par le fait que la tension entre raison et foi n'a pas lieu d'exister : « Le changement des techniques d'exégèse n'a fait que manifester d'une manière plus précise, la valeur éternelle du critère de l'herméneutique chrétienne qui est la lumière du Christ c'est-à-dire le Verbe lui-même

⁸⁹ Chavasse A., *P. Ortigues. Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et histoire*, dactylographié, inédit, p.2.

⁹⁰ Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, non daté, p. 2.

⁹¹ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie*, thèse de théologie, inédit, 1948, p. 1.

toujours vivant et intérieur de l'Église⁹²». Cette méthode redonne également un souffle biblique à la prière grâce à « une intelligence plus pure de la Foi ».

Nous pouvons également, à travers le texte de la conférence et celui de la thèse de théologie, relever quelques caractéristiques de cette discipline telle que comprise par Ortigues et qu'il définit comme une méthode positive par une description historique et sociologique des valeurs religieuses :

- La critique littéraire précède la critique historique qui pose la question de la réalité des faits sur la base des documents⁹³.
- Prendre la Bible comme un tout, c'est-à-dire que « toute affirmation devra subir un contrôle critique permettant de l'insérer dans l'ensemble du fait du Christ pris dans toute son ampleur, Ancienne et Nouvelle Alliance⁹⁴».
- Chercher ce que la Bible veut nous dire sans *a priori* d'interprétation. Ortigues revendique un devoir de sincérité par rapport au texte. Il ne s'agit pas de lui faire dire ce que nous voulons y trouver, mais de dégager ce qu'il a à nous dire, contrairement à la méthode allégorique des Pères de l'Église, souligne-t-il. Et ce en utilisant les techniques du comparatisme et du recoupement appliquées toujours à l'ensemble de la Bible. Ce travail de comparatisme et de recoupement devra donc se faire et entre les divers documents de L'Ancien Testament, et entre les auteurs du Nouveau Testament et entre les deux Testaments, avec une remarque importante : « Ce procédé de comparatisme n'est valable que s'il porte effectivement sur l'évolution d'un même sentiment religieux et s'il respecte les perspectives historiques⁹⁵».
- Étudier la manière dont certains textes ont été modifiés lors de l'admission au Canon en ayant en tête que la méthode historique consiste à expliquer des faits par des faits en les mettant en relation.

Concomitamment à cette façon d'analyser le texte biblique se pose la question des rapports avec la théologie : « une méthode positive, l'exégèse historique, et une méthode de réflexion, la théologie⁹⁶ ».

⁹² Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p.3.

⁹³ Ortigues E., *Histoire et parole de Dieu. Essai sur les rapports exégèse et théologie*, thèse de théologie, tapuscrit, inédit, 1948, p. 106.

⁹⁴ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, p. 15.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁶ Ortigues précise, dans *Critique historique et Parole de Dieu*, que « le problème » qui est abordé « ne concerne pas la théologie en général. Il ne vise qu'à résoudre une difficulté limitée : les rapports de l'histoire et de la spéculation théologique ».

Tout progrès dans l'ordre des connaissances positives, historique appelle un effort correspondant de réflexion pour que les acquisitions objectives rendent possible une intelligence plus avertie des réalités spirituelles⁹⁷.

Ortigues fait référence aux travaux de Léon Brunschvicg dont toute l'œuvre, selon notre penseur, est consacrée à résoudre ce problème des rapports de l'histoire et de la spéculation pour ce qui concerne la philosophie tout en se demandant toutefois, mais sans fournir de réponse, « si l'application de l'histoire aux sciences morales n'est pas destinée à produire en ce domaine une révolution analogue à celle qu'a produite dans les sciences naturelles l'application des mathématiques à la physique⁹⁸ ». Ortigues rappelle que la méthode historique n'est qu'« un simple procédé logique avec ses propres règles qui en donnent la portée et les limites⁹⁹ ». Elle est « essentiellement analytique ». Il consacre la deuxième partie de sa thèse aux rapports entre histoire et réflexion théologique, sujet qu'il a déjà traité dans la conférence de 1945 et qui est amplifié en 1948.

La méthode historique consiste à expliquer des faits par des faits en les mettant en relation. [...] L'histoire n'a pas à se dire si le système de Saint Augustin est vrai, mais ce que vraiment Saint Augustin a pensé. [...] Par contre lorsque le théologien ou le philosophe voudront nous dire pourquoi et dans quelle mesure le système de Saint Augustin est vrai, ils le feront en reliant ces faits à des principes¹⁰⁰.

Il s'agit pour lui de démontrer la coexistence possible entre les méthodes historiques et le travail de la théologie. Son souci est de veiller à ce que « tout progrès dans l'ordre des connaissances positives, historiques, appelle un effort correspondant de réflexion pour que les acquisitions objectives rendent possible une intelligence plus avertie des réalités spirituelles¹⁰¹ ». En gardant en mémoire le caractère relatif des premières, nécessaire à l'attitude descriptive et rétrospective de l'historien, et la quête d'absolu de la réflexion dont une définition est proposée :

La réflexion est l'acte par lequel l'esprit se refuse à être le reflet d'une expérience ou d'un milieu pour s'apprécier lui-même comme étant l'unité qui engendre toute expérience et toute situation sans pouvoir s'y réduire, puisqu'il peut toujours se juger lui-même¹⁰².

L'esprit n'est donc pas un simple réceptacle du monde mais une activité constituante qui peut se poser devant soi pour se connaître. Pour bien saisir ce qu'Ortigues entend par cette activité constituante de l'esprit, nous nous référons à l'introduction de son

⁹⁷ Ortigues E., *Histoire et parole de Dieu. Essai sur les rapports exégèse et théologie*, thèse en théologie, dactylographié, inédit, p. 1.

⁹⁸ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, p. 20 note 1..

⁹⁹ Ortigues E., *Histoire et parole de Dieu. Essai sur les rapports exégèse et théologie*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 101.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 105-106.

¹⁰¹ *Ibidem*, 1948, p. 1.

¹⁰² Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 111.

cours de théologie fondamentale, cours dispensé en 1948-1949. La réflexion y est définie comme « la conscience même cherchant à s'éclairer en vue de se réaliser¹⁰³ ». C'est donc une activité de la conscience, activité qui suppose une méthode qui comprend deux temps : une analyse réflexive (remonter du conditionné à la condition, « retrouver l'esprit dans ses œuvres, le principe réalisateur dans ses manifestations, en un mot sous chaque valeur l'opération qui permet à la fois de la produire et d'en vérifier l'authenticité¹⁰⁴ ») et une effectuation intuitive (« saisir l'opération spirituelle intuitivement dans son processus de réalisation¹⁰⁵ »).

Le monde de la réflexion, tourné vers les réalités spirituelles et trouvant son unité dans la référence au sujet, s'oppose à celui de la science, tournée vers l'extérieur et centrée sur l'idée d'univers. Leur objectif est cependant semblable : il s'agit de réaliser des synthèses – « Comprendre, c'est unifier », écrit-il – toujours provisoires pour la science, l'idée d'univers agissant comme principe régulateur. La philosophie étant centrée sur la personne comme loi d'unité des valeurs qui sous-tendent notre activité. La personne ou le sujet spirituel – Ortigues emploie les deux termes de manière équivalente dans l'introduction de son cours de théologie et ne définit pas plus avant la personne – sollicite ce travail de la conscience qui se présente aussi comme une spontanéité créatrice, une « intuition de conscience ».

Il n'y a pas d'un côté un donné purement passif et de l'autre un abstrait purement théorique. Il y a une intuition qui motive (Merleau-Ponty), ou bien qui fonde la possibilité (Lachière-Rey) d'une réplique de la conscience sans laquelle cette intuition ne serait pas¹⁰⁶.

Ortigues établit un parallèle entre expérience de la nature, qui ne devient rationnelle qu'à partir du moment où on peut reproduire les phénomènes à partir de leurs lois dans une synthèse intuitive, et expérience historique, où nous avons conscience d'être acteurs en introduisant des critères absolus, des points de référence intérieurs, avec le sentiment d'une efficacité exercée sur la réalité sociale. L'intuition, sur le plan réfléchi, étant donc « la saisie immédiate d'une opération, la coïncidence intérieure avec la causalité immanente d'une structure de la conscience, d'un principe réalisateur qui se prolonge dans ses résultats pour leur donner une signification et une valeur¹⁰⁷ ».

Sous cette forme, la conscience n'apparaît pas seulement comme une loi d'unité objective, un dynamisme constructeur et organisateur de l'expérience externe. Elle apparaît comme la conscience d'une existence qui aspire à se construire en vue de se réaliser. Cette aspiration originaire se retrouvera dans la notion même de toute valeur, de tout ce qui sollicite notre activité. On ne peut pas la définir d'emblée comme amour, ni même comme orientation aveugle vers Dieu, ainsi que nous le verrons

¹⁰³ Ortigues E., *Cours de théologie fondamentale*, dactylographié, inédit, 1948-1949, p. 2.

¹⁰⁴ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 22.

¹⁰⁵ Ortigues E., *Cours de théologie fondamentale*, dactylographié, inédit, 1948-1949, p.5.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 4.

¹⁰⁷ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 107.

puisqu'elle ne pourra se définir qu'à travers les valeurs où elle s'accomplira librement¹⁰⁸.

C'est à ce stade de développement de l'analyse de la réflexion que nous trouvons l'indice du sujet auquel nous allons consacrer notre recherche.

3. L'apparition de la notion de symbole

Dans le cadre d'une conférence en 1945, *Critique historique et Parole de Dieu*, Ortigues prend position par rapport à la lecture de la Bible. Il choisit d'utiliser la méthode historique en la justifiant mais en soutenant également la nécessité de doubler l'exégèse positive d'une méthode de réflexion, la théologie.

Pour mieux nous faire comprendre l'enjeu de son propos, Ortigues établit, à plusieurs reprises, un parallèle avec le monde de la science entre méthode positive et méthode de réflexion, celle de l'analyse régressive.

Une double méthode en théologie :

1. Exégèse positive qui décrit historiquement et sociologiquement les valeurs religieuses.
2. Réflexion critique qui justifie ou critique l'origine des valeurs religieuses, en montre la logique interne.

Une double méthode en science :

1. Méthode positive par le biais des sciences historiques et sociales qui travaillent sur les événements, les représentations collectives, les mentalités.
2. Méthode de réflexion qui s'intéresse aux lois, aux structures, à l'Esprit.

Rapprochement que nous pouvons reproduire encore autrement, les deux barres obliques signifiant ce parallèle :

Histoire et sociologie, sciences positives // exégèse (description historique et sociologique de la culture judéo-chrétienne)

L'analyse critique se faisant à l'intérieur de la perception de l'univers //

L'analyse critique se faisant à l'intérieur de l'expérience mystique de la communauté chrétienne, c'est-à-dire à l'intérieur de la Charité.

¹⁰⁸ Ortigues E., *Cours de théologie fondamentale*, dactylographié, inédit, 1948-1949, p. 6bis.

La méthode de réflexion est basée sur l'analyse régressive¹⁰⁹ et en philosophie et en théologie : « partir de certaines valeurs intellectuelles ou religieuses, etc., que l'on a constatées ou vécues, s'installer à l'intérieur de la conscience pour analyser d'après quelles lois intérieures ces valeurs ont été créées¹¹⁰ ». Le point d'appui ultime de l'analyse régressive, la source de cette réflexion critique en théologie étant « la Charité, le Don gratuit que Dieu fait de lui-même pour fonder l'union des consciences dont le signe est l'Église¹¹¹ » comme en philosophie, ce sera l'unité originaire de la conscience.

La troisième partie de la conférence de 1945 précise les rapports entre les deux méthodes et en relève aussi les limites. Et ce dans le sens qu'une donnée échappe cependant à ce travail d'analyse critique : l'intuition religieuse qu'Ortigue compare à l'intuition du génie scientifique. Il parle aussi d'élan spirituel ou d'expérience symbolique ou de synthèse psychique intuitive dont il veut décrire les conditions d'apparition. Et c'est à ce niveau de développement de sa conférence qu'intervient la notion d'assimilation vitale.

Or il arrive souvent que l'idée ne puisse être saisie en elle-même, l'individu ne peut pas faire l'effort d'analyse, c'est-à-dire de réflexion par laquelle la pensée se replie sur son propre contenu intelligible pour le poser en lui-même. Dans ce cas l'idée, la réalité spirituelle n'est saisie qu'à travers une expérience vécue, non analysée, c'est-à-dire à travers l'assimilation vitale [...]¹¹²

En effet comprendre, nous dit-il, « c'est réaliser à la fois une opération idéale d'analyse et de synthèse, et d'autre part une assimilation vitale par laquelle l'idée s'intègre à l'ensemble de nos tendances, devient une force psychologique, un schème directeur de notre activité et de nos impulsions imaginatives¹¹³ ». Cela nous renvoie aux conseils de Montaigne à propos de l'instruction des enfants. Il ne s'agit pas, en effet, de prendre ce qu'on nous donne sans se l'approprier vraiment mais de le faire sien par un travail de « digestion ».

Les abeilles pilotent¹¹⁴ deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur ; ce n'est plus ni thym ni marjolaine : ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien : à savoir son jugement¹¹⁵.

¹⁰⁹ Ortigue en donne une définition dans *Critique historique et Parole de Dieu* p. 23 : « [...] l'analyse réflexive consiste à retrouver l'esprit dans ses œuvres, le principe réalisateur dans ses manifestations, en un mot sous chaque valeur l'opération qui permet à la fois de la produire et d'en vérifier l'authenticité, afin que l'esprit débarrassé de tout ce qui n'est pas de lui et libéré dans sa source puisse rebondir dans sa marche en avant ». Voir aussi un tapuscrit de Pierre Lachière-Rey, *Réflexion sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique*, 6 p. et repris dans *Le Moi, le monde et Dieu*, 2^e édition, Paris, Aubier, 1950.

¹¹⁰ Ortigue E., *Critique historique et parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 22.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 28.

¹¹² *Ibidem.*, p. 31.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 30.

¹¹⁴ Butinent

¹¹⁵ Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, 1965, Livre I chapitre XXVI, p. 152.

Ainsi appréhender le texte biblique, ce n'est pas non seulement le lire avec un regard savant mais aussi le vivre de l'intérieur.

Ainsi le contenu de la Bible se dégagera toujours à partir d'un double effort : un travail intellectuel d'histoire puis de réflexion analytique d'une part ; et d'autre part une expérience religieuse vécue en solitude ou dans l'Église par laquelle nous sympathisons avec la Bible, offrant ainsi toujours une nouvelle matière à la réflexion¹¹⁶.

Mais ce n'est là qu'une dimension de cette notion d'assimilation vitale. Il y a aussi l'idée d'une émotion directe, « une intuition religieuse qui échappe à la méthodologie ». Nous identifions donc deux rôles dévolus à cette notion : d'une part, celui d'une prise de possession en soi d'une idée, après un passage par l'analyse réflexive, dans le sens que nous avons évoqué avec Montaigne. Cela correspond au sens qu'Ortigues donne au mot « comprendre ». Et, d'autre part, celui d'une expérience immédiate, non analysée, qu'Ortigues appelle pensée symbolique ou pensée-action. C'est cet aspect qui retient notre attention et que nous allons approfondir.

4. Définition et rôle du symbole

Ortigues cherche à décrire, en utilisant différentes expressions, un élan initial vers les valeurs religieuses qu'il met en parallèle avec l'intuition scientifique. Ainsi dans la conférence de Saint-Égrève en 1945, il est question d'une intuition religieuse qu'il compare à « l'intuition du génie scientifique » tel qu'en parlent Gabriel Madinier (1895-1958) à propos de la pensée gestuelle ou Édouard Le Roy concernant la pensée intuitive.

Voyons tout d'abord la pensée gestuelle. Madinier travaille sur la conscience motrice et sur son rôle dans la constitution de notre intériorité. Il s'intéresse au spontané dans son antériorité sur le réfléchi. C'est le cas aussi d'Ortigues :

Or il arrive souvent que l'idée ne puisse être saisie en elle-même, l'individu ne peut pas faire l'effort d'analyse, c'est-à-dire de réflexion par laquelle la pensée se replie sur son propre contenu intelligible pour le poser en lui-même. Dans ce cas l'idée, la réalité spirituelle n'est saisie qu'à travers une expérience vécue, non analysée, c'est-à-dire à travers l'assimilation vitale ; le contenu intelligible de l'idée ne pouvant être isolé par l'analyse, il est seulement éprouvé comme une orientation immanente où se résorbe toute notre impulsivité imaginative¹¹⁷.

Encore une autre expression apparaît dans cet extrait, celle d'assimilation vitale que notre jeune théologien identifie à la « pensée-action » et à la « pensée symbolique ». La pensée-action nous semble ne pas correspondre exactement à ce qu'Ortigues souhaite saisir. En effet, Madinier, qui utilise cette notion, évoque un effort du sujet

¹¹⁶ Ortigues E., *Critique historique et parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 32.

¹¹⁷ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 31.

vers l'objet alors qu'il n'est pas question d'effort chez Ortigues mais d'une intuition spontanée.

Henri Bergson (1859-1941) pourrait peut-être nous éclairer, le spirituel étant pour ce philosophe connu par l'intuition.

C'est dans l'intuition que se réalise la vision directe de l'esprit à l'esprit¹¹⁸.

Cette intuition chez Bergson est cependant aussi liée à notre vouloir et à un effort vers le *se faisant*, comme le souligne Madinier :

L'intuition est une conversion de la vision et de la volonté que les besoins orientent vers les choses et les résultats, en une vision et un vouloir tournés vers le principe de leur élan et de la source de leur activité¹¹⁹.

Madinier nuance cependant cette idée d'effort en soulignant que chez Bergson, il est plus vécu que voulu. Mais Ortigues utilise le terme « éprouver » : le contenu de l'idée est éprouvé :

[...] le contenu intelligible de l'idée ne pouvant être isolé par l'analyse, il est seulement éprouvé comme une orientation immanente où se résorbe toute notre impulsivité imaginative¹²⁰.

Sommes-nous ou pas dans la même démarche que celle décrite par Bergson ? Que recouvre en fait ce mot « éprouver » ? Un parallélisme est-il envisageable entre des penseurs centrés sur l'expérience motrice et son rapport avec la constitution d'une intériorité et Ortigues qui utilise cette notion d'« assimilation vitale » dans le cadre de la croyance religieuse ? Ortigues est très certainement sensible à cette question de l'expérience motrice. Il l'évoque en fait lui-même déjà dans la conférence de 1945.

Elle (la pensée symbolique) est incapable de saisir en elle-même un contenu intelligible, mais pour se rendre compte à quel point elle est nécessaire, à quel point elle est un raccourci puissant par rapport à l'intelligence pure, il suffit de l'examiner sous sa forme la plus simple : la pensée gestuelle (cf.. Madinier, *Conscience et mouvement*)¹²¹.

Ortigues compare donc son idée d'élan spirituel à la pensée-action mais nous constatons que cela ne correspond pas précisément à ce qu'il veut décrire.

¹¹⁸ Bergson H., *La Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 35.

¹¹⁹ Madinier G., *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938, p. 396.

¹²⁰ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 31.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 31-32.

Il est aussi question de pensée intuitive dans l'extrait que nous avons cité avec renvoi à Édouard Le Roy (1870-1954) qui définit l'intuition comme « source même où s'alimente la vie¹²².

L'intuition est ainsi un genre de connaissance qui précède ou qui surpasse le discours, celui qui permet les divinations prophétiques ou les assimilations suprêmes¹²³.

Le Roy rapproche donc acte intuitif et expérience mystique. Il situe cette intuition à la fois en deçà et au-delà du discours. Mais Ortigues nous semble plus proche de l'expérience symbolique telle que comprise par Jean Baruzi (1881-1953), auquel il fait également référence en citant son œuvre, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*¹²⁴. En effet cet historien des religions et philosophe français travaille sur l'expérience mystique à propos de saint Jean de la Croix. Il oppose le symbole et l'allégorie, qui est à la base, rappelons-le, de la méthode utilisée par les premiers théologiens pour expliquer la Bible. Le symbole est défini comme « adhésion intime à un tout indécomposable », l'allégorie comme procédé d'explication par des images. Il y aurait, au niveau du symbole, une adhésion immédiate à l'expérience, sans médiation.

Cette recherche sur l'élan intuitif, nous le retrouvons aussi d'une certaine façon chez Maurice Blondel, si nous suivons l'analyse qu'en donne Yves de Montcheuil (1900-1944) dans *La dialectique de « l'Action »*, quand il évoque la notion de « dynamisme de l'être spirituel », dont Blondel (1861-1949) cherche la source.

Pour M. Blondel, penser est agir, au même titre que vouloir et exécuter. Et si la pensée rentre dans l'action, ce n'est pas seulement en raison de cette activité synthétique de l'intelligence qui unifie les données sensibles, ou parce qu'une intervention de la volonté est requise pour appliquer l'esprit à une réflexion déterminée. Il faut se placer en deçà de la distinction entre intelligence et volonté, à la source commune de ces deux fonctions dans ce dynamisme de l'être spirituel où elles puisent leur force. Chercher l'origine de ce dynamisme, sa force de déploiement, le terme où il entraîne celui qu'il anime, voilà ce qu'est étudier l'action¹²⁵.

Ortigues a lu tous ces auteurs que nous venons de citer durant cette période des années 1940-1950. Nous en avons la preuve par des notes de cours qu'il a suivis, des photocopiés de conférences retrouvés dans les archives. Leurs objectifs et contextes sont certes différents de ceux d'Ortigues mais l'idée de rechercher ce qui met intuitivement en activité notre esprit nous semble malgré tout commune.

¹²² Le Roy É., *La Pensée intuitive*, Paris, Boivin 1929, p. 147.

¹²³ *Ibidem*, p. 155.

¹²⁴ Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931.

¹²⁵ Montcheuil Y. de, *La Dialectique de l'action*, photocopié, 22 p.

Dans l'introduction à son cours de théologie fondamentale, Ortigues parle d'une « aspiration de la conscience » qui veut se construire en vue de sa réalisation. Deux aspects de la conscience apparaissent : une conscience claire, analytique et une conscience spontanée, créatrice. Nous découvrons qu'elle n'est pas isolée mais qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une construction intellectuelle, celle de notre esprit. Ortigues se situant ainsi, entre autres, dans la lignée de Pierre Lachière-Rey¹²⁶ (1885-1957) qui défend l'idée d'un dynamisme constructeur de l'esprit qui à la fois connaît et en même temps revient sur les principes de cette connaissance par la méthode de la régression analytique¹²⁷.

Nous constatons donc d'une part la volonté certaine d'Ortigues de décrire une aspiration originaire, l'amorce spontanée vers les valeurs religieuses et d'autre part sa difficulté à trouver les termes adéquats pour la décrire : aspiration, élan, intuition. Il va chercher des points d'appui chez toute une série de penseurs qui font partie du paysage intellectuel français des années 1940 et qui s'interrogent sur cette impulsion spirituelle originaire dans des domaines très divers. Il nous semble que Baruzi soit l'auteur le plus proche de la préoccupation théologique d'Ortigues qui initie une recherche qui est encore seconde pendant cette période théologique mais qui va occuper le devant de la scène dans les années ultérieures. Cette attention encore discrète nous semble trouver sa source dans le souci qu'affiche Ortigues de comprendre et de justifier une réflexion dans la foi, souci initié lui-même par l'introduction de la méthode historique dans l'exégèse. L'enjeu qui semble se dessiner serait celui de la tentative d'exploration de l'élan irrationnel de notre rationalité vers le monde et Dieu afin de nous accomplir en tant que sujets spirituels.

Il y a donc chez Ortigues l'amorce d'une investigation de type philosophico-théologique sur ce qu'il appelle « la conscience spontanée », mais aussi l'intuition spirituelle, initiée, dans le cadre théologique de ces textes, par Dieu. L'outil choisi pour saisir cet aspect de la conscience est l'expérience symbolique, dont nous allons à présent, sur la base de la conférence de Saint-Égrève et de la thèse de théologie, dégager les éléments de définition pour ensuite en donner le rôle qui lui est décerné.

4.1 La définition du symbole

Pour dégager la première approche de la notion de symbole par Ortigues, nous nous basons sur la conférence de Saint-Égrève et la thèse de théologie de 1948 qui sont les seules sources d'information à ce sujet pour cette période théologique. En 1945, le symbole intervient pour décrire une intuition religieuse, en 1948 pour essayer de comprendre la situation « des chocs imaginatifs » présents dans la Bible, des signes de manifestation de Dieu au peuple d'Israël par rapport à la foi.

¹²⁶ Pierre Lachière-Rey fut un des professeurs d'Ortigues à la Faculté des Lettres de Lyon.

¹²⁷ Lachière-Rey P., *Réflexions sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique*, dactylographié, 6 p.

La définition du symbole, donnée par Ortigues dans la conférence de 1945, renvoie à celle de psychologues non cités si ce n'est René Lacroze (1894-1971), pour son ouvrage intitulé *La Fonction de l'imagination*¹²⁸, dans lequel il cherche à déterminer la nature de l'imagination dont il étudie différentes manifestations en passant en revue les procédés qu'elle utilise. Ortigues retient une des idées centrales du livre de Lacroze : l'imagination a bien une fonction et une finalité par rapport à la conscience claire. Mais Ortigues va plus loin que Lacroze en faisant du symbole « la fonction essentielle de l'imagination¹²⁹ ».

L'imagination, qui n'est que nommée et non développée par Ortigues, englobe donc le symbole qui y joue un rôle fondamental, celui de permettre « la saisie de la réalité spirituelle à travers lui¹³⁰ » pour tenter de cerner cet élan impulsif. Ortigues utilise aussi, dans la conférence de 1945, l'expression d'« assimilation vitale ». Cette expression illustre, comme nous l'avons déjà signalé, à la fois la double démarche de l'action de comprendre et l'expérience symbolique. Comprendre, en effet, c'est analyser mais aussi dans un deuxième temps « incorporer », pour reprendre un terme de Michel Serres¹³¹, ces connaissances, les digérer. Ainsi appréhender le texte biblique, ce n'est pas seulement le lire avec un regard savant mais aussi le vivre de l'intérieur. Mais ce n'est là qu'une dimension de cette notion d'assimilation vitale. Il y a aussi l'idée d'une émotion directe, « une intuition religieuse qui échappe à la méthodologie ». Celle d'une expérience immédiate, non analysée, qu'Ortigues appelle aussi pensée symbolique ou pensée-action, comme nous l'avons explicité précédemment.

Cette expression d'« assimilation vitale » ne se trouve que dans le texte de 1945. Nous ne la retrouvons pas par la suite. En revanche, les deux aspects d'une démarche vers la connaissance figureront dans l'introduction de son cours de théologie de l'année académique 1948-1949.

Le symbole émane d'une intention subjective, l'acte spirituel se servant de l'impulsion imaginative. Nous retrouvons ainsi un des aspects de la conscience qu'Ortigues a présentés dans son cours d'introduction à la théologie, la conscience comme « spontanéité inépuisable » qui vient nourrir l'activité spirituelle.

L'image n'est donc plus posée devant l'esprit comme un tableau, elle est vraiment appréhensive, elle nous fait faire l'expérience d'une valeur, elle est moins une représentation dont on fait le tour ou que l'on regarde comme un spectacle, qu'un mode actif de l'appréhension. À ce titre, elle relève de l'activité constituante et authentiquement spirituelle¹³².

¹²⁸ Lacroze R., *La Fonction de l'imagination*, Paris, Boivin, 1938.

¹²⁹ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 31.

¹³⁰ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 29.

¹³¹ Serres M., *Variations sur le corps*, Paris, Le Pommier, 1999.

¹³² Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 221.

L'auteur nous aide encore à comprendre l'image¹³³ symbolique qui nous transporte, tels les vers d'un poème de Baudelaire régulièrement cité par Ortigues, en l'opposant à l'image, produit du dehors face auquel on se place (une des étapes du travail scientifique : se représenter).

Deux pôles se trouvent ainsi distingués : celui de l'objectivité, lié à « la conscience claire », réfléchie, et celui de la subjectivité, domaine de l'intuition, de l'impulsivité imaginative, lié à « la conscience spontanée ». L'expérience qu'il tente de décrire se situe dans ce dernier pôle. Elle n'est pas du domaine du conceptualisable. Elle est « un raccourci puissant par rapport à l'intelligence pure¹³⁴ », telle la pensée gestuelle dont parle Madinier.

Il est spécifié aussi par la négative que le symbole n'est pas à confondre avec l'allégorie, image volontairement construite dans un but didactique, alors que le symbole est de l'ordre de la spontanéité inventive. Le symbole n'est pas à confondre non plus avec le signe abstrait qui s'efface devant son contenu contrairement au symbole qui le contient entièrement.

Tableau de synthèse

Le symbole est :	Le symbole n'est pas :
Une voie d'accès	Un signe
Un choc imaginatif	Une allégorie
Une fonction essentielle de l'imagination	Une comparaison
Une expérience	Une représentation
Un mode actif d'expression, d'appréhension	Un produit
Actif, dynamique	

Pôle subjectif	Pôle objectif
Univers des valeurs	Univers des sciences
Imagination/réflexion	

Ortigues illustre son propos, dans les pages de sa thèse, par de nombreux exemples pris pour la plupart dans l'Ancien Testament, exemples cités mais pas explicités.

¹³³ Nous remarquons que les termes de symbole et d'image sont utilisés indifféremment dans le chapitre de sa thèse.

¹³⁴ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 31.

Le symbole fait donc partie de l'imagination dont la définition n'est pas donnée mais qui se situe du côté de l'intention subjective. Il agit sur nous en nous ouvrant le chemin à une réalité non analysable, à une « transcendance ¹³⁵ ».

Un lien entre symbole et mythe est par ailleurs établi dans la conférence : un symbole accepté par toute une communauté s'impose comme mythe, qu'Ortigues définit comme « idée force collective ». Nous ne retrouvons pas ce rapprochement entre mythe et symbole dans la thèse, si ce n'est de manière restrictive lorsqu'il oppose le mythe, « toute conception de l'univers dans laquelle l'homme se fait centre pour subordonner toutes choses à ses désirs ¹³⁶ », au symbole spirituel dans lequel « l'image tend à se résorber dans l'élan qu'elle supporte ¹³⁷ ». Le contexte des deux documents est très différent. De plus, en 1948, deux types de pensée symbolique sont répertoriées en fonction des valeurs qu'elles supportent : le symbole mythique et le symbole spirituel auquel Ortigues accorde une plus grande estime du fait de la pureté de cette expérience, dont la description qu'il en donne l'identifie à celle des mystiques.

4.2. Le rôle du symbole

Dans *Critique historique et Parole de Dieu*, il est écrit que le symbole nous donne la possibilité d'« éprouver » une réalité spirituelle « comme une orientation immanente où se résorbe toute notre impulsivité imaginative ¹³⁸ ». Ce verbe nous place dans le cadre d'une expérience qui nous est personnelle. Un synonyme est en effet « ressentir ».

Dans *Histoire et Parole de Dieu*, c'est le même type d'expérience décrit avec d'autres mots : le symbole joue le rôle de choc imaginatif par rapport à la foi.

Les manifestations de Dieu dans les phénomènes naturels tels que le vent du désert, l'orage ou encore tous les thèmes où vont s'exprimer les espérances eschatologiques [...] sont de cet ordre ¹³⁹.

L'idée reste toutefois la même. Le symbole est une « [v]oie d'accès à l'expérience d'une valeur intime et spirituelle ». Il nous confronte à l'expérience d'une valeur religieuse, nous invite à passer au-delà de notre expérience terrestre. L'exemple donné et repris à Baruzi est celui de la Nuit chez saint Jean de la Croix.

¹³⁵ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 222.

¹³⁶ Nous notons également que la conception du mythe, telle que donnée dans la thèse de 1948, reprend celle développée par Lacroze ¹³⁶.

¹³⁷ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 221.

¹³⁸ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 31.

¹³⁹ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 221.

5. Bilan de la première période dite théologique

Ces années 1945 à 1952 correspondent à la période durant laquelle Ortigues est Père mariste dans une communauté à Lyon et les documents sur lesquels nous avons travaillé se concentrent sur le temps de préparation et de défense de sa thèse en théologie. Les débats théologiques sont encore tendus et houleux autour des nouvelles méthodes d'approche des textes bibliques. Notre jeune théologien, après des années d'études déjà mouvementées par l'occupation allemande, prend position et le parti des modernes. Les titres des textes retenus sont là pour en témoigner.

Nous avons présenté les convictions d'Ortigues concernant les rapports entre exégèse et théologie de manière trop succincte. Cela mériterait une étude à part entière. Nous justifions notre approche par le fait que notre attention s'est portée sur un intérêt encore mineur du futur philosophe sur une notion qui va par la suite se révéler centrale. Il s'agit de l'expérience symbolique.

Si nous tentons un bilan de cette première approche du symbole par Ortigues, le projet de décrire une expérience spirituelle en deçà d'une analyse réflexive est bien initié par l'exploration d'un outil, le symbole. Une définition en est esquissée entre autres à travers ce qu'il n'est pas, par la mise en évidence du pôle subjectif auquel il appartient et par son côté dynamique qui doit nous permettre d'accéder aux valeurs religieuses.

Dans les deux textes principaux que nous avons analysés Ortigues utilise l'expérience symbolique comme moyen pour atteindre l'élan spirituel qui anime le croyant dans la Bible. Cependant l'angle d'approche diffère d'un texte à l'autre. Dans le texte de 1945, la recherche s'inscrit dans une réflexion d'ordre épistémologique. Un parallélisme est établi avec la notion de compréhension qui suppose deux étapes, celle du travail analytique et celle de ce qu'Ortigues appelle "l'assimilation vitale", l'incorporation des idées. Une exception est relevée : celle de l'idée que l'on peut seulement éprouver. C'est dans ce cas précis qu'il sera question d'une expérience symbolique. Dans le chapitre de la thèse cependant, le cadre est clairement théologique. Au départ, il y a d'une part l'initiative révélatrice de Dieu et de l'autre un mouvement de foi chez les hommes. Il est important, pour Ortigues, de relever que c'est Dieu qui se révèle et nous qui entreprenons une démarche de consentement envers sa Parole. Cet élan spirituel se traduit dans l'Ancien Testament par l'expression symbolique. La différence des approches s'explique par ces contextes très différents : une conférence devant des pairs, une défense devant un jury et un public. Il faudrait que d'autres écrits de la même époque viennent conforter l'une ou l'autre approche. Nous n'avons pu nous appuyer jusqu'à présent que sur l'introduction de son cours de théologie fondamentale en 1948-1949 qui se penche, dans les premières pages, sur la notion de réflexion et sur le travail de la conscience. C'est à ce propos qu'Ortigues évoque l'idée d'une conscience spontanée. Il nous semble qu'Ortigues utilise le cadre de l'imagination et l'outil symbolique pour tenter d'approcher l'aspect spontané de la conscience qui va vers le monde et aussi vers Dieu.

Par rapport à l'expérience spirituelle proprement dite, une limite est reconnue explicitement par Ortigues dans la conférence de 1945 : l'expérience symbolique n'en décrit que les conditions empiriques, c'est-à-dire les conditions de sa manifestation. Nous n'atteignons donc pas les valeurs elles-mêmes. Mais en même temps, en 1948, Ortigues nous dit que le symbole est un contenant et qu'il peut même « tenir lieu de l'objet ». Avec le symbole, l'homme se retrouve dans le monde et non face à lui. Nous allons au-delà donc de simples conditions empiriques.

Le cadre théologique de la thèse semble aussi contraindre Ortigues à un discours plus convenu : l'initiative de l'expérience spirituelle est laissée à Dieu. C'est par lui qu'elle se manifeste en nous. Et cet élan nécessite une communauté culturelle pour être comprise : celle du peuple de l'Ancien Testament par exemple.

Nous nous rendons compte par ailleurs que des notions importantes liées au symbole, telles que celle de l'imagination dont fait partie le symbole, mais aussi celle de fonction, ne sont pas explicitées. De plus, image et symbole sont employés indifféremment, principalement en 1948, en même temps qu'une mise en garde est énoncée sur les confusions possibles que peut entraîner ce terme d'image.

Nous pouvons faire la même remarque à propos des notions de conscience spontanée et d'intuition subjective, notions qui ne sont pas non plus précisées.

Il y a donc beaucoup de flottement au niveau du cadre conceptuel, indice d'une pensée en recherche. L'objectif étant cependant clair : saisir un mouvement préréflexif de la conscience vers le monde et vers Dieu en utilisant l'outil symbolique qu'il place dans l'imagination.

Le sujet spirituel sollicite
la conscience -) claire avec une méthode en deux temps : analyse
régressive et effectuation intuitive
-) spontanée : intuition créatrice,
aspiration

|
outil : symbole, fonction de
l'imagination

Le schéma permet en effet de mettre en évidence une série de questions telles que celle des relations entre conscience et imagination, entre conscience claire et spontanée, entre effectuation intuitive et intuition créatrice, ou encore de celle de l'endroit de réception dans la conscience du symbole non analysable.

L'exploration que nous avons menée autour du symbole ne concerne en fait qu'une part encore très modeste des documents que nous avons retenus. C'est nous qui l'avons porté au-devant de la scène alors que le jeune Ortigues est principalement préoccupé par les questions des rapports entre Écritures et Tradition, qui sont au centre de sa thèse et par les débats autour des méthodes d'exégèse. Mais un champ à explorer a été ouvert et nous allons le poursuivre.

Le cadre conceptuel de cette période théologique, tel qu'il apparaît dans les textes étudiés et nous limitant à la notion de symbole, est donné par la formation qu'a reçue Ortigues lors ses études. Nous retenons principalement l'apprentissage de la critique historique avec Podechard et celle de l'analyse réflexive lors des cours de Lachière-Rey. Et par un certain nombre de philosophes dont les spiritualistes français comme Henri Bergson, Maurice Blondel, Édouard Le Roy mais aussi Léon Brunschvicg, classé comme antispiritualiste par Jean Guitton.

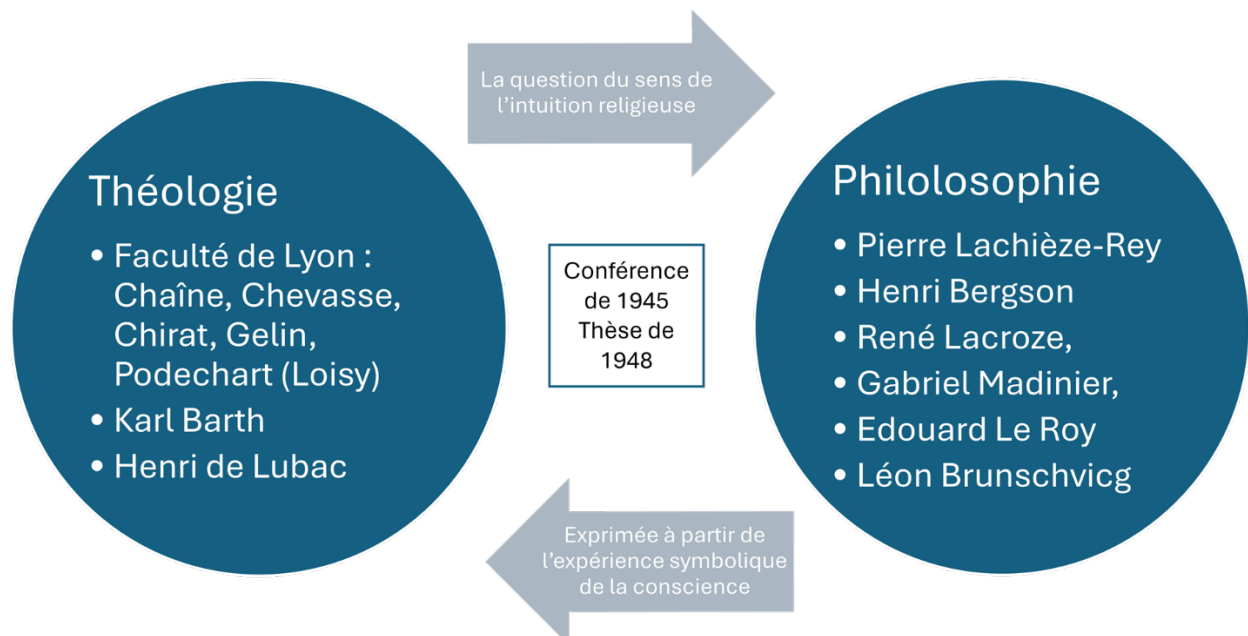
Le contexte post-crise moderniste conditionne aussi les prises de position d'Ortigues concernant les rapports théologie et exégèse. Notre jeune théologien est en effet soutenu par Lubac pour son projet de thèse.

Les auteurs sur lesquels s'appuie Ortigues nommément sont, comme nous l'avons montré, principalement René Lacroze avec *La Fonction de l'imagination* (1938) et Jean Baruzi avec *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1942), qui sont cités dans les textes de 1945 et de 1948. Nous notons cependant qu'Ortigues ne renvoie qu'à un petit extrait du livre de Baruzi, celui qui concerne la différence entre symbole et allégorie. Nous notons également que la conception du mythe, telle que donnée dans la thèse de 1948, reprend celle développée par Lacroze¹⁴⁰. L'expérience mystique, évoquée également dans ce livre, est un sujet sur lequel Ortigues reviendra régulièrement au cours de sa carrière.

Dans la conférence de 1945, Ortigues cite également plusieurs philosophes tels que Henri Bergson (1859-1941), Gabriel Madinier (1895-1958), Édouard Le Roy (1870-1954), Joseph Segond (1872-1954), Roland Dalbiez (1893-1976). Henri Bergson serait le maître à penser des autres philosophes que nous venons de lister.

¹⁴⁰ Lacroze R., *La fonction de l'imagination*, Paris, Boivin, 1938, p. 29.

Essai de tableau récapitulatif des sources de la « période théologique »



Chapitre 3

LA PÉRIODE PHILOSOPHIQUE (1958-1962)

Introduction

Pour cette deuxième période de la vie intellectuelle d'Ortigue, nous nous trouvons à Paris dans les années 1950 jusqu'au tout début des années 1960. Notre jeune théologien va passer du statut de prêtre à celui de laïc et obtenir un deuxième doctorat, en philosophie cette fois.

Nous commencerons par rappeler les mouvements de pensée qu'il côtoie à cette époque en étant plus attentive aux personnalités qui l'ont influencé et en y inscrivant quelques éléments biographiques.

Notre fil conducteur est, ne l'oublions pas, la notion de symbole qui apparaît de manière discrète dans la première période et qui va maintenant être projetée au-devant de la scène par la thèse de philosophie d'Ortigue.

Cette thèse est soutenue à la Faculté des Lettres à l'Université de Paris en 1958 sous le titre *Langage et symboles*. Le livre, *Le Discours et le symbole*, en est la version publiée en 1962. Nous évoquerons l'élément déclencheur du choix de ce sujet, c'est-à-dire une prise de position par rapport à l'objectif poursuivi par Ernst Cassirer dans son œuvre maîtresse *La Philosophie des formes symboliques*. Par ailleurs, si dans les grandes lignes, les réflexions sur les rapports entre forme et sens, qui constituent l'objectif principal des deux versions de la thèse, sont les mêmes, un changement de focale apparaît cependant entre les deux versions, signe d'un travail intellectuel en continuuel cheminement. Nous en relèverons quelques aspects, tout en étant consciente que cela mériterait une recherche en soi.

Notre thématique étant la notion de symbole, nous l'explorerons, comme dans la première période, au travers de sa définition et de son rôle, sachant que cette notion est étudiée selon trois déclinaisons : linguistique, sociale et logico-mathématique. L'existence de deux « versions » de la thèse nous amènera à observer ce qu'il en est dans l'une et l'autre. Nous verrons que les conclusions sont fondamentalement les mêmes mais l'attention se décale d'une problématique à une autre. Cette dernière va occuper Ortigue pendant de longues années.

1. Le contexte biographique et intellectuel

Ortigue se trouve à Paris dès le début des années 1950, à la suite de sa demande de pouvoir s'éloigner de Lyon pour « réfléchir ». L'ambiance dans le milieu catholique lyonnais était en effet tendue à la fin de la guerre 1940-1945 du fait de la reprise en main du clergé par les autorités vaticanes, au niveau disciplinaire mais aussi, pour notre propos, concernant l'utilisation de la critique historique comme méthode d'analyse des textes bibliques. Or notre jeune mariste était convaincu de la pertinence de cette méthode qui permettait, selon lui et comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, d'approfondir sa foi et non l'inverse.

J'étais de plus en plus sensible à mon devoir fondamental : « Ne pas mentir. Ne pas dissimuler les objections que faisaient naître la composition littéraire des Écritures aussi bien que l'histoire des dogmes. Je pensais qu'à la rigueur l'histoire et la foi étaient conciliables à condition que la religion ne fasse pas obstacle aux valeurs morales d'honnêteté dans le domaine scientifique aussi bien que social... Pouvais-je rester dans l'Église sans mentir ? Que signifie « croire en Dieu » ?¹⁴¹

Une prise de distance et un temps de réflexion semblaient donc nécessaires au jeune Mariste pour y voir plus clair dans son choix de vie. Son supérieur, le Père Thomas, accepte ce départ à Paris. Ortigue continue à participer à des réunions œcuméniques et suit également des cours dans le milieu laïque, entre autres ceux de Georges Dumézil (1898-1986), philologue et historien des religions, et de Gustave Guillaume (1883-1960), linguiste, deux intellectuels qui vont jouer un rôle important dans le travail de recherche d'Ortigue autour du symbole.

Dumézil l'a ainsi aidé au niveau méthodologique. Il a en effet utilisé l'analyse structurale, mais y implique le temps. Cette dimension temporelle est jugée indispensable pour « rendre compte de l'opacité existentielle des langues vivantes », écrit Ortigue dans *Le Discours et le symbole*¹⁴². Nous aurons l'occasion de revenir sur cette prise de position par rapport à une certaine linguistique structurale. Dumézil concentre ses analyses sur les mythes, auxquels Ortigue est également attentif par les lectures du récit biblique, et en vient à comprendre que « la véritable définition d'un dieu est différentielle, classificatoire¹⁴³ », le justifiant par l'exemple de la phonétique en linguistique comparative.

Un des principes les plus certains des disciplines comparatives est que les conclusions tirées du rapprochement de faits sont de peu d'intérêt tant qu'on s'en tient à des faits isolés... Ainsi l'exégèse comparative ne s'appuiera pas sur des correspondances purement analogiques entre des éléments particuliers mais sur des correspondances entre des ensembles de valeurs opposables ou des matrices de distribution¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ortigue E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, non daté, pp. 4-5

¹⁴² Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 93.

¹⁴³ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 204.

¹⁴⁴ Ortigue E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, manuscrit, inédit, pp. 301-302. Ortigue s'appuie sur un extrait de G. Dumézil dans *L'Héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949, p. 35

Une religion vit d'éléments qui ne se comprennent vraiment que dans leurs relations mutuelles. Ces principes méthodologiques de Dumézil resteront une référence pour Ortigues jusqu'à la fin de sa vie. Il le cite ainsi, dans *Les Entretiens de Courances* en 2003, comme une des personnes qui l'ont le plus marqué.

Gustave Guillaume joue également un rôle important dans l'approche linguistique du symbole qui constitue la partie la plus développée dans la thèse de 1958. Ce disciple d'Antoine Meillet est évoqué par Ortigues lors d'un entretien avec Angélique Hirsch-Pelissier et François Marty le 19 décembre 2001¹⁴⁵ comme un autodidacte avec beaucoup d'intuition. Guillaume insiste ainsi sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement de « marquer des traits distinctifs » dans la langue mais également d'« introduire des fonctions de liaison entre morphèmes » par des tenseurs, c'est-à-dire des rapports de capacités d'universalisation ou de particularisation. Ortigues en donne un exemple dans sa thèse¹⁴⁶ à propos de la catégorie grammaticale de l'article¹⁴⁷.

Il y avait chez Guillaume une idée qui m'a paru féconde : c'est que chaque valeur linguistique schématise un mouvement d'universalisation ou de particularisation. Ce que les logiciens appellent « la quantification d'un prédicat » (quantification universelle ou quantification existentielle) est considérée par Guillaume comme un schématisme conceptuel formateur de symbolisation. Il y a là une fonction extensionnelle du schématisme qui m'a paru faire le lien entre la syntaxe et la sémantique¹⁴⁸.

Un événement décisif dans le parcours de vie d'Ortigues survient en 1952 : la dénonciation anonyme de Paul Montuclard¹⁴⁹ au Saint Office comme étant trop proche des prêtres ouvriers, dénonciation à laquelle Ortigues réagit en écrivant une lettre à Rome. Ce qui va précipiter le destin de notre jeune Mariste hors du monde ecclésiastique en octobre 1952, comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre sur la période théologique.

Il me paraissait immoral que Rome accepte ce genre de dénonciation anonyme (anonyme au moins pour l'intéressé). J'ai donc télégraphié à Rome que j'étais solidaire de Paul Montuclard, puis j'ai envoyé un long rapport disant : « Voilà ce que je pense ; dites-moi si, dans ces conditions, vous me reconnaissez encore comme prêtre catholique¹⁵⁰ ».

Son exclusion des ordres religieux s'accompagne d'un ordre de quitter dans les plus brefs délais toute maison mariste. Ortigues se retrouve du jour au lendemain à la rue.

¹⁴⁵ Ortigues M.-C. et E., *Entretiens vidéo. 2^e partie*, 19 décembre 2001, dactylographié, inédit, p. 6.

¹⁴⁶ Exemple qui sera également repris dans la version publiée en 1962.

¹⁴⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, pp. 111- 124.

¹⁴⁸ Courrier d'Ortigues E. à Tafforeau M., 1^{er} juin 2001, manuscrit, inédit, 2001, p. 3.

¹⁴⁹ Paul Montuclard était également mariste et le frère de Maurice Montuclard, fondateur entre autres de la revue et du mouvement Jeunesse de l'Église.

¹⁵⁰ Ortigues E., *La Religion et la guerre. Période de 1935 à 1952*, manuscrit, inédit, p. 6.

Il est étrange de se retrouver ainsi au milieu de sa vie brusquement dépouillé de tout et dans l'incertitude du lendemain. Il est vrai que je ne saurais m'en plaindre, j'avais accepté de telles conséquences¹⁵¹.

Il peut heureusement compter sur des amis pour se loger et obtient un poste de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique dans le département philosophique où il dépose un projet de thèse sous la direction de Jean Wahl (1888-1974). Ce dernier fait se rencontrer, lors de ses séminaires, philosophes et psychanalystes. Ortigues a ainsi l'occasion de se familiariser avec cette discipline dont les méthodes de travail lui semblent proches de l'analyse de textes auquel il était lui-même habitué¹⁵². Il assiste à des conférences de Jacques Lacan sur les théories duquel il s'appuie pour la partie du symbolisme social dans les deux versions de sa thèse, principalement à propos du passage de la relation duelle mère-enfant à une relation à trois, passage, selon lui, de l'imaginaire au symbolique. Nous y reviendrons également.

Par le biais des séminaires de Jean Wahl, Ortigues côtoie également Claude Lévi-Strauss (1908-2009), père de l'anthropologie structurale auquel notre futur philosophe adhère, reprenant entre autres son analyse de l'interdiction de l'inceste pour un point du développement du symbolisme social, celui de « la rupture inaugurale » qui fait entrer dans l'ordre du symbole.

Quelle est donc, par-delà toute psychologie, la fonction propre de l'interdit ? La meilleure réponse à cette question nous est donnée par l'analyse qu'a faite Cl. Lévi-Strauss de l'interdiction de l'inceste¹⁵³.

Dans un entretien du début des années 2000, il dira encore que « les systèmes de parenté chez Lévi-Strauss, c'est ce qu'il y a de meilleur. Je veux dire qu'il a raison de vouloir formaliser les distributions de parenté à partir de la notion d'échange ». Ce qu'il lui reprochera en revanche, c'est de construire des modèles abstraits qui ne sont que des instruments en oubliant que, quand on va sur le terrain, « on retrouve alors les désordres de la vie¹⁵⁴ ».

Ortigues suit également les cours du psychanalyste Daniel Lagache (1903-1972) qui l'initie à ce domaine. Marie-Cécile Gélénier (1915-2008), qui devient l'épouse d'Ortigues en 1954, se forme aussi à la psychanalyse, principalement infantile. Nous trouvons là

¹⁵¹ Ortigues E., extrait d'un *Courrier adressé au T.R.P. Général de la Société de Marie*, dactylographié du 7 juin 1953, inédit, p. 1.

¹⁵² Ortigues M.-C. et O., *Entretiens vidéo. 1^{re} partie*, 14 novembre 2001, tapuscrit, inédit, p. 10 : « Cela m'intéressait parce que je retrouvais des problèmes analogues à ceux que j'avais à considérer dans l'histoire des religions. L'analyse des textes auxquels j'étais habitué par ma formation était très proche de ce que je voyais faire par les psychanalystes. »

¹⁵³ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 210.

¹⁵⁴ Ortigues M.-C. et O., *Entretiens vidéo. 2^e partie*, 19 décembre 2001, tapuscrit, inédit, pp. 12-13.

les germes de la future collaboration qui aboutira, entre autres, à la rédaction dans les années 1960 d'*Œdipe africain*.

Ortigue se trouve donc au cœur de l'effervescence intellectuelle de années 1950 à Paris. Il vit de l'intérieur l'émergence de nouveaux centres d'intérêt, les sciences humaines, et la mise en place du structuralisme qui va bouleverser les points de vue traditionnels dans de nombreux champs d'études. Notre jeune doctorant en philosophie s'approprie ces changements d'approche comme il l'avait fait pour la méthode historique appliquée aux textes bibliques, c'est-à-dire tout en gardant son esprit critique. Nous l'avons déjà brièvement évoqué à propos de son point de vue sur la linguistique structurale en lien avec la notion de temps, point de vue emprunté à Dumézil.

Peu de textes sont publiés durant cette période : un article préparatoire à la thèse de 1958, « Mythe, image et symbole¹⁵⁵ », un autre qui consiste en une introduction aux sciences humaines¹⁵⁶ et un troisième qui porte sur la théorie psychologique¹⁵⁷. Tous les trois témoignent de l'investissement d'Ortigue dans le sens de l'actualité des recherches de ce début des années 50.

Comme nous l'avons relevé dans le chapitre de la biographie intellectuelle d'Ortigue, cette période parisienne entraîne des changements de perspective énormes qui vont lui permettre d'explorer de nouveaux champs d'étude qui viennent s'ajouter au bagage acquis pendant les années théologiques. À l'instar de sa thèse de théologie qui portait sur un sujet qui secouait le monde ecclésiastique, la critique historique appliquée aux textes bibliques, la réalisation de sa thèse en philosophie témoigne de l'attention originale d'Ortigue aux idées débattues à ces moments-là de la vie intellectuelle parisienne.

2. La thèse défendue en 1958, la thèse publiée en 1962

En 1958, Ortigue défend sa thèse sous le titre *Langage et symbole*. Il la publie en 1962 aux Éditions Aubier dans la collection « Philosophie de l'esprit » et l'intitule *Le discours et le symbole*. Le livre, le premier publié par notre philosophe, permet de découvrir l'originalité de cette pensée qui fait se rencontrer des « termes alors associés à l'avant-garde théorique ("signifiant", "symbolique", "structure", "loi d'échange") et d'autres venus d'une tradition théologique ou scolastique », comme le souligne Vincent Descombes dans la préface de la réédition¹⁵⁸ en 2007 aux Éditions Beauchesne. Il permet également rétrospectivement de « servir de guide philosophique à un lecteur qui l'aurait choisi pour s'orienter dans les développements de la philosophie

¹⁵⁵ Ortigue E., « Mythe, image et symbole », in *Encyclopédie Française*, Tome XIX, ch. IV, 1957, pp. 36-15 à 38-5.

¹⁵⁶ Ortigue E., « Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960, pp. 1020-1 à 1020-20.

¹⁵⁷ Ortigue E., « Sur la théorie psychologique et la réflexion morale en psychologie moderne », in *Recherches et débats*, cahier n°3, janvier 1953, pp. 157-172.

¹⁵⁸ Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007.

contemporaine du langage sous toutes ses formes – autrement dit de ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie du « tournant linguistique¹⁵⁹ ». Les documents autour de la thèse et de sa publication ont disparu lors du retour d'Afrique de la famille Ortigues en 1966. Nous travaillons donc uniquement sur base de ces deux textes ainsi que des quelques comptes rendus et notes postérieures. Rappelons qu'Ortigues n'est pas en Europe au moment de la parution de son livre.

Il est intéressant de relever que le texte de la version soutenue et celui qui est publié ont à la fois un plan d'action commun concernant les questions du langage, du discours et du symbole mais en même temps nous percevons des décalages au niveau des intentions et du recul critique par rapport à ces thématiques. Notre recherche étant orientée sur l'élaboration et l'évolution du symbole dans l'œuvre d'Ortigues, nous ne ferons que le montrer dans les grandes lignes. Mais il nous semblerait intéressant d'y consacrer une attention de plus grande ampleur. Dans un premier temps, nous présenterons la préoccupation centrale de la thèse. Ensuite nous montrerons les changements d'orientation opérés dans la publication.

En prémisses à ce développement, nous tenterons de retracer, sur base de propos d'Ortigues, le contexte intellectuel à l'origine de son projet de thèse.

2.1. Ernest Cassirer et La philosophie des formes symboliques

Lors de ses recherches pour réaliser sa thèse et probablement très rapidement, Ortigues s'est penché sur le travail d'Ernst Cassirer (1874-1945) à propos des formes symboliques. C'est plus particulièrement l'intérêt de ce dernier pour la question des rapports entre formes et fonctions qui attire l'attention de notre philosophe et qui l'amène à construire sa propre thèse en trois volets : la linguistique, le symbolisme social et le symbolisme logico-mathématique¹⁶⁰, sur le modèle des trois parties de l'œuvre centrale de Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques* : le langage, la pensée mythique et la phénoménologie de la connaissance. Nous faisons donc un bref détour par cet auteur pour mieux appréhender les fondements du projet de la thèse d'Ortigues.

Si nous nous limitons aux grandes lignes de la pensée cassirienne, nous pouvons la présenter comme cherchant à réconcilier les formes culturelles et la science par le biais de la fonction symbolique. André Mary situe ce souhait dans la lignée de la problématique kantienne des catégories de l'entendement et des formes *a priori* de la sensibilité avec, en toile de fond, la philosophie de l'esprit de Hegel¹⁶¹. Rappelons-nous qu'Ortigues a suivi les cours de Lachièze-Rey et a donc de solides connaissances en ce

¹⁵⁹ Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique » in Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 7-8.

¹⁶⁰ Ortigues E. et M.-C., *Entretien vidéo. 2^e partie le 19-12-2001*, dactylographié, inédit, p. 6.

¹⁶¹ Mary A., « Cassirer (Ernst). Trois essais sur le symbolisme. Œuvres VI », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°108, 1999. pp. 59-60.

qui concerne la philosophie kantienne. Il fréquente également, dans les années 1950, Alexandre Kojève (1902-1968) avec lequel il aura des échanges à propos de la philosophie hégélienne¹⁶².

Dans la première partie de *La Philosophie des formes symboliques*, après une présentation rapide des grands systèmes philosophiques idéalistes¹⁶³ et la constatation de la nécessité d'une utilisation des symboles dans le cadre de la connaissance, Cassirer expose son projet qui est de trouver le commun dénominateur à toute discipline visant à la connaissance du monde et des hommes.

Au lieu de réclamer, avec la métaphysique dogmatique, quelque unité absolue de la substance, à laquelle pourrait se ramener toute existence particulière, on cherchera une règle qui régit les fonctions cognitives dans leur multiplicité et leur diversité concrètes et qui permette de les réunir en une activité spirituelle unique et close sur elle-même, sans pour autant les annuler ni les détruire¹⁶⁴.

Cassirer veut tenir compte non seulement de la connaissance scientifique mais également d'autres formes de synthèse, considérant que toutes ces formes « partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originairement formatrice et non pas simplement reproductrice¹⁶⁵ ». Ainsi en est-il de la connaissance mais aussi de l'art, de la religion et de la pensée mythique, chacun ayant ses propres configurations symboliques. Ce sont là « les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même¹⁶⁶ ». Ces propos de Cassirer le rapprochent de la position des spiritualistes français et, entre autres, de Lachière-Rey sur lequel s'appuyait Ortigues dans la première période de sa vie intellectuelle. Il est bien question d'un travail actif de la conscience sur le monde.

Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit : l'« être » n'est ici accessible que dans l'« action »¹⁶⁷.

Cassirer cherche donc « s'il existe effectivement un tel domaine médian et une telle fonction médiatrice pour les multiples directions de l'esprit, et si cette fonction possède certains traits caractéristiques qui en rendent possible la connaissance et la description¹⁶⁸ ». C'est la forme symbolique qui peut jouer ce rôle. Cassirer en donne une définition dans *Trois essais sur le symbole*.

¹⁶² Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, les PUR, 2003, pp. 75-83.

¹⁶³ Nous notons qu'Ortigues commencera également *Le Discours et le symbole* par une introduction historique.

¹⁶⁴ Cassirer E., *La Philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, Trad. Hansen-Love O. et Jacoste J., Paris, Minuit, 1972, p. 18.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 18.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 26.

Par forme symbolique, il faut entendre toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe concret et intrinsèquement adapté à ce signe. En ce sens, le langage, l'univers mythico-religieux et l'art se présentent chacun à nous comme une forme symbolique particulière¹⁶⁹.

Ces formes symboliques correspondent, selon lui, aux différentes formes d'objectivation de l'esprit. L'exemple qu'il donne pour expliquer « la prégnance symbolique des formes » est repris par Ortigues dans la thèse de 1958.

Il a montré que d'une simple ligne nous pouvions faire une valeur esthétique, une valeur géométrique, un emblème mythique et bien d'autres choses encore (« ligne de feu », « ligne de partage », « garder la ligne », « être dans la ligne »). Cet exemple n'est pas un hasard : s'il peut y avoir un certain extrinsécisme de la forme à l'égard de ses diverses qualifications intentionnelles cela tient à l'essence même de l'étendue en extension, non pas en tant qu'elle serait une propriété en soi de la nature des choses mais en tant qu'elle est un naturant, une puissance de l'esprit ou de l'être-au-monde qui s'impose à notre conscience mais de telle sorte qu'il appartienne à celle-ci d'en déployer de l'intérieur la manifestation¹⁷⁰.

Ortigues ouvre le troisième volet de sa thèse, celle sur les symboles, par une présentation du projet de Cassirer. Présentation qui rejoint celle que nous venons de donner. Il reconnaît l'influence de ce philosophe « par ses remarques sur la prégnance des formes, sur les liens entre la structure et le sens dans le comportement et la perception¹⁷¹ ». Cependant, Ortigues lui reproche d'avoir mis le langage sur le même plan que le mythe, la religion, l'art et la science bien qu'il soit présent dans tous ces domaines et d'avoir « manqué le problème de la distinction entre la langue et la parole ». Il n'est pas parvenu non plus, alors que c'était son projet initial, « à ouvrir une "*via media*" entre Hegel et Kant ». Dans un entretien en décembre 2001¹⁷², Ortigues explique qu'il souhaitait également trouver cette voie intermédiaire qu'il choisit d'explorer avec, d'un côté, la linguistique centrée à cette époque sur la phonologie et, d'autre part, les questions posées par Cassirer qu'il veut reprendre en mettant le langage au centre. Il le formule de façon claire dans la conclusion de *Le Discours et le symbole*.

Nous avons envisagé cette question [celle du symbole] dans une perspective très différente de celle que propose Ernest Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques*. E. Cassirer opte pour une solution pluraliste : le mythe, la science et l'art constituent à côté du langage autant de façons originales de mettre en forme l'expérience humaine [...]. Il est heureusement permis de penser que l'examen des diverses sortes de valeurs formelles converge au contraire vers un seul centre, la parole¹⁷³.

¹⁶⁹ Cassirer E., *Trois essais sur le symbolique. Œuvres VI*, trad. Carro J., Paris, Minuit, 1997, p. 13.

¹⁷⁰ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. XXI.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 230.

¹⁷² Ortigues E. et M.-C., *Entretien vidéo. 2^e partie le 19-12-2001*, dactylographié, inédit, p. 6.

¹⁷³ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 218.

2.2. Langage et symbole

Comme nous l'avons signalé en revenant sur une des sources d'inspiration de sa thèse, Ortigues se concentre alors sur le langage, ce qui l'incite à intituler sa thèse *Langage et symboles*.

Elle est construite en trois parties respectivement intitulées : « Expression et signification », « La langue » et « Les symboles ». Ce dernier volet est lui-même subdivisé en trois sections, l'un portant sur le symbole méthodologique, l'autre sur le symbolisme traditionnel et le dernier sur la méthode exégétique de Georges Dumézil. Dès les premières lignes de l'introduction, le langage, au même titre que les mathématiques, est présenté comme ayant une fonction médiatrice sur les formes, fonction, est-il écrit, nécessaire à l'activité de l'esprit. C'est la nouvelle linguistique, c'est-à-dire la linguistique structurale, qui, en insistant sur l'aspect formel du langage, va propulser vers l'avant les problèmes des rapports entre forme et sens en soulignant cette fonction médiatrice du langage, pour ce qui la concerne, mais qui s'étendra à d'autres domaines des sciences humaines, telles l'anthropologie et la psychanalyse. Nous notons que ce cadre encore succinctement donné au début de l'introduction de *Langage et symboles* nous indique bien l'intérêt d'Ortigues concernant la linguistique structurale.

Notre objectif n'est pas de réaliser une étude approfondie de ce travail de doctorat mais d'en dégager ce qui nous semble en être une des préoccupations centrales qui, selon nous, se situe dans la continuité de celle de la période précédente. Rappelons-nous, en effet, qu'Ortigues s'interrogeait sur la possibilité d'une réflexion dans la foi et sur les démarches de la conscience dans la connaissance du monde et d'elle-même.

L'esprit ne se connaît qu'en se réalisant dans le monde sensible, mais dans toutes ses manifestations concrètes, il se connaît lui-même comme premier par rapport à toute son expérience, comme le foyer de la lumière¹⁷⁴.

Une série de questions étaient déjà latentes, telles que celle des relations entre conscience et imagination, entre consciences claire et spontanée, entre effectuation intuitive et intuition créatrice, ou encore celle de l'endroit de réception dans la conscience du symbole non analysable. Il était question d'une conscience spontanée sans qu'une réelle définition soit donnée. Dans la thèse de 1958, par le biais de l'interrogation sur la langue, Ortigues reprend ces problématiques. Il écrit ainsi à la fin de l'introduction :

Lorsque nous irons interroger sur la nature d'une langue, il nous faut pouvoir rendre compte de son lien direct avec la conscience vive d'une subjectivité agissante¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Ortigues E., *Cours de théologie fondamentale*, dactylographié, inédit, 1948- 1949, p. 3.

¹⁷⁵ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. XX.

Au départ, c'est un passage par une aliénation à soi-même qui a permis l'éveil de la pensée. Pour l'expliquer, Ortigues part de l'imagination « comme pouvoir de se représenter un objet en son absence ». Distinction est réalisée entre « conscience imageante », qui se laisse absorber par l'objet et qui est du coup dans l'impossibilité de se reconnaître elle-même, et « conscience active d'imagination », qui est nécessaire à l'expression d'une puissance symbolique. L'imagination est ainsi décrite comme une zone contradictoire à la fois illusoire – Ortigues parle de réalisme imaginaire, d'un faux réalisme – et nécessaire à l'imagination productrice qui va rompre avec cette réalité imaginaire en fournissant la matière pour un système de valeurs signifiantes.

L'imagination est cette source commune d'où procède à la fois ce qui nous ouvre et nous ferme les possibilités de la parole, ce qui nous donne et nous enlève la faculté d'entendre¹⁷⁶.

Le point de départ du procès de symbolisation se situe dans « l'ineffable », l'imaginaire, c'est-à-dire dans une zone essentiellement contradictoire en ce sens que nous y trouvons aussi bien une condition nécessaire de la symbolisation qu'une puissance illusoire qui oblitère et tend à détruire le symbolisme, à le pétrifier dans un jeu de fantasmes¹⁷⁷.

Nous pouvons schématiser le mouvement de l'imagination vers la connaissance comme suit :

Imaginaire	Procès de symbolisation	Connaissance
Ouverture au domaine du sens et en même temps voilement du sens		Développement discursif
Introduction de l'absence	Introduction de valeurs distinctives Formalisme	
Oppositions immédiates angoissantes	Médiation	
	Ordre symbolique	Ordre objectif

La notion d'imagination n'avait pas été développée lors de la première période, période que nous avons appelée théologique. Ortigues s'appuie, en 1958, sur les textes de Jacques Lacan publiés dans la revue *La psychanalyse* en 1956 mais sans citer de références précises. Ainsi, dans la conclusion de la thèse de 1958, nous trouvons une définition de l'imaginaire avec le nom de Lacan simplement cité.

L'imaginaire se définit comme une relation duelle (J. Lacan), une opposition en miroir, traduisant une aspiration indéfinie qui se contrarie elle-même par un effet de mirage :

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 64.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 277.

l'imaginaire ne donne pas lieu à une structure mais à un automatisme psychologique, il marque l'impossibilité pour le sujet de s'identifier à son corps, de se « chosifier »¹⁷⁸.

La pensée comme telle n'est pas définie par Ortigues dans le cadre de sa thèse. Son souci en effet n'est pas de « supposer acquise la notion de pensée mais de montrer comment elle se révèle, se conçoit, s'engendre par un acte de conception¹⁷⁹ ». Il est question d'un double mouvement en elle et d'une faculté de réflexivité : se concevoir, rendre compte de soi et concevoir son objet. Au sein même de la pensée une différenciation entre l'objet et l'intention (Ortigues emploie aussi l'expression « intention posante »).

S'actualiser comme conscience de soi dans la connaissance de quelque chose¹⁸⁰.

Ce double rapport à soi et à autre chose que soi, cette unité qui déploie et recueille toujours les différences, est le mouvement de la pensée se définissant comme telle, se concevant, accouchant de soi en même temps que de son objet¹⁸¹.

Ces activités se font par la conscience vive, agissante. Cette conscience est un principe d'activité, de réceptivité, d'opération de connaissance, ainsi qu'une puissance unifiante. Cette conscience est originaire, autrement dit :

Elle n'est pas une idée, elle n'est pas un fait empirique, elle précède la distinction entre le rationnel et l'empirique (distinction engendrée comme telle par la réflexion)¹⁸².

Elle doit agir en effet par elle-même et non à la suite d'une opération de réflexion préalable sur cet acte. Sinon elle ne pourrait pas « se laisser égarer par l'émotion¹⁸³ ». Cette conscience est donc motrice par elle-même et ainsi antérieure au concept qu'Ortigues définit comme « activité productrice de la pensée qui s'effectue par l'intermédiaire d'un signe¹⁸⁴ ». Pour Ortigues, la conscience, c'est « l'existence pour moi c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle a à se reconnaître par une initiative propre¹⁸⁵ ». Elle nous révèle comme ayant notre propre liberté. Cette conscience précède la connaissance claire qui n'est pas développée plus avant par Ortigues.

La topique des valeurs symboliques nous ramène donc à l'analyse d'une conscience agissante qui précède la connaissance claire et qui, par l'élaboration significative d'un matériel sensible, engendre pour elle-même ses propres possibilités de représentation et d'expression¹⁸⁶.

¹⁷⁸ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 326.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 112.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 3.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸² *Ibidem*, p. 116. Cfr annexe a3.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 116.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 3.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 116.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.330.

Les symboles, sur lesquels nous reviendrons plus tard dans ce chapitre, ont un rôle à jouer dans ce double travail de la conscience agissante. La langue est en effet en lien direct avec cette conscience « vive ».

Nous voyons naître la connaissance de l'acte même de la réflexion. Mais il faut pour cela que la conscience produise dans un langage, dans une médiation significative, le double mouvement de son rapport à soi et à quelque chose d'autre¹⁸⁷.

C'est à la langue donc de constituer le seuil de l'expression discursive (ou du discours¹⁸⁸), définie comme « expression d'un sens régie par une forme linguistique ». Seuil qui permettra à la pensée de se développer et de rendre compte d'elle-même. Les conditions de réflexivité étant liées à une morphologie qu'Ortigue définit comme des délimitations de formes avec, entre les éléments formateurs, des rapports de combinaison et de hiérarchisation.

La conscience choisit donc dans le système de signes celui qui va lui permettre de poser un « objet de connaissance possible » devant lequel elle va pouvoir s'organiser pour l'appréhender.

Les mots de la langue n'ont pas pour fonction de nous révéler l'essence des choses mais de rendre pour nous les choses significatives c'est-à-dire susceptibles d'être proposées à notre attention comme objets de connaissance possible¹⁸⁹.

La pensée ne crée pas le signe linguistique, mais le choisit dans la matière sensible à disposition. Le langage n'est cependant pas un réservoir de signes. C'est un lieu de reprise, de recreation. En effet le signe se compose d'un signifiant et d'un signifié, ou, pour reprendre une distinction classique, d'une forme et d'un sens, qui ne peuvent pas se confondre ou le signe n'existerait plus. Ce serait un objet. Dans la langue, le signifié d'un signe se présuppose sous le signifiant comme signifié virtuel, comme potentialité de sens. Le langage est donc un espace virtuel de sens. Cette potentialité de la langue est donc nécessaire au développement de la pensée, une médiation nécessaire à l'activité de l'esprit, mais non suffisante. C'est dans l'expression discursive que la réalisation sera effective.

Langue	Discours
Totalité synchronique	Série diachronique
Ordre des présuppositions Potentialité de sens Champ de dicibilité	Ordre des propositions
Mode de signification virtuelle	Mode expressif de signification actuelle

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 3.

¹⁸⁸ En 1958, Ortigue utilise plus « expression discursive » que « discours ».

¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 330.

Pensée opérante	Pensée exprimée
-----------------	-----------------

La pensée exprimée est une pensée qui se retrouve encadrée dans une expression et identifiable. Mais en même temps comme c'est l'expression d'une pensée en recherche, elle dépasse ce moment éphémère d'expression pour un déploiement qui, lui, s'inscrit dans la durée.

La pensée qui s'exprime est une pensée qui se délimite, qui se veut contenue dans sa manifestation, mais qui, du même coup, se donne de nouvelles possibilités, prenant appui sur ses premiers résultats pour en espérer d'autres¹⁹⁰.

Ortigue formule encore autrement ce rapport de la pensée au discours et insiste sur l'importance de « ne pas confondre l'idée d'expression et l'idée de sens » :

Dans l'expression le rapport de la pensée à elle-même est immédiat et analytique alors que dans la signification il est médiat et synthétique¹⁹¹.

En effet la pensée exprimée est un résultat, « un immédiat sensible » analysable, décomposable mais avec le sens, nous nous trouvons dans une structure dialectique.

Structures combinatoires	Structures dialectiques
Ordre du signifiant	Ordre du signifié
	sens

La pensée se conçoit en s'exprimant. Cependant une différence surgit en même temps du fait que l'expression est un fait sensible éphémère et la signification une idée qui peut se développer par ailleurs.

Ortigue accorde une place privilégiée à l'expression discursive comme le lieu qui rend possible la conceptualisation de nos idées. Et ce en passant nécessairement par le système de la langue qui nous fournit les conditions de cette expression, c'est-à-dire un potentiel de significations capables de se développer. La pensée se sert de cet ensemble de signifiants qui lui permet des expressions multiples et donc d'ouvrir des champs de possibles. L'homme, de par sa faculté de parler, se distingue ainsi de l'animal.

L'animal ignore le redoublement formel que la parole seule révèle. Il n'a pas de monde. Il est rivé à un milieu biologiquement spécifié, il est enfermé dans un certain ordre des choses, alors que le monde est pour nous l'ouverture à tous les ordres possibles reconnus comme tels¹⁹².

¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 21.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁹² *Op. cit.*, p. 121.

Par « ordres possibles », Ortigues entend celui de l'expérience et celui du langage. De manière équivalente à l'expression d'une pensée qui se développe, sont utilisés les termes de sens ou de signification ou même d'idée comme « loi d'opération, puissance de réalisation, finalité structurante qui cherche à se concevoir dans un signe et à se réaliser dans une action¹⁹³ ». Le sens concerne donc toujours un sujet dans son activité, écrit Ortigues. En effet il instaure une forme de rapport entre l'homme et le monde, rapport qui va orienter son action.

La signification est à la fois « ce qui s'exprime » dans notre langage et « ce qui se réalise » dans notre vie ¹⁹⁴.

Ortigues insiste aussi sur l'importance de ne pas confondre le sens contenu dans une expression et le sens impliqué par cette expression :

Sens contenu dans une expression	Sens impliqué par l'expression
Éphémère	Le sens demeure
Délimité	Pas épuisé dans l'expression, dynamique
Immédiat et analytique	Synthétique et progressif

Il y voit la possibilité d'« une relative indépendance de la pensée à l'égard de la langue », témoin de son caractère « synthétique, progressif¹⁹⁵ ».

On peut décrire aussi le rapport mot – idée, langue – pensée comme un double mouvement : celui du mot lié régulièrement à une idée et celui de l'idée liée seulement de manière arbitraire au mot (la pensée pourrait en utiliser d'autres). Le sens implique donc toujours une construction et des systèmes de rapports (le rapport des signes entre eux, le rapport des objets idéaux entre eux). Et tout acte de communication est « un fait de structure orienté¹⁹⁶ ».

Ortigues a donc pu trouver des réponses aux questions du rapport entre imagination et conscience, des rôles de la conscience agissante et de la conscience claire par sa réflexion sur le fonctionnement du langage, réflexion s'appuyant sur la nouvelle linguistique.

La relation pensée-expression a été longuement débattue dans la thèse de 1958. Dans *Le Discours et le symbole*, le sujet du développement de la pensée est également évoqué en lien avec l'expression, mais présenté de façon synthétique et sans reprendre la même terminologie. Ortigues en rappelle les points les plus importants mais ne reprend ni les détails ni les termes qui venaient de sa première période intellectuelle.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 2.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 22.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 66.

Le propre du langage discursif est de fabriquer une pensée indépendante de lui. Et il n'y a pas de pensée indépendante du langage que celle qui l'est devenue en devenant vraie, et cela par l'intermédiaire du discours¹⁹⁷.

Une autre thématique subséquente à celle de 1958, parce qu'introduite par celle-ci, va apparaître : le thème de la personne et de l'altérité.

C'est pourquoi le dédoublement du sujet dans la réflexion de la conscience implique la médiation d'un pôle d'altérité inhérent à la loi du langage ; chaque conscience revient à soi au sein d'un rapport à d'autres consciences où chacune rend perceptible à l'autre sa propre opération¹⁹⁸.

2.3. Le Discours et le symbole

La mise en avant du terme *Discours* à la place de celui de *Langue* dans le titre du livre publié en 1962 est justifié, d'une certaine façon, dès les premières pages, qui commencent par un bref panorama de l'histoire de la philosophie, mettant en évidence un retour à une philosophie du discours comme « des intermédiaires entre l'homme et l'homme¹⁹⁹ ».

Pour nous aujourd'hui, le problème de la circularité du discours, l'idéal de la sagesse, apparaît dans la perspective qui nous est léguée par les philosophes de la conscience ou de l'existence, à savoir que la sagesse doit trouver son « incarnation », sa manifestation phénoménologique en l'homme considéré non seulement comme être de la nature mais comme être historique, être qui parle²⁰⁰.

Face à ce constat, l'objectif déterminé par notre auteur sera celui d'un inventaire des problèmes posés par les formes linguistiques et symboliques dont celui du rapport entre forme et sens. Ortigues insiste d'une part sur la médiation du langage dans le discours – le langage comme médiateur ouvre sur l'universel mais coupe du particulier – et, d'autre part, sur le caractère allocutif de ce même discours.

Nous remarquons qu'il n'y a pas d'introduction explicitement désignée en début d'ouvrage. Nous entrons directement dans le vif du sujet. Cependant, le premier chapitre de la première partie peut être considéré comme une introduction. Il situe le sujet traité dans le contexte philosophique contemporain à notre auteur. Le livre est ensuite divisé en trois parties : une centrée sur l'expression et la signification et subdivisée en 3 parties, une autre sur le problème linguistique traité en 8 points, la troisième partie portant sur le symbole d'une part dans sa dimension logico-mathématique et d'autre part dans son volet traditionnel. L'ouvrage se termine par

¹⁹⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 35.

¹⁹⁸ *Ibidem.*, p. 31.

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 10.

²⁰⁰ *Ibidem.*, p. 13.

quelques pages de conclusion. La part la plus importante du développement est accordée au problème linguistique, comme dans la version de 1958 mais il avait alors intitulé cette partie « La langue ». La justification en sera donnée dans la conclusion : le symbole linguistique est le modèle, pour Ortigues, de tout autre symbole. Il se situe dans un champ sémantique vaste mais délimité aux extrêmes d'une part par l'imaginaire, d'autre part par le logico-mathématique.

Si nous revenons aux pages d'« introduction », nous constatons une volonté de la part d'Ortigues, par rapport la thèse de 1958, d'inscrire sa réflexion sur le langage dans une observation du cadre de pensée des années 1950 avec le retour à une philosophie du discours comme intermédiaire entre les hommes. Il dresse, en quelques pages, un panorama de la philosophie occidentale des Grecs jusqu'aux années 60 et arrive à nous faire comprendre les raisons d'un retour au discours. Son travail se retrouve ainsi mis en perspective de l'actualité philosophique du moment. Actualité par rapport à laquelle il veut réaliser une approche critique. Ortigues à la fois s'appuie sur des avancées intellectuelles de son époque mais il repère en même temps les faiblesses de ces nouvelles théories. En 1958, il confrontait, de manière académique, différents points de vue. En 1962, il se montre plus incisif dans une posture d'intellectuel et non plus d'étudiant par exemple à propos de l'empirisme ou la théorie distributionaliste ou encore d'une linguistique structurale « qui assimilerait le langage à un code intemporel²⁰¹ ». Vincent Descombes le souligne également dans la préface de la réédition de *Discours et symbole* en 2007

Les premiers lecteurs de ce livre y ont trouvé une mise au point sur les enjeux philosophiques de l'anthropologie structurale. Mise au point précieuse, mise au point dérangeante²⁰².

Le changement de titre, de *Langage et symboles* à *Le Discours et le symbole*, peut s'expliquer également par le remaniement du chapitre portant sur le symbolisme méthodologique, qui est qualifié de logico-mathématique en 1962. Si, en 1958, Ortigues réfléchit principalement au rôle du symbolisme comme instrument de formalisation dans le domaine des sciences et s'il commence à s'interroger sur les limites de ce symbolisme, il arrive en 1962 à y apporter une réponse en confrontant les points de vue d'Alexandre Koyré à partir de son texte *Épiménide le menteur (Ensemble et catégorie)*, qu'il évoque déjà en 1958, et de Ludwig Wittgenstein avec le *Tractatus philosophicus*. Il conclut que s'il y a des conditions formelles de signifiante qu'une langue doit respecter pour avoir du sens, des lois de structure, on ne peut pas identifier syntaxe (conditions de signifiante) et logique (conditions de vérité). Il y a donc une évolution de l'intérêt d'Ortigues des conditions formelles de signifiante aux conditions formelles de sens.

²⁰¹. Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, pp. 17, 20 et 93.

²⁰² Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », in Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 10.

Si la préoccupation qui traverse une grande partie de la thèse de 1958 était la question de la pensée et de son rapport au langage, la version publiée en 1962 voit aussi apparaître une autre thématique liée à la précédente et qui va devenir centrale dans les années qui vont suivre. Cette thématique est celle de la personne.

Le changement de titre est en effet symptomatique aussi d'un changement de posture par rapport à une dimension du langage : l'allocutif, et annonce une réflexion au tour du concept de personne. Descombes fait remarquer ainsi que des notions de communication et de dialogue, Ortigues tire « une philosophie dialogique de l'identité personnelle²⁰³ ». Un chapitre ajouté dans la partie linguistique, celui sur la catégorie de la personne, nous indique, de manière encore très allusive, ce vers quoi Ortigues va se tourner dans les années qui vont suivre : le caractère allocutaire du langage qui se manifeste dans la catégorie de la personne.

Les signifiants de la personne inscrivent dans le langage la fonction même du langage, fonction de communication ou mieux de reconnaissance à la fois intérieure et sociale de l'homme par rapport à l'homme (2-150).

Dès *Le Discours et le symbole*, Ortigues définit la personnalité comme l'appartenance à un univers de communication. Par des marques symboliques, c'est-à-dire les pronoms de la première, de la deuxième et de la troisième personne, les individus peuvent s'assigner différentes positions à l'intérieur de l'acte de parole. Ce système syntaxique des pronoms personnels distingue deux registres de parole : le délocutif et l'interlocutif ou allocutif.

Le registre délocutif, c'est-à-dire celui de la troisième personne, a une fonction de désignation ou de référence. Il mentionne ce dont on parle et ce qu'on en dit. Ce registre délocutif permet l'analyse et le discernement du vrai et du faux puisqu'il n'est pas lié contextuellement.

Le registre interlocutif de la première et de la deuxième personne nous fait entrer dans l'acte d'énonciation et marque les positions du locuteur et du destinataire.

La différence entre ces deux registres est importante à souligner puisque le registre interlocutif est lié au contexte alors que l'autre ne l'est pas. Comme le souligne Ortigues, seules les formes de la troisième personne sont des pronoms au sens premier du terme alors que celles de la première et de la deuxième personne sont plutôt des opérateurs de position liés au contexte. Ce sont aussi des manifestations de la subjectivité à l'intérieur de ce système de positions possibles relativement à l'acte de parole.

La personnalité se construit dans la possibilité qu'a l'individu de se reconnaître, de se faire reconnaître et de reconnaître les autres au sein du langage. L'apprentissage du

²⁰³ *Ibidem*, p. 21.

langage par l'enfant le fait entrer dans la société humaine. Sa personnalité se forme et s'appuie sur cette possibilité de percevoir et d'utiliser le fait que l'individu puisse occuper différentes positions symboliques. Se dévoile ainsi la marque anthropologique de notre appartenance à un univers humain de communication et notre aptitude à symboliser.

La période qu'Ortigue va passer avec sa femme à Dakar, de 1961 à 1966, dans un contexte culturel tout à fait différent, donnera une impulsion décisive à sa réflexion sur la personne. En effet, acceptant, comme le veut également Marie-Cécile Ortigue, le dépaysement dans lequel il est plongé au contact des populations Wolof, Lebou et Serer et s'appuyant sur le double éclairage, psychanalytique et ethnologique, Ortigue explique, dans *Œdipe africain*²⁰⁴, comment il a pu appréhender clairement l'importance d'une attention à la vision de la place que se donne chacun dans une famille. Se précisent les notions de positions personnelles, qui seront développées dans *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*²⁰⁵ et de repères identificatoires à la fois physiques et sociaux. Il ne s'agit pas d'étudier un homme statique, mais au contraire les processus par lesquels les hommes changent, interagissent les uns avec les autres. Un humain n'est jamais seul avec lui-même.

Donc si en 1958 c'est la question du développement de la pensée en lien avec le langage qui préoccupe Ortigue, la publication de *Le Discours et le symbole* voit émerger la thématique de la personne à partir de la catégorie pronominale qui n'était pas abordée dans la thèse de 1958. De nombreux articles vont être rédigés à partir de son retour en France autour de ce concept de personne ; peu seront publiés mais ils insistent tous sur une définition de la personne à partir de cette catégorie pronominale. Ortigue cherchera, dans les années 1970, des apports théoriques du côté de la philosophie analytique.

2.4. Conclusion concernant ces deux versions

Les changements que nous pouvons constater entre les deux versions de la thèse, soutenue et publiée, manifestent une pensée en cheminement. Ortigue, en effet, tout en traitant des sujets en lien avec l'actualité de son temps : théologie et sciences historiques, langage et sciences humaines, suit le fil de sa pensée.

Nous avons relevé ainsi une problématique qui le questionnait lors de la période théologique : partant de la définition de la réflexion comme « la connaissance des réalités spirituelles par opposition à la science qui est la connaissance de l'univers », Ortigue se demandait comment une réflexion dans la foi est possible et quelle méthode va suivre cette réflexion. Il s'interrogeait également sur ce mouvement préréflexif de la conscience, cet élan vers le monde et Dieu, et avait retenu l'expérience

²⁰⁴ Ortigue M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966.

²⁰⁵ Ortigue M.-C. et E., *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?* Paris, Denoël, 1986.

symbolique comme moyen d'en saisir les conditions empiriques. Mais le cadre conceptuel était encore flou et de nombreuses notions non définies.

En 1958, dès le début de l'introduction, Ortigues évoque la question de l'activité de l'esprit, soulignant que « le développement récent de la linguistique, en insistant sur l'aspect formel du langage, en particulier sur son organisation phonologique, donne à ce problème un regain d'actualité ». Nous avons souligné l'importance majeure de cette thématique dans *Langage et symboles* et constaté que les notions encore flottantes auparavant trouvent des assises conceptuelles et s'organisent les unes par rapport aux autres pour arriver à démontrer le mouvement de développement de la pensée jusqu'au concept.

Autrement dit, la thèse de 1958 répond au questionnement amorcé lors de la période précédente par tout l'apport de la réflexion sur la langue travaillée sous l'angle de la linguistique structurale.

Réflexion sur le symbole linguistique qui constitue la partie la plus développée de la thèse à côté de celles sur les symboles méthodologique et traditionnel. Rappelons en effet qu'Ortigues prend « la structure discursive de l'expression », c'est-à-dire la phrase, comme pivot par rapport aux deux autres symbolismes.

Par rapport au seuil de l'expression phrastique, nous avons donc distingué deux niveaux d'incidence du symbolisme au discours : une incidence primaire qui est celle du symbolisme psychologique ou traditionnel (impliquant un primat de la fonction allocutive comme l'établissement d'un pacte symbolique, d'une loi de reconnaissance réciproque entre les sujets) et une incidence secondaire qui caractérise le symbolisme méthodologique (algorithmique) et qui tend à formaliser l'activité constructive, les procédés de construction objective²⁰⁶.

Ortigues conclut en 1958 que le rôle central du symbolisme est de « répondre à un problème d'élaboration de la forme en vue du sens ». C'est « par le moyen de valeurs signifiantes capables de s'articuler l'une sur l'autre²⁰⁷ » que nous pouvons accéder à la connaissance.

En 1962, cette question de l'élaboration de la forme en vue du sens est toujours présente. La partie linguistique est aussi toujours la plus importante mais d'autres intérêts se font jour. Les réponses obtenues concernant le cheminement de la conscience agissante vers le concept ayant trouvé réponse par le biais de la linguistique structurale, les préoccupations d'Ortigues passent du « sujet en acte de penser » à un sujet en communication avec l'autre. Le centre d'attention passe du langage au discours, comme le suggère le changement de titre, ainsi que l'ajout d'un nouveau chapitre intitulé « La catégorie de la personne ».

²⁰⁶ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographiée, inédit, 1958, p. 325.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 327.

Les signifiants de la personne inscrivent dans le langage la fonction même du langage, fonction de communication ou mieux de reconnaissance à la fois intérieure et sociale de l'homme par l'homme²⁰⁸.

Dans ce chapitre, Ortigues aborde la notion de personne d'un point de vue encore uniquement grammatical. Par des marques symboliques, c'est-à-dire les pronoms de la première, la deuxième et la troisième personne, les individus peuvent s'assigner différentes positions à l'intérieur de l'acte de parole.

Si l'exploration du symbolisme linguistique lui a permis de répondre à ses questions sur l'acte de penser, l'approfondissement, lors de la prochaine période, du symbolisme social/traditionnel éclairera ses recherches sur la notion de personne.

3. La notion de symbole

Nous avons évoqué les notions de langage et de discours en abordant les titres des deux versions de la thèse. Il est temps à présent de traiter de la notion commune présente dans les deux titres, celle de symbole. Symboles au pluriel en 1958 ; symbole au singulier en 1962. Nous notons également l'ajout en 1962 de l'article défini. Nous pouvons comprendre que le premier titre suggère des notions qui vont être explorées, le deuxième une notion qui est maîtrisée.

Le symbole était apparu, dans le milieu contexte théologique auquel appartenait alors Ortigues, comme une voie d'accès à une expérience spirituelle originaire et une tentative de décrire un élan initial vers des valeurs religieuses. Il en était question de manière encore très discrète : dans une portion de conférence adressée à ses pairs et dans un sous-chapitre de sa thèse. Cette expérience spirituelle était de l'ordre de l'imagination, mais cette imagination n'était pas définie. Le symbole lui-même l'était d'ailleurs plus par la négative.

Si dans la première période le symbole était juste abordé, il va à présent être au centre d'un intérêt majeur. Avec l'apport de la linguistique structurale, Ortigues va pouvoir en effet donner un cadre conceptuel à cette notion. Nous allons dans un premier temps le définir et puis en déterminer le rôle.

3.1. La définition du symbole

Ortigues s'appuie sur l'étymologie du mot symbole, c'est-à-dire un matériau²⁰⁹ en usage au sein d'un pacte, qui sert de gage de reconnaissance entre des hommes qui ont engagé leur parole. Adhérant aux théories du structuralisme, Ortigues y adjoint l'inscription à l'intérieur d'un système. Le symbole est « un opérateur de structure ».

²⁰⁸ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, 1962, p. 150.

²⁰⁹ Image de la tessère antique.

Le symbole ne dit rien ; il est un pur opérateur de structure, un moyen d'effectuer des oppositions distinctives, des permutations, des combinaisons nécessaires à l'existence d'une structure signifiante en tant que telle²¹⁰.

Trois grands types de symbole sont présentés dans les deux versions de la thèse : le symbole linguistique auquel Ortigues accorde le plus d'attention, le symbole méthodologique ou logico-mathématique suivant les versions et le symbole traditionnel. Le symbole se trouve en effet, nous explique Ortigues, dans une zone intermédiaire entre l'image et le signe, c'est-à-dire, en reprenant les termes utilisés, « entre la psychologie de l'imaginaire et la vérité du concept²¹¹ ». Dans l'image, en effet, notre attention est attirée par la chose représentée et nous voyons qu'elle sans arrière-plan, à un niveau immédiat. Est cité, pour illustrer ce propos, l'exemple donné par le philosophe Alain²¹² à propos de l'impossibilité de compter le nombre de colonnes du Panthéon à partir de l'image mentale que nous en avons.

L'imagination est une faculté qui se contredit car elle produit son propre contenu mais se perd dans ce contenu²¹³.

Nous remarquons que l'expression « psychologie de l'imaginaire » est donnée sans explicitation si ce n'est une définition uniquement de « l'essence de l'imaginaire », reprise à Jacques Lacan.

C'est ainsi que J. Lacan a pu très justement définir l'essence de l'imaginaire comme une « relation duelle », un dédoublement équivoque, « en miroir », une opposition immédiate entre le sujet et son autre où chaque terme passe immédiatement l'un dans l'autre et se perd indéfiniment dans ces jeux de reflets²¹⁴.

Nous pouvons peut-être trouver un éclaircissement concernant cette expression dans la thèse de 1958 où il est écrit que le symbolisme traditionnel est aussi appelé symbolisme psychologique : l'objet imaginaire n'est qu'un « quasi-objet car je ne puis effectuer sur lui aucune opération discursive », explique Ortigues et n'est pas « une véritable structure de la conscience car la conscience rêveuse s'irréalise elle-même "comme si" elle glissait dans un pur ailleurs²¹⁵ ».

Le signe, lui, renvoie à autre chose que lui-même : le concept, et obéit à « une loi de continuité intelligible » contrairement à l'image qui est « soumise à une loi de discontinuité » qui lui permet de se recomposer sans cesse différemment. L'objectif étant la vérité du concept par un développement progressif de l'idée au sein du discours.

²¹⁰ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 186.

²¹¹ *Ibidem*, p. 191.

²¹² Alain, *Système des Beaux-Arts*, Paris, Gallimard, 1920, note 11, pp. 312-13.

²¹³ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 204.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 205.

²¹⁵ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 292.

Le propre du langage discursif est de fabriquer une pensée indépendante de lui. Et il n'y a pas de pensée indépendante du langage que celle qui l'est devenue en devenant vraie, et cela par l'intermédiaire du discours²¹⁶.

Le symbole se situe donc entre deux limites, deux seuils pour reprendre les termes d'Ortigue²¹⁷ : l'imaginaire, seuil d'ouverture, et le discours, seuil d'accomplissement. L'imaginaire comme seuil d'ouverture parce qu'à la fois il peut nous captiver au sens littéral du mot mais il peut aussi, par le biais de « l'imagination matérielle²¹⁸ », nous aider à franchir le seuil d'une organisation symbolique. Ortigue n'explicite pas cette notion d'imagination matérielle. Nous la supposons empruntée à Gaston Bachelard. Dans la thèse de 1958, il était question d'une imagination productrice qui fournit les conditions d'expressivité, la matière pour un système de valeurs signifiantes et qui inaugure un symbolisme traditionnel se déployant jusqu'à une puissance allocutive. Le discours, quant à lui, sera le lieu dans lequel un individu entre en relation interhumaine et où pourra être débattue la question de la vérité par le biais du symbole linguistique.

Ortigue en déduit dès lors différents niveaux de symbolisation qui dépendent de la façon dont « le sujet s'affecte lui-même des exigences de la structure » avec le seuil de l'expression discursive comme pivot. Le symbolisme linguistique est en effet la référence. Le langage constitue pour Ortigue la faculté fondamentale de notre existence, celle qui permet notre humanité.

Elle [la fonction première du langage] établit réellement la situation fondamentale de l'homme dans le monde ; elle constitue cette présence à soi dans un horizon d'universalité qui fait l'originalité de l'être humain par opposition à l'animal²¹⁹.

Le langage comme système hétérogène nous coupe de la réalité extérieure mais nous permet d'en parler, d'en évoquer les possibles.

Le langage apparaît comme un système de formes qui, en bouclant sur lui-même, en constituant un ordre de signes élus, mis à part, ouvre et débouche sur l'« universel »²²⁰.

En deçà du langage, il est question d'« un seuil minimum d'ouverture » au processus de symbolisation, c'est-à-dire d'un symbolisme primaire, traditionnel, « qui naît dans " l'inconscient " ». Il est plus proche du pôle image et à la base d'une convention entre les hommes. Ortigue prend pour exemple le mythe dans les sociétés tribales, mythe construit sur « la naissance et la mort, sur l'ancêtre et sur la faute ou la dette ».

²¹⁶ Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 35.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 195.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 195.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

²²⁰ *Ibidem*, p. 18.

Au-delà du langage, Ortigues définit « un seuil maximum d'accomplissement²²¹ » du processus de symbolisation, un symbolisme secondaire, méthodologique, qui « naît d'une pensée expressive qui a déjà franchi le seuil de l'expression discursive, et à partir de là tend à s'écarter de la dialectique pour se donner la forme d'une construction ou d'un calcul²²² ». Ce symbolisme logico-mathématique, du côté normatif est le résultat d'une convention préalable.

Le symbolisme phonologique (le modèle du symbole est le phonème « comme pur formant ») diffère des symboles ordinaires, psycho-sociologiques ou méthodologiques, par ses rapports avec le discursif²²³. Ortigues l'explique par le recours à la linguistique dans laquelle sont possibles différents niveaux de combinaison et de hiérarchisation.

Ce symbole linguistique est constitué d'un signifiant et d'un signifié. C'est, pour Ortigues, une opposition constitutive de la valeur symbolique. Par valeur symbolique, il faut entendre le fait qu'« il permet d'établir des équivalences de structures formelles à contenus qualitatifs ou objets matériels variables²²⁴ ». L'ensemble signifié/signifiant est un élément faisant partie d'un système composé d'autres éléments par lesquels il prendra sens. Dans le symbole, le signifiant n'est donc pas séparé du signifié contrairement à ce qui se passe dans la réflexion intellectuelle où l'idée est exposée pour elle-même. Nous notons qu'Ortigues emploie indifféremment idée ou signifié. Le symbole fait donc partie d'un système. Et c'est en vertu de l'appartenance à ce système qu'il présente une valeur signifiante et « une virtualité de sens ». Il se définit en effet à la fois par opposition et en corrélation avec d'autres éléments avec lesquels il peut s'associer ou être en contraste. Il est ainsi riche de sens implicites.

Les symboles n'existent que par leurs valences distinctives, réciproques ; et leur polyvalence réside dans la pluralité des rapports que ces formes entretiennent entre elles du fait qu'elles se présupposent mutuellement ; l'ensemble constitue un système destiné à rendre possible une multitude d'expressions (de la même façon que dans une langue un système phonologique rend possible un nombre indéfini de mots, et qu'un mot défini par le système morphologique auquel il appartient rend possible une multitude d'emplois expressifs ou d'effets dans le sens de la parole)... Les symboles sont des valeurs fonctionnelles dans lesquelles se présuppose une structure, un système d'invariants pratiques à contenus qualificatifs variables²²⁵.

Le symbole n'a de signification que dans un acte d'expression. Hormis cela, il est une valeur fonctionnelle qui contient un potentiel de sens. Les éléments de ce système sont donc des variables qui peuvent être substituées les unes aux autres, ces substitutions amenant d'autres combinaisons avec la possibilité de revenir à l'identique. Il existe,

²²¹ *Ibidem*, p. 194.

²²² Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. XII.

²²³ Nous remarquons qu'en 1958, Ortigues navigue entre différentes appellations pour nommer les grands types de symbolisme. Ce ne sera plus le cas en 1962.

²²⁴ Ortigues E., *Langage et symbole*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 51.

²²⁵ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. V.

pour ce faire, des règles opératoires qui sont des « invariants par rapport au groupe de transformations ». Nous notons qu'il y a une indépendance de la structure sur les éléments. Ortigues précise en parlant d'un ordre de présuppositions contenus dans le symbolisme.

Le symbole, élément d'un ensemble, ne fait pas référence directement au réel mais par le biais de l'acceptation d'une convention et par ses combinaisons. Il est bien un médiateur qui n'existe qu'à partir d'un autre qui lui est opposable. Il est impossible donc de saisir le terme premier.

Ce qui est premier dans une chaîne de symboles n'est pas un terme positif, mais une loi de position qui se marque d'abord de façon négative en soustrayant les termes de l'ordre de la causalité matérielle pour les assumer dans un autre ordre, celui des rapports intentionnels²²⁶.

Il est important aussi de considérer qu'un système ne sera symbolique que s'il est reconnu par un Autre que soi²²⁷. Cela concerne le langage mais aussi les rapports sociaux.

L'homme est sensibilisé à la logique du sens, à la possibilité de se reconnaître comme sujet dans un discours, en assumant le rapport social comme condition de sens de ses propres paroles²²⁸.

Le sens de nos paroles nous est donné par le retour qu'en fait l'Autre. Cette dimension du symbole est surtout étudiée en 1962, entre autres par l'ajout d'un chapitre dans la partie linguistique sur le pronom personnel.

Le symbole ne renvoie pas comme le signe à quelque chose d'un autre ordre que lui-même, mais il a pour fonction de nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant, nécessairement autre qu'un simple état de fait qui est ce qu'il est puisqu'il impose en droit ses valeurs de référence. C'est ainsi que la langue française n'est pas seulement composée de signes me permettant de dire toutes sortes de choses, mais qu'elle est aussi un système de valeurs symboliques qui ont pour fonction de m'introduire dans l'ordre auquel ces valeurs appartiennent à titre de symboles : elles font de moi un être parlant français, un membre de la communauté linguistique, devant être reconnu comme tel quoi que je dise²²⁹.

3.2. Le rôle du symbole

En 1958, le rôle du symbole, tel qu'il est présenté dans la thèse, peut être résumé par deux axes majeurs : d'une part comme une réponse à la question de l'élaboration de

²²⁶ *Ibidem*, p. 329.

²²⁷ Pour illustrer ce point, Ortigues renvoie à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, l'un ayant besoin de l'autre pour s'accomplir.

²²⁸ *Ibidem*, p. VII.

²²⁹ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, pp. 65-66.

la forme en vue du sens. Et d'autre part comme le générateur de « la structure formelle ou normative du lien social considéré comme condition de tout langage, condition d'intelligibilité de toute parole²³⁰ ».

Tout d'abord concernant l'élaboration du sens :

L'essentiel de la fonction symbolique et linguistique réside en la possibilité pour la pensée d'acquérir par le moyen d'une construction des schèmes conceptuels ou des modes intentionnels divers²³¹.

Par un jeu de combinaisons, de transformations, de substitutions se mettent en place les formes nécessaires à un système de langage. Notons l'homologie des conditions de fonctionnement des systèmes langagiers ou sociaux selon Ortigues qui suit en cela le point de vue de Claude Lévi-Strauss.

L'analyse formelle peut [...] faire apparaître en toute conduite humaine, en toute réalité sociale, des conditions homologues à celles qui régissent les matériaux du langage²³².

Cette prise de position d'Ortigues, que nous retrouvons en 1962, peut d'ailleurs expliquer l'attention privilégiée qu'il porte au langage. Ce langage, présenté comme un système combinatoire à plusieurs niveaux hiérarchisés, le niveau phonématique et celui morphologique, est considéré en effet comme « le modèle de toute organisation significative » et nous permet d'accéder à la conceptualisation comme « activité productrice de la pensée ». Ortigues soutient d'ailleurs que la symbolisation est première historiquement par rapport à la connaissance rationnelle.

Les conditions élémentaires de la solidarité humaine ne se réduisent jamais à la réalité empirique d'une société donnée, car elles ont été rendues pour nous « significatives » avant de devenir vraiment « objet de connaissance »²³³.

Ortigues reprend ainsi la thèse de Lévi-Strauss présentée dans l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*²³⁴. La pensée a besoin de la mise en forme du signe pour se développer, pour qu'une réalité puisse être connue dans un concept.

L'activité du sujet n'accède à la connaissance que par le moyen des valeurs signifiantes capables de s'articuler l'une sur l'autre²³⁵.

²³⁰ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. VIII.

²³¹ *Ibidem*, p. 44.

²³² *Ibidem*, p. 272.

²³³ *Ibidem*, p. 327.

²³⁴ Lévi-Strauss Cl., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf], consulté le 11 avril 2024, p. 41.

²³⁵ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 327.

L'usage des symboles nous est apparu comme un instrument de réduction formelle qui consiste à mettre entre parenthèses par une abstraction sélective la matière de l'intuition pour expliciter les mécanismes de la démonstration²³⁶.

Le mouvement vers le sens part en effet d'un imaginaire comme puissance de négativité pour arriver à un développement discursif en passant par un procès de symbolisation.

Imaginaire	Procès de symbolisation	Connaissance
Puissance de négativité, de non-réel Ouverture au domaine du sens et en même temps voilement du sens		Développement discursif
Introduction de l'absence	Introduction de Valeurs distinctives	
Oppositions immédiates angoissantes	Médiation	
	Ordre symbolique	Ordre objectif

Nous relevons que dans ce processus, c'est de l'imagination « productrice » dont il s'agit et qui est, selon Ortigues, nécessaire à l'expression d'une puissance symbolique à laquelle elle fournit la matière. La fonction symbolique joue ainsi le rôle d'« intermédiaire entre la puissance d'assimilation indéfinie de l'imaginaire et la différenciation interne d'un concept défini²³⁷ ». Par différenciation interne, Ortigues entend « le procès où la pensée se reconnaît en opposant en elle-même divers types de rapport²³⁸ ».

Ortigues peut ainsi démontrer qu'avec le symbole, l'esprit peut opérer « sur » ses propres idées. C'est particulièrement mis en évidence dans le symbolisme méthodologique où toute l'attention est ramenée du signifié au signifiant et sur les conditions formelles de sens.

Le symbole est donc un instrument de formalisation et la langue nous rend les choses significatives c'est-à-dire « susceptibles d'être proposées à notre attention comme objets de connaissance possible²³⁹ ». Ortigues va même jusqu'à affirmer que par l'analyse de la fonction symbolique, on peut reconstituer les démarches effectives de la pensée qu'il appelle « constituante », nous rappelant ainsi ses liens avec les théories de Lachièze-Rey dont il a été l'étudiant.

²³⁶ *Ibidem*, p. 252.

²³⁷ *Ibidem*, p. 316.

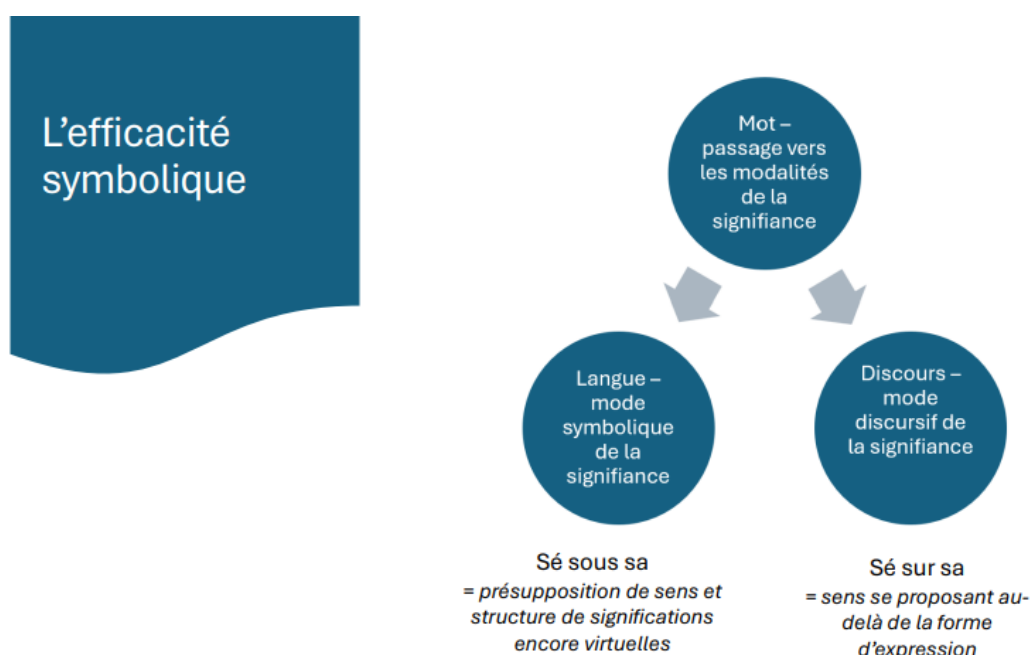
²³⁸ *Ibidem*, p. 111.

²³⁹ *Ibidem*, 1958, p. 330.

Toute signification exige que dans le concept de quelque chose, un sujet puisse se reconnaître, s'orienter en vue de certaines possibilités ou se situer dans un certain horizon d'univers²⁴⁰.

Ortigue parle d'une potentialité de sens du symbole de par son appartenance à un système où il est en corrélation et en opposition avec d'autres symboles. Un symbole est composé, rappelons-le, d'un signifiant (la forme extérieure) et d'un signifié (l'idée). Le signifié est donc contenu dans le symbole en lien indéfectible avec le signifiant.

La signification du symbole est intérieure à l'efficacité symbolique²⁴¹.



Par ailleurs, un autre rôle prépondérant du symbole mis en avant en 1958 consiste en la mise en place de règles permettant un lien social. Nous l'avons vu pour la langue mais c'est vrai aussi pour un groupe d'individus : « Le symbolisme est une puissance d'assimilation » ou encore dit autrement « il fonde la possibilité d'un monde habitable ».

Le point de départ initial du symbolisme se trouve, rappelons-le, dans l'imaginaire qu'Ortigue définit comme « essentiellement contradictoire ». Elle est en effet à la fois source d'illusions, de contradictions – Ortigue l'identifie comme réalisme imaginaire – et, en même temps, condition nécessaire à la symbolisation en tant qu'imagination productrice qui va lui donner une impulsion par « sa puissance de rupture par rapport à la réalité immédiate²⁴² ». Le symbolisme n'a donc pas une origine empirique mais est issu d'une impulsion donnée par l'imagination productive. C'est un système autonome

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 3.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 287.

²⁴² Ortigue E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 277.

où chaque élément prend sa valeur par relations avec les autres éléments.

Il introduit dans un système global qui se présuppose lui-même dans son altérité radicale, son hétérogénéité à l'égard de tout le reste²⁴³.

Cette condition d'hétérogénéité clôt le système, lui confère une condition d'intégrité qui permet une analyse formelle des fonctions symboliques. Les valeurs symboliques deviennent ainsi « les éléments formels d'une tradition qui se transmet par des initiations, des rites et des institutions représentatives²⁴⁴ ». Il y a, en ce système, une « puissance d'introduction d'assimilation » : il nous fait entrer dans une communauté. Il ne renvoie pas à un autre ordre mais introduit dans un ordre.

Le symbole est puissance d'introduction d'assimilation : il fait de vous un « chrétien », un « patriote » ... un être reconnu dans la communauté. Il ne renvoie pas à un objet d'un autre ordre que soi, mais il introduit dans un système global qui se présuppose lui-même dans son altérité radicale, son hétérogénéité à l'égard de tout le reste [...] Un système de rapports symboliques est une manière de se référer au monde²⁴⁵.

En 1962, dans la version publiée, Ortigues réaffirme le rôle central du symbolisme linguistique dans sa réflexion sur la question des rapports entre forme et sens comme en 1958. Ce symbolisme se trouve, comme nous l'avons déjà décrit, dans une position de pivot avec, de part et d'autre, deux limites, le symbolisme traditionnel d'une part et le symbolisme logico-mathématique d'autre part. Le symbolisme traditionnel produit un lien de solidarité qui va permettre au langage d'engendrer la possibilité d'une convention. Le symbolisme logico-mathématique, lui, est un symbolisme méthodologique, une écriture secondaire par rapport au symbolisme linguistique.

Le point de vue structuraliste adopté avec quelques restrictions²⁴⁶ entraîne une définition du langage comme un système clos sur lui-même dont les éléments sont « définis par leurs valeurs formelles, leurs fonctions différentielles l'un à l'égard de l'autre²⁴⁷ » tels des opérateurs de structure. Ce système est hétérogène dès lors par rapport à la réalité mais en même temps nous permet d'en parler, d'en évoquer les possibles. Il en est en effet la condition nécessaire à l'existence d'un discours. Nous en rappelons brièvement la démonstration telle que donnée en 1962 en rappelant tout d'abord la définition du discours retenue par Ortigues :

²⁴³ *Ibidem*, p. 289.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 315.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 288-289.

²⁴⁶ Ortigues défend une « linguistique structuraliste historique » : « Une linguistique structurale qui assimilerait le langage à un code intemporel ne rendrait pas compte de l'opacité existentielle des langues vivantes [...] » in *Le Discours et le symbole*, p. 93.

²⁴⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, p. 220.

Le discours est une expression régie par une forme linguistique de communication, et dont le sens peut être développée par transitions successives jusqu'à ce qu'il soit reconnu vrai ou faux²⁴⁸.

Quand il y a expression, il y a derrière un individu qui effectue un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur et qui se fait reconnaître auprès d'autres par cette expression. Le discours est une forme d'expression qui utilise le langage et ses lois pour se développer ou, pour utiliser d'autres termes, pour développer la pensée d'un individu dans sa quête du vrai. Expression et signification sont inextricablement liés tout en étant distincts. La pensée se développe dans l'expression mais va aussi au-delà par les possibles qu'elle implique.

En tant qu'elle est exprimée, la pensée est devenue pour soi un résultat actuel, impliquant référence immédiate à son auteur, ce qui s'exprime c'est la pensée de quelqu'un ou simplement quelqu'un²⁴⁹.

Ortigues va même jusqu'à affirmer que « le propre du langage discursif est de fabriquer une pensée indépendante de lui. Et il n'y a pas de pensée indépendante du langage que celle qui l'est devenue en devenant vraie, et cela par l'intermédiaire du discours²⁵⁰ ».

Cette capacité du langage à permettre le développement du sens s'explique grâce au caractère « diplomique²⁵¹ » du langage, c'est-à-dire son double niveau d'articulation (phonèmes comme éléments d'articulation et morphèmes comme éléments de signification), et grâce aux deux faces du signe (sensible et intelligible, deux ordres différents qui ne sont pas déductibles l'un de l'autre).

La parole est une puissance négative à l'égard de la réalité immédiate (dont elle me détache pour me renvoyer au possible, au concept) et positive à l'égard du tout, de l'univers (l'universalité synthétique de l'expérience possible) en fonction de quoi quelque chose m'apparaît comme déterminable²⁵².

Le langage nous permettant ainsi de construire un univers nous sort du monde animal, inaugure notre humanité. Ortigues le démontre par l'usage des pronoms personnels qui « inscrivent dans le langage la fonction même du langage, fonction de communication ou mieux de reconnaissance à la fois intérieure et sociale de l'homme par l'homme²⁵³ ».

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 24. En 1958, en page 1, Ortigues définissait le discours comme « l'expression verbale d'un sens qui se développe par transitions successives et qui peut être reconnu vrai ou faux » (1). En 1962, l'accent est mis d'abord sur la communication induite par le discours et dans un deuxième temps sur le sens que le discours développe.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 35.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 220.

²⁵² *Ibidem*, p. 75.

²⁵³ *Ibidem*, p. 150.

Le symbole introduit quelque chose de plus que le biologique : la loi, le serment, une convention entre les hommes. Par lui, une reconnaissance des sujets entre eux est possible.

En résumé, au niveau du rôle du symbole :

1958	1962
Le rôle du symbole peut être résumé d'une part comme une réponse à la question de l'élaboration de la forme en vue du sens. Il est question du rôle du symbole comme condition nécessaire à l'existence d'un discours. Et d'autre part comme le générateur de « la structure formelle ou normative du lien social considéré comme condition de tout langage, condition d'intelligibilité de toute parole ²⁵⁴ ».	Le symbolisme linguistique est central pour Ortigues dans sa réflexion sur la question des rapports entre forme et sens. Il en est en effet la condition nécessaire à l'existence d'un discours. Le symbolisme traditionnel produit un lien de solidarité qui va permettre au langage d'engendrer la possibilité d'une convention.
Le symbolisme est une puissance d'assimilation ou encore dit autrement il fonde la possibilité d'un monde habitable.	Rôle du langage : établir la situation de l'homme dans le monde (opposé à l'animal), médiateur

Les versions de 1958 et 1962 retiennent les mêmes fonctions accordés au symbole : l'élaboration du sens et le lien social. Nous notons cependant, concernant le premier point, qu'en 1958, l'accent est davantage mis sur le développement de la pensée alors qu'en 1962 une attention commence à être portée sur la communication et la personne. Par ailleurs, en 1958, Ortigues insiste sur la puissance d'assimilation du symbole à un groupe social. Cette notion n'est pas reprise en 1962 telle que même si elle est toujours bien d'actualité. L'accent est plus mis sur l'homologie entre le fait linguistique et le fait social sur base de la structure interne et des conditions de sens, sur des bases formelles.

En plus des symbolismes linguistiques et traditionnels, il est question aussi du symbolisme méthodologique, partie qu'Ortigues traite avec des auteurs différents en 1958 et 1962, et qu'il voudra encore modifier par la suite : Émile Meyerson (1859-1933), Henri Poincaré (1854-1912), Léon Brunschvicq (1869-1944) en 1958, Nicolas Bourbaki

²⁵⁴ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, p. VIII.

(pseudonyme collectif 1952), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) et Alexandre Koyré (1892-1964) en 1962.

L'accent est mis sur l'usage et les limites de ce symbolisme défini comme un instrument de formalisation qui permet des applications scientifiques concrètes. Ce qui amène Ortigues à conclure que « le symbole ne dit rien, il est un pur opérateur de structure, un moyen d'effectuer des oppositions distinctives, des permutations, des combinaisons nécessaires à l'existence d'une structure signifiante en tant que telle²⁵⁵ ». Le symbole est limité à l'ordre du formel et s'il ne peut y avoir de conditions formelles de sens - le sens est une puissance de développement interne au concept qui se réfléchit dans le discours - il y a des conditions formelles de signification qu'un langage doit respecter. Ces conditions formelles sont les lois de structure.

Les opérations symboliques sont une manière analytique de tenter les possibilités d'une action humaine sur les choses²⁵⁶.

3.3. Conclusion à propos de la notion de symbole dans ces deux versions de la thèse

Si, dans la version de 1958, Ortigues inscrit sa thèse principalement dans la question des rapports entre la forme et le sens à propos du développement de la pensée et axe sa réflexion sur le symbole dans cette optique, en 1962, il commence par situer cette réflexion dans l'actualité de la recherche philosophique qui revient à la question du discours. La notion de symbole, qui est le fil rouge de notre travail, rappelons-le, a trouvé cependant, lors de cette période philosophique, cadre et fondements.

Le symbole est abordé sous trois formes : linguistique, social et méthodologique. Ortigues ne reviendra pas par la suite sur la question du symbolisme linguistique. Nous pouvons donc considérer que l'exploration qu'il en a faite lui a donné les réponses lui permettant d'avancer, principalement à propos du rapport forme et sens et du développement de la pensée. Et ce par la linguistique structurale et principalement celle de Gustave Guillaume. Nous en avons confirmation dans une lettre qu'il nous a adressée en juin 2001. Il y explique qu'il n'a jamais pensé « faire œuvre de linguiste mais seulement d'historien et de philosophe » mais qu'il a trouvé dans les travaux de Guillaume une réponse à une de ses préoccupations : les liens entre syntaxe et sémantique.

Il y avait chez Guillaume une idée qui m'a paru féconde : c'est que chaque valeur linguistique schématise un mouvement d'universalisation ou de particularisation. Ce que les logiciens appellent « la quantification des prédicats » est considéré par Guillaume comme un schématisme conceptuel formateur de symbolisation. Il y a là une fonction extensionnelle de schématisme qui m'a paru faire lien entre la syntaxe et la sémantique. Les symboles sont des vecteurs plutôt que des jetons ; ils meuvent

²⁵⁵ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 186.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 222.

l'esprit dans une certaine direction suivant un va-et-vient constant entre l'idée et l'intuition, l'abstraction et l'imagination²⁵⁷.

Un chapitre ajouté dans la partie linguistique en 1962, celui sur la catégorie de la personne, nous indique, de manière encore très allusive, ce vers quoi Ortigues va s'orienter dans les années qui vont suivre : le caractère allocutaire du langage qui se manifeste dans la catégorie de la personne.

Les fondements dont Ortigues avait besoin pour pouvoir se servir de la notion de symbole sont, par cette thèse de philosophie, solidement construits et vont constituer un bagage indispensable pour son expérience africaine. Et si au départ la notion de symbole devait lui permettre, pensait-il, de saisir un élan vers Dieu, elle va l'amener à rencontrer les autres hommes, habitants d'un monde commun.

Conclusion

Des années 1940 marquées par les soubresauts de la crise moderniste aux années 1950 avec l'émergence des sciences humaines, de Lyon à Paris, de prêtre à laïc, de docteur en théologie à docteur en philosophie, le cheminement intellectuel d'Ortigues se poursuit et s'enrichit de nouveaux champs d'exploration.

Déjà lors de la période théologique, nous avons pu constater qu'il s'était intéressé au domaine de la psychanalyse. Il avait en effet publié un article dans lequel il faisait le compte-rendu d'ouvrages sur ce sujet²⁵⁸. Comme nous l'avons relevé lors de la présentation du contexte biographique et intellectuel de cette deuxième période, nous assistons, dans les années 1950, au regroupement de disciplines, telles que l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, etc., sous la bannière des sciences humaines avec des principes méthodologiques qui vont être dominés par ceux du structuralisme. Ortigues suit cette actualité : il assiste aux cours de Daniel Lagache, de Gustave Guillaume, de Georges Dumézil et suit des conférences de Jacques Lacan et de Françoise Dolto, entre en contact avec Claude Lévi-Strauss. En 1958, il prépare un article introductif aux sciences humaines, article destiné à l'Encyclopédie Juris Classeurs et le publie finalement, mais dans une autre version, en 1960, aux Éditions techniques²⁵⁹. Le projet étant de dégager « le fondement objectif des sciences psychologiques et sociales » car pour lui, il existe une communauté de démarches de la pensée. Ce fond commun, Ortigues le trouve dans les structures symboliques du comportement et dans la forme du temps historique. Nous relevons la définition du symbole qui reprend les notions essentielles développées dans sa thèse.

²⁵⁷ Ortigues E., extrait d'un courrier du 1^{er} juin 2001 adressé à Tafforeau M, p. 3.

²⁵⁸ Ortigues E., « Réflexions sur quelques ouvrages de psychanalyse », in *Vie spirituelle*, supplément n°19 du 15-11-1951, pp. 435-462.

²⁵⁹ Ortigues E., *Introduction aux sciences humaines*, dactylographié, inédit, 1958, 18 p. ; Ortigues E., « Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960, pp. 1020-1 à 1020-20.

Nous appelons symbole tout élément formateur des structures sociales entendues comme structures de communication et d'échanges, systèmes de références communs, étant donné que les hommes n'ont pas de rapports directs ou immédiats entre eux mais seulement par leurs références communes par rapport à un monde dans lequel ils vivent²⁶⁰.

La notion de symbole, qui était très discrètement évoquée dans les années 1940 mais dont Ortigues soupçonnait déjà l'importance, prend ainsi toute son amplitude lors de cette période philosophique des années 1950. Nous l'avons développé par le biais de la thèse de 1958, *Langage et symboles*, et de sa version publiée en 1962, *Le Discours et le symbole*. Après avoir évoqué la genèse de cette étude et amorcé une comparaison entre les deux textes, en soulignant à ce propos l'intérêt qu'il y aurait à réaliser une investigation plus en profondeur, nous avons analysé le symbole selon la même méthode que lors de la première période : la définition d'une part et les rôles de ce symbole d'autre part, travaillés, dans les deux versions, sous trois angles qui constituent les trois chapitres de cette recherche : la linguistique, domaine qui en est la partie majeure, le social et le méthodologique. Le cadre conceptuel de la méthode structurale le fait passer de support à l'imagination à un rôle central de médiateur, permettant à l'homme de quitter le niveau d'immédiateté pour entrer dans un monde humain conventionnellement accepté par chacun et de lui permettre d'en parler, d'accéder au concept ou, si nous reprenons des termes que nous avons déjà utilisés dans ce chapitre, la compréhension du symbole peut être résumé par ses deux rôles majeurs : d'une part comme une réponse à la question de l'élaboration de la forme en vue du sens, et d'autre part comme le générateur de « la structure formelle ou normative du lien social considéré comme condition de tout langage, condition d'intelligibilité de toute parole²⁶¹ ». Ortigues met donc l'accent sur les mécanismes formels du symbolisme et sur ses conditions de signifiante et sur la nécessité pour toute société humaine de se constituer symboliquement.

En adoptant un regard anticipatif sur le chemin que va emprunter Ortigues dans les années qui suivent, nous pouvons constater que deux chantiers ont été ouverts lors de cette thèse : celui qui concerne le symbolisme traditionnel qui va être exploré lors de son séjour à Dakar et poursuivi au-delà, et celui à propos du symbolisme logico-mathématique qui va occuper Ortigues à son retour d'Afrique lors de ses années à Rennes, mais sans obtenir de résultats satisfaisants. Si le premier terrain exploré a donné lieu à de nombreuses publications, le deuxième, lui, n'a pas donné les fruits escomptés et a été abandonné.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 1020-6.

²⁶¹ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. VIII.

Chapitre 4

PÉRIODE PSYCHANALYTIQUE (ANNÉES 1960)

Introduction

Cette troisième période de la vie intellectuelle d'Ortigue nous entraîne sur un autre continent, l'Afrique. Notre jeune docteur en philosophie accepte en effet en 1961 une charge de professeur avec pour mission de mettre sur pied le département de philosophie à l'université de Dakar au Sénégal²⁶². Marie-Cécile Ortigue, sa femme, va de son côté s'investir auprès de la population locale comme psychanalyste à l'hôpital de Fann. Le travail clinique de Marie-Cécile Ortigue d'une part et les recherches ethnopsychanalytiques qu'Edmond Ortigue mène en soutien aux recherches de sa femme d'autre part aboutissent à la publication *d'Œdipe africain* en 1966. Ce livre remporte beaucoup de succès – deux rééditions – et en même temps provoque de nombreuses polémiques en ce qui concerne d'une part la réponse apportée au problème de l'universalité du complexe d'Œdipe et d'autre part les relations de travail entre psychanalystes et ethnologues.

Nous allons commencer par contextualiser cette période de la vie d'Ortigue d'un point de vue biographique et intellectuel en nous limitant aux années 1960. Nous le signalons parce que la partie théorique d'*Œdipe africain*, rédigée par Ortigue, sans que cela soit nommément indiqué, varie quelque peu en 1973 et de manière plus marquée encore en 1984. Ces variations s'expliquent par l'évolution des préoccupations intellectuelles d'Ortigue. Nous avons dès lors choisi de limiter cette période aux années 1960, tout en suivant l'évolution de ce chapitre théorique. Nous reviendrons de manière plus approfondie sur les années postérieures aux années 1960 lors d'un prochain chapitre.

Dans un deuxième temps, nous présentons les contenus des trois versions du chapitre théorique en étant attentive à l'entrée de nouvelles références théoriques et thématiques qui témoignent d'une pensée en recherche.

La dernière partie de ce chapitre porte sur notre sujet, la notion de symbole, que nous travaillons, comme pour les autres périodes, au travers de sa définition et de son rôle.

²⁶² Le Sénégal a pris son indépendance en juin 1960 et Léopold Sédar Senghor fut le premier président du nouvel état.

Cette notion n'est plus le sujet central des préoccupations d'Ortigue lors de ces années dakaroises, mais s'affirme comme l'outil indispensable à la constitution de notre humanité.

1. Rappel biographique et intellectuel de cette période des années 1960

En 1958, Ortigue défend sa thèse de philosophie, thèse qui est publiée chez Aubier en 1962 sous le titre *Le Discours et le symbole*. De 1959 à 1961, il enseigne la philosophie au Collège Massillon à Paris. En 1961, il se porte volontaire pour une charge de professeur de philosophie à l'université de Dakar (Sénégal), université qui est, à cette époque, en pleine construction et doit devenir la première université francophone de l'Ouest africain. Il y reste jusqu'en 1966. Nous notons qu'il n'est pas présent en France au moment de la publication de sa thèse. Il n'a donc pas l'occasion, comme il nous l'a fait remarquer, de promouvoir son premier livre publié.

Ortigue s'investit dans la mise en place du département de philosophie. Sa femme, Marie-Cécile Ortigue, en tant que psychanalyste, décide, de son côté, de travailler pour la population locale dans un centre de consultation de psychologie dirigé par Henri Collomb (1913-1979), l'hôpital de Fann. Au début de leur séjour, ils travaillent chacun dans leurs domaines respectifs. Mais habitués à échanger et à discuter de leurs préoccupations mutuelles liées à leurs travaux, ils vont poursuivre cette collaboration à Dakar en se concentrant sur l'expérience clinique que Marie-Cécile est en train de réaliser dans le centre hospitalier : l'étude d'adolescents et d'enfants en âge scolaire autour de « la question de la présence ou l'absence du complexe d'Œdipe dans certaines ethnies du Sénégal²⁶³ ». Ortigue s'occupe du côté plus ethnographique : il se documente sur les différentes populations qui se rendent à ces consultations à partir de travaux déjà réalisés à l'époque, il se déplace également dans le pays pour aller à leur rencontre et comprendre les coutumes africaines. Cela leur a permis « de percevoir que ces coutumes africaines étaient très structurées, elles avaient une construction très profonde du point de vue anthropologique et en particulier elles rejoignaient les problèmes posés par la psychanalyse en ce sens que les thèmes persécutifs utilisés pour la sorcellerie, la magie, le culte des ancêtres reproduisaient tout à fait ce que la psychanalyse faisait comme distinction par rapport à l'image du corps et par rapport aux régulations sociales²⁶⁴ ».

Pour tenter de répondre à la question initiale de l'universalité du complexe d'Œdipe, ils adoptent une démarche interdisciplinaire entre psychanalyse et ethnologie, démarche qui est, à cette époque-là, au cœur de débats dans le monde des sciences humaines. Déjà dans les années 1920, Bronislaw Malinowski (1884-1942) remettait en question l'universalité du complexe d'Œdipe à partir de son analyse de la société des Trobriandais et prônait donc la diversité des configurations sociales et familiales. Les

²⁶³ Ortigue E. et M.-C., *Œdipe africain*, Plon, 1966, p. 19.

²⁶⁴ Ortigue E. et M.-C., *Entretien vidéo 2^e partie, 19-12-2001*, dactylographié, inédit, p. 12.

discussions se poursuivent avec l'école culturaliste concentrée sur les effets de l'éducation plutôt que sur le positionnement des hommes et des femmes dans un groupe social, remarque Ortigues qui souligne aussi une volonté de la part des culturalistes « de contrôler les résultats de la psychanalyse par d'autres méthodes d'observation psychologique ou sociologique » avec une tendance à réduire les concepts psychanalytiques « aux termes de la psychologie sociale²⁶⁵ ». Comme nous l'avons déjà indiqué lors du chapitre sur la biographie intellectuelle d'Ortigues, la position défendue par celui-ci est celle d'un dialogue possible entre ces deux domaines, d'une collaboration par le biais de la méthode de l'analyse structurale qui permet de travailler non sur la nature des éléments mais sur leurs relations. Ainsi il est tout à fait possible « de concevoir le complexe d'Œdipe comme une structure, c'est-à-dire un système de relations, où chaque terme est défini par sa valeur de position²⁶⁶ ».

Cette méthode de travail qu'ils ont adoptée, fondée sur un dialogue interdisciplinaire, est le résultat d'une série de choix que Marie-Cécile et Edmond Ortigues ont effectués lors de cette rencontre avec le monde africain. Tout d'abord Marie-Cécile Ortigues a opté pour un travail de consultation auprès des Africains et non des Européens, installés à Dakar. Les différences de langue, de culture, de codes notamment sur la façon de questionner les ont amenés alors à une position d'écoute, d'accueil avec en parallèle un travail de recherche documentaire, tout en restant centrés sur « l'attitude analytique qui cherche à comprendre la place du sujet dans ce qu'il dit²⁶⁷ ».

Nous avons compris très vite que pour comprendre un peu les paroles des consultants qui venaient, il fallait s'informer de cette société, de sa composition, des ethnies très différentes, 7 ou 8, il fallait s'informer des religions pratiquées, de la vie des familles, et aussi du fonctionnement des guérisseurs [...] Nous avons très vite organisé un groupe de travail dont Edmond a pris la direction et notre base méthodologique dans ces échanges interdisciplinaires était la suivante : les données de chaque discipline ne peuvent être comparées entre elles qu'à partir du moment où elles sont suffisamment élaborées de part et d'autre. C'est ce qui s'est fait et les questions que l'on se posait mutuellement relançaient la progression de chaque discipline dans son champ²⁶⁸.

Les nombreux échanges entre une psychanalyste et un philosophe ont abouti à la réalisation de cet ouvrage, *Œdipe africain*, dont le titre fait écho à « Orphée noir », titre de la préface de Jean-Paul Sartre à l'*Anthologie de la poésie nègre et malgache de langue française* de Léopold Sédar Senghor, anthologie publiée en 1948.

De retour en France en 1966, l'année de la sortie de la première version d'*Œdipe africain*, Ortigues intègre l'équipe du département de philosophie à Rennes. Et ce

²⁶⁵ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 59

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

²⁶⁸ Ortigues E. et M.-C., *Entretien vidéo 4^e partie, 6-02-2002*, dactylographié, inédit, pp.1-2.

jusqu'en 1985. Il a l'occasion, fin des années 1960, d'assister à des débats avec des ethnologues qui se montrent sceptiques quant aux résultats de leurs travaux.

Ils avaient tellement l'habitude d'assimiler le complexe d'Œdipe à un mythe littéraire, à un ensemble de légende, qu'ils ne voyaient pas que c'était simplement une façon de désigner un problème très réel : celui de la référence de l'enfant à ses géniteurs et à ses ascendants²⁶⁹.

Certains cependant, tel Pierre Smith (1939-2001), anthropologue africaniste français, ont bien compris et accepté l'analyse présentée dans *Œdipe africain*.

Ainsi les thèmes œdipiens sont-ils envisagés non comme un simple ensemble d'attitudes psychologiques, mais comme des effets structuraux axés sur le problème de l'articulation logique entre règles d'alliance et règles de filiation²⁷⁰.

Des psychanalystes réagissent aussi. Ainsi Gennie Luccioni (1912-2005), psychanalyste française, qui souligne, dans un article paru en 1967 dans la revue *Esprit* que pour les Ortigues, le complexe d'Œdipe est universel parce que structural. Mais selon Luccioni, il y a deux approches que les Ortigues n'ont pas distinguées jusqu'au bout : celle de la psychanalyse d'une part et celle de la psychopathologie et des sciences humaines d'autre part. Reproche leur est fait de dévaloriser la psychanalyse qui, malgré son caractère « précaire », a une dimension universelle pour favoriser l'autre approche. Pour Luccioni, le débat se trouve ailleurs.

Il fallait conclure non sur la rencontre des sciences et de la psychanalyse, mais sur le dilemme, apparent plutôt que réel, de l'universalité de la psychanalyse et de l'unicité de l'analyse, de l'universalité de l'Œdipe et de la multiplicité des formes œdipiennes [...] ²⁷¹.

En 1968, en réponse à ces discussions, Ortigues publie dans le *Bulletin de psychologie* un article co-signé avec Marie-Cécile Ortigues et András Zempleni (1938-), ethnologue²⁷². Y sont livrées des réflexions sur le travail de collaboration entre psychologues et ethnologues, européens et africains. La nécessité de passer à l'analyse structurale y est réaffirmée.

Bref, ce que l'on peut attendre d'une analyse structurale, c'est-à-dire d'une analyse logique des combinaisons associatives, ce n'est pas qu'elle nous propose de nouvelles synthèses théoriques interdisciplinaires, mais au contraire qu'elle dépouille les objets apparents du savoir psychologique ou sociologique pour laisser paraître l'horizon

²⁶⁹ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 42.

²⁷⁰ Smith P., « Œdipe africain », compte-rendu in *L'Homme*, t. 7, n°3, juillet-septembre 1967, p.106.

²⁷¹ Luccioni G., « Œdipe africain », in *Esprit*, juin 1967, n°6, p. 1108.

²⁷² Ortigues E. et M.-C., Zempleni A. et J., *Psychologie clinique et ethnologie*, in *Bulletin de psychologie*, t. XXI, pp. 950-958.

commun à toutes les recherches anthropologiques, à savoir l'analyse des conjonctures²⁷³.

La même position est défendue en 1969 dans un autre article, également co-signé avec Marie-Cécile Ortigues et publié dans la *Revue de Psychologie et des sciences de l'Éducation*²⁷⁴.

Nous pensons, quant à nous, que le travail de l'ethnographe et le travail du psychanalyste ne peuvent se rejoindre directement mais seulement par l'intermédiaire d'une analyse formelle applicable aux observations faites par l'ethnographe ou le psychanalyste²⁷⁵.

Ce qui lui permet d'affirmer que « en devenant signifiant, chaque terme, moi et l'autre, devient une variable substitutive, un individu parmi d'autres, chacun ayant une place dans un système, un système où les places s'échangent, les positions varient. Sans cette universelle mobilité des positions, rien n'apparaîtrait, rien n'aurait de sens, rien ne serait connu²⁷⁶».

À partir des années 1970, la réflexion d'Ortigues sur ce débat entre ethnologie et psychanalyse va se déplacer vers la question de l'interprétation et des bases de cette interprétation. Nous aurons l'occasion de l'évoquer lors d'un prochain chapitre. Nous clôturons en effet cette période psychanalytique à la fin des années 1960.

Relevons cependant l'attaque virulente de Gilles Deleuze et Félix Guattari, en 1972, contre l'ouvrage des Ortigues dans leur *Anti-Œdipe*.

Car, enfin comment comprendre ceux qui disent trouver un Œdipe indien ou africain ? [...] Nous avons des psychothérapeutes qui croient sincèrement faire œuvre progressiste en appliquant de nouvelles manières de trianguler l'enfant – attention un Œdipe de structure, et pas imaginaire – de même ces psychanalystes en Afrique, qui manient le joug d'un Œdipe structural ou « problématique », au service de leurs intentions progressistes²⁷⁷.

Mais leur projet est très différent par rapport à l'étude menée par les Ortigues qui rapporte une expérience clinique, alors que Deleuze et Guattari veulent dénoncer une emprise capitalo-colonialiste de l'Occident sur l'Afrique.

Le couple gardera des liens étroits avec l'Afrique et avec les milieux africanistes en France. Dans les années 1980, Marie-Cécile Ortigues organisera, par exemple, avec

²⁷³ *Ibidem*, p. 958.

²⁷⁴ Ortigues E. et M.-C., « L'universalité du complexe d'Œdipe », in *Revue de Psychologie et des sciences de l'Éducation*, 1969, vol. 4, n°3.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 243.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 249.

²⁷⁷ Deleuze G. et Guattari F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 204.

Mohand Chabanne²⁷⁸ des stages de formation pour le personnel du monde médical et paramédical autour de cas cliniques portant sur une population immigrée d'Afrique et du Maghreb à Paris. Les problèmes portant surtout sur la gestion de l'interculturel. Ortigues se positionnera, quant à lui, de plus en plus en épistémologue de la psychanalyse.

2. Trois éditions d'*Œdipe africain* : 1966, 1973 et 1984

Les Ortigues sont à Dakar de 1961 à 1966. La première version d'*Œdipe africain* sort en 1966, à leur retour d'Afrique, et rapporte leur réflexion sur 4 ans de pratique psychanalytique avec comme objectif « de rendre compte d'une expérience clinique dans laquelle le patient et le médecin, le consultant et le consulté, sont amenés à remettre en question des schémas de leur propre civilisation²⁷⁹ ». L'étude est développée en 6 chapitres. La partie théorique du complexe d'Œdipe, réalisée par Ortigues, se trouve au deuxième chapitre, après celui sur les questions méthodologiques. Et ce pour introduire le public à cette problématique. Emplacement qu'il modifiera pour la deuxième version. En effet, comme il l'explique dans *Les Entretiens de Courances*, cela donnait l'impression d'un *a priori* théorique alors que la rédaction a été réalisée *a posteriori*.

La structure de ce chapitre, intitulé « Le problème théorique du complexe d'Œdipe », reste par ailleurs quasi identique entre les éditions de 1966 et de 1973 : il est construit avec deux sous-parties, l'une portant sur l'examen des concepts fondamentaux et l'autre sur l'interdiction de l'inceste et le culte des morts.

En 1966, Ortigues commence par examiner les instruments intellectuels à disposition et à discuter, en les critiquant, les positions de Malinowski et d'Abram Kardiner comme représentants du courant culturaliste.

Pour Malinowski, le complexe d'Œdipe est « un système d'attitudes typiques ». Le même concept d'attitude joint à celui de « modèle culturel » (*pattern*) est utilisé par A. Kardiner pour introduire sa thèse des « systèmes de projection » et du « système intégrationnel » ou personnalité de base. Mais à supposer qu'existe un tel système, de quoi serait-il fait ? des attitudes ou de ce que les attitudes *représentent* dans la société²⁸⁰ ?

Ortigues veut donc repartir d'une réflexion sur la définition du complexe d'Œdipe pour trouver « les principes qui pourront servir de base à un dialogue entre le psychanalyste et l'ethnologue²⁸¹ ». Le déroulement évolutif du complexe peut être ramené, selon lui,

²⁷⁸ Mohand Chabane, psychanalyste d'origine algérienne.

²⁷⁹ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon 1966, p. 9.

²⁸⁰ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon 1966, p. 61. Les mots en italiques le sont de la main des auteurs.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 60.

à un problème de structure vu l'impossibilité d'une communion immédiate et la nécessité donc d'un intermédiaire.

Ce qui fait l'unité du problème œdipien, ce n'est ni une force instinctive indécomposable dont Freud a nié l'existence pour lui substituer une théorie des antinomies pulsionnelles, ni une psychologie des sentiments (amour, haine) car ce qui est en cause dans ces sentiments, ce sont les positions que le sujet peut occuper à l'égard d'un autre sujet²⁸².

Ortigues confronte ensuite les thèmes œdipiens de l'identification et du choix d'objet avec les données ethnologiques et anthropologiques. Il en déduit que de la conception de l'articulation logique entre règles d'alliance et règles de filiation dépend la signification du complexe d'Œdipe. Le développement de cette affirmation est basé sur l'exemple de la sœur, « *terme de filiation que l'interdiction de l'inceste constitue comme objet d'échange*. Elle est l'objet de la filiation et de l'alliance²⁸³ ».

Dans la version de 1973, il évoque, dans l'introduction, la difficulté à situer « les fantasmes originaires (séduction, castration, Œdipe) » du côté de l'inné ou de l'acquis et émet l'hypothèse du rôle de la fonction symbolique du langage qui introduit un nouveau mode de relation avec l'autre, sortant l'humain du monde animal et mettant en place « une instance normative que nous appelons conscience morale²⁸⁴ ». Ces notions d'inné et d'acquis, de nature et de culture vont revenir par la suite dans le développement du chapitre théorique proprement dit, quand Ortigues décrira le rôle de la sœur dans les mêmes termes que lors de l'édition de 1966 mais en ouvrant la discussion plus largement sur la place et le rôle de la femme qui, sœur ou fille, devient épouse, « symbolisant pour *toute la société* le passage de la "nature" à la "culture"²⁸⁵ ». Dans un article de 1963, « Nature et culture dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », Ortigues se penchait déjà sur cette distinction nature/culture en s'appuyant sur *Les Structures élémentaires de la parenté* et *Anthropologie structurale*, deux œuvres majeures de Claude Lévi-Strauss. Cette distinction est imposée par l'interdiction de l'inceste, principe sur lequel repose la famille : il est interdit de faire coïncider le lien naturel de la parenté et le lien symbolique d'alliance matrimoniale.

La structure de parenté est donc dans son principe structure d'échange et de communication²⁸⁶.

Une homologie entre le fait social et le fait de langage, homologie qu'Ortigues avait soutenue précédemment dans *Le Discours et le symbole*, est ainsi encore démontrée par « la nécessité de différencier l'ordre des rapports naturels entre les choses et l'ordre

²⁸² *Ibidem*, p. 68.

²⁸³ *Ibidem*, p. 77.

²⁸⁴ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 10.

²⁸⁵ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 376.

²⁸⁶ Ortigues E., « Nature et culture dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », in *Critique*, n°189, févr. 1963, p. 145.

des rapports conventionnels entre les signes²⁸⁷ ». Cette différenciation entre ordres de rapports naturels et symboliques permet à chacun de se situer à l'intérieur d'un système.

Nous reviendrons sur la fonction symbolique du langage dans le chapitre concernant cette notion.

Le chapitre théorique proprement dit de 1973 est construit de la même façon que dans l'édition précédente : exposé des concepts avec examen critique des positions de Malinowski et de Kardiner, et confrontation avec le terrain. Le contenu est cependant analysé avec l'appui d'autres auteurs de référence et sous d'autres points de vue. `

Ainsi, si dans la première édition, Ortigues commençait par évoquer les positions d'ethnologues, l'exposé des concepts débute en 1973 par une définition de la psychanalyse comme étant « une sorte de maïeutique au cours de laquelle l'individu s'interroge sur les sources de son affliction c'est-à-dire de son déplaisir²⁸⁸ ». Le principe de déplaisir, explique-t-il, étant un processus primaire, avec des réactions immédiates, qui suppose « l'intervention d'un système secondaire qui permette d'inhiber les réactions immédiates guidées par le seul déplaisir pour leur substituer des réactions différées, anticipées, symbolisées avant d'être exécutées. Ce pouvoir d'inhibition et de réglage s'acquiert par l'usage d'un symbolisme permettant de retarder le temps de conclure et d'anticiper une suite logique de transformations²⁸⁹ ». Ce qui amène Ortigues à affirmer :

Est psychologique ce qui est attribuable en vertu d'une forme symbolique, et non pas directement d'une observation visuelle²⁹⁰.

C'est sur cette base qu'il peut contredire les positions des ethnologues, tels Malinowski et Kardiner pour lesquels « la réaction observable remplit une "fonction" psychologique justifiant les jugements d'attribution formulés par l'observateur²⁹¹ ».

Dans la première édition, Ortigues faisait référence quasi exclusivement à Freud, Lacan étant également évoqué. En 1973, c'est aussi à Mélanie Klein²⁹² qu'il nous renvoie pour confirmer des propos de Freud sur les notions de fantasmes originaires et d'identification.

Ce qui apparaît rétrospectivement comme séduction de l'enfant par l'adulte est strictement parallèle à ce que Mélanie Klein dans l'observation directe des réactions enfantines appelle « sadisme originaire », en quoi elle voit une défense contre la

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 145.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 341.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 342.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 347.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 346.

²⁹² Klein M., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1948.

puissance d'envoûtement des premières identifications en même temps que la mise en œuvre d'une activité intellectuelle formatrice de symboles²⁹³.

Nous notons ces renvois aux études de ces psychanalystes sans entrer par ailleurs dans une analyse approfondie des débats sur les notions en jeu, notre sujet étant ailleurs. Mais nous aurons l'occasion de reparler de cette « activité intellectuelle formatrice de symboles » dans la suite de notre chapitre.

La confrontation de ces concepts avec les données ethnologiques, la deuxième partie du chapitre théorique, reprend les mêmes auteurs qu'en 1966 mais, comme nous l'avons déjà signalé, les notions de nature et culture sont introduites ainsi qu'un développement sur la religion coutumière par rapport aux religions du livre. Ortigues n'avait plus écrit sur ce sujet depuis les années 1950. Il faut attendre une conférence en 1971 chez les Dominicains de l'Abresle pour qu'il aborde cette thématique en l'inscrivant dans le cadre de son expérience africaine, en particulier des religions des ancêtres. Il reprend, dans l'édition de 1973 d'*Œdipe africain*, des extraits de cette conférence²⁹⁴.

La religion est un rite plutôt qu'un credo. C'est à mesure qu'elle se détache davantage du lignage que la religion devient plus doctrinale ; elle devient alors exportable²⁹⁵.

La troisième édition d'*Œdipe africain* paraît en 1984. La structure des chapitres reste la même mais l'introduction est plus fournie avec, entre autres, une réflexion sur le symbole sur laquelle nous reviendrons à propos de la définition de cette notion lors de cette troisième période. Le chapitre théorique rédigé par Ortigues est très différent des deux versions antérieures à commencer par le titre « L'individualité humaine » alors que précédemment il s'intitulait « Le problème théorique du complexe d'Œdipe ». Nous pouvons comprendre ce changement de titre en contextualisant le chapitre de cette troisième édition dans le parcours intellectuel d'Ortigues. Son champ de réflexion central dans les années 1980 se porte en effet sur les notions de personne, d'individualité. Nous aurons l'occasion de l'aborder lors de la prochaine période.

D'un point de vue formel, si dans les deux premières versions d'*Œdipe africain* ce chapitre comprenait deux parties, une réflexion sur les concepts fondamentaux autour de l'Œdipe et une confrontation avec les données ethnologiques, la version de 1983 se subdivise en trois parties : « L'interdiction de l'inceste et le culte des morts », « Le discernement du bien et du mal » et, en troisième lieu, « Anthropologie et biologie ». Les intitulés des deux premières sections s'expliquent par l'observation clinique réalisée

²⁹³ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 362.

²⁹⁴ Ortigues E., « Le mythe fragmentaire », Conférence au Colloque sur les Religions africaines tenue chez les Dominicains de l'Arbresle (publié dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, coll. les hommes et les signes dirigée par Bensa A., Copans J., Jamin J. et al., 1981, pp. 79-92).

²⁹⁵ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1974, p. 393.

par Marie-Cécile Ortigues qui amène en effet Edmond Ortigues à mettre en évidence « l'importance de la religion des ancêtres ».

La religion limite les demandes en psychothérapie analytique en proposant une solution rituelle à deux problèmes majeurs : d'une part elle fait voir dans l'occurrence du mal (physique et moral) un signe divinatoire, d'autre part elle révèle dans les origines de la vie la source d'une Autorité qui unit les vivants et les morts dans une même communauté transmise de génération en génération. Il nous faut comparer l'étude des traditions collectives et les observations cliniques sur le point précis où elles se rencontrent. L'une et l'autre, en effet, nous montrent que les questions fondamentales de l'humanité, celle de l'origine et celle de la faute, sont incluses dans la formation des liens humains²⁹⁶.

Il ne présente donc plus les concepts fondamentaux du complexe d'Œdipe et passe directement à la comparaison des données cliniques et ethnologiques en mettant l'accent sur le rôle des ancêtres dans les sociétés coutumières, ancêtres vis-à-vis desquels les vivants ont une révérence sacrée. Ce qui entraîne la nécessité d'une compréhension du bien et du mal en tenant compte des différentes civilisations et époques.

Chaque religion conçoit le mal à la lumière des solutions rituelles qu'elle propose²⁹⁷.

Ortigues reprend ensuite et encore une fois l'analyse critique des théories de Malinowski et des culturalistes. Son point d'attaque se concentre sur les notions de « personnalité de base » et d'« attitudes typiques » qui ne répondent, selon lui, à aucun des problèmes fondamentaux de la culture et de la psychanalyse. Elles ne concernent pas, en effet, « directement l'existence personnelle en tant qu'elle se définit par la capacité de discerner le vrai et le faux, le bien et le mal²⁹⁸ ». De plus Ortigues n'approuve pas le fait de « personnifier une culture dans un type ethnique ou un caractère national²⁹⁹ ».

La suite de la réflexion se porte sur une thématique qui occupe notre penseur dans ces années 1980, celle des rapports entre biologie et psychologie. C'est un sujet sur lequel nous aurons l'occasion de revenir lors de la prochaine période, qui s'étendra des années 1970 à 2005.

Nous remarquons donc que, dans le cas d'*Œdipe africain* comme précédemment pour *Le Discours et le symbole*, Ortigues, d'une édition ou réédition à l'autre, poursuit ses recherches. Dans les années 1970, il travaille autour de la notion de personne qu'il avait commencé à évoquer dans *Le Discours et le symbole*. Il n'en est pas vraiment question dans la version d'*Œdipe africain* parue en 1966, mais bien dans celle de 1973 où il

²⁹⁶ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 270.

²⁹⁷ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 288.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 289.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 290.

reprend en quelques lignes les points essentiels de sa théorie qu'il avait publiée en 1969 dans un premier article sur la personne³⁰⁰. Et en 1984, la réédition d'*Œdipe africain* révèle encore une autre piste d'investigation, celle de la biologie, pour approfondir ce concept de personne qu'il a déjà exploré principalement par le biais de la linguistique, de l'anthropologie et de la psychanalyse. Il établit à présent l'idée d'un mode d'organisation hiérarchisée et dans le biologique et dans le culturel.

Le déterminisme biologique hiérarchise des niveaux d'organisation ; à son tour l'apprentissage, animé par la créativité du langage, inclut des perspectives limitées dans des perspectives plus larges sur le mode de ce qui est possible, de ce qui pourrait être ou de ce qui paraît nécessaire en fonction de nos connaissances acquises³⁰¹.

Encore une fois, nous n'entrons pas dans le développement de ce nouveau champ. Nous aurons cependant l'occasion d'y revenir lors de la période suivante à partir de l'article « La forme et le sens en psychanalyse³⁰² », publié en 1999.

Avec le chapitre théorique de la troisième version d'*Œdipe africain* nous voyons aussi s'ouvrir un autre champ d'investigation, celui de la laïcité et du droit. Dans les sociétés traditionnelles, la référence était les Ancêtres. Avec la désacralisation du passé, se sont développées « une autonomie de jugement, une capacité de juger des choses en fonction de la situation présente, avec l'idée de ceux qui font le droit d'une égale dignité de tous les hommes du fait qu'ils sont des êtres raisonnables indépendamment de la question des origines, c'est-à-dire quels qu'ils soient de naissance ou de religion³⁰³ ».

Ces trois versions d'un même chapitre témoignent d'une pensée qui sans cesse revient sur le métier avec des matériaux en plus pour approfondir un sujet. Au travers de cette exploration du complexe d'Œdipe dans un contexte interculturel, c'est l'humain dans ses relations aux autres et avec lui-même qui revient.

3. La notion de symbole

Avant d'aborder les définition et rôle de la notion de symbole lors de cette troisième période, il faut se rendre compte que cette notion n'est pas, n'est plus au centre des préoccupations d'Ortigues dans ces années 1960. Nous ne voulons pas dire qu'il ne s'y intéresse plus mais que le symbole devient en fait un adjuvant de sa réflexion. Il va en effet s'en servir en reprenant l'acquis de la période précédente et en affinant, ajustant ce bagage pour répondre à un débat entre psychanalystes et ethnologues. Le projet

³⁰⁰ Ortigues E., « Qu'est-ce qu'une personne ? », in *Revue internationale de Philosophie*, 1969, n°90, fasc. 4, pp. 460-473.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 293.

³⁰² Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Saint-Agne, Érès, 1999, pp. 15-48.

³⁰³ Ortigues M.-C. et E., « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », in *Le Coq-Héron*, 2004, n°176, p. 46.

du couple Ortigues a pour objet, rappelons-le, de rendre compte d'une étude clinique autour du complexe d'Œdipe en milieu africain et de trouver un terrain d'entente entre ces deux domaines des sciences humaines. Plusieurs articles publiés lors de cette période témoignent eux aussi de cette préoccupation³⁰⁴.

3.1 Sa définition

Intituler cette partie « définition du symbole » impliquerait d'en donner une qui soit claire et précise. Ce qui ne sera pas possible. En effet nous nous trouvons face à un chapitre d'une étude qui a été retravaillé à différentes périodes et qui témoignent d'un approfondissement théorique réalisé par Ortigues à propos de la question de l'universalité du complexe d'Œdipe ainsi que de ses préoccupations plus philosophiques tout en étant toujours en lien avec la psychanalyse. Telles que ses recherches sur la notion de personne que nous pouvons considérer comme un fil conducteur. Nous adoptons donc une présentation chronologique de la définition du symbole en partant d'un article paru en 1964 et en poursuivant avec la comparaison, dans les trois versions, de l'approche théorique dans *Œdipe africain*.

En 1964, deux ans avant la parution d'*Œdipe africain*, Ortigues publie un article intitulé « Le Message en blanc³⁰⁵ », qui s'inscrit déjà dans la réflexion qu'il a initiée, c'est-à-dire trouver un terrain d'entente entre les différentes sciences humaines, terrain qu'il trouve, nous explique-t-il, dans le fait que l'homme parle. Ortigues adopte le point de vue structural pour analyser cette parole, comme il l'avait fait lors de la première période, celle des années 1950. C'est ici qu'intervient le symbole défini comme « un signifiant qui impose sa loi au sujet, soumet l'individu à des règles de communication et d'échange, lui assigne quelque place dans la communauté humaine ou le jeu du destin³⁰⁶ ». Nous remarquons que c'est le rôle joué par le symbole qui en permet sa définition. Ortigues met également en avant « la partialité du signifiant en tant qu'elle nous impose sa propre loi qui est la loi fondamentale de la parole, loi qui nous assigne dans un champ de communication humaine³⁰⁷ ». Cette communication n'est pas à concevoir comme un rapport objectif entre deux personnes, mais un rapport entre deux ensembles de positions³⁰⁸ que l'une et l'autre peuvent occuper. Et c'est justement à ces combinaisons symboliques que doit s'intéresser la psychanalyse. La fonction symbolique de la parole comme médiateur est donc fondamentale, tout en étant attentif

³⁰⁴ Ortigues E., « Le Message en blanc », in *Cahiers internationaux de Symbolisme*, 1964, n°5, pp. 75-93 ; Ortigues E., « Psychologie clinique et ethnologie » (co-signé avec M-C Ortigues, A. et J. Zempleni), in *Bulletin de psychologie*, 1968, t. XXI, pp. 950-958 ; Ortigues E., « L'universalité du complexe d'Œdipe » (co-signé avec M-C Ortigues), in *Revue de Psychologie et des sciences de l'Éducation*, 1969, vol. 4, n°3, pp. 241-253.

³⁰⁵ Ortigues E., « Le Message en blanc », in *Cahiers internationaux de Symbolisme*, n°5, 1964,

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 89.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 78.

³⁰⁸ Ces combinaisons de positions nous renvoient aux recherches d'Ortigues sur la notion de personne, qu'il a commencé à aborder dans la partie linguistique de *Le Discours et le symbole* paru en 1962.

au fait que « le symbole n'en fonde que des possibilités » combinatoires mais que « chaque parole est une création³⁰⁹ ».

Nous retenons ensuite, de la première version *d'Œdipe africain*, que le symbole s'oppose à l'imaginaire. Le premier, présenté comme élément médiateur, implique une construction du réel par la parole et permet au sens d'advenir, comme nous l'avons développé lors du chapitre précédent sur la thèse de philosophie ; l'autre, au contraire, nous enlise dans une relation duelle. Nous pouvons illustrer cette opposition symbole/imaginaire par l'exemple plus concret de l'enfant qui suce son pouce en place du sein de la mère par opposition à une relation duelle, spéculaire avec la mère qui est de l'ordre de l'imaginaire.

Ortigue insiste sur l'importance de ce qui se joue à l'intérieur du complexe d'Œdipe. Il est question en effet des positions que le sujet peut occuper par rapport à un autre et de « la nécessité d'avoir à se reconnaître dans la parole », nécessité qui oblige à sortir de soi et d'une relation duelle. Il est donc question également de cette opposition symbole/imaginaire à propos du concept d'identification d'objet, concept central dans la compréhension du complexe d'Œdipe et dont Ortigue reprend l'approche de Lacan : « L'identification est un désir de présence où se révèle finalement « un manque à être³¹⁰ » ainsi qu' à propos des trois formes principales de cette identification, selon Freud, en lien avec le choix d'objet, autre concept fondamental de ce complexe³¹¹ : l'identification peut être symbolique dans le sens de « prendre la place de » ou imaginaire dans le sens de « laisser la place de » ou « partielle » : identification à un trait de l'autre.

Dans le cadre de la réflexion d'Ortigue sur cette étude clinique du complexe d'Œdipe au Sénégal, il est bien clair que ce qui est à l'œuvre dans ce complexe, c'est la mise en place d'un processus de symbolisation, c'est-à-dire de constitution de valeurs médiates. Et ce par l'image phallique et son absence chez la mère qui délimite une case vide. Chacun doit chercher en l'autre sa raison d'être comme toute parole doit recevoir des autres le code ou la règle de langage qui lui permet d'avoir un sens. Les hommes n'ont en effet pas la possibilité d'une communion immédiate. Un intermédiaire est toujours nécessaire.

Dans la deuxième version *d'Œdipe africain*, au fait que le symbole est un médiateur, Ortigue ajoute cette précision : Il fait partie d'un « système secondaire », comme exposé dans la citation qui suit :

Le mouvement qui va du déplaisir (actuel) au plaisir (attendu) est ce que Freud appelle « souhait » (*Wunsch*) ; c'est la forme optative d'un désir, l'indice d'une transformation à opérer. Mais à lui seul « le principe de déplaisir » (*Unlustprinzip*) qui pousse à

³⁰⁹ *Op.cit.*, p. 89.

³¹⁰ Ortigue E. et M.-C., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 68.

³¹¹ Nous renvoyons au chapitre 6 de notre thèse pour un développement plus détaillé de ces notions.

restaurer la satisfaction perdue n'est qu'un processus primaire aveugle qui ne pourrait décider comment faire pour en sortir, comment régler l'action sur les conditions réelles de la situation. Le réglage de l'activité suppose l'intervention d'un système secondaire qui permette d'inhiber les réactions immédiates guidées par le seul déplaisir pour leur substituer des réactions différées, anticipées, symbolisées avant d'être exécutées. Ce pouvoir d'inhibition et de réglage s'acquiert par l'usage d'un symbolisme permettant de retarder le temps de conclure et d'anticiper une suite logique de transformations³¹².

Ortigue nous renvoie à Mélanie Klein qui parle de la mise en œuvre d'une activité intellectuelle formatrice de symboles sur lesquels « s'édifie la relation du sujet au monde extérieur et à la réalité en général³¹³ », mise en œuvre née de l'angoisse intériorisée lors de la période de « sadisme oral ».

Je puis enrichir à présent ce que j'ai dit alors en affirmant qu'à côté de l'intérêt libidinal, c'est l'angoisse née pendant la phase décrite plus haut qui met en marche le mécanisme de l'identification. Comme l'enfant souhaite détruire les organes (pénis, vagin, sein) qui représentent les objets, il se met à craindre ceux-ci. Cette angoisse le pousse à assimiler ces organes à d'autres choses ; à cause d'une telle équivalence ces choses deviennent à leur tour objets d'angoisse, et l'enfant est ainsi contraint à établir sans cesse des équations nouvelles qui constituent le fondement de son intérêt pour les objets nouveaux et du symbolisme lui-même³¹⁴.

Par ailleurs une correspondance est établie, dans la constitution des valeurs médiates, entre les concepts fondamentaux du complexe d'Œdipe, identification et choix d'objet, et les deux aspects de la symbolisation, celui de la dimension du passé d'une part, « l'image de la présence perdue (ou de l'objet perdu) » et de l'avenir d'autre part, « la recherche d'un objet où s'accomplit l'expérience d'une impossible répétition de l'identique ». La répétition engendre inévitablement des différences et suppose une capacité à se détacher. Ce mouvement de symbolisation se reproduit à plusieurs niveaux.

Tout progrès se fonde en son terme final et suppose la capacité de faire le deuil de ce que l'on quitte ou de le maintenir refoulé dans les harmoniques du présent [...] Ce qui se répète en référence au père existe toujours plus ou moins comme un être à distance, mais il porte en lui le mystère de l'origine inaccessible, du géniteur invisible et de l'immédiat interdit³¹⁵.

Dans la dernière version *d'Œdipe africain*, Ortigue définit la fonction symbolique « d'une part par l'usage d'une syntaxe et d'un vocabulaire linguistique ; d'autre part par la possibilité, inhérente au langage, de marquer des positions personnelles de telle

³¹² Ortigue M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, pp. 341-342.

³¹³ Klein M., « L'importance de la formation des symboles dans le développement du moi », in *Essais de psychanalyse*, trad. par Derrida M., Paris, Payot, 2005, p. 265.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 265.

³¹⁵ Ortigue M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 390.

manière que l'on puisse distinguer des règles sociales et des intentions individuelles³¹⁶». Le symbole, nous dit-il, se définit essentiellement par ce qu'il fait.

Ce qui fait valoir, c'est une forme d'action qui retentit sur elle-même en donnant aux individus la possibilité de se reconnaître soit de façon générale comme des personnes, des membres de la communauté humaine, soit de façon plus particulière comme des partenaires liés entre eux par un certain type de convention ou de solidarité. [...] Le symbole a une double valeur, représentative et pragmatique³¹⁷.

L'accent est donc mis sur le fait que le symbole se définit par les rôles qu'il joue auprès des hommes : se reconnaître et avoir une place dans un groupe. Il est un instrument organisateur de la vie sociale. Nous l'avons déjà souligné lors de l'évocation de l'article « Le message en blanc ». Dans cette version de 1984, il y ajoute le qualificatif de pragmatique, dans l'acception commune du terme.

3.2 Rôle du symbole

Nous repartons de l'article « Le message en blanc », article préparatoire, rappelons-le, au chapitre théorique d'*Œdipe africain*. Ortigues nous explique que, dans le cadre d'une cure, le psychothérapeute doit passer par le détour du symbole pour aider son patient à résoudre ses problèmes. L'observation directe ne suffit pas en effet pour « rejoindre une présence humaine dans ses possibilités propres. L'homme porte en lui la différence du réel au possible, de la présence à l'absence, au passé, à l'avenir³¹⁸ ». Et le symbole, comme différence significative à l'intérieur d'une structure, ouvre des possibilités grâce au jeu d'alternance et de substitution. En même temps le symbole atteste des règles sociales.

Le symbole est un signifiant qui impose sa loi au sujet, soumet l'individu à des règles de communication et d'échange, lui assigne quelque place dans la communauté humaine³¹⁹.

Le symbole à la fois nous fait appartenir à un groupe et en même temps nous donne la parole.

Dans la première version d'*Œdipe africain*, le rôle du symbole est évoqué à propos des concepts freudiens fondamentaux du complexe d'Œdipe : identification et choix d'objet. Nous le présentons sans entrer dans une discussion à propos de ces concepts. Ce n'est en effet pas notre propos.

Nous reprenons la distinction symbolique et imaginaire que nous avons évoquée à propos de la définition du symbole. Un enfant qui voudrait concrètement tuer son père

³¹⁶ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 10.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 10.

³¹⁸ Ortigues E., « Le Message en blanc », 1964, p. 86.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 89.

et épouser sa mère serait un cas pathologique et présenterait « un défaut de symbolisation qui tend à provoquer la confusion du réel et de l'imaginaire³²⁰ ». Dans le complexe d'Œdipe tel que décrit par Freud, il est en fait question de représentations inconscientes. L'amour et la haine sont inconscients. L'enfant peut occuper différentes positions en regard de l'autre par identification que Freud définit comme « expression première d'un lien affectif à une autre personne³²¹ » : soit une identification symbolique dans laquelle il prend la place de l'autre, soit une identification imaginaire dans laquelle il laisse la place à l'autre ou encore une identification partielle, c'est-à-dire sous forme d'une participation. Mais ce qui est premier, écrit Ortigues, c'est la médiation comme fondement des rapports entre les personnes. Ce qui induit la nécessité d'une structure et de règles de fonctionnement³²².

Lié à l'identification, le choix d'objet constitue le deuxième aspect de toute symbolisation.

Il [le garçon] présente deux liens psychologiquement différents, avec la mère un investissement objectal nettement sexuel, avec le père une identification exemplaire³²³.

Le symbole va jouer le rôle de substitut : sucer son pouce à la place du sein de la mère plutôt que de partir dans une relation duelle, spéculaire de l'ordre de l'imaginaire. Il crée donc aussi une distance nécessaire à notre humanité en mettant en place « un procès de différenciation de moi et de l'autre³²⁴».

Pour Ortigues, la racine de la symbolisation serait « la castration symbolique ». Nous devons chercher dans l'autre notre raison d'être.

[...] La fonction du phallus, en tant qu'il signifie le manque d'objet, atteste la nécessité irréductible d'une médiation³²⁵.

Cela nous renvoie à une définition minimale de l'humanité. En deçà, nous serions dans l'animalité.

La fonction humaine primordiale est de produire des symboles, détachables de soi et reconnaissables par la communauté³²⁶.

³²⁰ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 61.

³²¹ Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque n°44, trad. par Altonian J., Bouguignon A., Bourguignon O. et al. 1985, p. 167.

³²² Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 79.

³²³, Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque n°44, trad. par Altonian J., Bouguignon A., Bourguignon O. et al. 1985, p. 167.

³²⁴ *Ibidem*, 1966, p. 82.

³²⁵ *Ibidem*, 1966, p. 79.

³²⁶ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 289.

Pour le faire comprendre, et ce dans la deuxième version d'*Œdipe africain*, celle de 1973, Ortigues introduit de nouveaux couples de termes antagonistes : homme/animal, nature/culture, la place et le rôle de la femme se situant entre la nature et la culture.

Dans l'interdiction de l'inceste, la sœur désigne le moment où la différence, alliance et parenté, culture et nature, tend vers zéro et à la limite pourrait s'annuler si le désir ne s'arrêtait « interdit »³²⁷.

La fonction symbolique du langage nous distingue de l'animal qui, lui, utilise le signal, et nous introduit dans un autre type de relation par le jeu des positions que nous pouvons y occuper. Elle nous permet de « substituer aux réactions immédiates des réactions différées, symbolisées, jouées ou anticipées dans la parole avant d'être exécutées³²⁸ ». Se joue aussi au sein du langage, comme le souligne Ortigues, le « procès de différenciation du moi et de l'autre », procès également développé corollairement par l'interdiction de l'inceste.

Nul ne peut dire qui il est et qui est l'autre sans effectuer un certain nombre de choix entre les possibilités logiques offertes par le langage : il pourra se reconnaître comme fils ou fille, époux ou épouse, père ou mère, etc. L'interdiction de l'inceste est un corollaire de la logique des alternatives imposées par les règles du langage : dans un système d'appellations il faut bien que le choix de certaines combinaisons en interdise d'autres³²⁹.

Ortigues insiste sur la nécessité de quatre termes dans le complexe d'Œdipe : père, mère, enfant et un symbole phallique dont « toute la fonction est de marquer une place vide qui sera diversement remplie suivant l'imagination de chacun³³⁰ » ; Ortigues suit en cela Lacan. La place de la mère est définie par ce symbole qui lui manque et donc par la nécessité d'une médiation, c'est-à-dire de se tourner vers l'autre suivant les règles d'alliance, dépassant ainsi le niveau de l'animalité pour entrer dans celui de l'humanité.

L'image phallique est le représentant de la dette symbolique essentielle au rapport d'alliance³³¹.

Nous nous trouvons ainsi, insiste Ortigues, aux « racines de la symbolisation ».

La castration symbolique qui soustrait à la nature un élément électif pour en faire une marque d'assignation délimite une case vide, qui ne vaut plus que par sa valeur de position et permet de commencer le jeu³³².

³²⁷ *Ibidem*, p. 381

³²⁸ *Ibidem*, p. 368.

³²⁹ *Ibidem*, p. 384.

³³⁰ *Ibidem*, p. 385.

³³¹ *Ibidem*, p. 386.

³³² *Ibidem*, p. 387.

Dans l'introduction de la troisième version, Ortigues revient sur le langage, défini par sa fonction symbolique, langage qui introduit une forme de communication et une possibilité de se positionner par rapport à l'autre et au monde. Le symbole linguistique joue un rôle de socialisation. Il en est de même pour d'autres types de symbole.

Ce qui est symbolique est social³³³.

Ortigues le considère donc comme « un instrument organisateur de l'activité humaine ».

Le symbole invite ceux qui l'acceptent à participer à une certaine activité, à se reconnaître liés entre eux par certaines complicités, certaines formes de communauté culturelle, morale ou religieuse³³⁴.

Dans le cadre plus précis de la question du complexe d'Œdipe, le symbolisme va également jouer un rôle d'organisateur qui permettra à l'enfant de passer d'une relation à deux à une structure à trois dans laquelle il sera confronté à des alternatives, des interdits, des obligations. Plus précisément il sera confronté à l'autre.

Il consiste dans le fait que la différenciation sexuelle entre fille et garçon inscrit dans la vie émotionnelle une construction symbolique des rapports personnels et que l'analyse de cette construction fait apparaître une base affective de l'éthique fondée sur le rapport de l'être humain à son origine³³⁵.

Le père joue le rôle de tiers symbolique et modérateur, et ce « grâce au langage et à des procédés symboliques de désignation et de substitution ».

3.3 Conclusion à propos de la définition et du rôle du symbole lors de cette période psychanalytique

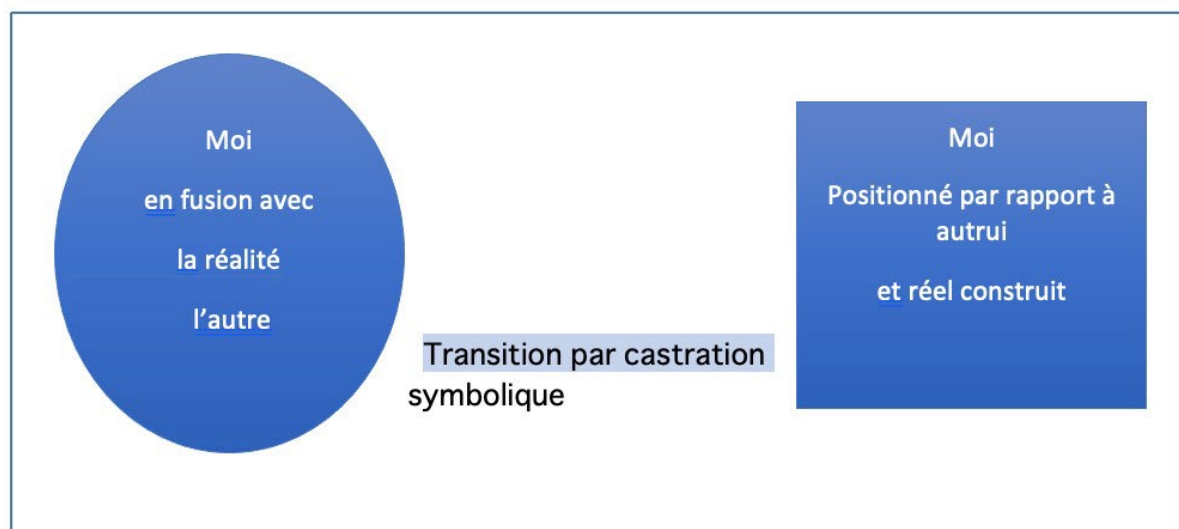
D'un état de confusion avec le réel et avec l'autre, qui est au départ la mère, l'enfant doit, par le biais du symbole, se construire en tant que personne, c'est-à-dire comme un individu capable d'adopter différentes positions par rapport à l'autre. Il se différencie ainsi de l'animal et entre dans la communauté humaine.

Schématisation dans le cadre psychanalytique d'*Œdipe africain* :

³³³ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 11.

³³⁴ *Ibidem*, p. 11.

³³⁵ *Ibidem*, p. 278.



Le symbole est défini comme un élément médiateur, lié à la parole. La langue en est en effet l'illustration la plus exemplaire. Démonstration en a été faite dans la thèse de philosophie d'Ortigues qui avait montré que, par la construction du réel qu'il permet de réaliser, le symbole s'oppose à l'imaginaire, lequel nous enlève dans une illusion d'immédiateté.

Pendant cette période des années 1960, l'approche du symbole est inscrite dans un cadre psychanalytique, celui d'une réflexion sur le complexe d'Œdipe à partir d'expériences cliniques réalisées à Dakar. Ortigues considère ce complexe comme étant à la base de la mise en place d'un processus symbolique. Et ce par l'image phallique manquante. En effet l'enfant au départ vit une relation duelle avec la mère dans un monde imaginaire avec l'illusion d'une immédiateté en fait impossible. Il lui est dès lors indispensable de passer par un intermédiaire, d'aller chercher sa raison d'être en l'Autre par l'usage du symbole.

Le symbole est donc bien un élément médiateur lié au langage et opposé à l'imaginaire, à l'immédiateté.

Dans la deuxième édition, Ortigues précise cette genèse du symbolisme. Au départ l'enfant se trouve à un niveau immédiat dans lequel il est agi par un processus primaire aveugle, uniquement guidé par le déplaisir vers le plaisir. Le symbole, formé par une activité intellectuelle, permet par son usage d'inhiber ces réactions immédiates pour des réactions différées. Le symbolisme nous introduit donc dans un système secondaire qui contribue à construire une relation avec les autres et le monde extérieur.

Ortigues met en correspondance les deux concepts fondamentaux du complexe d'Œdipe, identification et choix d'objet, avec les dimensions de passé et avenir des valeurs médiates que sont les symboles.

Le symbole peut donc être défini comme un niveau médiat, secondaire qui permet la relation à l'Autre. Il s'oppose à un immédiat primaire.

Enfin, en 1983, Ortigues retient l'aspect pragmatique du symbole. La fonction symbolique implique en effet une syntaxe et un vocabulaire linguistique ainsi qu'une possibilité de se positionner socialement et individuellement.

Le symbole, de concept « isolé », devient donc outil d'une activité intellectuelle et joue un rôle pragmatique dans la constitution de la personne dans ses relations avec les autres et le monde extérieur.

Dans un premier temps, Ortigues retient le fait que le symbole va nous sortir de la confusion entre réel et imaginaire. Il permet également de nous différencier de l'autre. Il est ainsi au fondement des rapports entre les personnes. Ce qui induit d'ailleurs l'existence de structure et de règles.

Le symbole permet à notre humanité d'advenir.

Dans la deuxième version, nous retrouvons ce rôle de médiation qui nous permet de nous positionner par rapport aux autres et d'avoir des réactions différées. Il nous sort du monde animal et nous fait entrer dans notre humanité.

En 1983, nous pouvons résumer le rôle en termes de communication et de positionnement, donc de socialisation, le symbole étant un instrument organisateur.

La thèse de philosophie et sa version publiée, *Le Discours et le symbole*, avait bien mis en évidence le rôle du langage comme système symbolique, dans le processus de conceptualisation et d'organisation du réel. La notion de personne, dans la version de 1962, commençait à être abordée par le biais des pronoms personnels qui permettent à chacun d'occuper les positions d'émetteur, de récepteur ou d'objet du message.

Avec la réflexion sur l'Œdipe en Afrique, la notion de personne inscrit l'homme dans son humanité par rapport à la nature et chaque individu dans un jeu de relations avec l'autre au départ de la triade familiale. Le complexe d'Œdipe se trouve à la base d'une activité intellectuelle, formatrice du processus de symbolisation comme médiation qui nous permet de nous construire. Nous notons cependant qu'Ortigues, qui suit sur ce point les théories de Mélanie Klein, n'investigue pas plus loin cette notion d'activité intellectuelle.

Conclusion

De la théologie dans les années 1950 à la philosophie du discours dans les années 50, nous passons, durant ce temps à Dakar, à la confrontation d'une pratique psychanalytique avec des études ethnologiques.

Ce parcours intellectuel témoigne de la curiosité et de l'intérêt d'Ortigue pour les sciences humaines. Cette attention n'est pas nouvelle. Il avait déjà eu recours à la psychologie lors de la période théologique, lorsqu'il essayait de définir le symbole en le rapprochant de la pensée gestuelle de Gabriel Madinier, entre autres. Dans *Le discours et le symbole*, dans le chapitre sur le symbolisme traditionnel, Ortigue s'appuie sur les théories de l'anthropologue Lévi-Strauss, et du psychanalyste Lacan, pour ne citer que deux figures emblématiques. En 1960, il publie une introduction aux sciences humaines³³⁶. À son retour de Dakar et toujours en duo avec sa femme, Marie-Cécile Ortigue, il participe à des débats entre ethnologues et psychanalystes et accepte des entretiens sur le sujet. Ce qu'il souhaite lors de cette période, comme nous avons pu le constater en présentant l'ouvrage principal de ces années 1960, c'est de trouver une base objective pour des discussions constructives entre ces différentes sciences humaines.

Si, dans les années 1950, c'est la linguistique qui occupe majoritairement ses recherches comme nous l'avons vu dans les deux versions de la thèse de philosophie, le projet étant d'étudier les rapports entre forme et sens, et ce par le biais du symbole, c'est à présent à la psychanalyse et à l'ethnologie qu'il consacre son attention. Sa recherche d'une approche de la notion de symbole qui, au départ, lors de la période théologique, devait lui permettre de saisir un élan vers Dieu, l'a mené à une rupture entre notre désir d'immédiateté et notre condition d'humain qui a besoin de la médiation du symbole pour se situer par rapport aux autres et pour parler du monde.

Le sentiment d'identification immédiate avec la nature, l'innocence vitale est nécessairement brisée par l'avènement du signe du langage qui apporte avec lui la scission intérieure caractéristique de l'existence humaine, la différence du « Tout » au « Tout » grâce à laquelle tout peut avoir un sens³³⁷.

En se penchant sur la question du complexe d'Œdipe dans un contexte interculturel, il poursuit cette réflexion en partant cette fois de notre positionnement au sein de la triade familiale et de la nécessité de la fonction symbolique comme organisateur de l'activité humaine.

³³⁶ Ortigue E., « Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960, pp. 1020-1 à 1020-20.

³³⁷ Ortigue E., *Nature et culture dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss*, in *Critique*, fév. 1963, n°189, p. 151.

La castration symbolique qui soustrait à la nature un élément électif pour en faire une marque d'assignation délimite une case vide, qui ne vaut plus que par sa valeur de position et permet de commencer le jeu³³⁸.

En plus de cet ouvrage qui est devenu une référence dans les milieux universitaires, Ortigues publie, durant les années 1960, des articles qui portent principalement sur la psychanalyse et ses relations avec l'ethnologie. Il s'investit donc dans ces disciplines qui le rapprochent de sa quête de notre humanité, plus précisément des débuts de notre humanité dans le sens de « la vie émotionnelle en tant qu'elle a à se socialiser à travers les premières relations à la mère et aux parents³³⁹ ».

Il [Le problème du complexe d'Œdipe] consiste dans le fait que la différenciation sexuelle entre fille et garçon inscrit dans la vie émotionnelle une construction symbolique des rapports personnels et que l'analyse de cette construction fait apparaître une base affective de l'éthique fondée sur le rapport de l'être humain à son origine³⁴⁰.

La question des émotions – Ortigues évoque dans l'extrait ci-dessous de la vie émotionnelle – et des rapports entre pensée émotionnelle et pensée réflexive va prendre beaucoup d'importance dans les années ultérieures. Question qui rappelle celle de la période théologique sur la conscience spontanée.

Nous remarquons par ailleurs que, dans la partie de sa thèse de philosophie concernant le symbolisme traditionnel, Ortigues insistait déjà sur le fait que « le fait sociologique en tant que tel est toujours symbolique » et que « la fonction symbolique est inséparable du discours dans la mesure où elle implique toujours des impératifs, des règles sociales, des interdits, des promesses, des croyances ou des adhésions³⁴¹ ». Il nous proposait un déploiement du procès de symbolisation entre un seuil d'ouverture, l'imaginaire, et un seuil d'accomplissement, la règle sociale reconnue dans le discours délimitant un champ de symbolisation. Il analysait ensuite les rapports entre imaginaire et symbole en démontrant entre autres que l'introduction dans l'ordre symbolique impose une rupture d'avec l'immédiateté, et ce par l'interdit et le sacrifice. C'est à propos de l'interdit qu'il évoque déjà la question de la famille.

La famille apparaît ainsi comme une structure symbolique, irréductible à toute structure naturelle, et qui se définit, comme le langage, par deux axes de coordonnées : les rapports diachroniques de génération et les rapports synchroniques constituant le « système » familial d'une société donnée [...] Cette structure symbolique permet à chacun de voir « qui il est »³⁴².

³³⁸ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p.386.

³³⁹ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 42.

³⁴⁰ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 278.

³⁴¹ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 190.

³⁴² *Ibidem*, p. 211.

Cette réflexion, initiée dans les deux versions de la thèse de philosophie, sur le symbolisme traditionnel, qu'Ortigue préfèrera appeler social par la suite, et plus particulièrement sur l'interdit trouve son déploiement dans *Œdipe africain*. Il exploite ce volet en s'appuyant sur la psychanalyse freudienne et sur une anthropologie toujours lévi-straussienne. Il démontre encore également l'homologie entre le fait social et le fait linguistique.

Il y a continuité donc dans sa réflexion sur la notion de symbole qui est essentiellement abordée, lors de cette période des années 60, par le rôle qu'elle joue dans la construction identitaire de l'enfant avec un cadre de références psychanalytique et ethnologique. De nouvelles thématiques en poursuivent la construction, présentées sous forme de dichotomies telles que monde animal et monde humain, nature et culture, règles de filiation et règles d'alliance, religions coutumières et religions du livre. Nous avons pu les introduire en étudiant la notion de symbole. Ces thématiques permettront l'élaboration du concept de repères identificatoires de la personnalité, exposé lors d'un article en 1984 dans un ouvrage collectif³⁴³. Elles renforcent le caractère pragmatique du symbole comme le souligne Ortigue dans la troisième version d'*Œdipe africain*.

³⁴³ Ortigue E., « Les repères identificatoires de la personnalité », in *Travail de la métaphore. Identification Interprétation*, Paris, Denoël, pp. 99-134. Il s'agit d'un ouvrage collectif présenté par Maud Mannoni (1923-1998), psychanalyste d'origine néerlandaise, d'éducation belge, proche de Lacan.

Chapitre 5

LA PÉRIODE PLURIDISCIPLINAIRE (1970-2005)

Introduction

Nous entrons dans la dernière période qui est la plus longue et aussi la plus fournie au niveau des productions éditoriales. Nous constatons cependant, au regard de notre sujet, que la notion de symbole n'évolue plus que très peu : elle devient pour Ortigues un outil méthodologique incontournable qu'il maîtrise parfaitement. L'expérience africaine lui a permis en effet de passer de la théorie, développée dans la thèse de philosophie, à une utilisation pratique du symbole dans le cadre d'une étude ethnopsychanalytique sur le complexe d'Œdipe.

Après la contextualisation bio-intellectuelle de cette période qui va du retour de Dakar en 1966 au décès d'Ortigues en 2005, nous nous appuyons sur un article de la fin des années 1990, « Symbolisme », article destiné à une encyclopédie et qui présente donc une synthèse des idées sur cette notion pour observer, dans un travail comparatif, les extraits d'articles antérieurs qui ont conforté Ortigues dans sa lecture du symbole.

Nous confronterons ensuite cet article sur le symbolisme à un autre article, également écrit en 1999, intitulé « Symbolisme social ».

Nous terminons ce chapitre en démontrant que les années 1990 sont des années de bilan en ce qui concerne le symbole, mais nous pourrions aussi le démontrer pour d'autres sujets, tel celui de la religion, et qu'une autre notion, l'émotion, vient occuper le champ de réflexion d'Ortigues, notion qui vient faire écho à ses préoccupations initiales.

1. Contexte bio-intellectuel

Ortigues rentre du Sénégal en 1966 et intègre l'équipe du département de philosophie à la Faculté des Lettres de Rennes. Il est nommé professeur en 1967 et titularisé en 1968. Il devient ensuite directeur du département de Philosophie. Des décisions doivent être prises au sujet de l'avenir de ce département. La loi d'Edgar Faure du 12 novembre 1968 encourage en effet, entre autres, la formation d'universités pluridisciplinaires. La plupart des départements de philosophie de France ont opté pour leur intégration à des facultés de Lettres et Sciences humaines. Rennes choisit

une autre voie. À cette époque, il y a trois professeurs de philosophie : Edmond Ortigues, qui a succédé à Victor Goldschmidt (1914-1981), Maurice Clavelin, épistémologue et logicien et Alain de Lattre, historien de la philosophie. Après des discussions en interne et des échanges avec les professeurs et doyens des autres facultés, le département de Philosophie décide de quitter les « littéraires » et de se rattacher à une université où sont enseignées les disciplines qui intéressent la réflexion philosophique, tels que les sciences, le droit, l'économie, les mathématiques, etc.³⁴⁴ Un centre de recherches biologiques et sociales est ainsi créé. En 1976, Ortigues renonce à sa charge administrative pour se consacrer davantage à la recherche et à l'enseignement.

Pendant cette période, de nombreux contacts ont été pris avec d'autres universités pour des séminaires, par exemple à l'UCL en Belgique de 1967 à 1980 en collaboration avec Alphonse de Waelhens (1911-1981), professeur à Louvain et ami auquel il rendra hommage³⁴⁵ en 1982, ainsi qu'avec les comités des *Kant-Studien*, et *Dialogue*, puis en 1979 avec l'*Encyclopaedia Universalis*, pour laquelle il réalisera une série d'articles entre 1979 et 2000³⁴⁶. Il se rend également à l'université d'Ottawa pour un enseignement d'un semestre en 1976, ainsi qu'à l'université Johns Hopkins et à celle de Berkeley. Des liens sont aussi maintenus avec Dakar. Il entame par ailleurs, à partir de 1984, une recherche ethnographique et historique sur son village natal, Camps-la-Source. En 1985, il prend sa retraite et passe la dernière période de sa vie principalement à Paris et à Courances, près de Fontainebleau.

Pendant les années 1990, sa femme et lui restent toujours très actifs dans le milieu des psychanalystes. Ils se réunissent régulièrement avec certains d'entre eux, en particulier Mohand Chabanne, Angélique Hirsch-Pélissier, François Marty, Ludmilla Castier, Ester Muchnick, Philippe Pétry, Jean Cassanas. Plusieurs générations se sont ainsi retrouvées autour des Ortigues. Ortigues est aussi invité à des conférences, rédige des articles principalement pour des revues de psychanalyse et d'anthropologie/psychanalyse, articles en lien avec son expérience africaine³⁴⁷.

³⁴⁴ Les informations sur la situation du département de Philosophie à Rennes fin des années 1960 nous ont été données par Dominique Berlioz qui a été engagée comme assistante en 1969. Le choix réalisé par Ortigues lui semble aujourd'hui encore pertinent : « Je dois dire qu'aujourd'hui encore des contacts fructueux existent entre les philosophes et les politistes, les économistes notamment sous formes de colloques ou de journées d'études, notamment avec Stéphane Lemaire, spécialiste de métaéthique ; plusieurs chercheurs issus de notre UFR poursuivent des carrières au croisement de la philosophie et de la physique ou de l'astrophysique. Je pense en particulier à Marie Gueguen, épistémologue membre de l'institut de physique de Rennes, qui est internationalement reconnue ou encore à Baptiste Le Bihan, philosophe et physicien qui, en poste en Suisse, poursuit ses recherches notamment sur la physique quantique et le Temps. », courriel du 3-07-2022.

³⁴⁵ Ortigues E., « Quel est l'objet de la psychologie ? » in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie / Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, pp. 549-564.

³⁴⁶ En 1979, les textes publiés concernent les rubriques « Empirisme », « Foi », « Psychiatrie comparée » et « Sciences humaines ». En 1982, « Athéisme ». En 2000, une autre version de « Foi ».

³⁴⁷ Nous citons ici quelques-uns de ces articles, l'ensemble de sa biobibliographie se trouvant en fin de thèse : Ortigues E., « Vue d'ensemble sur la clinique des émigrés », in *Psychologues et psychologies*, n°93, 1990, pp. 24-27 ; Ortigues E., « L'influence de l'expérience africaine sur notre pratique », in *Journal des anthropologues*, n°64-65, « Anthropologie et psychanalyse », 1996, pp. 87-95.

C'est également la période la plus féconde en matière de publication d'ouvrages. Ce n'est pas moins de quatre livres qui paraissent entre 1986 et 1999. Deux de ces ouvrages sont réalisés en collaboration pour l'un, et en codirection pour l'autre, à nouveau avec Marie-Cécile Ortigues et traitent tous deux de questions en rapport avec l'enfant et la psychothérapie : *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, publié en 1986³⁴⁸ et *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, publié en 1999³⁴⁹. Le chapitre qu'il a rédigé dans le second ouvrage et qui est intitulé « La forme et le sens en psychanalyse³⁵⁰ » synthétise en grande partie le parcours de recherche que nous avons entrepris au sein de son œuvre. Nous en parlerons plus longuement par la suite. En 1993, il publie un tout autre type de travail portant sur l'histoire des chapeliers de son village natal³⁵¹, Camps-la-Source dans le Var. Ortigues réalise également, en 1999, à la demande du directeur de la collection Optiques chez Hatier, un petit livre de quatre-vingts pages sur la religion : *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*³⁵². Il le présente comme son testament intellectuel.

Aujourd'hui, avec le recul, nous constatons que les publications de ces années 1990 constituent une forme de bilan de la carrière d'Ortigues. Il a parlé lui-même de testament intellectuel pour l'ouvrage sur le monothéisme.

Les dernières années de sa vie, du début des années 2000 au 12 mai 2005, Ortigues les passe à Paris et à Courances, leur résidence secondaire près de Fontainebleau. Il participe encore à quelques conférences à Rennes à l'Université Rennes 1³⁵³, à Bruxelles aux Facultés universitaires de Saint-Louis³⁵⁴ ainsi qu'à Lille et Paris³⁵⁵. C'est aussi la période pendant laquelle Pierre Lequellec-Wolf et moi-même avons travaillé avec lui à la mise en ordre de ses archives dans l'intention de les rassembler en plusieurs recueils, un tome consacré au thème de la personne, un autre sur la religion et le droit, un troisième sur les textes purement philosophiques et un dernier sur la psychanalyse et l'anthropologie. Un seul a été publié à ce jour aux éditions Beauchesne en 2007 : *La Révélation et le droit*. Un texte inédit, datant de la période théologique, s'y trouve en ouverture. Il s'agit de ce que nous avons appelé « La lettre à Rome », document

³⁴⁸ Ortigues M.-C. et E., *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, Paris, Denoël, 1^{re} édition, 1986 ; 2^e édition augmentée, 1993.

³⁴⁹ Ortigues M.-C. et E., *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Éditions Érès, 2^e édition modifiée, 2002.

³⁵⁰ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Érès, 1999, pp. 15-48.

³⁵¹ Ortigues E., *Camps-La-Source. Pays des chapeliers*, Nice, Serre, 1993.

³⁵² Ortigues E., *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*, Paris, Hatier, coll. Optiques n°224, 1999.

³⁵³ Ortigues E., « Émotion et expression », Conférence à Rennes, le 14 décembre 2002, dactylographié, 9 p. Une version différente est publiée en 2003 dans la revue du Coq Héron : Ortigues E., « Émotion et expression », in *Le Coq Héron*, n° 172, pp. 132-136.

³⁵⁴ Ortigues E., « La révélation et le droit », in *Variations sur Dieu : langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, coll. Théologie n°102, 2005, pp. 181-196.

³⁵⁵ Ortigues E., « Interdits rituels et interdictions juridiques », Conférence à Lille, le 29 janvier 2003 (publié dans *Interdit(s) et destin*, Paris, Champ social, coll. Victimologie & criminologie, sous la direction de ADNSEA, pp. 29-38).

Ortigues E., « La métapsychologie revisitée », Conférence à Paris, le 30 janvier 2004, dactylographié, 4 p.

exceptionnel dont Ortigues affirmait n'en avoir plus de copie et qui avait été envoyé en 1952 aux Autorités du Vatican pour signifier son désaccord avec la politique de l'Église. Cette lettre, retrouvée dans ses caisses d'archives, a été publiée à titre posthume avec l'autorisation de la famille.

Les discussions autour de la recension de tous les articles nous ont amenée aussi à la réalisation d'entretiens, qui ont été édités aux Presses Universitaires de Rennes en septembre 2003, *Les Entretiens de Courances. Sur la philosophie et la religion*. Au fil de six journées réparties sur deux étés, nous avons enregistré les réflexions d'Ortigues sur une série de thèmes majeurs de sa pensée. Ce fut une expérience unique que de parcourir les chemins d'une pensée avec une grande liberté mais aussi un souci de part et d'autre de rigueur et d'honnêteté intellectuelle telles qu'Ortigues nous les a enseignées.

Ortigues a continué ses recherches jusqu'au bout, restant attentif à l'actualité qui l'intéressait alors telles que les neurosciences, comme en témoigne son article sur Gerald Edelman³⁵⁶. Son dernier projet était de publier un livre autour de la notion d'émotion. Une des parties de ce travail en cours est parue en 2003 dans la revue du *Coq-Héron*³⁵⁷.

Nous constatons donc que, dès son retour en France en 1966, Ortigues met en route une série de chantiers d'un point de vue professionnel avec sa charge de professeur et de directeur de département, mais aussi au niveau de ses propres recherches. Ainsi fin des années 1960 – début des années 1970, il s'intéresse à la logique.

Préoccupé de retrouver un peu ce que j'appellerais « le mouvement de la pensée », je me suis intéressé à la logique, qui était justement le mouvement de pensée le plus caractéristique, le plus important du XX^e siècle³⁵⁸.

Ortigues avait déjà interrogé ce domaine dans la troisième partie de *Le Discours et le symbole* pour évaluer les rapports entre symbole logico-mathématique et symbole linguistique, tous deux étant des formes de langage.

En cette période, il y avait une évolution de la linguistique avec tous les problèmes du formalisme, posés non pas encore par Chomsky, mais déjà par Troubetzkoy et par le mouvement phonologique³⁵⁹.

Il avait, dans ce chapitre, posé la question de savoir s'il y a des conditions formelles de sens et était arrivé à la conclusion, après confrontation des points de vue de Wittgenstein et de Koyré, qu'il y a des conditions formelles de signifiante qu'une

³⁵⁶ Ortigues E., « Edelman et la conscience humaine », in *Critique*, n°703, décembre 2005, pp. 917-926.

³⁵⁷ Ortigues E., « Émotion et expression », in *Le Coq-Héron*, n°172, 2003, pp. 132-136.

³⁵⁸ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les Entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003., p. 85.

³⁵⁹ *Op.cit.*, p. 86.

langue doit respecter pour avoir du sens, des lois de structure mais on ne peut pas identifier syntaxe (conditions de signifiante) et logique (conditions de vérité). Il reprend ses recherches sur la logique formelle à son retour en France et l'évoque en 1969 dans « Qu'est-ce qu'une personne ? »³⁶⁰, premier article qu'Ortigue consacre exclusivement au concept de personne. Il postule, dès le départ, un lien entre la question de la personne et notre manière de percevoir autrui, et se propose dès lors de déterminer les bases perceptives mais aussi les procédures logiques par lesquelles nous attribuons une identité personnelle à un individu, s'appuyant sur le principe que « les rapports logiques entre assertions sont constitutifs des manifestations humaines tout autant que les rapports réels de causes et effets³⁶¹ ». Ortigue souhaite intégrer le travail des logiciens dans la question de la définition de la personne en s'appuyant sur les structures de la langue dont le système des pronoms personnels, système qui permet non seulement la manifestation de la subjectivité à l'intérieur de la langue mais aussi celle de la vérité par le biais de la troisième personne, sachant que « ce qu'a apporté la logique, c'est une analyse des conditions de vérité³⁶² ».

Concernant cet axe qui l'occupe pendant les années 1970 et comme le souligne Frédéric Fluteau de Laclos, « ces incursions logiciennes d'Ortigue n'ont pas donné lieu à une publication séparée, mais seulement, sur une période allant de 1974 à 1984, à la parution d'articles dans des revues spécialisées parfois difficiles d'accès », tels que « Subjectivité et modalité », « Causalité et liberté », « L'interprétation des modalités³⁶³ » pour n'en citer que quelques-uns. Nous reviendrons quelque peu sur cette incursion d'Ortigue dans le domaine de la logique formelle lors de notre dernier chapitre.

Dans la version de 1962 de *Le Discours et le symbole*, nous avons relevé un début d'intérêt pour le concept de personne par le biais de la catégorie des pronoms personnels. Ses recherches se poursuivent à son arrivée à Rennes toujours en lien avec cette catégorie pronominale mais aussi, comme nous venons de le signaler, en introduisant une dimension reprise à la logique formelle. De ces investigations sur la personne, très peu d'articles ont été finalement publiés, Ortigue restant insatisfait des résultats obtenus. Il a repris le sujet dans les années 2000 en partant du problème de l'émotion.

J'ai en effet beaucoup réfléchi à cette question de la personnalité [...] D'une part je voulais faire, ainsi que je l'ai souvent répété, la critique des psychologues qui considèrent qu'il y aurait « le Moi », c'est-à-dire une intuition du « Moi » [...] D'autre part – mais cela je ne l'ai pas compris tout de suite –, il y a cette idée fondamentale que, pour faire l'étude de l'identité personnelle, il faut partir de la conscience du présent [...]

³⁶⁰ Ortigue E., « Qu'est-ce qu'une personne ? », in *Revue internationale de philosophie*, n°90, 1969, pp. 460-473.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 461.

³⁶² Ortigue M.-C. et E., in *Entretien vidéo du 16-01-2002*, dactylographié inédit, p. 3.

³⁶³ Fruteau de Laclos F., *La Connaissance des autres*, Paris, Cerf, 2021, p. 281.

Je pense donc que tous ces essais que j'ai écrits sur la question de la personnalité pourraient être refaits en partant de la conscience du présent³⁶⁴.

Au début des années 1980, le décès de son père amène Ortigues à revenir sur les terres de son enfance. Faisant suite à une demande des anciens chapeliers et en mémoire de son passé familial, il entreprend des recherches approfondies sur l'histoire de Camps-la-Source et sur cette région du Var. Les caisses d'archives qu'il a laissées et qui vont être données au futur musée de la Chapellerie à Camps-la-Source en témoignent. Tout ce travail donne lieu à une publication début des années 1990 sous le titre *Camps-la-Source. Pays des chapeliers*³⁶⁵ ainsi qu'à quelques articles et conférences³⁶⁶ sur place.

C'est aussi dans les années 1980 qu'à l'invitation de Dominique Iogna-Prat, il effectue des recherches et publie des articles sur Raoul Glaber et Haymon d'Auxerre autour de la théorie des trois ordres médiévaux (le clergé, la noblesse, le tiers-état)³⁶⁷.

Ortigues se replonge dans la question de la religion après une éclipse de presque 20 ans. Une compilation d'une série d'articles sur le sujet, tirés de conférences et colloques, *Religions du livre. Religions de la coutume*, est publié en 1981. Ce retour à un domaine qui a occupé les premières années de sa vie intellectuelle peut s'expliquer par le contact qu'il a eu en Afrique avec les religions dites archaïques. C'est l'occasion pour Ortigues, comme le souligne Iogna-Prat, « d'insister sur ce qui distingue la « coutume » de la loi³⁶⁸ », thématique qui sera reprise dans *La Révélation et le Droit*, qui rassemble aussi des travaux d'Ortigues sur ce sujet et sera publié en 2007 à titre posthume.

En 1999, à la demande de Jean-Michel Besnier qui dirige la collection Optiques philosophiques chez Hatier, Ortigues publie *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes*, livre qu'il considère comme un testament intellectuel, son intention étant de travailler le rapport entre deux voies qu'il a explorées durant sa vie : la religion et la philosophie, et ce dans le cadre du monothéisme fondé par la religion d'Israël.

Nous pouvons constater que les centres d'intérêt d'Ortigues restent toujours très variés : la psychanalyse bien sûr à partir des théories freudiennes et une attention nouvelle aux neurosciences avec Gerald Edelman et Israël Rosenfield entre autres,

³⁶⁴ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, pp. 113-114.

³⁶⁵ Ortigues E., *Camps-la-Source. Pays des chapeliers*, Nice, Éditions Serre, Coll. Les Régionales, Vol. XXXII, 1993.

³⁶⁶ Quelques conférences ont été enregistrées et sont projetées lors de rencontres dans la salle communale du village de Camps-la-Source.

³⁶⁷ Ortigues E. et Iogna-Prat D., « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », in *Studii Medievali*, 3^e série, XXVI, II, 1985, pp. 537-572 ; Ortigues E., « L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre », in *Francia*, 14, 187, pp. 27-43 ; Ortigues E., « Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », in *L'École carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 181-227.

³⁶⁸ Iogna-Prat D., « Edmond Ortigues et "l'autorité des commencements" », in *La Révélation et le Droit*, Paris, Beauschene, 2007, p. 16.

l'anthropologie et la notion de culture et d'inter-culture, la réflexion sur la religion. Notons en plus des études historiques autour de sa région d'origine.

Au regard de ce parcours de la vie intellectuelle d'Ortigue entre les années 1970 et 2005 et des différentes thématiques qu'il a abordées, nous proposons, par souci de clarification – nous avons parcouru 35 ans de vie – de distinguer trois sous-périodes qui devraient permettre de synthétiser les informations précédemment données.

Tout d'abord, nous avons une première sous-période que nous appellerons la période « logico-analytique » pour les années 1970 à 1985, période, rappelons-le, pendant laquelle Ortigue est professeur à Rennes. Ses recherches se concentrent autour de la notion de personne et de la logique analytique. Peu de textes ont été publiés, restant à l'état d'ébauche par manque de résultats satisfaisants.

Ensuite, nous parlerons de la période « éditoriale » de 1985 à 1999, période qui voit le retour d'Ortigue à Paris et la publication de quatre ouvrages dont deux co-signés avec Marie-Cécile Ortigue, dont nous rappelons les titres, ainsi que de très nombreux articles.

- *Comment se décide une psychothérapie d'enfants ?* 1986
- *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* 1999
- *Le Monothéisme. La Bible et les philosophes* 1999
- *Camps-la Source, pays des chapeliers* 1993

Et enfin, il y a cette dernière période consacrée à la notion d'« émotion » de 2000 à 2005 avec le retour à la question de l'intuition initiale en lien avec le domaine des neurosciences.

Ces trois sous-périodes témoignent d'une recherche sur le sens de l'humain, que ce soit par le concept de personne ou celui de l'émotion, ou la réflexion sur la pratique de la psychanalyse. Nous constatons également la mise en relation de différents domaines scientifiques telles que la psychanalyse et la biologie.

Nous constatons que notre thématique de départ, le symbole, n'est plus discutée mais utilisée sur base des acquis des périodes précédentes. La preuve en est fournie par les deux articles sur le symbole : « Symbolisme » rédigé en 1999 et publié avec quelques modifications en 2005 dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique* et « Le symbolisme social » rédigé en 2003 et publié, moyennant également quelques ajustements, à titre posthume en 2007 dans *La Révélation et le droit*. Ces articles reprennent les caractéristiques du symbole telles qu'elles furent développées précédemment avec quelques consolidations de son analyse, entre autres à propos de la hiérarchie des niveaux dans le langage. C'est ce que nous allons analyser à présent.

2. La notion de symbole lors de cette dernière période

Le symbole était au centre de la réflexion d'Ortigue lors des années de travail sur sa thèse de philosophie dans les années 1950, et ce dans un contexte de plein essor de la méthode structuraliste. Il avait principalement approfondi le point de vue linguistique avec une amorce de développement des symbolismes logico-mathématique et anthropologique. L'étude menée à Dakar avec sa femme sur le complexe d'Œdipe, dans les années 1960, lui permet d'investiguer la dimension anthropologique du symbole, et ce en lien avec la psychanalyse. Le pan du symbolisme social, exploré dans *Œdipe africain*, fut l'occasion pour Ortigue, en tant que philosophe, d'une mise au point méthodologique entre deux disciplines, psychanalyse et ethnologie, comme nous l'avons vu précédemment. Mais il a pu aussi, par cette expérience et dans les années qui ont suivi, approfondir la question du symbolisme social, appelé aussi par lui, dans les années 2000, symbolisme pratique. L'illustration par la famille nucléaire dans une société coutumière a en effet bien confirmé le rôle du symbole dans la formation d'un individu.

Comme nous avons essayé de le montrer dans notre livre *Œdipe africain*, ce qui est séparateur entre la mère et l'enfant, c'est l'avènement du symbole lui-même qui, dans ce qu'on appelle improprement « les stades prégénitaux », exprime la nécessité d'une médiation manquante et marque la place du père avant même que cette place puisse être effectivement remplie dans la conscience de l'enfant par l'homme de la mère, c'est-à-dire le père. Si d'autre part la métaphore de la castration est universelle, comme le montrent bien les tentatives impuissantes du psychotique à le construire, c'est que toute angoisse est en définitive l'angoisse de perdre cette structure minimale sans laquelle il n'y a plus d'humanité³⁶⁹.

Nous avons donc, pour notre propre travail de recherche sur le concept de symbole, une forme de continuité lors des trois premières périodes. Ce n'est plus le cas pour la période que nous couvrons à présent, période qui court sur 35 années pendant lesquelles seuls deux courts articles, déclinés sous deux versions³⁷⁰ et rédigés entre la fin des années 1990 et le début 2000, portent exclusivement sur le symbolisme alors que l'ensemble du travail publié témoigne d'une recherche qui se poursuit dans différentes directions comme nous l'avons montré en évoquant le contexte bio-intellectuel de cette période.

Pour rédiger ce chapitre, nous n'avons pas un matériau conséquent sur lequel nous appuyer comme précédemment. Nous adoptons donc une autre approche. Nous prenons, comme articles « étalons », ceux sur le symbolisme que nous allons analyser

³⁶⁹ Ortigue E., « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 11-17 octobre 1971, p. 570.

³⁷⁰ Ortigue E., « Symbolisme », texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, inédit, 4 p.

Ortigue E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, pp. 685-687.

Ortigue E., « Le symbolisme social », texte préparatoire à une publication dans *La Révélation et le droit*, 2004, 5 p. ; Ortigue E., « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 265-271.

dans leurs différentes versions, celles préparatoires et celles publiées. Nous travaillerons ensuite les autres textes par rapport à ces textes de référence. Le titre et le contenu de ces articles justifient cette place-pivot. Nous nous pencherons ensuite sur l'article « La forme et le sens en psychanalyse³⁷¹ » pour en relever cet aspect de bilan qui nous a frappée.

Concernant les articles sur le symbolisme de cette quatrième période, nous en avons un premier préparé en 1999 qui sera publié dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique* avec quelques modifications en 2005, et un deuxième portant lui sur le symbolisme social qui est rédigé en 2004 et publié à titre posthume en 2007 dans *La révélation et le droit* avec également des ajustements du texte. Ces articles sur le symbolisme sont très brefs par rapport au développement qu'Ortigue avait réalisé lors sa thèse en 1958. Cette thématique n'est en effet plus centrale pour lui mais bien intégrée dans ses principes méthodologiques. Et c'est cette présence continue qui nous intéresse.

2. 1 Analyse de l'article « Symbolisme »

Nous analysons les deux versions successivement, c'est-à-dire l'article « Symbolisme » sous la forme préparatoire d'un texte dactylographié de 4 pages, rédigé en 1999, et la publication en 2005 de 3 pages avec un texte légèrement modifiée.

En 1962, Ortigue publie sa thèse sous le titre *Le Discours et le symbole*. Trois sections constituent la trame de cet essai. La plus importante concerne le symbolisme linguistique. Les deux autres portent sur d'une part le symbolisme logico-mathématique et d'autre part sur le symbolisme social. L'auteur avait donc porté plus d'attention au langage et ne reviendra sur ce sujet qu'à l'occasion d'autres développements.

En 1999, donc 37 ans plus tard, Ortigue rédige à nouveau un article consacré uniquement au symbole et construit, après une introduction générale, un développement en trois sections, adoptant un plan similaire à celui de la thèse des années 1950.

D'abord une approche du symbole en général. Le symbole est différencié du signe : le symbole « mentionne la valeur typique d'une forme d'expression ou d'attestation » alors que le signe « évoque plus directement l'actualité d'un usage occasionnel dans une suite d'opérations³⁷² ». Les symboles sont définis comme éléments formateurs d'un système de communication ou d'échange, et utilisés soit dans un discours soit dans la vie pratique. Ils fonctionnent sur base d'un accord au sein d'un groupe social

³⁷¹ Ortigue E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Érès, 1999, pp. 15-48.

³⁷² Ortigue E., *Symbolisme*, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 1

et avec des relations d'équivalence admises par ce groupe. Ces équivalences sont intrasystémiques et à ne pas confondre avec la référence extra-systémique³⁷³.

Il ne faut pas confondre non plus les valeurs symboliques qui sont intérieures à un système de langage, avec les valeurs de vérité qui ne dépendent pas du langage, puisque la vérité est la sanction que l'univers impose à ce que nous faisons ou disons ; la vérité est extra-systémique et méta-linguistique³⁷⁴.

Ortigues ne peut donc admettre, écrit-il, la théorie du symbolisme³⁷⁵ de Nelson Goodman quant à la façon de répondre à la question du rapport entre, d'une part, les différentes possibilités de parler d'un objet, d'organiser une expérience et, d'autre part, la réalité vraie. Selon Goodman, les différents systèmes de symboles proposent divers modes d'objectivation. Nous nous retrouvons donc face à une pluralité de mondes. Ortigues se demande dès lors comment distinguer ces mondes et le monde réel. D'après lui, dans sa définition du symbole comme « faisant référence à un objet », Goodman utilise le mot « référence » dans un contexte épistémologique et non logique³⁷⁶.

L'article se poursuit par une description des trois grands types de symbole. Ortigues commence par le langage qu'il définit, du point de vue de son fonctionnement, comme « un système de sélections et de combinaisons qui règle la décomposition des formes d'expression en leurs traits distinctifs (unités analytiques) et les compositions en unités signifiantes plus ou moins complexes (unités synthétiques, intégrant), l'intégration pouvant s'effectuer à plusieurs niveaux hiérarchisés de formes et de fonctions³⁷⁷ ». C'est ce même principe de hiérarchie fonctionnelle qui était déjà décrit dans *Le Discours et le symbole*, qui concerne les trois types de rapports classificatoires et architectoniques au niveau phonématique, morphologique et syntaxique³⁷⁸. Notons qu'Ortigues subdivise, dans son article de 1999, la phonologie en phonétique physique et phonologie fonctionnelle, la morphologie en valeurs grammaticales et valeurs lexicales et, au niveau de la phrase, en syntaxe et style, notions qu'il ne développe pas.

Ce qui est nouveau, c'est le rapprochement qu'il établit avec les organismes vivants au sein desquels nous retrouvons aussi différents systèmes (nerveux, sanguin, digestif...) en rapport de subordination et de hiérarchie entre eux. La différence réside dans le fait que ces systèmes fonctionnent par des informations signalétiques alors qu'au niveau

³⁷³ Cette distinction entre l'interne et l'externe est développée dans l'article « La forme et le sens en psychanalyse ». Nous y reviendrons ultérieurement.

³⁷⁴ Ortigues E., Ortigues E., *Symbolisme*, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 2.

³⁷⁵ Goodman N., *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, 1968 (trad. fr. *Langages de l'art : une approche de la théorie des symboles*, Nîmes, Édition Jacqueline Chambon, 1990).

³⁷⁶ Ortigues E., « Goodman », in *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, pp. 53-56.

³⁷⁷ Ortigues E., *Symbolisme*, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 2.

³⁷⁸ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, pp. 94-96.

du langage humain ou tout autre système symbolique, ce sera en fonction du récepteur (un individu ou un groupe social) pour lequel l'émetteur va adapter son message. Message qui sera plus ou moins complexe suivant les circonstances.

Ortigue rappelle aussi, mais sans développer, qu'au niveau du discours forme et pensée sont séparables. Ce point avait été largement développé en 1962 et apportait à l'époque une réponse à la question de l'élaboration de la pensée.

Le discours est le devenir d'une pensée capable de se réfléchir elle-même par développement interne, de telle sorte que le propre du discours est de rendre séparable la forme et le sens³⁷⁹.

Dans cet article, il n'y a pas de renvoi à cette question mais bien allusion à la possibilité offerte ainsi de traduire nos paroles dans d'autres langues et d'avoir « une liberté de jugement, un développement culturel et une éducation des sentiments³⁸⁰ » ! Mais aucune explication ne complète ce propos.

Rappel est fait ensuite des deux autres grands types de symbolisme hormis les langues vivantes, c'est-à-dire le symbolisme mathématique à finalité théorique et le symbolisme social à finalité pratique. À leur sujet, Ortigue évoque la notion de contexte. Le symbolisme scientifique, qui est un langage purement formel (Ortigue le qualifie de « formulaire ») ou méthodologique pour reprendre une qualification utilisée dans *Le Discours et le symbole*, rend possible « des énoncés contextuellement libres » et donc l'élaboration de modèles théoriques.

La pensée symbolique est la pensée conceptuelle sans intuition empirique³⁸¹.

Le symbolisme social en revanche enracine la personne dans un milieu socio-culturel. C'est par lui que nous entrons dans une communauté humaine.

Une société humaine (ou animale) ne reconnaît comme sien que ce qui porte sa marque³⁸².

L'article préparatoire de 1999 se termine sur ce rôle du symbole par rapport à « la solidarité humaine », pour reprendre tels quels les termes d'Ortigue.

Deux paragraphes supplémentaires terminent l'article publié en 2005. Ils évoquent deux problèmes sans les développer vraiment. Il s'agit, concernant la parole, des questions de rhétorique : est évoquée la force de persuasion de la métaphore et la

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 220 ; ainsi que Cf. Périodes 1 et 2.

³⁸⁰ Ortigue E., *Symbolisme*, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 3.

³⁸¹ Ortigue E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 172.

³⁸² Ortigue E., *Symbolisme*, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 4.

synecdoque, force de persuasion qui pourrait nous pousser « à définir le symbolisme par une relation de ressemblance entre l'image et ce qu'elle signifie ». C'est une mise en garde qu'Ortigue avait déjà faite lorsqu'il avait tenté de définir le symbole dans sa thèse de théologie³⁸³ en 1948. L'autre problème concerne l'action, plus précisément « l'autorégulation de l'activité par les voies indirectes de la mémoire et de l'imagination ». Toute société fonctionne sur base de règles immatérielles : « elle [l'autorité de la règle] ne peut être que signifiée en tierce position comme une fonction arbitraire distincte des partenaires³⁸⁴ ». Cela sonne en écho avec son évocation du jeu de taquin dans *Le Discours et le symbole*³⁸⁵ en 1962.

Cet article peut être considéré comme une synthèse qui reprend le développement réalisé par Ortigue sur le symbole depuis la première évocation que nous avons trouvée dans la conférence « Critique historique et Parole de Dieu » en 1945. Nous relevons par ailleurs sa brièveté de cet article par rapport à l'attention qu'Ortigue a portée à ce concept. En dehors du fait qu'il y avait peut-être une contrainte éditoriale, cette thématique n'est plus centrale pour notre philosophe, mais bien intégrée dans ses principes méthodologiques.

Nous reprenons dans un tableau récapitulatif les différentes caractéristiques suivant toujours les mêmes critères que pour les autres périodes déjà analysées, c'est-à-dire définition et rôle du symbole. Dans un premier temps, nous partons de cette base qui doit constituer, à ce moment-là, l'essentiel de ce qu'Ortigue a retenu de son exploration du symbole et nous allons examiner les autres articles des années antérieures en fonction de ce point de repère.

Tableau de la définition et du rôle du symbole suivant ces 2 articles :

Définition	Rôle
Élément formateur d'un système de communication ou d'échange	Usage discursif ou pratique
Substituable au sein du système	En lien avec un récepteur
Conventionnel	
Différent du signe et du signal	
Valeur symbolique différente valeur de vérité	

³⁸³ Ortigue E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 221 et sq.

³⁸⁴ Ortigue E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 687.

³⁸⁵ Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 17 et sq.

Trois grands types de symbolisme : Linguistique Mathématique à finalité théorique Social à finalité pratique	Forme et sens séparables Purement formel Enracinement socio-culturel
---	--

2.2 Définitions et rôles à travers différents articles des années 1970 à 1999

Ces articles sur lesquels nous nous sommes appuyés portent sur des thèmes en rapport surtout avec la psychanalyse, le fait culturel et la question de l'identité. S'il est fait mention du symbole, c'est pour en montrer la place et le rôle dans ces thématiques, et non pour s'y consacrer.

Nous commençons par examiner les définitions qui sont données du symbole au travers de ce panel de textes qui peuvent être des articles signés d'Ortigue ou écrits en collaboration avec sa femme, des articles d'encyclopédie rédigés par notre auteur, des entretiens.

- Système de communication

Le symbole est lié à la fonction de communication. Le travail de symbolisation est en effet défini comme la fonction organisatrice des moyens de communication comme l'a souligné Ortigue dans un entretien publié au *Coq-Héron* en 1990³⁸⁶, le langage étant un de ces moyens.

Naturellement l'être humain tend à se développer et c'est dans cette perspective dynamique que la vie rejoint les mouvements d'expression : Les valeurs expressives sont coextensives de la vie humaine. Ces valeurs peuvent s'articuler à divers niveaux. Le langage n'est qu'un moyen³⁸⁷.

Le symbole est donc un élément formateur d'un système de communication et dans le langage et dans la vie pratique. C'est un point de définition que nous retrouvons déjà énoncé dès la thèse de 1958.

Les symboles n'existent que par leurs valences distinctives, réciproques ; et leur polyvalence réside dans la pluralité des rapports que ces formes entretiennent entre elles du fait qu'elles se présupposent mutuellement ; l'ensemble constitue un système destiné à rendre possible une multitude d'expressions (de la même façon que dans une langue un système phonologique rend possible un nombre indéfini de mots, et qu'un mot défini par le système morphologique auquel il appartient rend possible une multitude d'emplois expressifs ou d'effets dans le sens de la parole)³⁸⁸.

³⁸⁶ Ortigue E., « Entretien avec Edmond Ortigue », in *Le Coq-Héron*, n°115, 1990, p. 61.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 72

³⁸⁸ Ortigue E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. V.

Le symbolisme repose sur un système de règles de substitutions qui permet au sens d'advenir par le fait qu'il y a plus de possibilités logiques que de possibilités réelles, et sur base d'un nombre fini d'éléments formateurs. Le symbole linguistique se caractérise en plus par une double articulation phonologique et morphologique qui permet de construire, au sein d'un système clos, des expressions personnelles.

Aucune signification ne serait possible, aucun langage ne pourrait exister si l'on ne pouvait substituer l'un à l'autre des termes variables au sein d'une même forme de syntaxe. Si l'on ne pouvait séparer la matière et la forme, l'élément et la structure, aucune signification ne serait possible³⁸⁹.

Ou encore exprimé en d'autres mots dans un texte inédit sur la personne :

Les symboles linguistiques possèdent une double articulation (par la prononciation et la syntaxe), grâce à quoi se distinguent des unités hiérarchisées (le phonème, le morphème, la phrase) qui permettent de construire des expressions personnelles dont le texte peut être relativement indépendant du contexte³⁹⁰.

Ces différents traits de définition étaient déjà présents dans les années 1950, comme les extraits repris dans la thèse de philosophie le révèlent. Ortigues les reprend dans le cadre de ses articles sur la personne ou sur les questions en lien avec les travaux réalisés en Afrique.

- Caractère conventionnel

Le symbole est conventionnel. Il est le résultat d'un accord à l'intérieur d'une communauté humaine. C'est notre manière d'habiter le monde : sur la base de systèmes de règles que nous acceptons et qui nous permettent de nous insérer dans la société.

La loi du langage n'existe comme telle que dans notre consentement de sorte que chacun ici est à la fois législateur et sujet ; c'est en cela que réside l'essence même de la convention. En consentant à la loi du langage l'individu se pose comme une personne c'est-à-dire comme étant à la fois législateur et sujet, destinataire et auteur de cette loi conventionnelle du sens qui est la forme générale de notre humanité³⁹¹.

Dans un article sur l'interprétation et plus précisément, dans l'extrait retenu sur l'interprétation dans le domaine des sciences naturelles, Ortigues réfléchit sur cette notion de convention.

³⁸⁹ Ortigues E., « L'universalité du complexe d'Édipe », co-signé avec M.-C. Ortigues, in *Revue de Psychologie et des sciences de l'Éducation*, vol. 4, n°3, 1969, pp. 241-248.

³⁹⁰ Ortigues E., *Identité personnelle*, dactylographié, inédit, février 1991, p. 14.

³⁹¹ Ortigues E., « Problèmes psychologiques et conventions sociales », in *Szondiana VIII*, 1971, pp. 5-6.

Au départ donc nous acceptons conventionnellement certains symboles. Leur usage sera soumis à deux sortes de règles : des règles de syntaxe qui déterminent le rapport des symboles entre eux et des règles d'interprétation qui nous disent à quoi s'appliquent les symboles³⁹².

Ortigues précise qu'« une convention n'est ni vraie ni fausse, elle est seulement plus ou moins acceptable, plus ou moins commode ; elle n'est donc soumise qu'à des conditions de préférence ou d'acceptabilité³⁹³ ». La liaison entre l'acceptabilité et la vérité objective se faisant par la logique qu'Ortigues définit comme la théorie de l'inférence (si vous acceptez telles prémisses, vous devez accepter telle conclusion). Il est également important de souligner que si le symbole est conventionnel, cela suppose aussi qu'à un moment nous avons donné notre consentement, moment sur lequel Ortigues et sa femme ont travaillé avec *Œdipe africain*.

Nous constatons donc que le caractère conventionnel du symbole représente aussi pour Ortigues une constante définitoire et que ses travaux en Afrique sur la notion de personne et sur la logique lui permettent de considérer ce trait comme inhérent à notre humanité.

- Autonomie du système symbolique

Ortigues distingue la loi du symbolique de la loi des choses, autrement dit le conventionnel et l'observable, ce qui est là en fonction d'une règle et ce qui est là en fonction d'une propriété physique. Ces deux domaines ne peuvent se confondre même si l'un permet de parler de l'autre. Le système symbolique est un système clos, autonome par rapport à la réalité. C'est là une donnée anthropologique fondamentale.

La nécessité de rendre distincts le signifiant et le signifié, le symbole et la chose ou la vérité, conditionne l'équilibre fonctionnel de tout comportement, c'est une nécessité vitale propre à l'humanité, une condition de survie sans laquelle tout sombre dans la folie ou la mort, l'inappétence à vivre³⁹⁴.

Le symbole a donc une valeur intrasystémique formelle. Elle consistera par exemple, pour le symbole linguistique, en « contraste qualitatif entre deux sons, contraste "accepté" ou "choisi" par le système linguistique pour produire des différences pertinentes entre les formes³⁹⁵ ».

³⁹² Ortigues E., *Interprétation*, dactylographié, 1979, p. 21. Texte préparatoire à une publication « Interpretazione », in *Enciclopedia Einaudi VII : Imitazione-Istituzioni*, 1979, pp. 874-890.

³⁹³ *Ibidem*, p. 21.

³⁹⁴ Ortigues E., *Interprétation*, dactylographié, 1979, p. 21. Texte préparatoire à une publication « Interpretazione », in *Enciclopedia Einaudi VII : Imitazione-Istituzioni*, 1979, p. 10.

³⁹⁵ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. actualité de la psychanalyse, 1999, p. 36.

Le symbole n'est pas à confondre avec la réalité. Le symbole appartient à un système conventionnel et clos de communication : il a une valeur en relation avec d'autres valeurs à l'intérieur de ce système. Avec eux, nous construisons du sens qui nous permet de communiquer avec les autres sur le monde.

Il faut bien distinguer trois choses dans ce travail de communication :

- 1) Les mots ont des valeurs phonétiques et lexicales qui sont des valeurs d'usage
- 2) Les phrases ou les propositions ont un sens dans la mesure où elles sont cohérentes, Le sens c'est la cohérence, la cohérence d'une construction qui est notre œuvre. Et c'est par là qu'elle se distingue de la vérité car
- 3) La vérité ne dépend pas de nous ; elle est la sanction que la réalité impose à nos croyances, que nous le sachions ou non³⁹⁶.

La réflexion philosophique réalisée à partir de l'expérience sénégalaise a permis de confirmer le rôle de la loi universelle qu'est l'interdiction de l'inceste comme constitutive de la distinction entre l'empirique et le symbolique. Ortigues l'avait déjà relevé dans *Le Discours et le symbole*³⁹⁷. Nous le retrouvons clairement formulé dans un article de 1973 portant sur ce sujet.

L'interdiction de l'inceste, en interdisant l'anonymat des origines, oblige à distinguer entre ce qui est là en vertu d'une propriété naturelle empiriquement observable et ce qui est là en vertu d'une règle prescrite en parole. Elle introduit la distinction entre l'empirique et le symbolique, et pose par conséquent la condition minima de structure permettant aux individus de se reconnaître l'un l'autre³⁹⁸.

Nous reviendrons sur la dernière partie de la citation lorsque nous traiterons de la fonction du symbole mais nous retenons déjà chez l'homme la nécessité de passer à la symbolisation. Ortigues l'écrit encore autrement : il faut que « quelque chose soit perdu pour être transformé en possibilités propres, ce qui est la loi fondamentale de toute symbolisation, la condition minimale sans laquelle l'humanité n'existerait pas³⁹⁹ ». Il faut que nous perdions le contact immédiat avec la réalité pour que nous gagnions le pouvoir d'en parler et de nous situer par rapport à nous-mêmes et aux autres, pour entrer dans la communauté humaine.

J'appelle « symbole » tout signe conventionnel qui peut être relié à d'autres par des règles de syntaxe ou plus généralement par des règles de sélection et de combinaison de telle sorte qu'en opérant sur les symboles au lieu d'opérer directement sur les choses l'activité acquiert une certaine autonomie par rapport à l'environnement immédiat⁴⁰⁰.

³⁹⁶ Ortigues E., « Questions générales. Entretiens avec Edmond Ortigues », in *Le Coq-Héron*, n°137, « Raisonner sur la clinique n°2 », 1995, p. 77.

³⁹⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 211.

³⁹⁸ Ortigues E., *L'Inceste et la place du tiers*, dactylographié, inédit, 1972, p. 3.

³⁹⁹ Ortigues E., *Le Mythe fragmentaire*, dactylographié, 1971, p. 15. Texte préparatoire à une conférence au Colloque sur les religions africaines chez les Dominicains de l'Arbresle et publié dans une version remaniée dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Le Sycomore, coll. les hommes et leurs signes dirigée par Bensa A., Copans J., Jamin J. et al, Paris, 1981.

⁴⁰⁰ Ortigues E., « Le concept de personnalité », in *Critique*, mai 1985, n° 456, p. 525.

- Symbole et imaginaire

Le symbole n'est pas une image mais a besoin de l'imaginaire. Depuis les années 1950, Ortigues défend l'idée que le mouvement vers le sens part d'un imaginaire comme puissance de négativité pour arriver à un développement discursif en passant par un procès de symbolisation. La composante imaginaire est donc un des trois registres dont il faut tenir compte pour décrire le statut de la personne, les deux autres étant le réel et le symbolique⁴⁰¹. Dans le cadre d'une consultation de psychanalyse, les investissements émotionnels sont remis en chantier, pour reprendre les termes d'Ortigues, pour être réorganisés par la symbolisation « comme fonction organisatrice des moyens de communication⁴⁰² ». Ortigues nous explique en effet, dans un entretien au *Coq-Héron* en 1990, que « le processus dans lequel est engagée la vie émotionnelle est un processus qui tend vers la personnalisation et la socialisation, c'est-à-dire qu'elle implique la possibilité de s'exprimer⁴⁰³ ».

- Action

Ortigues définit également le symbole par ce qu'il fait. Il est une forme d'action qui donne la possibilité de se reconnaître et de se faire reconnaître. L'exemple, cité entre autres dans *Œdipe africain* de 1984, est celui du baptême qui nous permet d'entrer dans une communauté.

Ce que fait valoir le symbole, c'est une forme d'action qui retentit sur elle-même en donnant aux individus la possibilité de se reconnaître soit de façon générale comme des personnes, des membres de la communauté humaine, soit de façon plus particulière comme des partenaires liés entre eux par un certain type de convention ou de solidarité⁴⁰⁴.

Cette dimension pragmatique du symbole est donc fondamentale pour notre humanité.

Traits de définition retenus selon les articles retenus entre 1970 et 1999 :
--

- système de communication
- caractère conventionnel
- autonomie du système symbolique
- symbolisme et imaginaire
- action

⁴⁰¹ Ortigues E., « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 11-17 octobre 1971, p. 569..

⁴⁰² Ortigues E., « Entretiens avec Edmond Ortigues », in *Le Coq-Héron*, n°115, 1990, p. 61.

⁴⁰³ Ortigues E., « Entretiens avec Edmond Ortigues », in *Le Coq-Héron*, n°115, 1990, p. 71.

⁴⁰⁴ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 10.

Nous nous penchons à présent sur le rôle du symbole tel qu'il apparaît à travers les différents articles des années 1970 à 1999

- Fonction dans la construction de notre identité en tant qu'humain

Le symbole joue un rôle central dans l'élaboration de notre identité personnelle d'une part au niveau social par l'apprentissage de notre place dans le réseau familial – cet aspect a commencé à être étudié sous le titre de symbolisme social ou traditionnel dans les années 1950 et a trouvé son plein développement avec *Œdipe africain* – et d'autre part par le langage, comme système de communication – il s'agit du symbolisme linguistique largement développé dans la thèse de philosophie.

Tout d'abord au niveau social et plus précisément de celui de la famille, l'interdiction de l'inceste, par son prescrit, initie l'entrée dans la communauté humaine.

L'interdiction de l'inceste subordonne la reproduction de la vie dans l'espèce humaine à des règles d'appellation (« père, mère, fils, fille, ancêtre... ») et d'obligations réciproques ou de statuts distinctifs, permettant à chacun de discerner qui il est et qui est l'autre, et ainsi d'acquérir, au-delà d'une promiscuité anonyme, un nom, une personnalité, un gage de reconnaissance de soi et d'appartenance humaine depuis sa naissance jusqu'au-delà de sa mort. La sexualité fait naître des vivants, mais l'interdiction de l'inceste fait naître des noms, des personnes humaines [...] L'interdiction de l'inceste, en interdisant l'anonymat des origines, oblige à distinguer entre ce qui est là en vertu d'une propriété naturelle empiriquement observable et ce qui est là en vertu d'une règle prescrite en parole.⁴⁰⁵

Ortigue insiste sur cette fonction fondamentale du symbole dès *Le Discours et le symbole* :

L'interdit est la première forme de rupture inaugurale par quoi s'instaure et se révèle comme tel un système de rapports symboliques⁴⁰⁶.

Il l'approfondit principalement dans *Œdipe africain*, ainsi que dans les articles qui en découlent tel que « L'universalité du complexe d'Œdipe », co-signé avec Marie-Cécile Ortigue.

Passer de l'animalité à l'humanité, c'est passer du domaine des formes vivantes adhérentes au corps, à un domaine de formes symboliques, de formes libres⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Ortigue E., *L'interdiction de l'inceste et la place du Tiers*, dactylographié, inédit, 1972, pp. 1-2. La parenthèse et les guillemets encadrant le vocabulaire de la famille sont de l'auteur.

⁴⁰⁶ Ortigue E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 212.

⁴⁰⁷ Ortigue E., « L'universalité du complexe d'Œdipe », in *Revue de Psychologie et de Sciences de L'Éducation*, vol. 4, n°3, 1969, p. 248.

Ensuite, au niveau linguistique, le souci, dans les années 1970, de tenir compte des deux aspects, perceptif et logique, pour définir la personne conduit à nouveau Ortigues à mettre en évidence le langage, ensemble de signes que nous percevons et qui renvoient à un ensemble limité de règles pour pouvoir fonctionner. Au sein du langage, le système des pronoms personnels lui apparaît en effet comme le plus pertinent pour approcher le concept de personne parce qu'une même personne peut y occuper trois positions : celles d'émetteur, de destinataire et d'objet. Sont présents à la fois le principe de la communication et le renvoi au monde objectif. Cette attention à la catégorie grammaticale de la personne a débuté en 1962 dans la version publiée de la thèse de philosophie, le langage étant un système de communication qui a également fonction d'expression et d'élaboration de la pensée.

La dimension linguistique constitue dès lors un des piliers de la définition de la personne.

Le concept de personne enveloppe donc la forme générale du langage dans sa définition [...]. La personne en tant que telle n'a pas de qualités, elle n'a que des relations instituées par un système de symboles⁴⁰⁸.

Ortigues en déduit, toujours dans cet article de 1971, que tout le problème de la psychanalyse est celui de la jonction entre l'homme comme être vivant et le symbole, entre l'individu empirique et la personne qui est une « valeur de position ».

La psychanalyse rend compte non pas des systèmes culturels mais des matériaux avec lesquels ils se construisent. Or tous les systèmes familiaux sont obligés de tenir compte du fait que le sexe est binaire et la parole une relation ternaire [...]⁴⁰⁹.

Un extrait d'un article inédit de 1979 sur la personne répète encore cette importance de la parole.

C'est dans la genèse des signes et des classes de signes c'est-à-dire des symboles conceptuels que l'activité prend conscience de soi sous la forme proprement humaine des attitudes propositionnelles. C'est dans son expression discursive que l'activité se pose pour soi intentionnelle. C'est dans le langage que s'effectue la position de soi par soi. Le « Moi » n'est pas un donné, il témoigne de soi dans la conjugaison de tous les verbes à modes personnels, il n'existe que par auto-position dans la génération d'un verbe⁴¹⁰.

Nous pouvons aussi citer une phrase tirée d'un autre article de 1971, « Problèmes psychologiques et conventions sociales » :

⁴⁰⁸ Ortigues E., « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du centre de la recherche scientifique n°344, Paris 11-17 octobre 1971, pp. 567-568.

⁴⁰⁹ Ortigues E., « La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du CNRS, n°544, Paris 11-17 octobre 1971, p. 571.

⁴¹⁰ Ortigues E., « Qu'est-ce qu'une personne ? », dactylographié, inédit, 1979, p. 24.

L'acceptation de règles formelles, nécessaires à l'existence d'une signification, est ce qui nous constitue comme personnes, comme êtres humains⁴¹¹.

En 1973, lors d'une conférence « Le mythe fragmentaire, la généalogie et l'oracle », Ortigues réitère cette conviction quant à l'inscription de l'humanité dans un processus qui va du biologique au symbolique :

Il semble bien qu'une loi de progression oblige la communication humaine à passer de l'expression corporelle à la densité de l'image, de l'effigie, de la parure ou du monument, et enfin à la discontinuité des morphèmes linguistiques et des notations écrites. Cette loi de progression qui va du corps à l'image plastique puis à la notation, cette loi qui oblige l'esprit humain à se distinguer du corps, à se situer non pas dans la vie mais là où cette vie s'exprime, cette loi qui institue l'humanité en l'obligeant à passer au-delà des nécessités vitales pour s'explicitier dans l'arbitraire des symboles [...] ⁴¹².

- Valeur sociale du symbole

Ortigues insiste également sur la fonction organisatrice du symbole au niveau des moyens de communication. Nous trouvons par exemple, dans les articles à partir de l'année 1974, l'idée que le symbole a une fonction topographique liée à la construction de l'identité personnelle.

Puisque le symbole marque la place de l'individu dans l'univers des personnes, il a la fonction topographique d'un metteur en scène ou d'un introducteur⁴¹³.

Dans la version de 1984 d'*Œdipe africain*, Ortigues qualifie en effet le symbolisme d'organisateur de la vie sociale. D'où l'importance de son apprentissage par le jeune enfant. Cela va lui permettre de se retrouver dans le tissu des rapports familiaux et de s'inscrire dans le réseau des interactions sociales. « L'usage de la parole confère au procès de différenciation sexuelle une fonction symbolique dans la genèse des règles sociales⁴¹⁴».

Le symbolisme social dessine donc la topographie des liens humains.

La fonction symbolique n'est pas seulement un moyen d'expression mais aussi un moyen d'auto-régulation de l'activité, grâce à quoi se construisent entre les hommes

⁴¹¹ Ortigues E., « Problèmes psychologiques et conventions sociales », in *Szondiana VIII*, Actes du cinquième colloque de l'Association internationale de Recherche en psychologie du destin, Louvain 31 août – 3 septembre 1971, p. 5.

⁴¹² Ortigues E., « Le mythe fragmentaire, la généalogie et l'oracle », Conférence prononcée au Centre d'Études religieuses de Gand, février 1973, p. 18.

⁴¹³ Ortigues E., « *Quelqu'un* ». *Étude sur la personnalité et l'identité*, dactylographié, inédit, 1975, p.28.

⁴¹⁴ Ortigues M.-C et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, pp. 9-10.

des systèmes d'action et d'interdépendance sociale introduisant avec eux de nouvelles formes de relations causales⁴¹⁵.

Puisqu'un symbole est défini par ce qu'il fait en introduisant des règles de communication, on comprend qu'il puisse être un instrument organisateur de l'activité humaine⁴¹⁶.

Le symbole invite ceux qui l'acceptent à participer à une certaine activité, à se reconnaître liés entre eux par certaines complicités, certaines formes de communauté culturelle, morale ou religieuse⁴¹⁷.

- Le symbole comme médiateur

C'est par le symbole que nous pouvons passer d'un niveau d'immédiateté, d'indifférenciation à une mise en ordre du monde qui nous entoure du fait de son appartenance à un système indépendant de la réalité mais permettant d'en parler que ce soit par les règles sociales, le langage ou les formules logico-mathématiques. L'enfant au départ vit en relation duelle avec la mère mais va chercher à un moment à en sortir par la médiation symbolique. Il s'inscrit ainsi dans une communauté d'origine de par sa naissance et se pliera à des rites d'initiation, d'entrée officielle dans cette communauté.

Dans toutes les sociétés humaines, les individus sont identifiés d'après les conditions de leur naissance au sein d'une famille, d'un peuple, d'une communauté d'origine. La naissance, le sexe et la mort sont les limites de l'individualité et les bases naturelles de la socialité. Les cérémonies, les rites de passage transforment symboliquement les limites de l'existence en trait d'union⁴¹⁸.

- Le symbole comme outil dans la conceptualisation de la pensée et prise de conscience de soi

L'activité⁴¹⁹ symbolique participe au travail de conceptualisation de la pensée. Depuis longtemps, c'est-à-dire depuis la thèse de 1958 et même déjà lors de son cours de théologie fondamentale entre autres, Ortigues s'intéresse au développement de la pensée et reconnaît aux symboles linguistiques la fonction d'élaboration du sens.

Notre pensée s'élabore dans les signes que tissent les échanges humains, et c'est parce qu'un être humain est virtuellement capable de parler de tout qu'il peut aussi parler de soi⁴²⁰.

⁴¹⁵ Ortigues E., *Qu'est-ce qu'une personne ?*, dactylographié, inédit, 1979, p. 27.

⁴¹⁶ Ortigues M.-C. et E., *Edipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 12.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

⁴¹⁸ Ortigues E., *L'Identité personnelle*, dactylographié, inédit, 1991, p. 30.

⁴¹⁹ Nous notons qu'Ortigues, à partir des années 1980, parle de l'action du symbole.

⁴²⁰ Ortigues E., *Qu'est-ce qu'une personne ?*, dactylographié, inédit, 1979, p. 8.

Cette fonction du symbole sera approfondie dans la première partie du dernier chapitre de notre thèse. Dans les années 1990, Ortigues parlera du caractère pragmatique du symbole au vu de ses usages discursif et pratique : discursif par les symboles linguistiques – Ortigues l’a démontré dès *Langage et symboles* en 1958, en développant les étapes de l’élaboration du sens à partir du langage – ; pratique par le symbolisme social tel que décrit par exemple dans *Œdipe africain* et également déjà esquissé dans la thèse de philosophie, l’expérience africaine lui ayant permis de développer pleinement cet aspect. Ce qui est nouveau dans ces années 1970 à 1990, c’est l’utilisation de ce terme « pragmatique ». Nous le prenons au sens donné par le dictionnaire de poche Larousse de 2020 : fondé sur l’action, la pratique, Ortigues ne faisant nulle part référence aux auteurs du pragmatisme.

- Le symbole comme outil de référence contextualisé

Le symbole est un outil de référence contextualisé. Ce renvoi à la notion de contexte était déjà présent dans *Le Discours et le symbole* et est repris dans les années 1970 à 1990.

En 1958, Ortigues écrivait que « les notions de texte, de contexte signifient que toute parole se meut à la fois sur un plan, celui où elle s’exprime, et sur tous les plans en fonction desquels il sera possible de l’analyser pour montrer l’homme en question dans sa parole⁴²¹ ». Il fait référence au conditionnement extrinsèque qui influence le discours. Il s’agit ici de données idéologiques, sociales, etc. Dans les années 1970, il reprend cette notion de contexte inscrivant le symbole dans un horizon plus large que celui du discours dans lequel il opère, faisant appel à des capacités intellectuelles.

Le sens ou l’idée est ce que nous avons à comprendre. Notre compréhension se manifeste dans l’usage que nous faisons des signes ; cet usage n’est pas seulement réglé par notre connaissance de la langue mais aussi par la connaissance des choses dont on parle et par notre aptitude logique à inférer tel énoncé de tel autre⁴²².

En 1991, l’intérêt d’Ortigues pour les sciences cognitives, son regard d’épistémologue des théories psychanalytiques et ses recherches sur le concept de personne l’amènent à être encore plus attentif à cette notion de contexte. La lecture, entre autres, du livre d’Israël Rosenfield, *L’Invention de la mémoire*, vient confirmer ses convictions : « Un état interne n’a de sens qu’en relation avec un certain contexte⁴²³ ». Les recherches sur l’identité confirment également ce rôle du contexte et de son importance par rapport au symbole. L’exemple le plus parlant est celui de l’emploi des pronoms personnels par un individu.

⁴²¹ Ortigues E., *Langage et symboles*, inédit, 1958, p. 15.

⁴²² Ortigues E., *Interpretazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, Turin, 1979, VII, pp. 874-890 (nous nous sommes aussi servis de la version française dactylographiée p. 7)

⁴²³ Rosenfield I., *L’invention de la mémoire*, trad. Cismaresco S., Paris, Flammarion, coll. Champs n°289, 1994, p. 79

Lorsqu'un être humain s'affirme comme une personne en disant « je », il se désigne lui-même sous un certain point de vue, sous un certain aspect relatif au contexte. Mais cette identité relative est faussement transformée en identité absolue lorsqu'on isole le mot « Moi » comme si l'auto-référence était incluse dans la signification de ce mot. Il en résulte cette conséquence désastreuse qu'alors la signification et la référence se confondent, de la même manière que dans l'argument ontologique, le concept et l'existence (ou la vérité) se confondent pour fabriquer des dieux et des fantômes c'est-à-dire des entités produites par fusion (à haute température affective) entre le signe et l'objet, le symbole et la réalité⁴²⁴.

Nous reprenons ci-dessous l'ensemble des éléments relevés à propos du rôle du symbole dans les articles des années 1970 à 1999.

Rôles du symbole

- Fonction dans la construction de notre identité en tant qu'humain
- Valeur sociale également de par sa fonction organisatrice des moyens de communication
- Médiateur
- Outil dans la conceptualisation de la pensée et prise de conscience de soi
- Outil de référence contextualisé

2.3 Analyse comparative

Nous allons observer à présent s'il y a concordance ou non entre les relevés que nous avons réalisés dans les articles entre 1970 et 1999 à propos de la définition et du rôle du symbole d'une part, et le contenu de l'article sur le symbolisme qu'Ortigue a rédigé en 1999.

Nous rappelons, sous forme de tableaux, les résultats que nous avons obtenus par les études que nous avons menées sur ces différents textes.

Reprise des définitions et rôles du symbole dans les articles publiés entre 1970 et 1999

Définitions entre 1970 et 1999	Rôles entre 1970 et 1999
Système de communication	Fonction dans la construction de notre identité en tant qu'humain
Caractère conventionnel	Valeur sociale de par sa fonction organisatrice des moyens de communication
Autonomie du système symbolique	Médiateur
Symbolisme et imaginaire	Outil dans la conceptualisation de la pensée et de la prise de conscience de soi
Action	Outil de référence contextualisé

⁴²⁴ Ortigue E., *L'identité personnelle*, dactylographié, inédit, 1991, p. 28.

Rappel du tableau à partir de l'article sur le symbolisme en 1999

Définition en 1999	Rôle en 1999
Élément formateur d'un système de communication ou d'échange	Usage discursif ou pratique
Substituable au sein du système	En lien avec un récepteur
Conventionnel	
Différent du signe et du signal	
Valeur symbolique différente valeur de vérité	
Trois grands types de symbolisme : Linguistique Mathématique à finalité théorique Social à finalité pratique	Forme et sens séparables Purement formel Enracinement socio-culturel

- Continuité dans les définitions du symbole

Il est écrit en 1999, dans notre article de référence sur le symbole, que « le symbolisme est une relation d'équivalence à l'intérieur d'un système conventionnel de communication ou d'échange ». Cette définition, nous la trouvions déjà dans la thèse de philosophie des années 1950. Ortigues la reprend régulièrement. Ainsi par exemple en 1974, dans un texte inédit sur la définition de la personne, Ortigues écrit

Nous nous proposons de montrer que la personnalité n'est pas une autre entité que l'individualité biologique, mais qu'elle est l'appartenance de l'individu à un univers de communication. Cette appartenance, qui conditionne la survie de l'espèce et la santé mentale de l'individu, n'est pas seulement gagée sur le corps mais sur l'expression émanant du corps et capable même de s'en détacher, dès lors qu'elle est véhiculée dans la forme stable des symboles communs⁴²⁵.

Est mise toujours en avant, comme nous l'avons relevé précédemment en évoquant les textes antérieurs à 1999, la possibilité au sens d'advenir du fait que le symbolisme repose sur un système de règles de substitution, système autonome par rapport à la réalité. Il en va de même pour le caractère conventionnel du symbole, résultat d'un accord entre les hommes qui entraîne une rupture d'avec l'immédiateté à la différence de l'animal. Il faut que nous perdions le contact immédiat avec la réalité pour que nous gagnions le pouvoir d'en parler et de nous situer par rapport à nous-mêmes et aux autres, pour entrer dans la communauté humaine. C'est là, nous le soulignons encore une fois, « une donnée anthropologique fondamentale ». Rappelons une citation déjà précédemment utilisée : Il faut que « quelque chose soit perdu pour être transformé

⁴²⁵ Ortigues E. « *Quelqu'un* ». *Esquisse d'une théorie de la personnalité*, dactylographié, inédit, 1974, p. 1.

en possibilités propres, ce qui est la loi fondamentale de toute symbolisation, la condition minimale sans laquelle l'humanité n'existerait pas⁴²⁶».

Ortigues insiste, en 1999, sur le caractère intrasystémique du symbole par rapport à la vérité qui est extra-systémique : « [...] la vérité est la sanction que l'univers impose à ce que nous faisons ou disons⁴²⁷ ».

L'accent est mis également sur son côté pratique. Dans un extrait datant des années 1990, le mot « pragmatique » apparaît pour la première fois. Ortigues donne en effet une définition du symbole qui met l'accent aussi sur ce rôle pragmatique du symbole, rôle clairement explicité dans la conférence intitulée « Situations interculturelles ou changements culturels ? ». Le symbole se définit donc aussi par sa fonction

Vous savez qu'on appelle « symbole » tout signe conventionnel dont les valeurs peuvent être analysées d'un point de vue lexical, syntaxique et pragmatique. Même si le symbole est une image, il peut être nommé ou décrit dans une langue (point de vue lexical), il peut être mis en relation avec d'autres symboles (point de vue syntaxique) et enfin l'usage du symbole peut être admis socialement dans certains contextes et ne pas convenir dans d'autres circonstances (c'est le point de vue pragmatique)⁴²⁸.

Dans l'article de 1999, le terme « pragmatique » n'est pas utilisé mais est évoqué l'usage pratique du symbole.

Les définitions relevées viennent bien en accord avec celles données dans l'article sur le symbolisme. Les tableaux récapitulatifs le montrent clairement.

Les différents articles autres que celui de 1999 nous permettent de mieux saisir la portée de ces traits de définition du fait que le symbole y intervient pour expliciter des situations ou problématiques concrètes.

Définition du symbole 1970-1999	Définition du symbole 1999
Système de communication	Élément formateur d'un système de communication ou d'échange
Substituable au sein du système	Substituable au sein du système Conventionnel

⁴²⁶ Ortigues E., « Le mythe fragmentaire », texte pour un colloque sur les religions africaines en 1971 à l'Arbresle, dactylographie, p. 15.

⁴²⁷ Ortigues E., Symbolisme, texte préparatoire à une publication dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, 1999, dactylographié, inédit, p. 2.

⁴²⁸ Ortigues E., « Situations inter-culturelles ou changements culturels », Conférence lors d'un Colloque sur la question de l'objet des recherches interculturelles pour l'ARIC (Association Internationale pour la Recherche Interculturelle), 1991, dactylographié, 17 p., p. 9 (publié in F. Tanon et G. Vermès, dir., *L'Individu et ses cultures*, Paris, L'Harmattan, 1993).

Conventionnel	
Analysable d'un point de vue lexical, syntaxique et pragmatique	3 grands types de symbolisme : Linguistique Mathématique à finalité théorique Social à finalité pratique
Autonomie du système symbolique	Valeur symbolique différent valeur de vérité
Symbole n'est pas une image mais a besoin de l'imaginaire	
Action	

- Continuité dans les rôles du symbole

Nous procédons de la même manière que pour la définition : repartir du texte de 1999 et comparer avec le résultat obtenu à partir des textes antérieurs.

En 1999, Ortigues rappelle que « le propre de la parole discursive est de rendre *séparables* les structures d'une langue commune et l'expression d'une pensée personnelle⁴²⁹ ». Et ce grâce à la hiérarchie des formes. C'est une position qu'il défend depuis les années 1950 et qu'il reprend régulièrement depuis lors. La nouveauté à partir des années 1990, c'est le rapprochement réalisé avec les jeux de hiérarchie au sein de nos organismes biologiques comme nous l'avons exposé précédemment.

L'énigme de la nature humaine pourrait se résumer aujourd'hui en une question : comment des finalités intentionnelles ont-elles pu naître à partir des mécanismes biologiques d'auto-régulation par causalité rétroactive ou feed back ? Comment se fait le passage d'une activité vivante purement sélective à une activité intentionnelle engendrant des finalités proprement humaines ? L'individualité se dessine à plusieurs niveaux d'organisations hiérarchisés : celui de la génétique qui sélectionne les composantes de l'hérédité ; le système immunologique qui sélectionne ce qui appartient à mon corps ou à un corps étranger ; le système nerveux qui sélectionne des éléments sensibles d'information pour les réorganiser en intentions⁴³⁰.

Ce sont les lectures d'Israël Rosenfield (1939-) et Gérard Edelman (1929-2014) qui ont amené Ortigues à ces réflexions qui, nous le verrons avec l'article « La forme et le sens en psychanalyse », vont à leur tour l'orienter les dernières années vers la notion d'émotion.

Nous retrouvons également, relevé dans cet article et dans ceux qui le précèdent, le rôle pratique du symbole qui nous permet d'appartenir à une communauté humaine.

⁴²⁹ Ortigues E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 686

⁴³⁰ Ortigues E., « Les entretiens cliniques dans le contexte africain », Conférence prononcée à l'Université de Rennes II pour le colloque « Anthropologie clinique », le 27 mai 1994, dactylographié, inédit, 1994, p. 15.

Les symboles pratiques sont des gages de reconnaissance, ils marquent les relations d'appartenance à une communauté⁴³¹.

Le rôle médiateur du symbole est fondamental. Ortigues l'a relevé depuis le début de sa réflexion sur le sujet et le répète encore en 1991 dans les entretiens accordés au *Coq-Héron*.

Le propre d'une forme symbolique c'est d'être médiatrice entre la règle sociale et l'imagination individuelle⁴³².

Cette fonction du symbole avait déjà été étudiée dans *Le Discours et le symbole* au chapitre concernant le symbolisme traditionnel⁴³³.

Il l'illustre également par le cas du complexe d'Œdipe sur lequel il a énormément travaillé avec Marie-Cécile Ortigues en reprenant une affirmation de Lacan, auteur auquel il ne fait plus référence depuis la troisième version de la partie théorique d'*Œdipe africain* :

Lacan avait raison de dire que le problème œdipien est un problème de symbolisation c'est-à-dire de création de liens sociaux par le moyen de signes de reconnaissance mutuelle⁴³⁴.

Dans l'article sur le symbolisme de 1999, nous retrouvons bien ce rôle du symbole : « il [le symbolisme] introduit les acteurs dans divers systèmes de solidarité⁴³⁵ ».

La notion de contexte est également présente dans l'article de synthèse et ceux qui le précèdent. En 1999, deux sortes de rapports entre texte et contexte sont relevés. Dans le cas du symbolisme logico-mathématique, nous avons affaire à des énoncés « contextuellement libres » contrairement au symbolisme social qui, comme nous l'avons déjà signalé, « introduit les acteurs dans divers systèmes de solidarité ».

Nous n'avons pas relevé, en évoquant les rôles du symbole dans les textes entre 1970 et 1999, la relation nécessaire au récepteur telle qu'Ortigues le souligne dans son article de synthèse.

Dans un système symbolique de communication, c'est au point de vue du socius ou du récepteur que se définit l'information instructive d'un message fait pour être compris⁴³⁶.

⁴³¹ Ortigues E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 687.

⁴³² Ortigues E., « Entretien avec Edmond Ortigues », in *Raisonnement sur la clinique*, Le Coq-Héron, n°115, 1990, p. 72.

⁴³³ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 203 et sq.

⁴³⁴ Ortigues E., « Questions générales. Entretien avec Edmond Ortigues », in *Le Coq-Héron*, n°137, 1995, p. 74

⁴³⁵ Ortigues E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 687.

⁴³⁶ Ortigues E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 686.

Mais nous nous rendons compte que c'est implicitement présent dans l'ensemble des travaux liés à l'expérience africaine et à ceux qui en ont découlé. L'évocation de l'importance du récepteur était également déjà soulignée dans les travaux des années 1950, entre autres dans le chapitre sur la question de la catégorie de la personne dont le couple Je-Tu. Ortigues y souligne l'importance de ces pronoms personnels comme rendant possible « la reconnaissance à la fois intérieure et sociale de l'homme par l'homme⁴³⁷ » et en souligne la réversibilité. Il en est fait mention dans beaucoup d'articles des années 1990, entre autres dans ceux sur le concept de personne du fait de cette reconnaissance possible par la parole. Mais il n'y a que dans « Symbolisme » que c'est noté explicitement comme le démontre la citation ci-dessus.

Tableau du rôle du symbole d'après les articles des années 1990 :

Rôle
Fonction dans la construction de notre identité
Valeur sociale de par sa fonction organisatrice des moyens de communication
Médiateur
Outil dans la conceptualisation de la pensée et de la prise de conscience de soi
Outil de référence contextualisé

Et rappel de celui de l'article sur le symbolisme en 1999 :

Rôle
Usage discursif ou pratique
En lien avec un récepteur
Rôle des 3 grands types de symbolisme : - Linguistique : Forme et sens séparables - Mathématique à finalité théorique : Purement formel - Social à finalité pratique : Enracinement socio-culturel

Les termes relevés dans l'un et l'autre tableau ne sont pas formulés de la même manière. Ceux des articles de 1970 à 1990 sont en lien avec les situations spécifiques évoquées dans les articles alors qu'en 1999, nous avons affaire à un texte préparatoire pour une encyclopédie. Nous pouvons cependant voir des correspondances au-delà de ces différences de formulation tels que sa fonction sociale dans la construction de notre identité et son rôle de médiateur par le langage.

⁴³⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 150.

2.4 Analyse de l'article « Symbolisme social »

La question du symbole n'a plus été au centre des préoccupations d'Ortigue comme ce fut le cas dans les années 1950, mais il a été présent et utilisé dans ses recherches principalement concernant les sciences humaines. Fin des années 1990, deux courts articles reviennent explicitement sur le sujet et peuvent être considérés comme des synthèses. Il y a en effet l'article sur le symbolisme rédigé en 1999 et publié en 2005. Nous venons de le présenter.

Mais en 2004, il va reprendre ce texte en lui donnant une orientation différente. En définitive, deux versions sont publiées, une en 2005 dans le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, avec un ajout en fin d'article, intitulée « Symbolisme », et une autre en 2007 dans *La Révélation et le droit*⁴³⁸, sous le titre « Le symbolisme social » avec un paragraphe ajouté à la fin également sur le même sujet que celui de 2005, la question de figures de rhétorique qu'il signale ne pas avoir développée dans son article. Les deux articles sont très proches avec de longs passages identiques mais leur objectif général est différent : en 1999, l'article s'intitule « Symbolisme », en 2004 « Le symbolisme social ». Nous avons déjà analysé celui sur le symbolisme. Pour ce qui concerne l'article préparatoire de 2004, intitulé « Le symbolisme social », qui sera publié de manière posthume en 2007, Ortigue le commence par les mêmes exemples que celui de 1999 mais divise son propos en seulement deux parties : l'une sur le symbolisme linguistique, l'autre sur le symbolisme social.

Dès la fin de l'introduction, Ortigue insiste sur « le principe de *stratification* ou de hiérarchie des niveaux d'organisation⁴³⁹ » qui domine la théorie des formes et fonctions du langage. Principe mis en parallèle avec celui présent dans l'organisme vivant.

Chez l'être humain, la morphologie symbolique prolonge la morphologie biologique⁴⁴⁰.

Nous avons déjà relevé cette comparaison et même ce lien entre les structures organiques du vivant et les structures linguistiques en 1999. En 2004, il est clairement formulé et amplifié. Non seulement il y a un mode de fonctionnement semblable mais en plus l'un prolonge l'autre, la différence entre les deux systèmes correspondant à celle entre signal et signe. Ce constat permet à Ortigue de faire dès lors le lien entre le développement du corps et celui de la personne.

L'information signalétique règle d'une façon purement sélective les activités motrices et humores du corps, alors que l'information didactique ou significative d'un

⁴³⁸ Ortigue E., *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007.

⁴³⁹ Ortigue E., « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 266.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 266

message est essentiellement communicable à un *socius*, ce qui revient à dire qu'un enfant se personnalise en même temps qu'il se socialise⁴⁴¹.

Les investigations d'Ortigue dans le domaine des neurosciences lui permettent donc de réunir corps et esprit, thématique sur laquelle il va revenir dans les travaux qu'il a mis en route depuis la fin des années 1990 sur l'émotion. Nous en reparlerons par la suite en présentant l'article « La forme et le sens en psychanalyse ».

À propos de la stratification de la langue en plusieurs niveaux, Ortigue en explique les raisons dans ce texte de manière très claire.

Le symbolisme linguistique est le plus fortement stratifié. Le propre de la parole est de rendre séparables les structures d'une langue commune et les jugements capables d'élaborer des connaissances objectives en discernant le vrai du faux. On n'a vraiment compris une idée qu'à partir du moment où l'on peut la formuler de plusieurs manières différentes. La pensée ne doit pas être asservie au vocabulaire qu'elle emploie : la rigidité verbale la stérilise⁴⁴².

Nous relevons également que le symbolisme linguistique est le plus stratifié. Ce qui sous-entend que les autres types de symbolisme dont le social le sont également. C'est un point qu'il évoque sans vrai développement dans la deuxième partie de l'article à propos de l'organisation en trois niveaux des pratiques religieuses en Afrique.

La fin de cette première partie porte sur les autres types de symboles : le symbole logico-mathématique et social, le premier à finalité théorique, l'autre à finalité pratique, tous deux étant différemment en rapport avec le contexte comme déjà signalé et développé en 1999.

L'article de 2004 se poursuit en deuxième partie par une réflexion sur « la sémantique des symboles sociaux⁴⁴³ », insistant sur la valeur intrasystémique du symbole – « Il n'a qu'une référence indirecte à la réalité par l'intermédiaire de l'action à laquelle il s'incorpore⁴⁴⁴ » – et sur l'importance du contexte avec stratification entre les cadres de référence.

Interpréter le symbole oblige à le replacer dans l'ensemble du contexte socioculturel qui lui donne sa valeur⁴⁴⁵.

Pour expliquer les cadres de référence, Ortigue prend l'exemple d'une cérémonie de mariage qui à la fois s'inscrit dans un mode de fonctionnement d'un groupe social mais qui a également une incidence sur un individu qui s'engage personnellement.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 266.

⁴⁴³ C'est la première et la seule fois dans les travaux d'Ortigue qu'est utilisée cette qualification de valeur sémantique des symboles sociaux.

⁴⁴⁴ Ortigue E., « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 269.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 268.

Suit l'exemple de pratiques religieuses en Afrique : sur ce continent, la sorcellerie, la magie et le culte des ancêtres feraient partie en fait d'un système à trois niveaux : magie, sorcellerie et culte des ancêtres, et correspondraient à « une trajectoire qui va de la pulsion à l'institution, du ça au surmoi⁴⁴⁶ ». Ortigues ne développe que très brièvement son propos dans l'article. Ces types de pratique avaient été exposés dans les différentes versions d'*Œdipe africain*, mais pas avec cette analyse en niveaux de stratification. Nous n'avons pas trouvé les références ni les sources de cette interprétation. Nous avons bien, dans la première version d'*Œdipe africain*, une mise en relation de « la thématique des *rabs* » avec « les images parentales ».

La thématique des *rabs* peut être utilisée à tous les niveaux de structure de la personnalité. Ce qu'elle met au premier plan, c'est la référence aux images parentales (au surmoi)⁴⁴⁷.

Ainsi qu'un résumé des différentes « attaques » possibles :

Très schématiquement, se dire attaqué par un sorcier équivaut à se sentir menacé de mort-exclusion ; se dire marabouté équivaut à exprimer une angoisse de castration ; se dire tourmenté par les *rabs* équivaut à se sentir invité à resserrer les liens avec ses ascendants⁴⁴⁸.

En 1973, insistance sera faite sur « les deux niveaux différents d'organisation des pulsions entre sorcellerie et maraboutage » alors que la possession par les *rabs* renvoie plutôt à une question de résolution de conflits⁴⁴⁹. C'est implicite dans les versions d'*Œdipe africain* mais énoncé de manière très synthétique dans l'article sur « Le symbolisme social » !

Dans ce dernier article, nous avons donc deux parties, une sur le symbolisme linguistique avec une mise en évidence marquée sur le parallélisme entre le morphologique biologique et symbolique. Et une autre sur les autres symbolismes avec un développement plus important du symbolisme social dont Ortigues veut souligner la complexité et l'importance de la mise en contexte. La finalité pratique du symbolisme social est bien plus développée entre 2004 et 2007 entre autres par la courte démonstration réalisée autour des trois grandes pratiques dans la coutume africaine. Insistance est donnée et démontrée sur le principe de stratification non seulement en linguistique, stratification que l'on retrouve aussi dans le biologique, mais également dans le social.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 271.

⁴⁴⁷ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 265.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁴⁹ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, n°746, 1973, pp. 287-288.

2.5. Comparaison des deux articles sur le symbolisme

Tableau de la définition et du rôle du symbole suivant l'article sur le symbolisme rédigé en 1999 et publié en 2005 :

Définition	Rôle
Élément formateur d'un système de communication ou d'échange	Usage discursif ou pratique
Relation d'équivalence admise à l'intérieur d'un système conventionnel de communication ou d'échange	En lien avec un récepteur
Substituable au sein du système	
Valeur symbolique vs valeur de vérité : Référence indirecte à la réalité Valeur intrasystémique	
3 grands types de symbolisme : Linguistique Mathématique à finalité théorique Social à finalité pratique	Forme et sens séparables Purement formel Enracinement socio-culturel

Tableau de la définition et du rôle du symbole suivant l'article sur le symbolisme social rédigé en 2004 et publié en 2007 :

Définition	Rôle
Appartient à un système d'expression avec des degrés de stratification, à un système synchronique des règles du langage pour le symbole linguistique (système le plus stratifié)	
3 grands types de symbolisme : - Linguistique - Scientifiques de logique et mathématique - Social	Usage dans suite diachronique du discours Forme et sens séparables Finalité théorique + formulation d'énoncés contextuellement libres Finalité pratique + lien avec contexte socio-culturel + attestation d'un enracinement socio-culturel + intégration de valeurs régulatrices du groupe social
Relation d'équivalence à l'intérieur d'un système conventionnel de communication ou d'échange	
Valeur intrasystémique	
Référence indirecte à la réalité	

Si nous observons les deux tableaux, nous pouvons constater une similitude au niveau de la définition et la confirmation d'un objectif différent pour l'article de rédigé en 2004 et publié en 2007, article plus centré sur le symbolisme social.

Nous relevons qu'Ortigue arrive à exposer de façon de plus en plus limpide sa conception du symbolisme à la fois en maintenant son approche du concept et en même temps en montrant et démontrant son rôle majeur pour notre humanité.

Par ailleurs, le fait d'avoir travaillé et retravaillé ces articles sur le symbolisme témoigne de l'intérêt toujours présent à ce sujet, en notant cependant que certaines idées énoncées n'ont pas été développées plus avant. Ses recherches sur la mémoire émotionnelle à la fin des années 1990 et au début des années 2000 l'ont davantage accaparé.

Dans *Les Entretiens de Courances*, en 2003, une des entrées concerne le symbole. Ortigue y parle surtout du sens comme « développable, susceptible de reprise et de reformulation » et par le corps et par la pensée.

Ce n'est pas seulement dans la tête qu'on l'a [le sens], c'est dans tous les membres, dans la façon dont se vit une situation, laquelle situation évolue. C'est cela le sens, comme lorsqu'on dit : le sens, c'est la direction⁴⁵⁰.

Il rappelle encore une fois que les symboles font partie d'un système de communication qui leur donne leurs valeurs conventionnelles d'usage qui sont des significations potentielles actualisables dans un discours. Nous retenons également que « ce qui est symbolique, c'est la fonction⁴⁵¹ ». L'article sur « Le symbolisme social » poursuit cette pensée : « Ce qui est symbolique, c'est essentiellement une fonction remplie par la construction des formes⁴⁵² »

2.6. Conclusion sur le symbole durant cette période des années 1970 à 1999

Nous constatons, nous le répétons encore, une continuité dans les définitions et rôles du symbole tout au long de ces années 1970 à 2005. Nous pouvons confirmer ce constat également avec les autres périodes. Nous avons d'ailleurs à plusieurs reprises établi des liens avec la période philosophique par des extraits de *Le Discours et le symbole*.

⁴⁵⁰ Ortigue E., *Les Entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 124.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁵² Ortigue E., « Le symbolisme social », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 271.

L'accent est cependant davantage mis, durant cette période, sur le caractère utile, « pragmatique⁴⁵³ » du symbole qui sert à notre enracinement dans une communauté humaine et par le symbolisme social et par le symbolisme linguistique. L'implication d'Ortigues dans la réflexion sur les théories psychanalytiques, principalement freudiennes, ainsi que son travail d'investigation sur le complexe d'Œdipe, travail qu'il a poursuivi depuis son séjour à Dakar, y ont contribué.

La notion de mise en contexte est aussi importante et, nous semble-t-il, plus marquée que précédemment, par exemple à propos des pronoms personnels Je et Tu qui n'ont pas de contenu en dehors d'un contexte de communication. De même au niveau social.

Si les hommes peuvent vivre en société et communiquer entre eux, il faut bien qu'ils puissent se situer les uns par rapport aux autres dans certains systèmes de référence communs, à l'intérieur desquels chacun est identifié par ses coordonnées personnelles⁴⁵⁴.

La réflexion d'Ortigues sur les repères identificatoires, initiée dans les années 1980⁴⁵⁵, a permis d'inscrire cette notion dans l'élaboration des spécificités du symbole ou devrions-nous dire plutôt que le symbole a trouvé sa place comme outil dans la constitution de notre système de référence.

L'approche nouvelle, propre à la période de la fin des années 1980 et les années 1990, vient de l'intérêt que porte Ortigues aux neurosciences. Dès 1991 en effet, il s'appuie sur les travaux de Gerald Edelman, Israël Rosenfield et Alain Berthoz (1939-) pour travailler la question de l'identité personnelle. Edelman a entre autres démontré le fonctionnement du cerveau par des groupes de connexions neuronales qui agissent avec d'autres groupes et en interaction avec d'autres niveaux. Et ce avec un renouvellement continu. Il n'y aurait pas dans le cerveau de stockage mais une capacité de combiner des stimuli variables en séquences ou configuration ayant un sens. Le cerveau humain est donc « un être vivant évolutif ». Il s'adapte, se réorganise et Ortigues met ce constat en parallèle avec le fonctionnement de la langue.

En linguistique les différences de niveaux entre phonologie, morphologie et syntaxe ne se conçoivent qu'à l'intérieur d'un système évolutif qu'on appelle justement « une langue vivante »⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Nous mettons le terme pragmatique entre guillemets. Ce terme est en effet susceptible d'être compris de différentes manières. Nous ne pensons pas qu'il renvoie ici au courant pragmatique, mais serait plus à prendre dans le sens d'une efficience du symbole.

⁴⁵⁴ Ortigues E., *Identité personnelle et identification*, dactylographié, inédit, 1991, p. 3bis.

⁴⁵⁵ Ortigues E., « Les repères identificatoires de la personnalité », in *Travail de la métaphore. Identification Interprétation*, coll. L'Espace analytique dirigé par Guyomard P. et Mannoni M., Paris, Denoël, 1984, pp. 99-134.

⁴⁵⁶ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Toulouse, Érès 1999, p. 20.

3. L'article « La forme et le sens en psychanalyse »

La lecture de nombreux articles de la période des années 1990 nous a amenée à un constat, celui d'une reprise de toute une série de réflexions menées depuis la période théologique autour du symbole, et l'impression que les pièces du puzzle qui nous ont accompagnée sur de cette trajectoire se mettent en place pour construire un portrait d'un individu singulier inscrit au sein d'une communauté humaine avec le monde et les autres comme horizon à connaître.

Il y a, pour exemple, cet article sur le symbolisme en 1999. Il s'agissait d'une commande mais Ortigues a accepté de le rédiger et nous avons pu constater qu'il reprend de façon très synthétique les grands principes qu'il défend depuis sa thèse en philosophie présentée à la fin des années 1950, concernant les caractéristiques du symbolisme. Nous les avons rappelées précédemment.

Si une réflexion sur le symbolisme linguistique n'a pas été poursuivie de manière aussi approfondie que dans *Le Discours et le symbole*, comme l'ont regretté certains, elle est cependant bien présente tout au long de ces années et, pour ce qui concerne la période 1990, elle porte surtout sur la catégorie des pronoms personnels comme indicateurs de position au sein d'un acte de communication, permettant à l'être humain de s'affirmer comme personne, se désignant lui-même comme émetteur face à un récepteur à propos d'un objet et ayant la capacité d'être à son tour récepteur ou objet de la communication.

Le rôle du symbolisme social est bien précisé, du fait de l'attention qu'Ortigues accorde de plus en plus, au cours de ces années 1980 et 1990, aux repères identificatoires : tout individu est identifié par ses traits physiques et ses appartenances familiales. L'enfant doit réaliser tout un processus de repérage auprès de son entourage familial et passer par des stades symboliques d'initiation.

Plusieurs articles durant les années 1990, plus précisément 4 dont un seul fut publié, sont consacrés à la thématique de l'identité personnelle. Nous aurions pu suivre l'évolution de ce concept dans le trajet intellectuel d'Ortigues comme nous l'avons fait pour le symbole. Nous nous intéressons en fait simplement, dans le cadre de ce travail, à la place du symbole entre autres dans la définition de la personne. Peut-être est-ce d'ailleurs en partie cette étude sur le symbolisme qui a amené Ortigues à s'interroger sur le concept de personne. En effet la partie sur le problème linguistique de sa thèse de philosophie publiée en 1962 se termine sur la catégorie de la personne au niveau grammatical et annonce les développements ultérieurs sur le concept de personne.

Les signifiants de la personne inscrivent dans le langage la fonction même du langage, fonction de communication ou mieux de reconnaissance à la fois intérieure et sociale de l'homme par l'homme⁴⁵⁷.

Le chapitre « La forme et le sens en psychanalyse », publié dans *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*⁴⁵⁸, est, nous semble-t-il, le texte le plus emblématique de cette synthèse et récapitulation de toute une série de problématiques travaillées depuis les années 1940. Ce chapitre constitue l'introduction de l'ensemble des articles écrits par des psychanalystes, proches⁴⁵⁹ du couple Ortigues, sur les psychothérapies d'enfants autour de la mise en place des entretiens cliniques. Si Ortigues ouvre le chantier, cela s'explique par le fait que, depuis la publication d'*Œdipe africain* en 1964, il s'est positionné comme « épistémologue » des théories psychanalytiques principalement freudiennes, et les années qui ont suivi la période dakaroise le confirment.

La question travaillée dans « La forme et le sens en psychanalyse » concerne « la manière dont nous avons tendance à imaginer les rapports entre l'intérieur et l'extérieur », « l'intrapsychique et le relationnel » et est développée, après une introduction, en quatre étapes : la position du problème ; la conscience et la mémoire ; la personne, la forme et le sens ; la quête des repères chez l'enfant. Nous nous intéresserons aux trois premiers points pour en relever les aspects qui confortent notre conviction qu'il s'agit bien d'un bilan de toute une longue période de recherche tout en ouvrant un « nouveau » champ d'investigation, la quatrième partie traitant plus spécifiquement des problèmes cliniques.

La réflexion démarre dans l'avant-propos, également rédigé par notre philosophe, avec un rapide historique des liens corps et âme, historique sur base de la thèse de Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement*, publiée en 1938. C'est un auteur sur lequel Ortigues s'appuyait déjà en 1945, concernant l'élan de la pensée opérante. Nous retrouvons ainsi, rappelées dans ces pages de « La forme et le sens en psychanalyse », les prémisses de la recherche d'Ortigues sur le symbole : celle de l'impulsion initiale, de la pensée intuitive⁴⁶⁰. En 1999, la réponse aux questions posées bien antérieurement lui est apportée par le livre d'Alain Berthoz, *Le Sens du mouvement*⁴⁶¹ qui fournit la possibilité d'« un modèle physio-psychologique » pour expliquer les rapports pensée et mouvement en place d'« un modèle mécanique », le rapport corps et âme étant devenu progressivement celui de pensée et mouvement.

Berthoz montre que nous sommes anatomiquement et physiologiquement équipés pour anticiper, c'est-à-dire non seulement pour agir mais pour simuler, imaginer la

⁴⁵⁷ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, p. 151.

⁴⁵⁸ Ortigues E. et M.-C., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint-Agne, Érès, Coll. Actualité en psychanalyse, 1999, pp. 15-48.

⁴⁵⁹ Il s'agit de Ludmilla Castier, Jean Cassanas, Ludmilla Hirsch-Pellissier, François Marty, Esther Muchnik.

⁴⁶⁰ Cfr. La période théologique de notre thèse.

⁴⁶¹ Berthoz A., *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.

trajectoire virtuelle qui dirigera le comportement ; il décrit le mouvement du corps non seulement comme un changement local de posture, visible par l'observateur, mais comme provoquant un changement global de référentiel, une transformation de son système de référence ou d'ancrage dans l'espace ambiant⁴⁶².

Ce qu'Ortigues va donc essayer de développer dans l'article susnommé, c'est « une argumentation comparable » à celle de Berthoz, c'est-à-dire une transposition « des référentiels multiples déployés par les mouvements corporels » à ceux « des mouvements de l'âme car notre cerveau est aussi un organe de transposition capable de jouer sur plusieurs registres⁴⁶³ ».

Le travail critique d'Ortigues sur les théories psychanalytiques et la pratique clinique l'ont amené à s'intéresser aux recherches en ethnologie et anthropologie, en sémantique et plus tard en biologie. Dès *Œdipe africain*, la question de la collaboration psychanalyse et ethnologie a été posée. De même en ce qui concerne les problèmes de la langue, du vocabulaire des patients et de la portée des termes cliniques. Nous renvoyons au chapitre sur les questions méthodologiques de leur étude africaine. Les neurosciences auxquelles Ortigues s'intéresse dès le début des années 1990 élargissent ses investigations aux domaines de la biologie et de la neurologie, avec, entre autres les travaux de Gerald Edelman qui étudie dans le système neurologique « les stratégies par lesquelles l'organisme réagit d'une manière sélective à son environnement et tente d'ajuster les rapports entre milieu interne et milieu externe⁴⁶⁴ ». Un éclairage est ainsi apporté à la relation entre pensée et mouvement par la découverte que « notre cerveau est un organe évolutif ». Il anticipe, il sélectionne, il s'adapte en coordonnant différentes régions cérébrales qui elles-mêmes collaborent entre elles à différents niveaux. Peuvent être ainsi conciliées la « topique » freudienne avec la dynamique du cerveau qui est un organe évolutif par nature et par son histoire.

Changement de paradigme également : il n'y a pas une hiérarchie entre les différents ensembles de l'activité vivante mais une collaboration. Ortigues propose de le démontrer d'abord pour la conscience et ensuite pour le langage.

Ce sont tout d'abord les définitions freudiennes de la conscience et de l'inconscient qui sont remises en question, la mémoire étant considérée comme statique à l'époque de Freud. Selon Ortigues « ce que Freud a découvert sous le terme négatif d'inconscient, c'est la *fonction active* (et non pas seulement représentative) de la mémoire affective⁴⁶⁵ », fonction qui soulève le problème de savoir comment une émotion peut avoir un contenu cognitif. Ortigues propose des pistes de réponse en travaillant sur les notions de contenu manifeste et contenu latent des représentations,

⁴⁶² Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999, p. 11.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 22.

définies comme états de conscience. Un parallèle est réalisé entre le sens que l'analyste va tenter de révéler et le sens qui se construit au sein d'un discours.

Le sens n'est pas une chose que l'on trouve toute faite. Le sens est en principe développable, susceptible de reprise et de reformulation. Il est ce qui se construit et se reconstruit dans le clair-obscur d'une histoire personnelle⁴⁶⁶.

Un lien est ainsi explicitement établi par Ortigues entre l'objectif du psychanalyste et celui de la parole.

Ortigues rappelle que la conscience de soi ne peut être isolée. Elle s'inscrit bien au contraire dans une communauté humaine dans laquelle la personne utilisera les pronoms personnels comme indicateurs de sa position.

Il est essentiel à « quelqu'un » de pouvoir se reconnaître et se faire reconnaître dans toutes les positions nécessaires à l'existence d'un système de communication suivant qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on parle de lui. C'est donc le groupe des transformations en tant que tel qui définit le concept de personne, le principe invariant de la reconnaissance mutuelle entre les interlocuteurs, à savoir le système complet des positions qu'un individu peut occuper relativement à la parole, suivant qu'il parle, qu'un lui parle ou qu'on parle de lui. La reconnaissance de l'identité personnelle est donc bien ce qui nous fait membre de la communauté humaine⁴⁶⁷.

Dans la quatrième partie de l'article, il est question de la quête de repères identificatoires chez l'enfant. Celui-ci va procéder à des emprunts de traits significatifs auprès de ses parents pour se donner une place au sein de la famille. Processus évolutif d'identification qu'Ortigues considère comme un procédé de symbolisation par le jeu de substitution réalisé.

« Mettre », comme dit Freud, « l'identification à la place du choix d'objet », mettre ceci à la place de cela est un procédé de substitution qui caractérise la formation des symboles ou signes conventionnels. L'identification apparaît alors comme un procédé de symbolisation par lequel un enfant emprunte à ses ascendants les traits distinctifs qui orientent la question œdipienne⁴⁶⁸.

Les concepts freudiens d'identification et de choix d'objet ont déjà fait l'objet d'une analyse approfondie dans *Œdipe africain* : « ils définissent les modes constitutifs de la relation qui s'instaure entre un sujet et un autre dans ce qu'on appelle « l'expression d'un désir⁴⁶⁹ ». Ortigues faisait alors référence à Lacan et parlait aussi d'un processus de symbolisation par la nécessité de la médiation. Dans « La forme et le sens en psychanalyse », il est toujours question de procédé de symbolisation, Ortigues

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁶⁸ Ortigues E., *ibidem*, p. 40.

⁴⁶⁹ Ortigues E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 68.

s'appuyant sur Freud mais aussi sur la notion de repères identificatoires auxquels il a consacré un article en 1984⁴⁷⁰.

Nous avons synthétisé de façon trop brève le contenu de cet article que nous considérons comme un article de clôture d'une période, celle des années de retour en France après l'expérience africaine, mais il peut être aussi considéré comme réalisant un bilan de plusieurs décennies de recherche avec une ouverture vers une nouvelle veine à explorer, celle de l'émotion.

Tout d'abord au niveau linguistique et en écho de la thèse de philosophie, *Langage et symboles*, publiée en 1962 sous le titre *Le Discours et le symbole*⁴⁷¹, Ortigues reprend les idées en y intégrant les apports des années qui ont suivi, ceux de la neurobiologie ainsi que ceux sur la notion de personne.

En linguistique les différences de niveau entre phonologie, morphologie et syntaxe ne se conçoivent qu'à l'intérieur d'un système évolutif qu'on appelle justement « une langue vivante ». Les formations linguistiques participent au devenir du vivant pour deux raisons :

- elles présupposent l'existence d'une individualité biologique
- elles différencient la langue et le discours de telle manière que, dans cette différenciation, s'introduit le concept de la « personne »⁴⁷².

Nous avons vu en effet que le discours rend séparables la forme et le sens, sens qui apparaît comme la pensée de quelqu'un qui utilise les ressources grammaticales de la langue.

Le discours est le devenir d'une pensée capable de se réfléchir elle-même par développement interne, de telle sorte que le propre du discours est de rendre séparables la forme et le sens⁴⁷³.

Il y a donc un parallélisme qui est établi entre le fonctionnement de notre organisme, et plus précisément de notre cerveau, et le fonctionnement de la langue, tout en relevant que le mode d'interaction n'est pas identique, interactions fonctionnelles pour l'organisme, procédurales pour la langue.

C'est précisément parce qu'une langue est vivante qu'elle s'organise à différents niveaux, sur des plans multiples comme toute individualité vivante, comme toute personnalité qui s'exprime en elle⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Ortigues E., « Les repères identificatoires de la personnalité », in *Travail de la Métaphore. Identification Interprétation*, coll. L'Espace analytique dirigé par Guyomard P. et Mannoni M., Paris, Denoël, pp. 99-134.

⁴⁷¹ Cfr. Le chapitre 3 de notre thèse sur la période philosophique.

⁴⁷² Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999, p. 20.

⁴⁷³ Ortigues E. *Le Discours et le symbole*, p. 220.

⁴⁷⁴ Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999, p. 35.

Depuis 1962, Ortigues mettait en avant ce caractère « diplonomique⁴⁷⁵ » de la langue. En 1999 il peut insérer cette affirmation dans un contexte plus large, celui de l'être vivant. Un lien structurel est donc établi entre conscience et langage. Comme le sens se développe au sein de la parole, « la conscience est le procès par lequel un être humain s'approprie ses pensées, ses paroles et ses actes⁴⁷⁶ »

Si nous restons dans la question du symbolisme linguistique, une autre réponse est apportée, peut-être moins fondamentale que la précédente, mais nous la signalons. C'est à propos de la distinction signifiant-signifié, traitée aux pages 54 à 60 dans *Le Discours et le symbole* en rapport avec le point de vue de Ferdinand de Saussure qui ne satisfaisait pas Ortigues. Nous reprenons l'entièreté du passage tel qu'il apparaît dans l'article « La Forme et le sens », extrait qui est en fait une note de bas de page mais qui apporte une clarification par le recours à une autre terminologie.

F. de Saussure a cru pouvoir conserver la vieille distinction stoïcienne du signifiant et du signifié alors qu'elle est incompatible avec sa propre théorie. En effet, Saussure pose en principe que dans un système linguistique il n'y a que des relations. Or il admet par ailleurs que l'union du signifiant et du signifié est arbitraire bien qu'elle fasse partie du système. Il y a là une contradiction : l'union ne peut être à la fois systématique et arbitraire ; en le disant, on pense à une référence extralinguistique. La contradiction vient de ce que les notions de signifiant et de signifié ne rendent pas compte de la distinction entre la langue et le discours. Seul le discours (la phrase) peut avoir des références extralinguistiques. Par contre les valeurs lexicales et grammaticales se définissent les unes par rapport aux autres systématiquement à l'intérieur de la langue. Un mot a des valeurs d'usage dont le dictionnaire fait l'inventaire, il ne prend un sens déterminé que dans une phrase. Enfin, c'est la même chose de dire que, sous certaines conditions, une forme est signifiante ou qu'elle a du sens ; le langage est un instrument de la pensée, un moyen de classer et d'ordonner tout ce qui compose notre univers. On ne peut pas diviser le signe en deux « parties », deux ingrédients statiques, figés. Cette bipartition imaginaire du signe procède de la même illusion que l'animisme. La théorie linguistique utilise habituellement une autre terminologie en distinguant la forme et la fonction du signe. On notera que les signes linguistiques sont appelés des symboles parce qu'ils ne se rapportent pas directement aux choses mais à la manière dont nous les concevons⁴⁷⁷.

Plus de 40 ans après *Le Discours et le symbole*, Ortigues revient donc sur cette bipartition dans le cadre d'une réflexion sur la forme et le sens en psychanalyse.

⁴⁷⁵ Le terme « diplonomique » est utilisé par Ortigues pour qualifier la langue qui « relève toujours d'un double niveau d'analyse phonologique et grammatical ». Ortigues E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 220

⁴⁷⁶ Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999 », p. 22

⁴⁷⁷ Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999, p. 35.

Toujours dans cet article intitulé « La forme et le sens en psychanalyse », il y a aussi la reprise d'une réflexion autour de l'intuition présente à la fois dans nos sensations, « mais aussi dans les pensées qui organisent l'expérience : la pensée intuitive, c'est la pensée opérante », comme l'écrit Ortigues à propos de Kant⁴⁷⁸. En 1945, dans *Critique historique et Parole de Dieu*, il essayait déjà de la cerner et proposait de se servir de l'expérience symbolique pour la décrire.

Il est bien certain que cette intuition religieuse échappe à la méthodologie aussi bien que l'intuition du génie scientifique. Mais il est du moins possible de montrer dans quel rapport elle se trouve à l'égard de la réflexion. Il suffit pour cela de décrire les conditions empiriques dans lesquelles se présente cette synthèse psychique intuitive. Nous pourrions la définir d'un mot : c'est une expérience symbolique⁴⁷⁹.

C'était le point de départ de notre travail de recherche autour du symbole ; 54 ans plus tard, Ortigues revient donc sur cette question non plus dans le cadre d'une pensée tournée vers Dieu mais en relation avec la psychanalyse et la neurobiologie qui lui apporte enfin « un modèle théorique de description analytique » à partir duquel il va pouvoir trouver des réponses.

Ce qui est dit des référentiels multiples déployés par les mouvements corporels est transposable à l'analyse des « mouvements » de l'âme, car notre cerveau n'est pas seulement un organe d'anticipation, il est aussi un organe de transposition, capable de jouer sur plusieurs registres⁴⁸⁰.

Nous avons signalé, pour la période de 1970 à 1999 que la notion de symbole lui servait d'outil méthodologique principalement dans le domaine de la psychanalyse mais n'était plus un sujet de recherche, les deux articles de 1999 étant des synthèses sans apport nouveau. Dans « La forme et le sens en psychanalyse », une nouvelle notion, l'émotion, émerge et va être au centre de ses préoccupations jusqu'à son décès en 2005. Ortigues se concentre en effet, dans les dernières années de sa vie, sur le débat concernant la distinction corps et esprit, distinction qu'il décrit comme centrale dans les rapports entre science et philosophie et qu'il présente pour la première fois dans l'article « La forme et le sens en psychanalyse ». Sa position qu'il considère fondamentale consiste à faire appel en tant que philosophe à la physique et à la biologie pour comprendre la place de l'homme comme être pensant dans le monde. Comme nous l'avons déjà évoqué, les neurologues tels que Gerald Edelman, Alain Berthoz, Israël Rosenfield sont arrivés au constat que l'activité de la mémoire est due à sa configuration hiérarchisée avec des ensembles de neurones qui évoluent dans le temps, pour le rappeler en quelques mots et de manière trop simplifiée. Le cerveau est un organe évolutif qui continue à s'organiser à mesure qu'il s'exerce. On ne parle donc

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁷⁹ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, p. 29.

⁴⁸⁰ Ortigues E., « La forme et le sens », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint Agne, Érès, coll. Actualité de la psychanalyse, 1999, p. 12.

plus d'une dualité corps/esprit mais de fonction psycho-physiologique de la mémoire. L'insistance est portée sur le fait que « l'esprit n'est pas un être, mais une activité vivante, une activité en quête de soi⁴⁸¹ ». Cela amène à une reconsidération de la notion de perception.

Nous n'allons pas entrer dans le développement d'Ortigues, développement encore en gestation, qui n'est pas arrivé à son terme du fait de la disparition du philosophe. Ce qui nous intéresse, c'est la réapparition de thématiques sur lesquelles il avait déjà travaillé dans les années 1940, celle, d'une part, de l'impulsion, de l'élan qui nous pousse à questionner, chercher, interpellé – c'est de l'émotion dont il sera question dans les années 2000 – et, d'autre part, celle de la connaissance rationnelle. La lecture des travaux de Berthoz lui fait en effet découvrir un cerveau qui n'est pas seulement réactif mais aussi proactif : c'est un organe d'anticipation.

Le cerveau n'est pas une machine réactive, c'est une machine proactive qui projette sur le monde ses interrogations [...] Le cerveau est avant tout une machine biologique à aller vite en anticipant⁴⁸².

La perception nous donne accès aux phénomènes mais ne suffit pas à nous donner le sentiment que cela correspond à la réalité, explique Ortigues lors d'entretiens que nous avons eus avec lui :

Cette perception de la réalité n'est pas purement intuitive. Nous voyons, entendons, touchons. Cela nous sert en même temps à anticiper l'action et à nous orienter dans des situations diverses. Ortigues nous renvoie à un ouvrage d'Alain Berthoz⁴⁸³ qui étudie le sens du mouvement. Par l'imagerie cérébrale, ce physiologiste est arrivé à montrer que le cerveau mesure non pas la vitesse du mouvement mais l'accélération de la vitesse. Cette anticipation est le mouvement premier du sentiment, de l'imagination, de l'intelligence et ce n'est pas purement intuitif. Nous avons un sentiment de réalité comportant à la fois des éléments intuitifs et des éléments d'anticipation, c'est-à-dire des éléments théoriques. Tout ce travail est repris par la réflexion mais c'est au niveau préréflexif que les questions se posent et se nouent⁴⁸⁴.

Dans d'autres articles des années 2000 tels que celui de la revue *Point-virgule*, Ortigues précise, toujours sur la base des travaux de Berthoz et Antonio Damasio, que c'est l'émotion corporelle qui éveille l'intelligence.

⁴⁸¹ Ortigues E., *Perception et mouvement*, dactylographié, inédit, 2001, p. 9.

⁴⁸² Berthoz A., *Le Sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997, pp. 7 et 10.

⁴⁸³ Berthoz A., *op. cit.*, p. 290 : « Le cerveau projette sur le monde ses perceptions internes, il construit sa perception en fonction des actions qu'il prépare [...] »

⁴⁸⁴ Tafforeau M., *En chemin avec Edmond Ortigues*, mémoire UCL, 2001, p. 94.

Il faut reconnaître une subjectivité corporelle, préalable à toute réflexion et même à toute représentation consciente⁴⁸⁵.

L'émotion n'est pas seulement un sentiment mais aussi une réaction du corps, et ce de manière continue au cours de notre vie. Ortigues la définit comme « un mouvement à la fois impulsif et expressif⁴⁸⁶ ». Nous avons affaire à un « mouvement vivant » et « la biologie du mouvement n'est pas réductible à la physique du mouvement⁴⁸⁷ », le cerveau étant un organe d'anticipation.

La réflexion d'Ortigues sur l'émotion était en cours d'élaboration. Il avait dans l'idée de la développer. Les problèmes de santé ne lui ont pas permis de poursuivre. Mais ce qui nous frappe et nous intéresse, c'est cet intérêt, encore et toujours, pour l'impulsion de départ qui nous pousse vers les autres et le monde. Dans les années 1940, il était question d'un élan vital qui nous attirait vers Dieu. Dans les années 2000, c'est l'émotion comme mouvement impulsif et expressif préréflexif qui devient la base et de notre vie sociale, et de la connaissance. Lors d'un entretien avec lui en octobre 2001, il affirme que ce qu'il a de plus fondamental dans ce qu'il écrit autour de l'expression et de l'émotion, c'est que l'expression précède la volonté et la conscience et qu'elle témoigne de notre existence. Ortigues tente de se dégager de la tendance de la philosophie contemporaine à admettre le « moi », à considérer que le sujet c'est l'individu alors qu'il y a un double enracinement de la personne en tant qu'être vivant et en tant qu'être pensant. Cette double dimension de la personne est ouverte sur la communauté humaine et sur le monde.

4. Conclusion sur le symbolisme des dernières années ainsi que sur cette dernière période « pluridisciplinaire »

Nous portons tout d'abord notre attention sur les résultats au niveau de la notion de symbole lors de cette longue période de 1970 à 2005.

Nous retrouvons toute une série de caractéristiques que nous avons déjà rencontrées et au niveau de la définition et au niveau du rôle : les symboles sont présentés comme des valeurs de fonction appartenant à un système conventionnel d'échange qui leur donne cette valeur. Ils ont différents usages et finalités suivant qu'ils sont linguistiques, sociaux ou scientifiques.

Ce qui est nouveau et lié aux lectures d'ouvrages neuroscientifiques, c'est le rapprochement établi entre le biologique et le linguistique par la présence chez l'un et

⁴⁸⁵ Ortigues E., « L'évolution de notre pratique clinique à partir d'une réflexion sur les premiers entretiens et les consultations en Afrique », in *Le Point-virgule*, Cahier du centre Médico-Psycho-Pédagogique de Strasbourg, n°10, mars 2001, p. 14 (co-signé avec M.-C. Ortigues).

⁴⁸⁶ Ortigues E., *Émotion et expression*, inédit (Version 1), 2001, p. 5.

⁴⁸⁷ Ortigues E., *Émotion et expression*, inédit (Version 3), 2001, p. 6.

l'autre de différents niveaux hiérarchisés. Ortigues l'avait relevé pour le linguistique dès *Le Discours et le symbole*.

C'est le principe de hiérarchisation sélective ou de construction architectonique qui engendre l'idée de fonction linguistique [...] ⁴⁸⁸.

Les recherches réalisées par Edelman, Rosenfield et Berthoz sur le fonctionnement du système neuronal permettent à Ortigues cette mise en parallèle. Par ailleurs son interprétation en différents niveaux des traditions africaines semble suivre cette même lecture en étages mais doit avoir des sources non citées en psychanalyse ou en anthropologie.

Certains termes utilisés dans ces articles sur le symbolisme sont précisés tels que langage formulaire pour le symbolisme logico-mathématique, intra- et extra-systémique pour définir d'une part les symboles dépendant d'un système et d'autre part la réalité qu'ils permettent d'évoquer, pratique/pragmatique pour le rôle du symbole, nous permettant de mieux en saisir la portée.

Ortigues évoque aussi, à la fin de la version publiée de « Symbolisme », deux problèmes posés par l'histoire du symbolisme : celui des figures de rhétorique et celui de « l'autorégulation de l'activité par les voies indirectes de la mémoire et de l'imagination ⁴⁸⁹ ». C'est la première fois qu'Ortigues en parle, et ce de manière tellement succincte que nous ne pouvons que le signaler sans pouvoir le développer.

Dans les articles qui ne parlent pas spécifiquement du symbole, nous retenons ceux qui sont orientés vers une réflexion d'ordre psychanalytique. Ortigues y démontre le rôle principalement pratique du symbole au sein de la société humaine qui est une sociabilité construite.

La sociabilité humaine est limitée aux règles symboliques qu'elle est capable de construire ⁴⁹⁰.

Il prend pour éléments de preuve, dans les sociétés coutumières, les interdits d'inceste et de parricide, interdits qui imposent un mode de fonctionnement à tout individu et aux membres de sa famille. Chacun doit agir selon le statut qu'il a reçu.

Ce sont donc les symbolismes linguistiques et sociaux qui retiennent le plus l'attention d'Ortigues, et ce depuis les années 1950. Nous l'expliquons d'une part par le contexte intellectuel de l'époque : la montée de l'intérêt pour les sciences humaines et pour la méthode structuraliste, et d'autre part par sa rencontre avec le monde de la

⁴⁸⁸ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 97.

⁴⁸⁹ Ortigues E., « Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, p. 687.

⁴⁹⁰ Ortigues E., « Les limites de la sociabilité : l'inceste et la guerre », Conférence à l'Association Couple et Famille, inédit, p. 5.

psychanalyse par le biais de sa femme, Marie-Cécile Ortigues entre autres, et l'expérience africaine. Nous ne retrouvons pas de textes portant uniquement sur le symbolisme formulaire, alors qu'il nous avait signalé à de nombreuses reprises qu'il y avait consacré du temps à son retour d'Afrique et l'avait travaillé en lien avec le concept de personne. Aucune des deux thématiques n'a vraiment abouti à une publication conséquente.

Nous avons donc l'impression qu'à partir de sa thèse en philosophie une recherche s'est déployée dans trois directions avec le symbole comme outil.

Soutenu par les symbolismes social et linguistique comme moyens de médiation, Ortigues a pu approcher l'être humain comme personne en relation avec d'autres et tourné vers la connaissance du monde.

Les recherches d'Ortigues au cours de toutes ces années s'entrecroisent, répondent aux questions des premières, reprennent des éléments, les tissent avec d'autres. Ce n'est pas une fuite en avant. Il n'y pas non plus de changement de cap mais un patient travail de tisserand. Infatigablement, il poursuit son investigation sur ce qui nous motive, nous pousse vers les autres et le monde. Il est parti du symbole d'un point de vue linguistique qu'il a longuement développé dans *Le Discours et le symbole*. Un des autres grands types de symbolisme dont il traite plus brièvement dans sa thèse est repris dans *Œdipe africain* et retravaillé jusque dans les années 1990, en lien avec son travail de réflexion sur la psychanalyse principalement freudienne. Les investigations d'Ortigues à propos du symbolisme logico-mathématique n'ont quant à elles jamais abouti à une publication.

En guise de conclusion à ces dernières années, nous nous limiterons à des propos d'Ortigues repris à la discussion qui a suivi la conférence sur « La Révélation et le droit » aux Facultés universitaires Saint-Louis le 8 mars 2002 à Bruxelles.

Ma méditation philosophique s'appuie sur « différentes disciplines ». Deux sortes de disciplines : les sciences naturelles (physique et biologie) et les sciences historiques ou anthropologiques qui ne reposent pas seulement sur l'observation de phénomènes naturels mais sur des signes, des témoignages, des témoignages de toutes sortes dans lesquels s'atteste le caractère propre de l'esprit humain.

Pourquoi ce long détour alors que ma préoccupation essentielle est philosophique ? Parce que la spéculation pure n'avance pas. Il faut rejoindre l'humain là où il est.

C'est pourquoi mes longs détours par les sciences empiriques m'ont appris une chose : c'est que la philosophie se résume tout 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.

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 singuliers⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Ortigues E., « La révélation et la droit », in *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Coll. Théologie sous la direction de Coppens F., 2005, pp. 181-196.

Chapitre 6

LES PRÉOCCUPATIONS INTELLECTUELLES DANS LESQUELLES S'INSCRIT LE SYMBOLE

Nous avons réalisé une traversée de la vie intellectuelle d'Ortigue en nous concentrant sur une notion, celle du symbolisme, dont nous avons suivi le déploiement et déterminé l'utilité. Nous avons pu constater que cette notion accompagne le philosophe dans les recherches qu'il entreprend principalement dans des domaines tels que la psychanalyse, l'anthropologie ou l'étude des religions. Dans ce chapitre, nous allons établir un relevé non exhaustif des questions ainsi abordées en les présentant succinctement.

1. La pensée dans la foi vs la forme et le sens

Durant la période théologique et les années 1950, Ortigue a porté une attention soutenue au mouvement de la pensée se constituant en construisant son objet ou encore, dit autrement, à la pensée comme principe unificateur capable de réfléchir sur lui-même, et au rôle du symbole dans cette entreprise. Nous l'avons mentionné et quelque peu développé lors des chapitres concernant ces deux périodes.

Nous en rappelons de manière synthétique les contenus pour mettre en évidence les préoccupations intellectuelles d'Ortigue qui va s'appuyer entre autres sur l'outil symbolique afin de répondre à ses questionnements, plus précisément celui du développement de la pensée vers le concept, sujet qui nous intéresse pour ces deux premières périodes et qui va permettre à notre jeune philosophe d'ouvrir un champ de réflexion sur la conscience.

Pour rappel, nous avons déterminé, à partir des données biographiques (Ortigue est né en 1917 et mort en 2005) et des textes produits, deux périodes entre 1945 et 1962. Une première période que nous avons appelée théologique de 1945 à 1949 avec deux textes emblématiques pour notre travail axé sur le symbole : une conférence tenue devant ses pairs, les frères Maristes, en 1945, et sa thèse en théologie. La deuxième période, qualifiée de philosophique, couvre les années 1957 à 1962 avec un article pour une encyclopédie et sa thèse en philosophie, présentée en 1958 et éditée en 1962.

Ce sont des questions d'ordre exégétique et théologique qui amènent notre jeune Mariste à une réflexion sur la notion de pensée.

La théologie n'est pas seulement un savoir, elle est une activité formatrice de la conscience religieuse, elle est à la fois spéculative et pratique. C'est dire qu'elle sera essentiellement une réflexion, puisque toute réflexion est à la fois spéculative et pratique. La réflexion, c'est la conscience même cherchant à s'éclairer en vue de se réaliser. Si la théologie est réflexive, on comprend qu'introduire à la théologie soit tout ensemble introduire à une méthode et à un esprit, à une connaissance de la religion et à une mise en question de notre propre attitude religieuse.

Mais, alors, comment une réflexion dans la foi est-elle possible⁴⁹² ?

Cette préoccupation autour de l'acte de penser trouve donc sa source dans le souci qu'a Ortigues de comprendre et justifier une réflexion dans la foi, souci initié lui-même par l'introduction de la méthode historique en exégèse. Ortigues n'hésite pas en effet à prendre position pour une ouverture aux pensées et méthodes de travail modernes tout en l'inscrivant dans une réflexion théologique.

Ceux d'entre nous qui ont eu l'occasion de causer de la Bible avec des protestants ont pu se sentir gênés une fois ou l'autre par le dilemme qui leur était posé : ou libéral ou barthien. Les jeunes pasteurs nous jugent volontiers à partir de l'une ou l'autre des deux tendances qui se partagent aujourd'hui le protestantisme : l'ancienne école libérale ou celle de Karl Barth. La question décisive serait celle-ci : lire la Bible consiste ou bien à se mettre *hic et nunc* sous le jugement de Dieu dans la foi, ou bien à parler d'évolution religieuse. Il est certain que nous avons senti chez nous le même malaise : tout ce jeu d'équilibre et de compromis apologétique entre les rigueurs de la critique historique et les exigences de notre foi⁴⁹³.

Pour ce qui concerne la deuxième période, celle de sa thèse en philosophie, nous constatons que la version défendue en 1958 poursuit le travail de recherche autour de la notion de pensée et de l'élaboration du sens en les abordant par le biais de la problématique du rapport langue/discours, vue d'un point de vue structuraliste mais avec l'héritage spiritualiste de la période précédente. La version publiée de la thèse reprend ces développements mais de manière synthétique et, comme nous l'avons exposé dans le chapitre qui porte sur cette période, c'est la question du concept de personne qui y est amorcée en 1962.

Nous en ayant remis en mémoire le sujet, nous pouvons à présent plus le développer plus précisément.

Dans les années 1940, Ortigues décrit le fonctionnement de la réflexion comme « la conscience cherchant à s'éclairer en vue de se réaliser » en utilisant la méthode réflexive.

Elle consiste à partir de certaines valeurs intellectuelles ou religieuses etc. ... que l'on a constatées ou vécues, à s'installer à l'intérieur de la conscience pour analyser d'après

⁴⁹² Ortigues E., *Cours de théologie fondamentale*, dactylographié, inédit, 1948-1949, pp. 2-3.

⁴⁹³ Ortigues E., *Critique historique et Parole de Dieu*, dactylographié, inédit, 1945, p. 1.

quelles lois intérieures ces valeurs ont été créées. Il s'agit de savoir à quelles conditions nous pourrions faire correspondre aux valeurs religieuses que nous rencontrons une opération spirituelle authentique et non pas seulement imaginative et illusoire. On remonte ainsi de condition en condition jusqu'à la source, jusqu'au principe réalisateur susceptible d'orienter notre conscience et de légitimer l'adoption ou la création de telle ou telle valeur⁴⁹⁴.

Deux aspects de la conscience sont évoqués : une conscience claire, *i.e.* la conscience analytique, et une conscience spontanée, *i.e.* la conscience créatrice. Elles ne sont pas développées plus avant par Ortigues. Il est cependant écrit à propos de la conscience spontanée qu'il s'agit d'une sorte d'intuition qui est « la saisie immédiate d'une opération, la coïncidence intérieure avec la causalité immanente d'une structure de la conscience, d'un principe réalisateur qui se prolonge dans ses résultats pour leur donner une signification et une valeur⁴⁹⁵ ».

L'intuition dont il est question peut être rapprochée de ce qu'évoque Gabriel Madinier dans *Conscience et Mouvement*⁴⁹⁶ ou Édouard Le Roy dans *La Pensée intuitive*⁴⁹⁷.

Ce qu'il est important de souligner à propos de la réflexion sur l'acte de penser, c'est qu'il s'agit d'un problème soulevé mais qui n'est pas le sujet principal d'aucun des textes dont nous disposons. Il apparaît en filigrane du contenu principal mais la thématique revient bien dans les trois documents. En 1945, c'est à propos d'une double méthode de travail d'exégèse historique et d'analyse réflexive. Il s'agit de :

Redoubler sur le plan de la conscience claire, un élan spirituel qui supportait le tout et lui donnait sa signification à l'intérieur d'une synthèse psychologique plus ou moins confuse, qui est : l'insertion dans l'Église selon l'Esprit, la tension vers le Royaume par l'exercice des trois théologies⁴⁹⁸.

En 1948, c'est autour des rapports entre histoire et réflexion :

Tout progrès dans l'ordre des connaissances positives, historiques, appelle un effort correspondant de réflexion pour que les acquisitions objectives rendent possible une intelligence plus avertie des réalités spirituelles⁴⁹⁹.

Et dans l'introduction au cours de théologie fondamentale, il s'agit d'un préalable à une réflexion sur la foi dans un cadre religieux.

Cette interrogation d'Ortigues concernant les relations entre la Foi et la pensée liée à la difficulté d'y répondre sereinement dans la cadre de la crise postmoderniste que

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 22. Le « etc... » est écrit tel que dans le texte d'origine.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁹⁶ Madinier G., *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan, 1938.

⁴⁹⁷ Le Roy É., *La Pensée intuitive*, Paris, Boivin, 1929.

⁴⁹⁸ *Ibidem.*, pp. 18-19.

⁴⁹⁹ Ortigues E., *Histoire et Parole de Dieu*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1948, p. 1.

nous avons évoquée dans le chapitre sur la période théologique va l'amener, entre autres, à rédiger en 1952 un mémoire de 50 pages sur les problèmes de la liberté d'expression⁵⁰⁰, mémoire que certains d'entre nous ont appelé « La Lettre à Rome », qui va entraîner son exclusion de l'Église.

Tant que la pensée se contentait de contempler le monde, l'Église pouvait se croire accordée à la « raison ». Aujourd'hui qu'il ne s'agit plus d'hypostasier cette « raison », mais de réfléchir au sein d'une humanité qui s'est mise à transformer le monde, le sens critique est devenu une nécessité vitale. Or il est bien connu que la religion ne met pas l'accent de ce côté. Elle ne s'est pas encore aperçue que la liberté d'esprit n'était plus une simple « prétention rationaliste », mais s'identifiait aux espoirs de la communication humaine. Sans doute, les problèmes posés par la liberté de conscience ne sont pas simples, mais, en y renonçant, même sous la forme d'un idéal historique, la religion n'arrive plus à se définir à elle-même son essence de communion spirituelle⁵⁰¹.

Cet extrait a été volontairement mis en italique par Ortigues, encore frère mariste, pour souligner qu'il y a nécessité urgente d'un changement dans la conception du sens critique au sein de l'Église du début des années 1950 et que malheureusement ce changement ne se fera pas. Ortigues choisit donc de quitter la communauté religieuse pour celle des hommes au nom de la liberté de penser.

Si la question de la réflexion est amorcée lors de la période théologique, elle est clairement posée dans la thèse de 1958, *Langage et symboles*, par le biais de l'étude des rapports entre forme et sens, problématique qu'il va travailler par un travail de recherche sur le symbole, et principalement le symbole linguistique. Nous renvoyons au chapitre de la période philosophique.

Lorsque nous irons interroger sur la nature d'une langue, il nous faut pouvoir rendre compte de son lien direct avec la conscience vive d'une subjectivité agissante⁵⁰².

L'imagination est désignée comme « lieu source du langage ». Si, dans la thèse de 1948, cette notion n'était pas définie, en 1958, Ortigues prend le temps de l'expliquer en partant de cette définition : « le pouvoir de se représenter un objet en son absence » et en la décrivant comme une faculté qui peut soit nous perdre soit nous permettre d'accéder à la parole.

L'imagination est une faculté qui se contredit : dans la mesure où elle est aux prises avec le langage, où une exigence de symbolisation domine toutes les formes qu'elle produit, elle porte en elle une puissance d'hétérogénéité, un goût de néant, un retrait du sujet dans sa propre négativité qui inscrit dans notre existence l'inquiétude du sens

⁵⁰⁰ Ortigues E., « Le problème de la liberté d'expression dans les structures actuelles de l'Église », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 27-99.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁰² Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de théologie, dactylographié, inédit, 1958, p. XX.

et le souci du temps. L'imagination est cette source commune d'où procède à la fois ce qui nous ouvre et nous ferme les possibilités de la parole, ce qui nous donne et nous enlève la faculté d'entendre⁵⁰³.

Au départ notre imagination ou « conscience imageante » (et non conscience active d'imagination) s'est trouvée « assujettie » à des formes qu'elle a dû dépasser pour accéder à la conscience de soi par une pensée médiate, c'est-à-dire utilisant la symbolisation. La notion de médiation est ici essentielle. Cette notion n'apparaît en fait que dans cette deuxième période du travail d'Ortigue, celle des années 1950.

Ortigue porte son attention sur la manière dont la langue fait sens. Au départ, il y a la parole comme un fait sensible qu'on entend. Nous sommes au niveau phonétique qui travaille sur les variations combinatoires par des sélections opérées dans le système de la langue. Intervient aussi un deuxième niveau morphologique qui met en évidence des unités significatives. Il y a donc dans la parole un fait de structure orienté. En effet, l'opération de production d'une parole implique une hiérarchie de structures, des règles de prononciation à celles de la grammaire. C'est ce que Ortigue appelle le procès de symbolisation qui se développe donc à plusieurs niveaux⁵⁰⁴. Il y a une logique interne et opérante à tous les niveaux de langage qui peut être dévoilée par une analyse régressive à partir du résultat.

Le symbole fait partie d'un système. Et c'est en raison de l'appartenance à ce système qu'il a une valeur signifiante et « une virtualité de sens ». Il se définit en effet par opposition et corrélation avec d'autres éléments avec lesquels il peut s'associer ou être en contraste. Le langage nous sépare donc de la réalité mais permet d'en parler, d'en évoquer les possibles, et ainsi de nous donner une ouverture sur un universel⁵⁰⁵.

C'est donc par la pensée s'unissant à la langue que les choses deviennent intelligibles. L'énoncé propose comme une possibilité logique la forme objective de l'expérience. La pensée exprimée est une pensée qui se retrouve encadrée dans une expression et qui est identifiable. Mais en même temps comme c'est l'expression d'une pensée en recherche, elle dépasse ce moment éphémère d'expression pour un déploiement qui, lui, s'inscrit dans la durée.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁰⁵ Selon Ortigue, nous pouvons dire que les lois physiques sont universelles c'est-à-dire qu'elles satisfont au principe de symétrie, qui permet de transformer toutes les perspectives en d'autres perspectives. Toutes les perspectives se valent. Nous aboutirons toujours aux mêmes lois physiques quelque point de vue que nous prenons. C'est une universalité propre à la réalité physique.

Avec l'être vivant, toutes les perspectives ne se valent pas. L'animal aquatique n'a pas le même point de vue sur le monde que l'animal terrestre. Chez l'être vivant, il y a tout un système de préférence vital. Chez l'être humain, les préférences deviennent des formes de goût, de sensibilité propre à chacun. Donc les valeurs qui sont des potentialités, des possibilités de conceptualisation sont d'abord intérieures à l'activité vivante. Celle-ci privilégie certains points de vue plutôt que d'autres. En ce sens elle se distingue de la physique. Une chose n'a pas de point de vue au contraire du vivant (extrait d'un entretien avec Edmond Ortigue mené en janvier 2001 dans le cadre de mon mémoire à l'UCL en juin 2001 sur *Le Discours et le symbole*).

La pensée qui s'exprime est une pensée qui se délimite, qui se veut contenue dans sa manifestation, mais qui, du même coup, se donne de nouvelles possibilités, prenant appui sur ses premiers résultats pour en espérer d'autres⁵⁰⁶.

Le discours organise les signes en une construction verbale avec une intention, celle d'atteindre le concept présenté comme « le phénomène médiatisé, devenant objet déterminable par référence à l'intention fondamentale du discours, qui est la possibilité de dire « ce qui apparaît, la vérité du phénomène⁵⁰⁷».

Alphonse de Waelhens, dans sa note de lecture portant sur *Le Discours et le symbole*⁵⁰⁸, synthétise ce mouvement vers le concept en décrivant le sens comme un rapport de la pensée à elle-même. Mais ce rapport n'existe que par un rapport de signes, le signe servant de médiateur à la pensée et la pensée de médiateur aux signes. De même pour l'objet qui n'existe que par rapport aux autres objets : un objet est une possibilité de rapports qui se laisse découvrir selon une pluralité d'intentions. L'ordre des objets fait système avec celui des signes, le sens est le rapport entre ces ordres qui ne sont ce qu'ils sont que par lui.

La question d'une réflexion possible dans la foi, en ces temps troublés de l'Église, par l'introduction de la méthode historique et par l'avancée progressive des sciences humaines dans le champ de la connaissance, sciences humaines qui vont se trouver sur le devant de la scène intellectuelle par le courant structuraliste, permet à Ortigues de se libérer, dans la douleur, de l'expérience d'un travail théologique figé dans la répétition d'une Vérité pour accéder à une compréhension dynamique de l'élaboration du sens à partir du symbole linguistique.

2. Edmond Ortigues logicien

Nous avons fait remarquer, lors de l'analyse de la thèse de philosophie, qu'à partir du discours pris comme pivot, un double déploiement s'opère en deux directions opposées : d'une part le symbolisme traditionnel qui trouve son accomplissement dans le discours par la production d'une puissance allocutive, d'autre part le symbolisme méthodologique qui se définit comme une élaboration secondaire par rapport au discours, élaboration dans laquelle la construction mathématique (réduction du sens à la forme) se substitue à la discursion.

Il y a une originalité des diverses sortes de symboles, des diverses fonctions : la fonction linguistique, la fonction mathématique et la fonction sociale. Je crois que cela reste une distinction essentielle que j'avais déjà faite, comme vous venez de le

⁵⁰⁶ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, p. 21.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁰⁸ De Waelhens A., « Perspectives sur le langage », in *Les Temps modernes*, 18^{ième} année, n°205, juin 1963, pp. 2279-89.

rappeler, dans *Le Discours et le symbole*. Elle y est plus ou moins bien exprimée, mais elle y est⁵⁰⁹.

Ces deux pans du symbolisme, contrairement à la partie linguistique qui ne sera plus reprise par la suite, vont être explorés et exploités dans la suite des recherches d'Ortigue. Nous abordons donc, dans ce sous-chapitre, une dimension moins connue du travail d'Ortigue, celle portant sur la logique. Il avait déjà consacré une partie d'un chapitre de sa thèse de philosophie aux questions de l'intérêt du symbolisme logico-mathématique. Il y revient à son retour d'Afrique, après la parution d'*Œdipe africain* qui l'avait entraîné dans les domaines de la psychanalyse et de l'anthropologie. C'est à la fois la curiosité intellectuelle d'un chercheur pour le mouvement de pensée logico-analytique et la question de la définition de la personne qui nous semble le motiver. Rappelons-nous en effet que la thématique de la personne apparaît dans la version publiée de la thèse au chapitre sur les pronoms personnels et que l'expérience africaine l'a confronté à l'élaboration de la construction psychologique de l'enfant pour le résumer de façon trop abrupte, mais nous y reviendrons plus tard.

Nous allons nous appuyer, largement nous appuyer d'ailleurs, pour cette partie de notre recherche, sur l'analyse réalisée par Frédéric Fruteau de Laclos dans une section de son livre *La Connaissance des autres*⁵¹⁰, analyse à partir des textes publiés par Ortigue entre 1974 et 1984 sur la logique contemporaine.

Ortigue se penche sur cette discipline, dès son retour d'Afrique en 1966, justifiant cet intérêt par le souhait de retrouver « le mouvement de la pensée le plus important, le plus caractéristique du XX^e siècle⁵¹¹ », après s'être plongé dans des recherches d'ordre anthropologique et psychanalytique. Comme le fait remarquer Fruteau de Laclos, dans la fin des années 1960, la logique n'était pas au centre des préoccupations des philosophes en France. Il faudra attendre les années 1980 pour que ces questions de philosophie analytique soient enfin débattues. Ortigue fait figure donc de précurseur dans le domaine.

Ce travail de logicien couvre la période allant des années 1974 à 1984 avec la publication d'une série d'articles, mais pas d'un ouvrage entièrement consacré au sujet,

⁵⁰⁹ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 123.

⁵¹⁰ Fruteau de Laclos F., *La Connaissance des autres*, Paris, Cerf, 2021.

Fruteau de Laclos poursuit le projet d'être attentif à une connaissance qui ne mette pas de côté la question de la subjectivité vue par le monde de la science comme un ensemble de projections culturelles et personnelles. Une piste serait d'ouvrir l'épistémologie à l'anthropologie sur base d'Émile Meyerson qui déclare que si on veut comprendre la connaissance, il faut se tourner vers les contextes de théorisation.

« L'enjeu serait de comprendre comment le discours sur le monde s'ancre dans une expérience subjective singulière, fût-elle l'expérience subjective d'un groupe (p. 11) » et l'objectif « retrouver les prémisses d'une épistémologie attentive à l'extrême diversité des modes de manifestation historique de la fonction humaine de la connaissance (p. 24) ».

Mais il est toujours difficile de faire la part entre ce qui relève de la science et ce qui relève de l'humain.

Fruteau de Laclos se tourne vers la logique pour essayer de trouver des réponses sur les conditions de formation des idées. Et c'est lors de ses investigations dans cette discipline qu'il découvre les travaux d'Ortigue.

⁵¹¹ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 85.

au grand regret de Fruteau de Laclos. Cette absence de monographie peut s'expliquer par le fait qu'Ortigue était « en état de recherche et d'incertitude⁵¹² » sur les résultats obtenus. Nous allons tenter d'en expliquer les raisons.

Dans *Le Discours et le symbole*, Ortigue déployait déjà le symbole en trois parties : linguistique, anthropologique et logique, aussi appelé en 1958 méthodologique et en 1962 logico-mathématique.

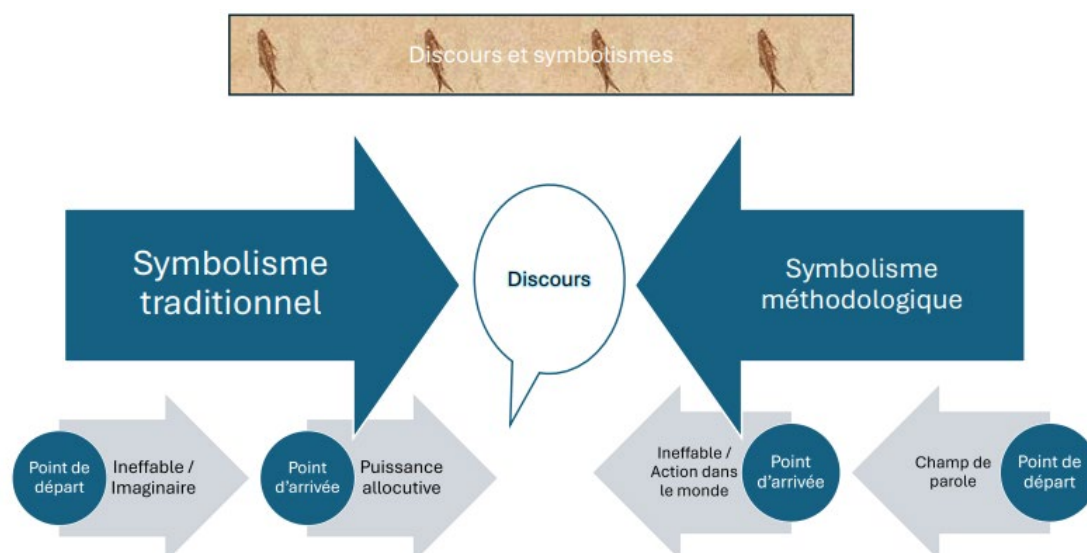
En 1958, le processus de symbolisation est décrit en insistant sur le rôle central de l'expression discursive avec, pour pivot, le discours et en observant le mode d'incidence des classes de symboles sur ce point central. Cela se justifie par le fait que ce seuil est « le seul critère permettant de déterminer des unités de valeur complètes sous le double rapport du signifié et du signifiant⁵¹³ », c'est-à-dire forme et sens, conditions d'expression et conditions de représentation⁵¹⁴. Un double déploiement s'opère en deux directions opposées : d'une part le symbolisme traditionnel qui trouve son accomplissement dans le discours par la production d'une puissance allocutive, d'autre part le symbolisme méthodologique qui se définit comme une élaboration secondaire par rapport au discours, élaboration où la construction mathématique (réduction du sens à la forme) se substitue à la discursion.

Symb social	Discours	Symb méthodo
Incidence précoce sur le discours		Élaboration secondaire
Pt de départ dans l'ineffable (l'imaginaire)		Pt départ dans discours
	Discursion, dialectique	construction
Analogie entre signifiant et signifié	Distinction signifiant/signifié	Réduction du sens à la forme
Accomplissement dans le discours en produisant une parole allocutive de reconnaissance d'une loi : puissance allocutive, puissance d'alliance		Tension vers l'ineffable comme possibilité d'action sur les choses
La pensée ne se comprend qu'à partir de l'Autre	La pensée se réfléchit elle-même en plus de son objet	La pensée doit se maintenir sur un plan objectif extérieur

⁵¹² *Ibidem*, p. 86.

⁵¹³ Ortigue E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographié, inédit, 1958, p. 234.

⁵¹⁴ En deçà de ce seuil, il y a production d'une puissance allocutive. Au-delà, le sens est réduit à la pure forme des structures objectives.



Donc d'après le critère d'incidence au seuil du discours, nous avons deux sortes de symbole en plus du symbole linguistique.

Symboles traditionnels	Symboles conventionnels
Éléments formateurs d'une tradition sociale	Éléments formateurs d'une méthode scientifique
Incidence précoce au discours, en deçà du seuil discursif	Incidence tardive au discours : résultat d'une élaboration secondaire
Permet l'accès au sens	Réduction du sens à la pure forme des structures objectives
Générateur d'une convention	Conventionnel au départ

En 1962, il est simplement dit qu'il existe différents types de symbolisme sur base de critères formels : logico-mathématique (convention préalable), linguistique (engendrant la possibilité d'une convention) et traditionnel (produire ou sanctionner un lien de solidarité) qui se distinguent entre eux par des critères formels.

Le traitement de la partie consacrée à la logique diffère d'une version à l'autre, ce qui témoigne encore et toujours d'une pensée en recherche. La deuxième version, celle de 1962, ne le satisfait d'ailleurs plus dans les années 2000⁵¹⁵.

En 1958, Ortigues pose la question de l'intérêt et des limites de l'algorithme mathématique en s'appuyant principalement sur les travaux de Louis Millet, Émile Meyerson, Robert Blanché, Alexandre Koyré, ainsi que de Nicolas Bourbaki⁵¹⁶.

⁵¹⁵ Cfr. Annexe 2 in Tafforeau M., *En chemin avec Edmond Ortigues*, mémoire UCL, 2001

⁵¹⁶ Millet L., « Descartes et le symbolisme algébrique », in *Les Études philosophiques*, Tome XI, n°2 avril-juin 1956, pp. 263-286 ; Meyerson É., *Le Cheminement de la pensée*, Paris, Alcan, Tomes 1 et 2, 1931 ; Blanché R., *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Colin, 1957 ; Bourbaki N., *Éléments de mathématique. Livre I : Théorie des ensembles*, Paris, Hermann, 1939 ; Koyré A., *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann, 1957.

Nous ne rentrons pas dans les détails de son exposé mais nous résumons juste la discussion qu'il reprendra en 1962. Tout d'abord l'avantage du symbolisme mathématique :

Les symboles n'ont qu'une valeur syntaxique et plusieurs significations possibles [...] La pensée médiate étant le domaine du pur possible, on construit à l'aide de symboles un système de possibilités pures, capables d'enrichir l'intuition⁵¹⁷.

Le principal avantage du symbolisme mathématique est donc de « ramener l'attention du signifié au signifiant, sur la syntaxe du langage, sur les conditions de forme nécessaires au sens⁵¹⁸ ». Mais les conditions formelles de sens sont à poser ailleurs.

Il est impossible d'identifier le formel et le logique. Il n'y a qu'une logique. Les problèmes de formalisation sont multiples⁵¹⁹.

En 1962, Ortigues s'interroge également sur les possibilités et les limites à l'usage d'un symbolisme et pose la question de la légitimité d'une identification du logique et du formel. Et pour ce faire, il confronte les théories d'Alexandre Koyré et de Ludwig Wittgenstein.

Ainsi se présentent à nous deux théories extrêmes : celle de Wittgenstein qui nous ramène à la loi *du signifiant comme tel* et celle de la logique des catégories qui nous ramène au problème de la réflexivité [Koyré]. Pour rendre acceptable la théorie de Wittgenstein, il suffit, disions-nous, d'en inverser les termes : elle n'a (et de son propre aveu) aucun sens tant qu'on maintient sa prétention à être une doctrine de la logique ou de la cohérence du *discours* ; cependant, elle nous apparaît comme la doctrine la plus cohérente qui ait conçue jusqu'à ce jour concernant la nature et la fonction propre du symbolisme. Le symbole ne dit rien ; il est un pur opérateur de structure, un moyen d'effecteur des oppositions distinctives, des permutations, des combinaisons nécessaires à l'existence d'une structure signifiante en tant que telle [...]. Mais, par contre, il est définitivement impossible d'identifier « syntaxe » et logique, conditions de signifiante et conditions de vérité⁵²⁰.

Nous pouvons constater que les approches réalisées à propos du symbolisme logique concernent, au-delà de la description qui en est faite, la question du rapport à la vérité à mettre en lien avec sa préoccupation de la première période que nous avons qualifiée de théologique, c'est-à-dire la question du développement de la pensée. Nous avons relevé que dans la version publiée en 1962, apparaît, par le biais d'un nouveau sous-chapitre, une thématique qui va l'occuper dans les années qui vont suivre, celle de la personne. La focale va se déplacer vers ce concept et sera au centre de ses recherches en logique pendant la période rennoise comme le souligne Fruteau de Laclos.

⁵¹⁷ Bourbaki N., *Éléments de mathématique*, cité dans Ortigues E., *Langage et symboles*, 1958, p. 254.

⁵¹⁸ Ortigues E., *Langage et symboles*, thèse de philosophie, dactylographiée, inédit, 1958, p. 269.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 269.

⁵²⁰ Ortigues E., *Le Discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, pp. 186-187.

Il s'est en outre trouvé qu'au mi-temps des années 1960, Ortigues a eu besoin d'un modèle *logique* de la personnalité qui puisse établir sur des bases solides l'anthropologie psychanalytique sous-tendant *Œdipe africain*⁵²¹.

Nous en avons la preuve dans l'article de 1969 « Qu'est-ce qu'une personne ?⁵²² », paru dans la *Revue internationale de philosophie*, premier article qu'Ortigues a exclusivement consacré au concept de personne. Le philosophe y affirme explicitement qu'il veut intégrer le travail des logiciens dans la question de la définition de la personne, en s'interrogeant sur les procédures logiques, en plus des bases perceptives, nous permettant d'attribuer une identité personnelle à un individu.

Montrer comment la manifestation de notre humanité n'est pas faite seulement de « réalités » en interaction mais d'alternatives vraies ou fausses, de sorte que les rapports logiques entre assertions sont constitutifs des manifestations humaines tout autant que les rapports réels de causes et effets⁵²³.

La suite du texte est surtout consacrée au langage comme système symbolique composé d'un nombre fini d'éléments permettant un très grand nombre de possibilités logiques et donnant à l'individu « sa signification humaine, sa personnalité » et se termine sur la question du rapport subjectivité et vérité sans vraie réponse. Elle sera reprise dans l'article de 1974, « Subjectivité et modalité⁵²⁴ ». Fruteau de Laclos nous explique qu'Ortigues se positionne, à cette période-là, du côté de Kant quant à sa conception de la logique et des modalités, et ce avec les apports de Quine et de Hintikka.

Ortigues a travaillé Kant avant d'entrer en logique. Quand il y revient, c'est pour rendre compte des relations du transcendantal et du modal en montrant que le transcendantal est l'une des premières prises en considération de la question des modalités. Le transcendantal est défini par Kant comme le modal même. Les conditions auxquelles les phénomènes nous sont donnés sont des conditions de *possibilité* des phénomènes : « Le vocabulaire de l'Analytique transcendantale atteste que l'interrogation sur le possible et le nécessaire est au centre des préoccupations kantiennes : « possibilité » de l'expérience, unité « nécessaire » de l'aperception⁵²⁵.

Il y aurait donc chez Kant l'idée non « d'aligner l'universel sur ce que pense un Je, mais bien de comprendre comment compte tenu de ce qui est pensable, un Je peut jouer

⁵²¹ Fruteau de Laclos F., *La Connaissances des autres*, Paris, Cerf, 2021, p. 283.

⁵²² Ortigues E., « Qu'est-ce qu'une personne ? Prolégomènes à la question de la communication », in *Revue internationale de Philosophie*, 23^e année, n°90, fasc.4, 1969, pp. 460-473.

⁵²³ *Ibidem*, p. 461.

⁵²⁴ Ortigues E., « Subjectivité et modalités », in *Kant-Studien, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, 6-10 April 1974, Teil I, pp. 209-228.

⁵²⁵ Fruteau de Laclos F., *La Connaissances des autres*, Paris, Cerf, 2021, p. 290 + extrait de Ortigues E., « Subjectivité et modalité », in *Kant-Studien, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, 6-10 April 1974, Teil I, p. 215.

un rôle dans l'explication d'une connaissance possible ». Ortigues pose alors le problème de l'usage des catégories qui introduisent des règles dans leur application à l'expérience.

Il reste que la recherche des règles de construction d'une catégorie dans l'intuition, selon la définition des schèmes, n'aurait aucun intérêt théorique s'il ne s'agissait de montrer qu'une catégorie comme celle de la nécessité continue de valoir en dépit des restrictions imposées par l'empirisme aux prétentions d'une raison connaissante⁵²⁶.

Et Ortigues de se heurter également à la difficulté des quantificateurs par rapport aux modalités. Ceci du fait d'une logique qui est essentiellement extensive. La question se pose en effet de savoir ce qu'introduit la précision modale « je crois que » ou « je sais que » sur la proposition elle-même. Si on introduit une proposition au moyen de ces modalités-là, on ne peut pas élever à l'universel une proposition qui commencerait par « je crois que ». La position de la subjectivité introduit un écran, une opacité vis-à-vis du sens, de la vérité de la proposition.

Dans une construction modale, la référence est indirecte (Frege) ou opaque (Quine), en ce sens que l'on ne sait plus exactement sur quoi l'on quantifie quand on quantifie à travers l'opérateur modal⁵²⁷.

La logique modale tente quand même de quantifier sur les modalités par le biais de la théorie de mondes possibles. C'est la première voie dans laquelle Ortigues s'engage : penser la subjectivité comme une subjectivité qui appréhenderait tous les mondes possibles. Mais il se rend compte qu'aucun sujet ne possède une connaissance absolue de tout ce qui est possible.

Pour sortir du kantisme et comprendre comment se constitue une subjectivité, Ortigues va se tourner vers « une approche sémantique des modalités », c'est-à-dire par « l'explication des conditions auxquelles les catégories du possible et du nécessaire peuvent avoir du sens *pour nous* (portée empirique de nos consécutions), mais aussi et surtout *du sens* pour nous (maintien de la signification rationnelle des modalités)⁵²⁸ ».

La performance principale de la parole réside en ceci que la personnalité humaine s'y institue en vue du possible, et par là se trouve logiquement engagée par la manière dont elle se rend sensiblement présente à soi et à autrui⁵²⁹.

Dans *Quelqu'un. Identité et personnalité*, Ortigues reprend la définition de la modalité selon la logique de Port-Royal et insiste sur le fait que « c'est par la modalité que l'on

⁵²⁶ Fruteau de Laclos F., *La Connaissance des autres*, Parris, Cerf, 2021, p. 293.

⁵²⁷ Ortigues E., *Quelqu'un. Étude sur la personnalité et l'identité*, dactylographié, inédit, 1975, p. 13.

⁵²⁸ *Ibidem*. P. 294.

⁵²⁹ Ortigues E., « Subjectivité et modalité », in *Kant-Studien, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, 6-10 April 1974, Teil I, p. 218.

peut caractériser la subjectivité ou l'intentionnalité (le « Cogito » n'étant qu'une expression modale absolue) ».

C'est le lien de la diathèse (active-passive) à la personnalité qui est la source des modalités c'est-à-dire des attitudes subjectives subordonnant l'énoncé à la manière complexe de dire ou de présenter le dit⁵³⁰.

Se trouve aussi signalé, dans cet article inédit, le problème de la quantification des modalités. Fruteau de Laclos nous rappelle en effet que pour la logique contemporaine, la nécessité se réduit à l'universalité qui, à son tour, se réduit à la totalité. Autrement dit l'extension est privilégiée à la compréhension. On raisonne sur des fonctions de vérité et des valeurs de vérité. Chaque proposition est soumise à la quantification, en ce qui concerne la logique des prédicats. Les logiciens sont donc des rationalistes de type kantien⁵³¹. Ortigues se trouve en difficulté par rapport à cette logique extensive, qui, comme le soulignent Fruteau de Laclos et Ortigues dans « L'interprétation des modalités ⁵³²», pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Un retour à la philosophie en utilisant une certaine forme de logique, qui ne relève pas de la « technicité », semble la solution.

On n'est pas condamné à la logique extensive, mais au contraire encouragé à reprendre le chemin de la réflexion sur les acquis de la logique et à remonter jusqu'à l'étude, d'inspiration critique, des structures intellectuelles du sujet de la connaissance⁵³³.

Alfred Ayer, qu'Ortigues rencontre à Bruxelles lors d'un séminaire, va l'orienter vers Hume et lui permettre de sortir de l'impasse. Ce philosophe et logicien britannique lui explique en effet que ce n'est pas parce qu'on n'adopte pas la philosophie logique des logiciens contemporains qu'on ne peut pas ne pas faire de logique. Ayer, affirme Ortigues dans *Les Entretiens de Courances*, savait l'importance de l'empirisme, mais de l'empirisme conçu comme instrument de rationalité.

Kant a raison de dire qu'il y a une activité *a priori*; mais laquelle ? Hume a montré que le sentiment de réalité repose sur une activité *a priori*, une activité d'anticipation par laquelle on cherche des rapports de cause à effet, rapports simplement compris comme régularités dans l'expérience⁵³⁴.

Il y a une logique empiriste de l'enquête qui implique un sujet de la croyance. Ortigues le définit comme le sentiment de réalité du sujet. Le sujet croyant, c'est en effet un sujet qui reçoit des informations du monde extérieur et qui, par rapport à ces

⁵³⁰ Ortigues E., *Quelqu'un. Identité et personnalité*, dactylographié, inédit, 1974, pp. 14-15.

⁵³¹ Tel que Hintikka auquel Quine va s'opposer, Quine « qui n'accepte pas qu'on quantifie sur les modalités », comme le souligne Ortigue dans *Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité*, inédit, 1974, p.12 (Cfr annexe a4) et Fruteau de Laclos, pp. 296-297.

⁵³² Ortigues E., « L'interprétation des modalités », in *Les Études philosophiques*, n°2, 1984, p. 254.

⁵³³ Fruteau de Laclos F., *La Connaissance des autres*, Paris, Cerf, 2021, p.298.

⁵³⁴ Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les Entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p. 87.

informations, postule le sens du réel auquel il est confronté.

Ortigues se dit donc réaliste au sens où il y a un réalisme préréflexif spontané qui peut être corrigé mais jamais tout à fait éliminé : il existe une croyance naturelle à la réalité sur laquelle nous pouvons réfléchir mais que nous ne pouvons pas supprimer. Les discussions des philosophes sur les universaux sont dès lors une question seconde. Mais, précise aujourd'hui Ortigues, cette perception de la réalité n'est pas purement intuitive. Nous voyons, entendons, touchons. Cela nous sert en même temps à anticiper l'action et à nous orienter dans des situations diverses⁵³⁵.

Ortigues retrouve ainsi une approche de la logique comme « une simple propédeutique à l'exercice du philosophe ».

Pour ce qui est des modalités, nous pouvons arriver, comme nous le suggère le parcours d'Ortigues logicien réalisé par Fruteau de Laclos, à la conclusion que les modalités n'ont pas de sens logique, mais sont contextuelles.

Qu'en sera-t-il pour les modalités ? Rien n'est possible ou nécessaire que sous une certaine description, sous un certain mode de détermination. Les modalités ne sont pas constitutives des choses, mais régulatrices du jugement [...] Les modalités sont contextuelles : le possible et le nécessaire n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un certain contexte de recherche. Nous invoquons le possible et le nécessaire quand nous faisons appel à la logique du raisonnement pour orienter nos anticipations et devancer l'expérience⁵³⁶.

Ortigues, s'inspirant de Hume, peut dès lors affirmer que « la théorie de la causalité kantienne doit être remplacée par une doctrine de la croyance⁵³⁷ ».

La genèse de la causalité, c'est la théorie de la croyance. En faisant l'analyse de l'habitude, de l'action qui s'adapte à l'environnement, nous voyons que cette action s'adapte parce qu'elle peut anticiper. Non seulement elle réagit à ce qu'elle perçoit mais elle intègre ce qu'elle perçoit dans un ensemble plus vaste et elle anticipe l'action en la situant dans un univers. Donc montrer comment la causalité s'acquière, c'est la même chose que des habitudes adaptées à la régularité des actions, des séquences. Faire cela, c'est expliquer la croyance. Le sentiment de réalité ne se résume pas dans une intuition perceptive, mais il implique une anticipation des possibilités d'actions que nous présente la perception. Cette idée de causalité comme régularité constante est la théorie de la croyance⁵³⁸.

Il y a donc eu chez Ortigues tout un cheminement au travers des théories de la logique contemporaine que Fruteau de Laclos a très bien réussi à mettre au jour. Comme ce

⁵³⁵ Tafforeau M., *En chemin avec Edmond Ortigues*, mémoire UCL, 2001, p. 94.

⁵³⁶ Ortigues E., « L'interprétation des modalités », in *Les Études philosophiques*, n°2, 1984, pp. 252 et 254.

⁵³⁷ Fruteau de Laclos F., *La Connaissances des autres*, Paris, Cerf, 2021, p. 306.

⁵³⁸ Ortigues E., *Entretien vidéo avec Marie-Cécile et Edmond Ortigues*, inédit, 3^e partie, 16 janvier 2002, pp.6-7.

dernier le souligne, « il ne s'agit plus de nous renseigner sur la signification du monde, pour un sujet, mais sur la signification d'une subjectivité immergée dans *son* monde⁵³⁹ ». Se trouve ainsi confirmée l'importance qu'Ortigue accorde à une définition de la personne qui peut occuper trois positions à l'intérieur de l'acte de parole - émetteur, récepteur, objet - , ce qui lui permet de parler du monde, des autres et de lui-même.

[...] [L]e fait de pouvoir me reconnaître suivant que je parle, qu'on me parle, et qu'on parle de moi, signifie que l'unité de la conscience est *discursive*; c'est-à-dire qu'il y a un élément intuitif *et* un élément conceptuel, un élément personnel *et* un élément impersonnel général qui permet de se situer dans le monde⁵⁴⁰

3. Edmond Ortigue, épistémologue de la psychanalyse

Nous portons notre attention, dans ce dernier sous-chapitre, à la psychanalyse, un domaine des sciences humaines qui a été central dans la vie intellectuelle d'Ortigue en lien avec la carrière professionnelle de sa femme, Marie-Cécile Ortigue, leurs années passées à Dakar et le travail de collaboration qui s'est mis en place lors de cette période dakaroise et qui s'est maintenu jusqu'au bout.

Déjà au début des années 1950 Ortigue faisait la recension d'ouvrages de psychanalyse, en centrant son attention, sans encore le développer, sur le problème de la personnalité considéré, dans le cadre de cet article, comme « la plaque tournante entre le point de vue proprement psychanalytique et le point de vue spirituel, moral ou religieux⁵⁴¹ ».

Le moi est l'unité de cette genèse interne qui fait de l'homme une individualité historique. Le corps de l'enfant, dans son dynamisme propre, se donne d'emblée comme un corps-sujet, inaugurant une histoire singulière⁵⁴².

Les noms de Mélanie Klein et de Jacques Lacan sont juste cités mais cela signifie que leurs travaux sont donc déjà présents comme références pour Ortigue.

En 1953, Ortigue rédige un autre article intitulé « Sur la théorie psychologique et la réflexion morale ⁵⁴³ ». Il y écrit que « la théorie en psychologie est inséparable d'une technique, elle est faite pour elle », point de vue qu'il maintiendra au fil des années.

⁵³⁹ Fruteau de Lacroix F., *La Connaissance des autres*, p. 311.

⁵⁴⁰ Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Rennes, PUR, 2003, p.113.

⁵⁴¹ Ortigue E., « Réflexions sur quelques ouvrages de psychanalyse », in *Vie spirituelle*, supplément n°19, 15-11-1951, pp. 437. Sont principalement retenus *New way in psychoanalysis* de Karen Horney, publié en 1939 chez Paul Kegan, *Le Rôle du moi dans l'évolution psychologique* de Charles Odier, publié en 1947 chez Delachaux-Niestlé, ainsi que *L'Univers morbide de la faute* de Angelo Hesnard aux PUF, en 1949 et *Umwertung der Psychoanalyse* de Wilfried Daim chez Herold, en 1951.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 450.

⁵⁴³ Ortigue E., « Sur la théorie psychologique et la réflexion morale », in *Recherches et débats*, cahier n°3, janvier 1953, pp. 157-172.

Ainsi dans l'introduction de son article « La forme et le sens en psychanalyse », publié 46 ans plus tard, il affirme à nouveau que la théorie vient en soutien à la clinique.

Dans la discussion des cas cliniques, la théorie se présente sous forme d'un vocabulaire. On nomme les concepts. La nomination n'est ni vraie ni fausse ; c'est un aide-mémoire, ; elle n'a de sens que par l'usage qu'on en fait⁵⁴⁴.

L'importance de la dimension émotionnelle interhumaine est également relevée sans être explicitée plus avant et sera également reprise et développée dans les articles lors de la dernière période.

C'est à partir de l'expérience réalisée à Dakar début des années 1960 en collaboration avec sa femme Marie-Cécile Ortigues que l'intérêt d'Ortigues pour la psychanalyse dans ses aspects théoriques et analytiques prend toute son ampleur. Le couple a travaillé pendant quatre ans en étroite collaboration, l'un sur le terrain, l'autre dans les lectures des textes fondateurs autour de la question du complexe d'Œdipe. Nous avons ainsi pu constater, en lisant les trois versions de la partie théorique d'*Œdipe africain*, qu'il y avait une progression dans la maîtrise des concepts freudiens jusqu'à une forme de dépassement ainsi qu'un abandon des références à Lacan pour se concentrer sur les textes fondateurs de Freud. Nous allons le démontrer en commençant par un inventaire des textes de Freud, utilisés par Ortigues dans la partie du chapitre théorique concernant les concepts fondamentaux du complexe d'Œdipe, en suivant l'ordre chronologique des trois versions d'*Œdipe africain* : 1966, 1973 et 1984. Nous suivrons ensuite, à travers les trois versions, l'interprétation par Ortigues de l'élaboration freudienne du complexe d'Œdipe. Nous terminerons par la compréhension des concepts freudiens fondamentaux du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire l'identification et le choix d'objet, tels que compris progressivement par Ortigues suivant également les différentes versions de l'étude dakaroise.

3.1 Les ouvrages de Freud en rapport avec le complexe d'Œdipe

Dans les chapitres théoriques des différentes éditions d'*Œdipe africain*, Ortigues suit le cheminement de Freud dans sa découverte et la théorisation du complexe d'Œdipe. Il cite entre autres les textes du psychanalyste qui sont à la base de l'élaboration de ce complexe. Nous en donnons ci-dessous la liste en rapport avec les trois versions de l'étude,.

Les textes de Freud sur lesquels s'appuie Ortigues cités dans la version 1 (1966) sont :

- *Lettres à Fliess*, 15 octobre 1897,
- *Manuscrit N* du 31 mai 1897,
- *Interprétation des rêves*, 1900,

⁵⁴⁴ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1999, p. 15.

- *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, 1905,
- *Psychologie des foules et analyse du moi*, qui apparaît comme « décisif pour l'interprétation théorique du complexe d'Œdipe⁵⁴⁵ » par Ortigues, 1920,
- *Dissolution du complexe d'Œdipe*, 1924,
- *Le Moi et le ça*, 1925,
- *Malaise dans la civilisation*, 1926

En 1966, ces textes seraient, selon Ortigues, représentatifs de la genèse de la théorie du complexe d'Œdipe chez Freud.

Dans la version 2 (1973), les textes retenus sont :

- une *Lettre à Fliess du 21 septembre 1897* est citée ainsi que
- le *Manuscrit N* du 31 mai 1897,
- *Interprétation des rêves*, 1900,
- *Psychologie des foules et analyse du moi*, 1920.

Ortigues évoque aussi l'étude clinique de l'homme aux rats sans donner de date, l'étude sur le narcissisme (1914), l'étude sur le deuil et la mélancolie (1920) à partir de laquelle Freud repartira, nous dit Ortigues, pour exposer sa théorie du surmoi.

C'est dans cette deuxième version aussi qu'il renvoie aux études cliniques de Mélanie Klein dans *Essais de psychanalyse*, 1930 et plus précisément au chapitre sur « L'importance de la formation des symboles dans le développement du moi ». Cette auteure n'était pas du tout reprise dans la première version mais largement commentée en 1973.

Dans la dernière version de 1984, Ortigues reprend le

Manuscrit N du 31 mai 1897 dans lequel il y aurait la première allusion au complexe d'Œdipe.

En note de bas de page du chapitre théorique, nous trouvons cités :
Naissance de la psychanalyse dans une traduction de 1956 et
Deuil et mélancolie dans une traduction de 1952.

L'évolution de cette liste, au fil des versions, est un premier témoignage de la maîtrise du sujet par Ortigues et de la nécessité, pour tout lecteur moins averti, de suivre une lecture chronologique de ce chapitre théorique, de passer donc par les différentes versions. Une approche plus conceptuelle permet de mieux s'en rendre compte.

⁵⁴⁵ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 67.

3.2 L'élaboration du complexe d'Œdipe chez Freud selon Ortigues

Nous reprenons plus en détail le cheminement de Freud par Ortigues dans sa conceptualisation du complexe d'Œdipe.

3.2.1. Édition de 1966

Dans cette première version, Ortigues commence par évoquer les théories de Malinowski et des culturalistes dont il critique la notion de « système d'attitudes typiques » pour définir le complexe d'Œdipe.

À supposer qu'existe un tel système, de quoi serait-il fait ? des attitudes ou de ce que les attitudes *représentent* dans la société ? D'où saura-t-on qu'une attitude est typique [...] ⁵⁴⁶ ?

Il prend le contrepied de ces chercheurs en se penchant sur l'historique de la notion du complexe d'Œdipe chez Freud, rappelant tout d'abord le rôle de la psychanalyse comme interrogation sur le sens, « c'est-à-dire sur ce qui est *engendré* par le fait *qu'une chose se manifeste dans une autre* ».

Le sens est ce qui se manifeste dans la médiation d'un terme par un autre. Que le sujet, l'être qui parle, doive se manifester originairement dans ces différences naturelles que sont les différences d'âge (enfant/adulte), de sexe (homme/femme), et de vigilance (sommeil/veille), ou que ces différences naturelles soient celles d'une subjectivité qui devra par conséquent se manifester dans une autre chose que soi, tel est le paradoxe qui fait l'objet de la psychanalyse ⁵⁴⁷.

Ortigues examine ensuite « les concepts, les instruments intellectuels, qui ont servi à formuler la théorie du complexe d'Œdipe ⁵⁴⁸ ». Il en dresse l'historique.

Freud, dans les années 1893-1895, travaille sur l'hystérie et se rend compte que le traumatisme a son origine non pas dans un fait réel mais dans un fantasme. Cela lui ouvre un champ d'investigations qui vont l'amener au complexe d'Œdipe en lien avec la sexualité infantile.

Si nous schématisons le chemin parcouru par Freud tel que décrit par Ortigues, nous arrivons au résultat suivant :

Première étape : Freud se rend compte de l'importance psychologique de la légende d'Œdipe. Ortigues nous renvoie à *Lettre à Fliess 15/10/1897*

⁵⁴⁶ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 61.

⁵⁴⁷ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 65.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 60.

Le concept d'identification est déjà nommé, signale Ortigues, dans le manuscrit *N du 31 mai 1897* dans lequel est évoqué pour la première fois le complexe d'Œdipe, et ce à propos du deuil et de la mélancolie.

Deuxième étape : Cette légende est reprise dans la rubrique des rêves typiques de *L'Interprétation des rêves*, 1900 et dans un chapitre sur le choix d'objet à la puberté dans *Trois essais* 1905.

Jusqu'en 1920, le complexe d'Œdipe reste en marge des synthèses théoriques.

1920 : année qui marque un tournant dans la pensée de Freud.

Troisième étape : Nous trouvons une première analyse théorique du complexe dans *Psychologie des foules et analyse du moi* (1920). analyse avec les deux concepts fondamentaux d'identification et de choix d'objet, concepts déjà utilisés dans *Trois essais* 1905 à propos de la sexualité infantile.

Freud développe le complexe d'Œdipe dans *Le Moi et le ça* (1925), *Dissolution du complexe d'Œdipe* (1924), *Malaise dans la civilisation* (1930) autour des questions du moi, de la culpabilité et de l'idéal. S'y ajoute *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926) sur la castration et la mort.

Ortigues souligne « le caractère décisif » du chapitre sur l'identification dans *Psychologie des foules et analyse du moi* (1920) pour comprendre le complexe. Et ce parce que ce passage lui permet de « ramener le développement évolutif du complexe d'Œdipe à un problème de structure⁵⁴⁹ », c'est-à-dire à un problème de positions du sujet à l'égard d'un autre.

L'interprétation qu'Ortigues donne de ces deux concepts, identification et choix d'objet, est construite avec l'aide de distinctions réalisées par Lacan entre besoin, demande et désir. Les ouvrages sources ne sont pas mentionnés, Lacan défendant l'idée d'un enseignement oral. La publication de ses cours et séminaires ne commence qu'en 1973. Dans la version de 1966, Ortigues emprunte à ce psychanalyste des notions telles que la distinction entre besoin (naturel), la demande (formulée) et le désir (subjectif) pour interpréter les concepts freudiens d'identification et de choix d'objet. Il définit par ailleurs l'identification en reprenant également une expression de Lacan : « L'identification est un désir de présence où se révèle finalement "un manque à être", suivant le mot de J. Lacan ».

⁵⁴⁹ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 67.

3.2.2. Édition de 1973

Ortigues lie les conclusions tirées par leur analyse des cas à Dakar à leur compréhension du complexe d'Œdipe et de la formation du surmoi, notions qui, selon lui, « se rattachent à la théorie des névroses et à la théorie de la personnalité [...], ensemble de concepts théoriques auxquels la notion de complexe d'Œdipe se trouve inséparablement liée ⁵⁵⁰ ».

Dans cette deuxième version, c'est dès l'entame du chapitre qu'Ortigues donne une définition de la psychanalyse comme « une sorte de maïeutique au cours de laquelle un individu s'interroge sur les sources de son affliction c'est-à-dire de son déplaisir⁵⁵¹ ». Un rapide développement sur la notion de *Wunsch* (souhait) telle que Freud l'envisage, c'est-à-dire avec la nécessité de l'intervention d'un système secondaire, symbolique, qui permette de transformer des réactions immédiates, est ensuite illustré par la fable des trois souhaits, évoqué par Freud lui-même dans *L'Interprétation des rêves*, comme nous le rappelle Ortigues.

Un rappel est aussi fait de la définition de la psychanalyse par Freud, sans en donner la référence : « une sorte d'analyse régressive qui s'accomplit d'elle-même dans la parole du patient, pourvu qu'on l'écoute assez longtemps pour arriver à comprendre ce qu'il est seul à pouvoir dire et que nous ignorons avec lui⁵⁵² ».

Ortigues revient alors sur les théories de Malinowski et des culturalistes pour les critiquer sur base de la notion d'attitude typique comme en 1966. Il leur répond en s'appuyant tout d'abord sur ses recherches à propos de la notion de personne en lien avec les jugements d'attribution pour ensuite revenir à celle du complexe d'Œdipe proprement dit.

Il suit à nouveau l'élaboration théorique du complexe d'Œdipe par Freud, mais différemment par rapport à la première version : il y a moins de textes retenus mais des extraits sont cités et certains sont commentés plus en profondeur.

Première étape : Ortigues évoque une théorie des névroses élaborée entre 1893 et 1895. Aucun titre précis n'est cité.

Deuxième étape : Dans le Manuscrit N du 31 mai 1897, il y a une première évocation du complexe d'Œdipe.

Troisième étape : Dans la *Lettre à Fliess le 21 septembre 1897*, l'évocation de la notion de fantasme va remplacer la théorie du traumatisme.

⁵⁵⁰ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 340.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 341.

⁵⁵² Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, 1973, Paris, 10/18, p. 344.

Quatrième étape : Ortigues souligne qu'une lecture trop rapide de *L'Interprétation des rêves* (1900) a entraîné une compréhension du complexe d'Œdipe en termes d'attitudes selon Ortigues. Freud s'en est plaint en 1932 dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*.

Ortigues distingue dès lors deux champs de recherche, celui ouvert par *L'Interprétation des rêves* à propos du rêve d'une part, et celui concernant les fantasmes originaires dont fait partie le complexe d'Œdipe d'autre part. L'étude de *L'homme aux rats* en 1909 se situe dans ce deuxième champ. Ortigues en cite un large extrait à propos des souvenirs d'enfance⁵⁵³ et en conclut que « le narcissisme de l'enfance doit être compris comme un mode primitif d'identification à l'autre⁵⁵⁴ ». Et c'est sur ce sujet qu'il établit un rapprochement avec les propos de Mélanie Klein sur les premières identifications, rappelant que « pour Freud, le complexe d'Œdipe commence et s'achève dans une identification⁵⁵⁵ ».

3.2.3. Édition de 1984

Ortigues nous signale, dès les premières lignes du premier sous-chapitre de la partie théorique, que « la première allusion au complexe d'Œdipe se trouve dans une note personnelle du 31 mai 1897 (Manuscrit N)⁵⁵⁶ » et il en cite un extrait à propos des pulsions de mort à l'égard des parents⁵⁵⁷. L'explication qui suit est centrée sur les réactions de deuil en lien chez Freud avec la genèse du surmoi par « la transformation de l'investissement d'objet en identification ». Cette transformation est « un procès de symbolisation : la présence parentale se transforme d'objet perçu en marque permanente d'une autorité⁵⁵⁸ ». C'est la seule allusion à un texte précis de Freud.

Ortigues, ensuite, insiste sur le fait que l'étude des sociétés dites archaïques permet de mieux éclairer les notions freudiennes d'inceste, deuil et meurtre parce que « la coutume des ancêtres est une morale héritée⁵⁵⁹ ». Ce qui n'est plus le cas dans la nôtre où les communautés d'objectifs prennent le pas sur les communautés d'origine.

Critiquant Malinowski qui confond, selon Ortigues, problèmes d'adolescence et problèmes de nourrisson, il rappelle que le complexe d'Œdipe est un problème de sexualité infantile et « de structure minima des relations personnelles » et de repères identificatoires.

⁵⁵³ Freud, G. W. VII, pp. 427-428; Str. X. pp. 206-207. Nous reprenons la note donnée par Ortigues dans *Œdipe africain*, 10/18, (p. 398).

⁵⁵⁴ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 361.

⁵⁵⁵ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 363.

⁵⁵⁶ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 271.

⁵⁵⁷ Freud, *Naissance de la psychanalyse*, trad. Berman, PUF, Paris, 1956, pp. 183-184.

Nous reprenons la note d'Ortigues telle que citée dans le livre.

⁵⁵⁸ *Œdipe africain*, 1984, p. 272.

⁵⁵⁹ *Œdipe africain*, 1984, p. 276.

3.2.4. Tableaux comparatifs

Nous avons évoqué successivement les trois versions au niveau des textes cités et du cheminement d'élaboration du complexe d'Œdipe par Freud selon Ortigues. Nous allons à présent croiser ces informations. Nous reprenons tout d'abord les textes de Freud qui sont cités et communs aux deux ou trois versions.

Titre	Version 1966	Version 1973	Version 1984
<i>Lettres à Fliess</i> , 21 septembre 1897 15 octobre 1897	X	X	
<i>Manuscrit N</i> du 31 mai 1897	X	X	X
<i>Interprétation des rêves</i> , 1900	X	X	
<i>Psychologie des foules et analyse du moi</i> , 1920	X	X	

Nous constatons qu'Ortigues démarre la première version par les textes de Freud présentés comme les classiques pour l'étude du complexe d'Œdipe. Il les reprend dans la deuxième version en les citant et en les commentant. La troisième version se démarque des précédentes. Il n'y a de fait qu'un texte cité en 1984, le Manuscrit N. Preuve qu'Ortigues a bien assimilé les écrits de Freud et peut se concentrer sur ce qui l'intéresse alors : les sociétés de la coutume comme témoins idéaux du complexe d'Œdipe. L'étude des sociétés archaïques éclaire les métaphores utilisées par la psychanalyse. Ce que nous avons dit plus haut de la morale ancestrale dans le droit coutumier nous aide à comprendre que le surmoi est un héritage, un héritage moral infantile qui devient au fil des ans anachronique⁵⁶⁰.

Idéalement il faudrait donc lire les trois versions du chapitre théorique d'*Œdipe africain* pour suivre le cheminement d'Ortigues dans sa compréhension du complexe d'Œdipe et arriver ainsi au même endroit de réflexion d'Ortigues en 1984.

Si nous comparons le plan des trois versions en lien avec Freud

Version 1	Version 2	Version 3
Il part de Malinowski qu'il critique à propos attitude typique	Il lie théorie névroses et théorie personnalité à la compréhension complexe Œdipe	Il part directement du Manuscrit N et de la question des pulsions de mort vis-à-vis des parents

⁵⁶⁰ *Œdipe africain*, 1984, p. 273.

Il définit la psychanalyse comme interrogation sur le sens	Il définit la psychanalyse comme maïeutique	Mise en lien avec la question de l'identification chez Freud sans citer de texte précis
	Il critique Malinowski à propos attitude typique et répond par théorie sur la personne et théorie Freud	Il critique Malinowski qui confondrait problèmes d'ado et problème de nourrissons
Il étudie les concepts Pt départ : fantasme et sexualité infantile Présence dès 1897 du concept d'identification	Il étudie les concepts Pt de départ : théorie des névroses et évocation notion fantasme à la place théorie traumatisme	
	1909 « L'homme aux rats » et question identification Renvoi à Mélanie Klein à propos premières identifications	
1920 Tournant pensée Freud 1920 Analyse avec identification et choix objet		
Concepts de Lacan : besoin demande désir forclusion des sentiments du père	1 concept de Lacan, celui de forclusion	

La première lecture des textes de Freud est plus académique. Il retrace le cheminement de Freud dans son élaboration du complexe d'Œdipe tel qu'on peut le retrouver dans d'autres études. Il faudrait apprécier, avec des connaissances que nous n'avons pas, sa lecture des concepts d'identification et de choix d'objet à l'aide de notions lacaniennes.

La deuxième lecture est plus personnelle puisqu'il y associe ses propres recherches sur la notion de personne. Il limite le nombre de textes référencés et ne parle plus d'un tournant dans la pensée de Freud. Ortigues nous semble maîtriser le vocabulaire du psychanalyste. Il centre sa compréhension du complexe d'Œdipe, tel que Freud l'a construit, sur le cas de l'homme aux rats, le narcissisme, le deuil et la mélancolie et fait intervenir Mélanie Klein pour appuyer sa compréhension de la notion d'identification au stade juvénile.

La troisième lecture cible directement un texte de Freud, celui dans lequel il est pour la première fois fait mention du complexe d'Œdipe et l'analyse en lien avec les pulsions de mort, le deuil et la genèse du surmoi. Un lien est aussi développé avec le

fonctionnement des sociétés archaïques en Afrique noire. La lecture du complexe d'Œdipe est toujours basée sur les concepts freudiens d'identification et de choix d'objet mais se déploie dans un cadre de pensée ortiguien.

L'évolution de la maîtrise du sujet par Ortigues est ainsi bien mise en évidence par ces remaniements successifs d'une partie du chapitre théorique. Il est intéressant, et peut-être même indispensable, d'en faire la lecture chronologique pour comprendre le trajet accompli par Ortigues dans sa compréhension du complexe d'Œdipe. Nous pouvons encore entrer plus en profondeur dans ce cheminement en suivant les concepts-clés de ce complexe tels qu'évoqués dans les trois versions.

3.3. L'Identification et le choix d'objet d'un point de vue psychanalytique

3.3.1. La version de 1966

Dans la première version d'*Œdipe africain*, nous avons constaté qu'Ortigues suit pas à pas le travail d'élaboration par Freud du complexe d'Œdipe. Nous avons précédemment repris ces étapes telles qu'Ortigues les présente. Nous les rappelons brièvement :

De 1893 à 1895, Freud travaille sa théorie des névroses : l'hystérie est l'effet d'un traumatisme sexuel subi à l'enfance, traumatisme provoqué par le père sur l'enfant.

En 1892, Freud se rend compte qu'il ne s'agit pas d'un traumatisme réel mais d'un fantasme.

En 1897, Freud perçoit l'importance de la légende d'Œdipe mais la classe dans les rêves typiques (1900, *L'Interprétation des rêves*), faute d'une théorie du symbolisme social, explique Ortigues. Freud aurait encore une approche du symbole comme archétype, représentation typique.

En 1910, Freud reprend le terme jungien de complexe pour désigner le thème commun à une association d'idées.

En 1925, Freud établit un lien entre complexe d'Œdipe et les problèmes du moi, de la culpabilité et de l'idéal ainsi que ceux de la castration et de la mort.

Le problème d'Œdipe se présente finalement, selon Ortigues, comme un problème de position du sujet par rapport à un autre, autrement dit comme un problème de structure.

C'est en 1920, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, qu'apparaissent les concepts fondamentaux pour l'interprétation du complexe d'Œdipe : identification et choix d'objet « qui définissent les modes constitutifs de la relation qui s'instaure entre

un sujet et un autre dans ce que l'on appelle « l'expression d'un désir ». Ces notions sont interprétées par Ortigues à l'aide de la distinction lacanienne entre besoin (naturel), demande (formulée) et désir (subjectif), la demande transformant le besoin en désir. « Le désir est le fait d'un sujet qui s'affecte lui-même des jeux du signifiant et des permutations symboliques⁵⁶¹ », nous explique Ortigues et l'identification est « un désir de présence où se révèle finalement « un manque à être »⁵⁶² » selon l'expression de Lacan.

Ces deux concepts sont présents dès 1905 dans *Trois essais sur la théorie de la sexualité*.

L'identification apparaissait déjà dans le Manuscrit N 31 de mai 1897 à propos du deuil et de la mélancolie.

L'identification est définie par Ortigues comme « le désir d'être ce qu'est l'autre ou comme l'autre ou à la place de l'autre sans pouvoir l'être absolument⁵⁶³ ».

Le choix d'objet vient de l'idée de refoulement et de perversions. Il désigne en effet l'aptitude des pulsions sexuelles à changer d'objet et à se remplacer l'une l'autre par substitutions symboliques. Ortigues retient donc comme définition du choix d'objet « une représentation élective qui sert de médiatrice entre les désirs de l'un et de l'autre⁵⁶⁴ ».

Si nous mettons l'identification en corrélation avec le choix d'objet, nous explique Ortigues, elle peut être symbolique (prendre la place de) / imaginaire (laisser la place à l'autre en soi) / partielle.

En passant à la partie plus anthropologique du chapitre théorique, Ortigues synthétise le sens de ces concepts freudiens de l'identification et du choix d'objet en désir d'être d'une part et désir d'avoir d'autre part⁵⁶⁵, concepts qui amènent à « s'interroger sur les positions de la subjectivité dans la parole⁵⁶⁶ ».

3.3.2. La version 2 de 1973

Comme pour la version de 1966, Ortigues suit le cheminement de la pensée de Freud dans l'élaboration du complexe d'Œdipe.

⁵⁶¹ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, 1966, p.68.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 68.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁵⁶⁵ Ortigues reprend ici les termes d'être et d'avoir utilisés par Freud lui-même à la page 168 dans le chapitre VII de « Psychologie des foules et analyse du moi » repris dans *Essais de psychanalyse* (Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », trad. Jankélévitch J., in *Essais de psychanalyse*, Paris, petite bibliothèque Payot, 1983) pour signifier la différence entre identification et choix d'objet.

⁵⁶⁶ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, Plon, 1966, p. 74.

Les obscurités qui entourent la notion de complexe d'Œdipe prennent leur origine dans l'histoire de cette notion chez Freud. L'œuvre de Freud est écrite comme le journal de bord d'un clinicien ; elle va et revient à l'occasion des cas observés ou en réaction à de récentes lectures ; certaines idées que l'on trouve mentionnées très tôt attendront plusieurs années avant d'être reprises et développées ; des notes cursives, des trouvailles terminologiques, semblent enregistrées comme pierres d'attente, pressentiments de compréhensions futures ; il est indispensable de suivre ces cheminements ; l'observation clinique requiert d'autres qualités intellectuelles que celles de l'expérimentation⁵⁶⁷.

Au départ, dans sa première théorie des névroses, Freud interprète l'hystérie comme la conséquence d'un traumatisme sexuel lors de l'enfance jusqu'à ce qu'il se rende compte qu'il s'agit en fait d'un fantasme.

Freud poursuit dans cette direction ses recherches sur la sexualité infantile et sur le complexe d'Œdipe, mettant en rapport au départ « le souhait de mort des parents avec la genèse des thèmes de persécution et de remords par l'intermédiaire du deuil comme identification à l'objet aimé-rejeté⁵⁶⁸ », l'identification étant désignée comme le problème essentiel.

Ortigues précise, dans cette version de 1973, que Freud présente sa théorie de l'identification en 1921 dans le chapitre VII de *Psychologie des foules et analyse du moi*.

L'identification est connue de la psychanalyse comme expression première d'un lien affectif à une autre personne. Elle joue un rôle dans la préhistoire du complexe d'Œdipe. Le petit garçon fait montre d'un intérêt particulier pour le père [...] Simultanément à cette identification au père, peut-être antérieurement, le garçon a commencé à effectuer un véritable investissement objectal de la mère [...] Il présente donc alors deux liens psychologiquement différents, avec la mère un investissement objectal nettement sexuel, avec le père une identification exemplaire⁵⁶⁹.

L'identification aspire à rendre le moi propre semblable à l'autre pris comme modèle⁵⁷⁰.

Dans le jeu de relation identification enfant-parents se met en place une activité intellectuelle formatrice de symboles. Ortigues nous renvoie à Mélanie Klein et à son chapitre sur l'importance de la formation des symboles dans le développement dans *Essais de psychanalyse*⁵⁷¹. Lui-même l'expose en ces termes en début d'*Œdipe africain* :

⁵⁶⁷ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 355.

⁵⁶⁸ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, Paris, 10/18, 1973, p. 357.

⁵⁶⁹ Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », trad. Jankélévitch J., in *Essais de psychanalyse*, Paris, petite bibliothèque Payot, 1983, p. 167.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁵⁷¹ Klein M., *Essais de psychanalyse*, trad. Derrida M., Paris, Payot, 1967.

Chez l'homme la fonction symbolique du langage introduit un nouveau mode de relation ; La complémentarité biologique suivant le sexe et l'âge ne suffit pas à symboliser des rapports personnels ou institutionnels ; elle produit une espèce de fascination, de telle sorte que l'homme a l'étrange privilège de pouvoir être un leurre pour l'homme. Il arrive à l'animal de se laisser séduire par des artifices signalétiques, mais l'enfance humaine entre inévitablement dans un jeu de séduction qui, sous des formes diverses, va se poursuivre toute la vie. La mort même ne fera qu'idéaliser l'image de l'autre, redoutable parce que fascinante. Cette image, idéalisée dans les ancêtres et les dieux, a été pendant des millénaires la garante des lois, des institutions, des règles sociales. Or le complexe d'Œdipe s'achève par une identification à l'objet disparu c'est-à-dire par un mécanisme analogue à celui du deuil. Par ce deuil se forme en nous une instance normative que nous appelons la conscience morale. Bien loin de dépendre de telle ou telle institution, le complexe nucléaire devrait être mis en parallèle avec la manière mythique dont a « été justifiée l'autorité des institutions, le fondement du droit⁵⁷².

L'identification appartient donc à « un procès générateur de normes⁵⁷³ » tel que l'interdit de l'inceste, principe organisateur qui lui permet de symboliser la position de chacun.

Les concepts freudiens de l'identification et du choix d'objet correspondent aux deux aspects de toute symbolisation. L'avènement du signe ouvre en même temps la dimension du passé et celle de l'avenir, l'image de la présence perdue (ou de l'objet perdu) et la recherche d'un objet où s'accomplit l'expérience d'une impossible répétition de l'identique⁵⁷⁴.

Pour Freud, rappelle Ortigues, le complexe d'Œdipe commence et s'achève par une identification : d'abord liée à l'incorporation (identification au « père de notre préhistoire personnelle ») et ensuite à l'angoisse de la castration. Donc dans le complexe d'Œdipe, identification et père sont un seul et même problème.

3.3.3. La version 3 de 1984

Ortigues rappelle que la première mention du complexe d'Œdipe par Freud date du 31 mai 1897 dans ce qu'on a appelé le manuscrit N. Il cite un extrait de ce manuscrit, extrait à propos des pulsions de mort vis-à-vis des parents et du remords qui se manifestent au moment de leur mort réelle. S'en suit un développement sur le deuil, Freud ayant utilisé « les réactions de deuil comme modèle théorique pour expliquer la genèse du surmoi : dans les deux cas, l'objet d'attachement affectif est intériorisé, l'investissement d'objet se transforme en identification⁵⁷⁵ ». Ortigues nous explique que cette dernière transformation est à considérer comme « un procès de symbolisation » du père réel à une présence autoritaire.

⁵⁷² Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, 1973, pp. 9-10.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 366.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pp. 389-390.

⁵⁷⁵ Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain*, paris, L'Harmattan, 1984, p. 271.,

L'identification à l'autorité parentale est à la fois une imitation sélective et une symbolisation marquant les statuts et les rôles de chacun⁵⁷⁶.

Ortigue établit un lien entre genèse psychologique de l'enfant, genèse qui se déploie par identification sélective et « repère identificatoire ». Cette notion de repère identificatoire est développée dans un article paru également 1984 et publié dans *Le Travail de la métaphore. Identification Interprétation*⁵⁷⁷. Il y rappelle que le terme de repère identificatoire est au départ du domaine anthropologique. Il consiste en « des traits distinctifs qui permettent un individu d'être à part des autres » alors que l'identification freudienne est « un processus par lequel un individu s'identifie imaginativement ou symboliquement à un autre » mais les deux concepts centrés sur les relations humaines peuvent être complémentaires. Inévitablement, en effet, l'enfant cherche à savoir qui sont ses parents biologiques. L'enfant a besoin de « se repérer en fonction de ses origines ».

Lors d'un entretien avec Jean Cassanas, François Marty et Philippe Petry en 1990, Ortigue l'explique et souligne l'importance de cette notion de repère identificatoire.

Nous sommes près maintenant de comprendre ce que sont les repères identificatoires, les bases sensibles et mémorielles sur lesquelles se construisent nos diverses façons d'habiter le monde suivant diverses « modalités » de rapport à soi et à autrui. Les repères identificatoires sont les indicateurs d'une double série de rapports : rapports collectifs d'appartenance à une communauté, rapports individuels de réciprocité dans l'échange ou la communication. Les repères identificatoires symbolisent deux sortes de rapports : insertion dans une communauté et singularisation relativement à d'autres individus⁵⁷⁸.

Ce qui nous intéresse aussi dans l'article de 1984, dans le cadre de notre réflexion sur *Œdipe africain*, c'est la présentation qu'il donne de l'identification chez Freud. Il y est rappelé que l'identification va de pair avec l'investissement d'objet dans le sens, nous explique Ortigue, d'occuper une place en se mettant à la place de l'autre. Ce qui avait été souligné également dans les deux premières versions d'*Œdipe africain*. Mais en 1984, Ortigue revient également, dans cet article, sur une distinction réalisée par Freud entre identification primaire et identification secondaire, et rapproche la première de notre rapport d'appartenance à la communauté d'origine alors que la deuxième de celui à la communauté d'objectif, deux types de rapports en lien avec les repères identificatoires, le triangle œdipien étant un système de repérage et « la notion de repères identificatoires inséparable du problème œdipien, c'est-à-dire de la différenciation des sexes, des âges et des générations dans la formation de la personnalité⁵⁷⁹ »

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p.275.

⁵⁷⁷ Ortigue E., « Les repères identificatoires de la personnalité », in *Le Travail de la Métaphore. Identification Interprétation*, Paris, Denoël, pp. 99-134.

⁵⁷⁸ Ortigue E., « Entretien avec Edmond Ortigue », in *Le Coq-Héron*, n°115, 1990, p. 69.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 70.

Le mouvement de compréhension et d'interprétation des textes de Freud à propos de l'Œdipe va donc, nous semble-t-il d'une lecture appliquée et classique à un rapprochement avec les notions de mort et de deuil ainsi qu'une proximité avec les sociétés traditionnelles, archaïques au fur et à mesure des différentes versions. Ce qui peut expliquer aussi le retour d'Ortigues aux questions religieuses dès la deuxième version de l'étude d'*Œdipe africain*. Il serait également intéressant d'observer les connexions entre les domaines psychanalytique et anthropologique autour du complexe d'Œdipe qui sont établies par Ortigues et qui se poursuivent au-delà avec l'attention à la notion de repère identificatoire.

Dans « La forme et le sens en psychanalyse » publié en 1999, Ortigues revient sur le concept d'identification comme un des aspects principaux de la question des repères identificatoires. Il rappelle que Freud, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, distinguait deux niveaux d'identification, celui de « l'attachement » et celui qui concerne la relation œdipienne. Identification qui fonctionne par emprunt d'un trait significatif au parent pour pouvoir se positionner dans la sphère familiale.

L'identification apparaît alors comme un procédé de symbolisation par lequel l'enfant emprunte à ses ascendants les traits distinctifs qui orientent la question œdipienne : qu'est-ce qu'être un garçon ou une fille ? Qu'est-ce que devenir un homme ou une femme⁵⁸⁰ ?

Le complexe d'Œdipe permet donc bien à l'enfant de s'inscrire dans un système de repérage avec un aspect normatif et différentes résolutions suivant l'héritage culturel. C'est, rappelons-le, la conclusion à laquelle arrivent les Ortigues à propos de leur question de départ dans *Œdipe africain*, la question de l'universalité ou non du complexe d'Œdipe.

Ortigues insiste sur l'importance de contextualiser chaque histoire et de ne pas « isoler le mécanisme d'identification alors que les signes indicateurs de la personne doivent être contextualisés⁵⁸¹ » comme il l'a exposé avec la catégorie des pronoms personnels.

Il serait vain de séparer « la réalité » sociale et le mécanisme « intrapsychique » de l'identification ; la référence externe est donnée dans les paroles de l'analysant avec sa signification interne [...] C'est par sa forme identificatoire que le comportement de l'enfant *en liaison avec les autres composantes de la situation* prend un sens dans les relations personnelles qui se nouent autour du thème central de la filiation⁵⁸².

Cette traversée des trois versions du chapitre théorique d'*Œdipe africain*, traversée centrée sur la lecture des concepts freudiens du complexe d'Œdipe, illustre le travail

⁵⁸⁰ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Saint-Agne, Érès, coll. actualité de la psychanalyse, 1999, p. 40.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁸² *Ibidem*, p.48.

méticuleux et de longue haleine (de 1966 à 1984) entrepris par Ortigues pour cerner une problématique dans ce cas-ci du domaine de la psychanalyse en lien avec l'anthropologie, mais nous avons pu montrer précédemment qu'il en est de même en philosophie, en linguistique ou en logique analytique.

4. Conclusion

L'objectif de ce chapitre a été de parcourir rapidement quelques domaines emblématiques du travail intellectuel d'Ortigues. L'intérêt de la notion de symbole n'a plus été mis en avant mais nous pouvons nous rendre compte de son utilité effective à tout moment.

Dans les première et deuxième périodes, c'est-à-dire théologique et philosophique, le problème que nous avons relevé est celui d'une pensée qui, confrontée à une autorité ecclésiastique, affirme sa liberté d'utiliser des méthodes issues des sciences humaines, celles de la critique historique. Grâce à l'apport de la linguistique structurale, Ortigues peut exposer le mode de développement de cette pensée à partir des différents niveaux hiérarchisés de la langue et apporter une lecture pertinente du rapport forme et sens au sein de tout discours.

Il y a donc un passage d'un fixisme dogmatique de la vérité à un développement continu de la pensée par la médiation du symbole

Une notion émerge alors, celle de la personne. D'abord par le biais grammatical de la catégorie de la personne sur laquelle il va revenir à de multiples reprises ainsi que par les biais des opérateurs de modalisation.

Les indicateurs personnels sont des indicateurs de position, qui engagent les relations personnelles dans un procès de communication⁵⁸³.

Par la suite, les travaux de recherches ethnopsychanalytiques menées à Dakar avec sa femme, Marie-Cécile Ortigues sur le complexe d'Œdipe et ceux en logique contemporaine vont permettre à Ortigues de préciser cette notion de personne dans ses possibilités de se positionner et de s'exprimer sur elle-même et sur le monde.

Se met en place tout un travail de construction de la notion de personnalité par le biais du processus de symbolisation social et logico-mathématique.

Nous avons pu constater qu'au fur et à mesure des différentes versions du chapitre théorique d'*Œdipe africain* et avec, en parallèle, les articles, rencontres, conférences et entretiens lors des années 1970 à 1999, le concept de personne, dans ses rapports avec la linguistique, la psychanalyse, l'anthropologie et la logique, se construit et se précise.

⁵⁸³ Ortigues E., « La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?* Ramonville Saint Agne, Erès, 1999, p.32.

Chaque domaine évoqué mériterait un travail de recherche de plus grande ampleur qui, nous l'espérons, sera mené un jour. Pour ce qui nous concerne, nous nous limitons à démontrer la cohérence des recherches intellectuelles d'Ortigue par-delà une impression d'éparpillement d'attention à une multitude de disciples. Nous constatons également l'ancrage de l'outil méthodologique qu'est le symbole dans les recherches intellectuelles de notre philosophe.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En suivant Edmond Ortigues de Lyon, au sein de la confrérie mariste, à Paris, après un temps à Dakar et à Rennes, notre pérégrination autour du symbole nous a entraînée à travers les nombreux paysages intellectuels qui ont jalonné le XX^e siècle. Paysages intellectuels en pleine mutation auxquels notre philosophe a pris part à sa manière : attention et pertinence critique en même temps. Il s'est toujours senti impliqué et a réagi en s'informant de manière très exhaustive tout en proposant des ouvertures par rapport aux problématiques de différentes disciplines abordées.

Il y a eu tout d'abord, dans les années 1930-1940 les cycles de formation théologique et philosophique chez les frères maristes. Cette période était marquée par les soubresauts de la crise moderniste et les réactions encore virulentes de l'Église contre les méthodes historiques appliquées au texte biblique. Animé d'une foi solide mais avide aussi de comprendre les mécanismes de la pensée et de saisir l'origine de cet élan menant à la raison, Ortigues s'est à la fois élevé pour une lecture critique de la Bible – sa thèse de théologie et d'autres textes de l'époque en témoignent – et, en même temps, a commencé à s'interroger sur cet élan initial dont la trace empirique était pour lui le symbole.

Dans les années 1950, il se retrouve à Paris au moment où les sciences humaines, entraînées par la linguistique structurale, bousculent les modes de pensée et proposent une lecture où les termes de système, d'ensemble, de relations, etc. dominant. C'est la méthode structuraliste, dont il perçoit très vite les limites et défauts, qui va lui donner l'impulsion nécessaire pour construire un cadre conceptuel solide à la notion de symbole, opérateur de structure qui permet à l'homme de sortir de sa condition d'être naturel pour entrer dans un monde humain de communication. Se met alors en place une discussion autour « des divers genres de rapports entre forme et sens⁵⁸⁴ » qu'il présente dans sa thèse de philosophie. Trois champs d'exploration autour du symbole sont ouverts : le linguistique, le social et le logico-mathématique. La réflexion sur la langue concentre toute l'attention d'Ortigues à ce moment-là. Il ne reviendra plus sur ce sujet de façon approfondie et systématique par la suite, au grand regret de certains, mais le renvoi au champ linguistique sera constant principalement par le biais de la catégorie de la personne.

⁵⁸⁴ Ortigues E., *Le Discours et le symbole* », Paris, Aubier, 1962, p. 10.

Les quatre années passées à Dakar avec sa femme, Marie-Cécile Ortigues, qui est psychanalyste, vont lui permettre d'explorer le domaine du symbolisme social qu'il avait commencé à aborder lors de sa thèse de philosophie et qui va pouvoir se déployer par la rencontre avec une tout autre culture, dans un contexte de débats tendus entre psychanalystes et anthropologues. La question de l'universalité du complexe d'Œdipe, sujet de leur étude sur place, lui offre l'occasion en effet de se confronter aux théories de Freud sur le sujet et à celles des culturalistes, confrontation qui se poursuit au-delà du temps à Dakar. Par ailleurs, la maîtrise des concepts freudiens par la reprise, par trois fois, de la partie théorique d'*Œdipe africain* ainsi que ses nombreuses interventions sur le sujet positionnent Ortigues en épistémologue de la psychanalyse.

La période dakaroise a permis l'approfondissement de la dimension sociale du symbolisme, comme nous l'avons déjà souligné, et, également, la continuation de la problématique du concept de personne, sujet discrètement apparu avec la catégorie de la personne dans *Le Discours et le symbole* en 1962 et qui prend vraiment corps par la réflexion autour de la construction de l'enfant dans *Œdipe africain*. Dans les années 1970, alors qu'il est professeur à l'Université de Rennes, Ortigues cherche à renforcer son travail sur l'individualité en se tournant vers la logique. Troisième volet de sa thèse sur le symbole : le symbole logico-mathématique. Il y consacre beaucoup de temps pour peu de résultats, avoue-t-il, quant au développement de la question de la personne mais arrive à mettre au clair la place de la logique par rapport à la réflexion philosophique.

L'article « La forme et le sens en psychanalyse », publié fin des années 1990, reprend toute une série de thématiques et de références qui ont accompagné Ortigues depuis la période théologique, et nous offre une synthèse, sans être présentée comme telle par l'auteur lui-même mais dont nous prenons conscience du fait du parcours entrepris depuis les années 1940. Il nous permet de constater aussi qu'un autre champ d'investigation s'est en fait ouvert. Il s'agit de celui des neurosciences qui vont donner à Ortigues la possibilité de donner un nouvel élan à la question de ce qui initialement nous pousse vers les autres et le monde qui nous entoure. Notre infatigable philosophe va se pencher en effet sur le concept d'émotion sur base, entre autres, des travaux d'Alain Berthoz et Gerald Edelman qui sera l'objet d'un des derniers articles écrit par Ortigues et publié de manière posthume.

Pour rendre ce parcours plus concret et dévoiler quelques documents encore inédits mais importants à notre avis, nous avons retenu quatre textes d'Ortigues qui sont présentés en édition critique dans les annexes. Les deux premiers, *Critique historique et Parole de Dieu* de 1945 et l'extrait de la thèse de théologie, illustrent la première période au cours de laquelle s'initie la réflexion sur le symbole. Le troisième, extrait de la thèse de philosophie, souligne le souci d'Ortigues quant au rapport forme et sens et le rôle du symbole dans l'élaboration de la pensée. Le dernier texte en annexe porte sur le concept de personne. Il fait partie de ces nombreux articles sur le sujet dont

Ortigue n'était pas satisfait mais il nous permet d'approcher son travail de chercheur. L'édition critique de ces quatre textes met en évidence, surtout pour les deux premiers, les sources bibliographiques diversifiées utilisées par Ortigue quand il les cite – ce qui sera de moins en moins le cas – et de se rendre compte de sa grande curiosité et connaissance des sujets abordés.

Nous pouvons constater que les recherches d'Ortigue, sur base d'un éventail de disciplines qu'il fait se rencontrer au cours de toutes ces années de 1945 à 2005, s'entrecroisent, répondent en partie à certaines questions, en soulèvent d'autres, reprennent des éléments, les tissent avec d'autres. Ce qui est important de comprendre dans ce parcours que nous avons suivi, c'est qu'il ne s'agit pas d'une fuite en avant. Il n'y a pas non plus de changement de cap mais un patient travail de tissage. Infatigablement Ortigue poursuit son investigation sur ce qui nous motive au départ vers Dieu, ensuite vers les autres et le monde. Il est parti du symbole d'un point de vue linguistique qu'il a longuement développé dans *Le Discours et le symbole*. Un des autres grands types de symbolisme dont il traite plus brièvement dans sa thèse est repris dans *Œdipe africain* et retravaillé jusqu'à la fin des années 1990, en lien avec son travail de réflexion sur la psychanalyse principalement freudienne. Les investigations d'Ortigue à propos du symbolisme logico-mathématique n'ont quant à elles jamais abouti telles qu'il l'avait espéré.

Initiée lors de la période théologique, nous constatons donc qu'à partir de sa thèse en philosophie, la recherche sur le symbole s'est déployée donc dans trois directions qui reprennent et amplifient les trois sections de la thèse de philosophie :

- Le symbole linguistique
- Le symbole social
- Le symbolisme logico-mathématique

Rappelons brièvement nos résultats.

Lors de la période théologique, Ortigue est absorbé par les débats d'ordre méthodologique mais la question du symbole apparaît en arrière-fond très discrètement. Il est décrit comme faisant partie de l'imagination avec un rôle de témoin empirique d'un élan irrationnel vers Dieu et le monde, d'« une assimilation vitale ». Aucun de ces termes n'est défini, circonscrit si ce n'est par la négative : le symbole n'est pas un signe, une allégorie, une comparaison. Notre attention s'est portée malgré tout sur cette notion puisque nous savons que quelques années plus tard elle deviendra le sujet de sa thèse de philosophie.

Ce sont, en effet, dans les années 1950, les sciences humaines emmenées par la méthode structuraliste qui vont permettre à Ortigue de donner une charpente solide au terme de symbole qui va sortir du champ de l'imagination pour devenir celui qui

nous fait passer de l'immédiateté à un monde humain. Il appartient en effet à un système hétérogène par rapport à la réalité empirique, hétérogénéité indispensable pour qu'il puisse jouer son rôle de signifiant, et se définit par son aspect fonctionnel : il a une puissance de signification indéfinie et une valeur combinatoire, attestant un accord, une convention entre les hommes. Il nous fait entrer dans des structures de communication et d'échanges, que ce soit par le symbole linguistique, social ou logico-mathématique, les trois volets du symbole qu'Ortigue présente dans sa thèse, dans laquelle il développe principalement l'aspect linguistique.

- le symbolisme linguistique

Le langage nous sépare donc de la réalité mais permet d'en parler, d'en évoquer les possibles, et ainsi de nous donner une ouverture sur un universel. Il y a, en effet, dans ce système de la langue, une hiérarchie de structures : une articulation de phonèmes (unités discriminantes opposables à d'autres) qui permettent une articulation de morphèmes qui permettent à leur tour un grand nombre de combinaisons et l'articulation des mots, des signes. Cette expression discursive va permettre à la connaissance de se développer.

Parmi les catégories du discours, celle du pronom personnel permet à tout individu d'occuper les positions d'émetteur, de récepteur et d'objet d'une proposition. Ce pronom a donc une valeur de position. Ortigue défend ainsi, comme le souligne Vincent Descombes, « une conception dialogique de l'identité personnelle⁵⁸⁵ ».

- le symbolisme social développé dans *Œdipe africain*

Ortigue insiste sur le rôle organisateur du symbole dans la société, son rôle pragmatique. Le complexe d'Œdipe est présenté comme à la base de la mise en place d'un processus symbolique. L'enfant au départ vit une relation duelle avec la mère dans un monde imaginaire avec l'illusion d'une immédiateté en fait impossible. Il lui est dès lors indispensable de passer par un intermédiaire, d'aller chercher sa raison d'être en l'Autre par l'usage du symbole qui nous introduit donc dans un système secondaire qui contribue à construire une relation avec les autres et le monde extérieur et à lui octroyer des « repères identificatoires ».

- le symbolisme logico-mathématique travaillé dans les textes sur la personne

Par les pronoms de la première, de la deuxième et de la troisième personne, nous pouvons nous assigner différentes positions à l'intérieur de l'acte de parole. Deux registres de parole sont ainsi définis : le délocutif qui permet l'analyse et le discernement du vrai et du faux, n'étant pas lié contextuellement, et l'allocutif par

⁵⁸⁵ Descombes V., « Edmond Ortigue et le tournant linguistique », in *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, p. 21.

lequel se manifeste la subjectivité. La question des modalités dans le rapport subjectivité et vérité trouve sa résolution dans le caractère contextuel de ces dispositions personnelles.

Tel se présente, rappelé très succinctement, le déploiement de la notion de symbole dans la philosophie d'Ortigues. Cependant cette exploration n'a pas été la préoccupation principale d'Ortigues. Il y a consacré tout son temps lors de sa thèse et de sa publication dans les années 1950. Ce qui lui a permis de construire une assise solide à cette notion avec le champ linguistique comme colonne vertébrale. Mais, par la suite, il n'y revient plus de manière systématique si ce n'est pour rédiger, à la fin des années 1990, deux courts articles sur ce sujet, articles destinés à des encyclopédies. Le symbole est devenu en effet pour lui un outil méthodologique avec un rôle majeur qui va l'aider dans les différentes étapes ultérieures de son travail de philosophe. En effet, si sa recherche sur le symbole a été initiée par son questionnement sur l'élan premier qui met en mouvement la pensée, il vient ensuite jouer un rôle d'organisateur social dans une réflexion plus large sur la construction de la personne lors de sa réflexion sur l'universalité du complexe d'Œdipe. Réflexion sur la personne qu'il tente de poursuivre, sans résultat probant, par un recours à la logique analytique, mais qui aboutit malgré tout à se réapproprier la logique comme « une simple propédeutique à l'exercice du philosophe » et appréhender le caractère contextuel des modalités.

Nous avons pu, par cette étude du symbole dans l'œuvre d'Ortigues, mettre de l'ordre dans les contenus de cet impressionnante bibliographie à notre disposition. Et ce à partir d'une notion-clé et d'une périodisation en fonction des textes majeurs s'y rapportant. Le fil que nous avons commencé à tirer en 1945 se laisse dévider, sans s'absenter mais avec divers degrés de présence, jusqu'à la fin des années 1990. Il a permis de dégager des résultats pertinents que nous avons rappelés, mais nous sommes consciente que nous avons ouvert des portes sur des questions qui demandent à être explorées beaucoup plus avant, à commencer par un approfondissement de toute la réflexion menée en psychanalyse en étroite collaboration avec sa femme, travail commun qui a donné lieu à de très nombreuses publications. Ainsi, dans différents entretiens des années 2000, Ortigues précise qu'il fait de la théorie sur la pratique clinique de la psychothérapie et se justifie en se référant à Freud concernant les appellations de cette science :

Freud ne faisait pas la différence entre psychanalyse et psychothérapie, et nous avons gardé ce point de vue. Dans ce sens nous nous distinguons de Lacan. Celui-ci distingue bien la psychothérapie et la psychanalyse, la psychanalyse « pure », comme on dit⁵⁸⁶ ».

Mais il porte aussi son attention sur d'autres domaines scientifiques. En effet, lorsqu'Ortigues parle théorie, il nous renvoie à l'expérience clinique mais aussi à la

⁵⁸⁶ Ortigues E., « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », in *Le Coq-Héron*, n°176, 2004, p. 48.

biologie, à l'anthropologie, comme Freud qui s'est appuyé sur la neurologie et l'anthropologie de son temps. Selon Ortigues, il est nécessaire pour réélaborer la théorie de l'expérience clinique d'y ajouter une réflexion sur le problème des systèmes nerveux et fonctionnel ainsi que sur l'anthropologie ou l'histoire. La psychanalyse doit se référer aux sciences naturelles et culturelles, anthropologiques.

Il y a aussi ce concept de personne qui mériterait un travail de fond à partir de documents dont un seul fut publié. Nous l'avons envisagé comme sujet de recherche bien avant celui sur le symbole, mais sans parvenir à le circonscrire. Nous nous l'expliquons à présent par le manque d'une vue générale sur l'ensemble du travail d'Ortigues que nous avons réalisée à présent avec cette périodisation qui met au jour un chemin de pensée. Nous signalons également la possibilité d'une intéressante recherche à partir de la comparaison entre la version de la thèse de philosophie présentée à la Faculté des Lettres à Paris et la version publiée. Cette comparaison devrait, nous le pensons, démontrer la vitalité intellectuelle d'Ortigues qui, d'une version à l'autre, a avancé dans sa réflexion sur le symbole. Par ailleurs, nous insistons sur le fait que nous avons choisi un parcours avec une sélection de livres et d'articles dans la longue liste bibliographique et que donc d'autres choix sont bien sûr possibles aussi bien au niveau de la méthodologie que du répertoire des textes.

Nous terminons par cette réponse d'Ortigues à une question posée lors d'un séminaire aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles le 8 mars 2002, réponse par laquelle il nous rappelle ce qui est au cœur de sa recherche et de la méthode qu'il a choisie pour s'y atteler.

La question posée était « Quelle est la fin qui dynamise votre exploration des différentes disciplines ? » :

Il est vrai que l'apprentissage de ces méthodes auxiliaires est un très long travail auquel j'ai consacré de nombreuses années. On peut se demander : pourquoi ce long détour alors que ma préoccupation essentielle est philosophique ? Parce que la spéculation pure des philosophes n'avance pas. Il faut rejoindre l'être humain *là où il se trouve*⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ Ortigues E., « La révélation et le droit », in *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, coll. Théologie sous la direction de Coppens F., n° 102, pp. 195.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie primaire

Thèses

Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie, thèse présentée à la Faculté de Lyon, le 23 juin 1948.

Langage et symboles, thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1958-1959.

Tradition et nominalisme, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1958-1959.

Ouvrages

Le temps de la parole, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1954 ; 2^{ième} édition augmentée Rennes, PUR, 2012.

Le discours et le symbole, 1^{ière} édition Aubier, Paris, 1962 ; 2^e édition, 1977 ; 3^{ième} édition augmentée, Paris, Beauchesne, 2007.

Œdipe africain, ouvrage co-signé avec M-C. Ortigues, 1^{ière} édition, Paris, Plon, 1966 ; 2^{ième} édition revue, Paris, 10/18, n°746, 1973 ; 3^{ième} édition revue, Paris, L'Harmattan, 1984.

Religions du livre, religions de la coutume, Paris, Le Sycomore, 1981.

Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?, ouvrage co-signé avec M-C. Ortigues, Paris, Denoël, 1^{ère} édition, 1986 ; 2^e édition augmentée, 1993 ; 3^{ième} édition revue et augmentée, Paris, Heures de France, 2005.

Camps-la-Source, pays des chapeliers, Nice, Éditions Serre, coll. « Les Régionales », volume XXXII.

Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?, ouvrage co-dirigé avec M-C. Ortigues, Toulouse, Éditions Erès, 1999 ; 2^{ème} édition modifiée, 2002.

Le monothéisme, Hatier, Paris, 1999.

Sur la philosophie et le droit. Les entretiens de Courances, Rennes, PUR, 2003.

La révélation et le droit, Paris, Beauchesne, 2007.

Articles

- *Articles publiés*

« Écritures et traditions au Concile de Trente », in *Recherches de science religieuse*, t. 36, 1949, pp. 271-299.

« Réflexions sur quelques ouvrages de psychanalyse », in *Vie spirituelle*, supplément n°19 du 15-11-1951, 1951, pp. 435-462.

« Note sur l'école culturaliste américaine », in *Idem*, 1951, pp. 436-467.

« La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique », in *Foi et vie*, 1952, pp. 304-322.

« Sur la théorie psychologique et la réflexion morale en psychologie Moderne », in *Recherches et débats*, cahier n°3, janvier 1953, pp. 157-172.

« La composition de l'Épître aux Romains (I-VIII) », in *Verbum Caro*, 1954, pp. 25-81.

« Simonide et le tyran », in *Le Monde non chrétien*, 1954, pp. 276-288.

« Mythe, image et symbole », in *Encyclopédie Française*, Tome XIX, ch. IV, 1957, pp. 36-15 à 38-5.

« Introduction aux sciences humaines », in *Techniques commerciales*, Paris, Éditions techniques, 1960, pp. 1020-1 à 1020-20.

« Réflexions sur la théologie de Gaston Fessard », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, juillet-septembre 1961, pp. 312-325.

« Nature et culture dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », in *Critique*, n°189, fév.1963, pp. 142-157.

« Gémellité, inceste et folie chez les Bambaras et les Dogons », Dakar, 1963, (publié dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 93-112).

« Le message en blanc », in *Cahiers internationaux de Symbolisme*, 1964, n°5, pp. 75-93.

« Note sur l'appareil psychique », in *Recherches*, n°07, septembre 1967, pp. 17-22 (repris in *Enfance aliénée*, 10/18, 1972, pp. 31-40).

« Approche de la folie », co-signé avec J-L Faure, in *Recherches*, décembre 1968, pp. 131-135.

« Psychologie clinique et ethnologie », co-signé avec M-C Ortigues et A. et J. Zempleni, in *Bulletin de psychologie*, t. XXI, 1968, pp. 950-958.

« Qu'est-ce qu'une personne ? », in *Revue internationale de Philosophie*, 1969, pp. 460-473.

« Le mythe d'Eros et la psychanalyse », in *Réflexions sur l'érotisme contemporain*, Paris, Centre catholique des médecins français, 1969, pp. 8-15.

« L'universalité du complexe d'Œdipe », co-signé avec M-C Ortigues, in *Revue de Psychologie et des Sciences de l'Éducation*, Vol. 4, n°3, 1969, pp. 241- 253.

« Problèmes psychologiques et conventions sociales », in *Szondiana VIII*, 1971, pp. 3-14.

« La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie », in *La notion de personne en Afrique noire* (Colloques internationaux du CNRS), n°544, 1971, pp. 565-571.

Le mythe fragmentaire, Conférence au Colloque sur les Religions africaines tenue chez les Dominicains de l'Arbresle, dactylographié, mai 1971, 14 p. (publié avec des modifications dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 79-92).

« La psychanalyse et les institutions familiales », in *Annales ESC*, juillet - octobre 1972, pp. 1191-1104.

« Les quiproquos du désir », in *Recherches et débats*, n°78, Paris, Desclée de Brouwer, n°4-5, juillet-octobre1972, pp. 41-59.

« Les origines augustiniennes de la philosophie de l'esprit », in *Kant-Studien* 63-2, 1972, pp. 163-181 (republié dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore 1981, pp. 113-136, avec modification du dernier paragraphe).

« Subjectivité et modalité », in *Kant-Studien, Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, 6-10 April 1974, Teil I, pp. 209-228.

Préface à Meyer Fortès, in *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Paris, Mame-repères, 1974, pp. 7-32 (republié sous le titre « La destinée individuelle des Tallensi », dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 59-77)

« Das Inzestverbot und der Platz des Dritten (L'Interdiction de l'inceste et la place du Tiers) », in *Fragen nach dem Vater*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1974, pp. 135-157.

« Problèmes posés par l'étude sociologique de l'alcoolisme », in *Ouest médical*, 1975, 28, 13, pp. 921-923.

« Identité et personnalité », in *Dialogue*, Vol . XVI, n°4, 1977, pp. 605-628.

« Qu'est-ce qu'une guérison rituelle ? », co-signé avec M-C Ortigues, in *Ouvertures*, n°6, 1977, pp. 14-16.

« Philosophie du langage et philosophie du droit », in *Dialogue*, vol. XVII, n°3, 1978, pp. 528-547 (republié dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore 1981, pp. 137-159).

« Interpretación », in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, 1979, VII, pp. 874-890.

Préface à *L'enfant du lignage* de Jacqueline Rabain, Paris, Payot, 1979, pp. 9-15.

Introduction à *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, octobre 1979, pp. I-VIII.

Le destin et les oracles, Conférence au colloque Szondi sur la psychologie du destin, Cerizy-la-salle, 1979 (publié dans *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 39-57).

« Empirisme », in *Encyclopaedia Universalis*, 1979.

« Foi », in *Encyclopaedia Universalis*, 1979.

« Psychiatrie comparée », in *Encyclopaedia Universalis*, 1979.

« Sciences humaines », in *Encyclopaedia Universalis*, 1979.

« Causalité et liberté », in *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1981, pp. 273-290.

« Le monothéisme », in *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 17-37.

« Écritures et traditions au Concile de Trente », in *Religions du Livre. Religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 161-191 (version différente de celle de 1949).

« Quel est l'objet de la psychologie ? », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie / Psychanalyse, Hommage à Alphonse de Waelhens*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 549-564.

« Athéisme », in *Encyclopaedia Universalis*, 1982.

« L'entreprise comme fait de civilisation », in *Connaissances politiques*, n°1, 1983, pp. 143-154.

Préface à *La naissance à l'envers essai sur le rituel du Bwili fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 1983, pp. I-V.

« Introduction », in *Œdipe africain*, 3^{ième} édition, Paris, L'Harmattan, 1984, pp. 7-13.

« L'individualité humaine », in *ibidem*, 1984, pp. 269-297.

« Une histoire des fabriques Pourquoi ? », in *Études rurales*, janvier-juin 1984, pp. 241-242.

« Que veut dire « mystique » ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°1, 1984, pp. 68-85.

« Les repères identificatoires de la personnalité », in *Travail de la Métaphore. Identification Interprétation*, Paris, Denoël, 1984, pp. 99-134.

« Les chapeliers de Camps-la Source (XVe-XIXe siècles) », in *Études rurales*, janv. Juin 1984, pp. 243-270 (co-écrit avec Raymond Rolland).

« L'interprétation des modalités », in *Les Études philosophiques*, n°2, 1984, pp. 245-264.

« La question de la reconnaissance, entretien avec A. Levallois », in *Psychanalystes*, n° 10, janv. 1984, pp. 3-10.

« Les rapports entre parents et enfants et la crise d'adolescence en Afrique noire », in *Livre Jeunesse et Changement social*, Tunis, Ceres, 1984, pp. 139-153.

« L'athéisme aujourd'hui », in *Mythes et croyances du monde entier*, Tome V, Paris, Éditions Lidis-Brepols, 1985, pp. 187-195.

« Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne », in *Studii Medievali*, 3^e série, XXVI, II, 1985, pp. 537-572 (co-écrit avec Dominique Jogna-Prat).

« Le concept de personnalité », in *Critique*, mai 1985, n°456, pp. 519-536.

« La mort dans les différentes cultures », in *Revue de l'infirmière*, n°19, Décembre 1985, pp. 15-16.

« La religion et la personne selon Meyer Fortes », in *Psychopathologie Africaine*, XXI, 3, 1986-1987, pp. 339-350.

« L'élaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre », in *Francia*, 14, 1987, pp. 27-43.

« Quand un psychanalyste reçoit des immigrés », in *Intercultures* n°7, sept. 1989, pp. 71-80.

« Le complexe d'Œdipe est-il universel ? », in *Intercultures* n°8, déc.1989 janv.1990, pp. 51-58.

« Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres », in *L'Ecole carolingienne d'Auxerre de Murethach à Remi*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 181-227.

Compte-rendu de Meyer et Suntrup : Lexicon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen, in *Francia*, 16, 1989, pp. 233-235.

« Vue d'ensemble sur la clinique des émigrés », in *Psychologues et psychologies*, n°93, 1990, pp. 24-27.

Compte-rendu de Jean Rouch : La religion et la magie songhay, in *Le journal des africanistes*, 60 (2), 1990, pp. 190-202.

« L'autorité et la rationalité des décisions », in *Revue sénégalaise de philosophie*, n°13-14, 1990, pp. 11-15.

« Culturalisme », in *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, P.U.F, 1991, pp. 188-190.

« La personne et l'émergence de la loi, » in *Le rapport à la loi dans l'adolescence* », Actes du congrès international de l'ADNSEA, Lille, mai 1988), Lille, ADNSEA, 1991.

« Les plaintes somatiques chez les émigrés », co-signé avec Mohand Chabanne, in *Intercultures*, n°19, oct. 1992, pp. 45-52).

« Situations inter-culturelles ou changements culturels », in F. Tanon et G. Vermès *L'individu et ses cultures*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 7-22.

« Pourquoi ces mères indifférentes ? ou Comment faire la part du culturel ? », (co-signé avec M-C Ortigues), in *Psychopathologie africaine*, XXV, I, 1993, pp. 5-31.

Post-scriptum, in *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, 2^{ième} édition, 1994, pp. 165-184.

« Schreber revisité », in *Psychanalystes*, n° 48, 1994, pp. 209-219.

« Les répétitions », co-signé avec M-C Ortigues, in *le Coq Héron*, n°137, 1995, pp. 3-16.

« La foi kantienne dans l'histoire de la religion et du droit », in *L'année 1793, Kant sur la politique et la religion*, Paris, Vrin, 1995, pp. 205-209.

« L'influence de l'expérience africaine sur notre pratique », in *Journal des anthropologues*, n°64-65, Anthropologie et psychanalyse, 1996, pp. 87-95.

« L'expérience mystique dans la religion et le délire », in *Schreber revisité*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1998, pp. 211-221.

« Pour l'honneur de Alexandre Kojève », in *Le Monde*, 3-4 octobre 1999.

« Le débat œcuménique entre Leibniz et Bossuet », in *Studia Leibnitiana-Supplementa*, Vol. 34, Stuttgart-Steiner, 1999, pp. 223-233.

« La forme et le sens en psychanalyse », in *Que cherche l'enfant dans les psychothérapies ?*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 1999, pp. 15-48.

« Foi », in *Encyclopaedia Universalis*, 2000, (version modifiée par rapport à celle de 1997 et celle de 1979).

« L'évolution d'une pratique de psychothérapie », in *La Revue Enfance et PSY*, (co-signé avec M-C Ortigues), Paris, Érès, n°12, septembre 2000, pp. 10-23.

« Réponse à l'article de H. Brunschwig : Images et langage », in *Journal de Pédiatrie et de Puériculture*, n°5, 2000, pp. 306-308.

« Adrian Adams (1945-2000) », in *Cahiers d'Études africaines* 161, XLI-1, 2001, pp. 5-11.

Table ronde, in *Le Point-Virgule* Cahier du Centre Médico-Psycho-Pédagogique de Strasbourg, n°10, mars 2001, pp. 10-16, p. 59, pp. 64-65, pp. 68-70.

« Les armoiries de Camps-la-Source », in *Bulletin municipal de Camps*, n°4, juillet 2002, 2 p.

« Une expérience africaine : entretien avec M-C et E. Ortigues », in *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 3, n°2, 2002, pp. 201-214.

« Interdits rituels et interdictions juridiques », in *Interdit(s) et destin*, Nîmes, Champ social, 2003, pp. 31-38).

« Émotion et expression », in *Le Coq Héron*, n° 172, pp. 132-136.

« Religion, laïcité, humanisme », in *Approches*, Février 2005, n°121, pp. 16-27.

« La métapsychologie revisitée », in *Comment se décide une psychothérapie d'enfant ?*, Paris, heures de France, 2005 pp. 162-167.

« La révélation et le droit », in *Variations sur Dieu langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, n° 102, 2005, pp. 181-196

« Symbolisme », in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005, pp. 685-687.

« Le symbolisme social », in *La révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2005, pp. 265-271.

« Edelman et la conscience humaine », in *Critique*, Décembre 2005, n°703, pp. 917-926.

« La lettre à Rome » in *La Révélation et le Droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 23-59.

- *Articles non publiés*

« La spiritualisation progressive du prophétisme en Israël jusqu'au VIII^e siècle », tapuscrit, inédit, s.d., 17 p.

« Les prophètes », conférence au Centre d'Orientation sociale, Lyon, octobre 1942, dactylographié, inédit, 18 p.

« Critique historique et Parole de Dieu », Conférence à Sainte Egrève, dactylographié, inédit, 1945, 38 p.

Cours d'introduction à la théologie, polycopié inédit, 1948-1949.

« Introduction aux sciences humaines », dactylographié destiné à L' *Encyclopédie Jurin Classeurs*, 1958, 18 p.

« La notion de l'inconscient et la pensée moderne », Conférence, Dakar, dactylographié, inédit, 23 novembre 1962, 17 p.

« Propos sur la danse ... », pour *Cahiers de l'Atelier de la danse*, dactylographié, inédit, septembre 1962, 2 p.

« Introduction à la philosophie de Martin Heidegger », conférence publique, 30 avril 1965, dactylographié, inédit, 16 p.

« Notes sur un prophète chrétien de la région de Bombari (République centrafricaine) », 7-02-65, dactylographié, inédit, 2 p.

« La psychanalyse est-elle une science ? », Conférence, inédit, dactylographié, 1970, 17 p.

« L'interdiction de l'inceste et la place du Tiers », inédit, dactylographié, janvier 1972, 17 p. (texte préparatoire à l'article publié en 1974).

« L'inceste et la place du tiers », dactylographié, 1972, 21 p. (texte préparatoire à l'article publié en 1974).

« Le mythe fragmentaire, la généalogie et l'oracle », Conférence prononcée au Centre d'Études Religieuses de Gand, février 1973 (version différente de celle de 1971 et de celle publiée).

« Quelqu'un. Identité et personnalité », dactylographié, inédit, 1974, 25 p.

« Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité », dactylographié, inédit, 1974, 24 p.

- « La montée du conservatisme », dactylographié, inédit, 1974, 6 p.
- « Quelqu'un. Étude sur la personnalité et l'identité », dactylographié, inédit, 1975, 30 p.
- « Le conditionnel et l'abstraction en philosophie morale », dactylographié, inédit, 1976, 28 p.
- « Qu'est-ce qu'une personne ? », dactylographié, inédit, 1979, 27 p.
- « La mystique et la foi, dactylographié », inédit, 11 p.
- « Inquiétude et incrédulité », dactylographié, pp. 9 -18.
- « Le problème de l'identité personnelle et le personnage de Georges dans La route des Flandres de Cl. Simon », pour un séminaire du Professeur Dallenbach, le 28-05-1986, dactylographié, inédit, 8 p.
- « L'autorité et la rationalité des décisions », dactylographié, inédit, 1986, 6 p.
- « Le sens du mot « transcendantal » chez Quine », dactylographié, inédit, 1986, 13 p.
- « La personne et l'émergence de la loi, dactylographié, janvier 1988, 12 p. (version différente de celle publiée en 1991).
- « Vérité et rationalité chez Karl Popper, dactylographié, inédit, 1989, 17 p.
- « Le problème anthropologique du mal, dactylographié, inédit, février 1990, 18 p.
- « Identité personnelle et identification, dactylographié, inédit, janvier 1991, 12 p.
- « Identité personnelle », dactylographié, inédit, août 1991, 19 p. [+ une autre version 17 p.]
- « L'esprit a une grande propension à se répandre sur les objets extérieurs » (*Hume*), dactylographié, inédit, 13 p.
- « La querelle de l'utilitarisme », Conférence au Cercle d'Éthique des Affaires, Paris, le 29 septembre 1994, dactylographié, 13 p.
- « Symbolisme », version préparatoire, à paraître modifiée in *Encyclopédie historique de la pensée sociologique*, Paris, P.U.F en 2005, dactylographié, 4 p.

« Les limites de la socialité : l'inceste et la guerre », Conférence à l'Association Couple et famille, mars 2000, dactylographié, inédit, 9 p.

« L'Église castrale de Saint-Martin », dactylographié, inédit, 2001, 5 p.

« Le corps et l'esprit », dactylographié, inédit, 2001, 7 p. (il en existe plusieurs versions)

« Perception et mouvement », dactylographié, inédit, 2001, pp. 8-21 (il en existe plusieurs versions).

« Émotion et expression », dactylographié, inédit, 2001, 20 p. (il en existe plusieurs versions).

« L'islamisme », Conférence à Paris, le 13 février 2002, dactylographié, inédit, 16 p.

« Émotion et expression », Conférence à Rennes, le 14 décembre 2002, dactylographié, inédit, 9 p. (version modifiée par rapport à celle de 2001).

« L'interprétation », en vue d'une conférence à Rennes en mars 2005, dactylographié, inédit, 2004, 7 p.

« La religion et la guerre. Période de 1935 à 1952 », manuscrit, inédit, s.d., 8 p.

Entretiens

- *Entretiens publiés*

Entretien avec Edmond Ortigues, in *Le Coq Héron*, n°115, 1990, pp. 58-72.

Une expérience africaine : entretien avec M-C et E. Ortigues, in *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 3, n°2, 2002, pp. 201-214.

Sur la philosophie et le droit. Les entretiens de Courances, recueillis par Le Quellec-Wolf P. et Tafforeau M., Rennes, PUR, 2003.

Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues par Simone Gerber et Alex Raffy, in *Le Coq Héron*, n°176, mars 2004, pp.43-58.

- *Entretiens non publiés*

Entretiens Edmond et Marie-Cécile Ortigues avec Bernard Doray, 1986, dactylographié, 13 p.+ une autre version 13 p.

Entretien vidéo avec M-C Ortigues et Edmond Ortigues, le 14 novembre 2001.

Entretien vidéo avec M-C Ortigues et Edmond Ortigues, 2^{ième} partie, le 19 décembre 2001.

Entretien vidéo avec M-C Ortigues et Edmond Ortigues, 3^{ième} partie, le 16 janvier 2002.

Entretien vidéo avec M-C Ortigues et Edmond Ortigues, 4^{ième} partie, le 6 février 2002.

Entretien vidéo avec M-C Ortigues et Edmond Ortigues, 5^{ième} partie, le 20 juin 2002.

Une expérience africaine : entretien avec M-C et E. Ortigues, in *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 3, n°2, 2002, pp. 201-214.

Bibliographie secondaire

Bullard A., « L'Œdipe africain. A retrospective », article consulté le 3 mai 2024, <https://journals-sagepub-com.proxy.bib.uclouvain.be/2443/doi/10.1177/1363461505052659>

Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », in *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 7-32.

De Waelhens A., « Perspectives sur le langage », in *Les Temps modernes*, n°205, juin 1963, pp. 2269-2289.

Fruteau de Lacroix F., « Ortigues et "le mouvement de la pensée au XXI^{ème} siècle", in *La Connaissance des autres*, Paris, Cerf, 2021, pp. 280-321.

Gay J.-P., « Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine », in *Archives de Sciences sociales et religieuses*, n°173, janv.-mars 2016, pp. 73-95.

Gindre J.-N, Julien Ph., « Œdipe africain », in *Études*, 02/1969, Vol. 330, pp. 280-285.

Heidsieck F., « Le Discours et le symbole », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 156, 1966, pp. 417-418. 1966

Howlett M.-V., « L'Œdipe africain », in *Présence africaine*, 1975, Vol. 93, n°1, pp. 184-193.

Iona-Prat D., « Edmond Ortigues et l'autorité des commencements », in *La Révélation et le droit*, Paris, Beauchesne, 2007, pp. 7-18.

Iogna-Prat D., Marquet J.-Y., « Edmond Ortigues en son œuvre. Au commencement était la théologie », in *Archives de sciences des religions*, n°173, janv.-mars 2016, pp. 17-31.

Jacob A., « le Discours et le symbole », in *Les Études philosophiques*, 18^{ième} année, n°3, Kierkegaard juillet-sept. 1963, p. 372.

Jorion P., « Œdipe africain », in *L'Homme*, 1985, n°96, p. 162.

Luccioni G., « Œdipe africain », in *Esprit*, juin 1967, n°6, pp. 1101-1109.

Marty F., « Le Discours et le symbole », in *Archives de Philosophie*, vol. 28, n°2, avril-juin 1965, pp. 308-316.

Roessli J.-M., « Histoire et parole de Dieu. La conjoncture théologique des années 1940-1950 », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 173, janvier-mars 2016, pp. 97-110.

Smith P., « Œdipe africain », compte-rendu in *L'Homme*, t. 7, n°3, juillet-septembre 1967, pp. 106-109.

Suret-Canale J., « Œdipe africain », in *La pensée*, 12/1973, n°172, p. 151.

Tafforeau M., *En chemin avec Edmond Ortigues*, mémoire UCL, juin 2001.

Bibliographie générale

Baka Okpobé C., *Élan vital et mystique dans la pensée d'Henri Bergson*, Strasbourg, PUS, 2016.

Barrera CL., « La Matérialité de l'Imaginaire chez Gaston Bachelard », in *Cahiers critiques de philosophie*, 2008/1, pp. 147 à 164, consulté le 10 mai 2024, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-critiques-de-philosophie-2008-1-page-147.htm>.

Barthes R., *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, coll. Points Littérature n°35, 1972.

- Barthes R., *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. Points Littérature n°10, 1970.
- Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1931.
- Bastide R. (édité par), *Sens et usage du terme Structure*, The Hague, Mouton & Co – 'S-Gravenhage, 1962
- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Paris, Gallimard, Coll. Tel n°7, 2000.
- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, t. 2, Paris, Gallimard, Coll. Tel n°47, 1998.
- Bergson H., « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, pp. 135-162.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris-Alcan, 1930.
- Bergson H., *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1972.
- Berthoz A., *Le sens du mouvement*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Cassanas J., « Hommage à Marie-Cécile Ortigues », in *Le Coq héron*, n°194, 2008, pp. 120-122.
- Cassirer E., *La Philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, Trad. Hansen-Love O. et lacoste J., Paris, Minuit, 1972.
- Cassirer E., *Trois essais sur le symbolique. Œuvres VI*, trad. Carro J., Paris, Minuit, 1997.
- Colin P., « L'inachèvement de la crise moderniste », in *Recherche de Sciences Religieuses*, t. 88/1, 2000, pp. 71-74.
- Corbin H., « La Théologie dialectique et l'histoire », in *Recherches philosophiques*, publiées par Koyré A., Puesch H.-Ch., Spaier A., t. III, 1933-1934, Paris, Boivin, pp. 250 – 284.
- De Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1966.
- Decombes V., *les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, coll. NRF essais, 2013.
- Delacampagne C., *Histoire de la philosophie du XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- Deleuze G. et Guattari F., *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972,
- Deliège R., *Une histoire de l'anthropologie. Écoles, auteurs, théories*, Paris, Seuil, Coll. Points Essais n° 716, 2006.
- Delumeau J. (sous la direction de), *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996.
- Descombes V., Larmore Ch., *Dernières nouvelles du Moi*, Paris, PUF, coll. Quadriga Essais débats, 2009.
- Descombes V., *Le même et l'autre. 45 ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

- Dosse F., *Histoire du structuralisme I. Le Champ du signe 1945-1966*, Paris, Livre de Poche, coll. Biblio Essais n°4211, 1995.
- Dosse F., *Histoire du structuralisme II. Le Chant du cygne 1967 à nos jours*, Paris, Livre de Poche, coll. Biblio Essais n°4212, 1995.
- Dosse F., *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, Éditions de la découverte 2002.
- Dumézil G., *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1944.
- Dumézil G., *Mythes et Dieux des Indo-européens*, Paris, Flammarion, coll. Champs - l'Essentiel n°232, 1992.
- Éditions Institut supérieur de Philosophie-Vrin, 1947.
- Frege G., *Écrits philosophiques et logiques*, Paris, Seuil, 1971.
- Freud S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque n°44, trad. par Altonian J., Bouguignon A., Bourguignon O. et al. 1985.
- Freud, *Naissance de la psychanalyse*, trad. Berman, PUF, Paris, 1956.
- Fruteau de Laclos F., *Émile Meyerson*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Figures du savoir, 2014.
- Gaillien R., Collignon R., « À Fann on croit aux rab. Entretien avec René Collignon, in *Histoire, Médecine et Santé*, hiver 2021 n°20, pp. 139-151.
- Greimas A. J., *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, coll. Langue et Langage, 1966.
- Grelot P., *Le langage symbolique dans la Bible*, Paris, Cerf, 2001.
- Grelot P., *Le sens des choses dans la Bible*, Paris-Tournai, Desclée, 1965.
- Grelot P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Paris-Tournai, Desclée, 1962
- Guasco M., *Le modernisme. Les faits, les idées, les hommes*, Paris, Desclée De Brouwer, 2007.
- Guillaume G., « Comment se fait un système grammatical », in *Conférences de l'institut de linguistique de l'université de Paris*, VII, Paris, Boivin, 1939, pp. 43-57.
- Guillaume G., « la langue est-elle ou n'est-elle pas un système ? », in *Cahiers de linguistique structurale*, n°1, Québec, Les Presses universitaires de Laval, 1952, pp. 5-30.
- Guillaume G., *Leçons de linguistique de G. Guillaume*, Lille Presses Universitaires de Lille, Québec, Presses Universitaires de Laval, 1982.
- Guillaume G., *Temps et verbe ; Théorie des aspects, des modes et des temps*, Paris, Société de linguistique de Paris, coll. Linguistique n°27, 1929.
- Guillon J., *Regards sur la pensée française. 1870-1940. Leçons de captivité*,
- Gusdorf G., *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.

Hegel, *Propédeutique philosophique*, trad. De Gandillac M., Paris, coll. Médiations n°26, 1971.

Iribarren L., « Langage, mythe et philologie de la philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer » in *Revue Germanique Internationale*, 2012 n°15, pp. 95-114.

Jakobson R., *Essais de linguistique générale*, trad. Ruwet N., Paris, Minuit, 1963.

Janicaud D., *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

Kant E., *Critique de la raison pure*, trad. Tresmesaygues A. et Pacaud B., Paris, P.U.F., coll. Quadrige n°61, 1986.

Karsenti B., « Structuralisme et religion », in *Faire des sciences sociales. Comparer*, Paris, EHESS, 2012, pp. 61-93.

Klein M., *Essais de psychanalyse*, trad. Derrida M., Paris, Payot, 1948.

Koyré A., *Épiménide le menteur*, Paris, Herman et Cie, 1947.

Lacan J., *Écrits I et II*, Paris, Seuil, coll. Points essais n°5 et 21, 1999.

Lacan J., *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, coll. Points Essais n° 366, 1998.

Lachière-rey P., « La Conscience gestuelle, avec Gabriel Madinier », in *Les Études philosophiques*, 15^{ième} année, décembre 1941, n°3-4, pp. 56-59.

Lachière-Rey P., « Réflexions sur quelques problèmes concernant l'initiative spirituelle concrète », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1948, T. 38, pp. 257-270.

Lachière-Rey P., « Sensation et activité spirituelle », in *Présent à Henri Maldiney*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973, pp. 133-172.

Lachière-Rey P., *Réflexions sur la portée ontologique de la méthode de régression analytique*, dactylographié, in Archives Edmond Ortigues, 6 p.

Lacoste J.-Y. (sous la direction), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009.

Lacroze R., *L'angoisse et l'émotion*, Paris, Boivin et Cie, 1938.

Lacroze R., *La Fonction de l'imagination*, Paris, Boivin et Cie, 1938.

Lagrange M.-J., *La méthode historique*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1903.

Laplanche F., *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

Le Roy É., *La Pensée intuitive*, Paris, Boivin 1929.

Leprieur F., *Quand Rome condamne*, Paris, Plon/Cerf, 1989.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973

Lévi-Strauss C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.

Lévi-Strauss Cl., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, consulté le 11 avril 2024, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf

Lévy-Bruhl L., *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938.

Lévy-Bruhl L., *La Mythologie primitive*, Paris, PUF, 1963.

Lévy-Bruhl L., *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1912.

Loisy A., *L'Évangile et l'Église. Autour d'un petit livre. Jésus et la tradition évangélique*, Paris, Éditions Noésis, 2001.

Lyons J., *Linguistique générale. Introduction à la linguistique théorique*, Paris, Larousse, coll. Langue et langage, 1970.

Madinier G., *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938.

Martinet A., *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, coll. U2 n°15, 1967.

Mary A., « Cassirer (Ernst). Trois essais sur le symbolique. Œuvres VI », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°108, 1999. pp. 59-60.

Meillet A., *La méthode comparative en linguistique historique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1925.

Meillet A., Vendreys J., *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, 4^{ième} éd., Paris, Librairie Honoré Champion, 1968.

Montagnes B., *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris, Cerf, 2004.

Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, 1965.

Montcheuil Y. de, *La Dialectique de l'action*, photocopié, in Archives Edmond Ortigues, 22 p.

Nandrin J.-P., « La périodisation en question(s) », in *Hommes et normes. Enjeux et détails du métier d'un historien*, Bruxelles, PU Saint-Louis, 2016, consulté le 9 mai 2024, <https://books.openedition.org/pusl/2918?lang=fr>

Ortegat P., *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, Louvain-Paris,

Palmier J.-M., *Lacan : le symbolique et l'imaginaire*, Paris, Éditions universitaires, coll. Psychothèque, 1979.

Paulhan Fr., « La Perception de la synthèse psychique », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 92, Juillet-déc. 1921, pp. 27-60.

Podechard E., *Mélanges E. Podechard*, Lyon, Facultés catholiques, 1945.

Poulat E., *La Question religieuse et ses turbulences au XX^e siècle*, Paris, Berg International, 2005.

Poulat E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, 1979.

- Quine W., *Méthodes de logique*, trad. Clavelin M., Paris, Armand Colin, coll. U, 1973.
- Ricoeur P., « Le Symbolisme et l'explication structurale », in *Cahiers internationaux du symbolisme*, n°4, 1964, pp. 81-96.
- Ricoeur P., *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- Ricoeur P., *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017.
- Rosenfield I., *L'Invention de la mémoire*, trad. Cismaresco S., Paris, Flammarion, coll. Champs n°289, 1994,
- Sapir E., *Linguistique*, Paris, Minuit, 1968.
- Sardella L.-P., *Regards sur la crise moderniste en France. Une Église intangible dans un monde en mouvement*, Paris, Karthala, Coll. Sens & conscience, 2018.
- Serres M., *Variations sur le corps*, Paris, Le Pommier, 1999.
- Tarski A., *Introduction à la logique*, trad. Tremblay J., Paris, Gauthier-Villars, 1960.
- Thils G., *Tendances actuelles de la théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940.
- Topuz M.-A., « L'Interprétation », in *le Coq Héron*, 2003/1, n°172, Paris, Érés, PP. 141–144.
- Vieillard-Baron J.-L., *La Philosophie française*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, coll. Tel n°109, 1986.

ANNEXES

Annexes	215
Annexe 1 Conférence donnée à Saint Egrève, 1945	217
Annexe 2 Extrait de la thèse de théologie défendue en juin 1948	241
Annexe 3 Extrait de Langage et symboles	253
Annexe 4 Article inédit de 1974	259

Edition critique de textes inédits.

Principes suivis et tâches réalisées

Corps de texte

1. Références bibliques : standardisation, identification de la traduction française utilisée, vérification de la citation.
2. Correction des coquilles orthographiques.
3. Propositions pour remplacer les termes altérés ou manquants d'une phrase dans un « tapuscrit ».
4. Suppression ou explication des abréviations relatives à certains usages théologiques (AT, NT, ou Source P, etc.).

Notes de bas de page / appareil critique

5. Vérification de toutes les références et application d'un seul style de référencement (type MLA).
6. Correction des coquilles, surtout dans les références en allemand.
7. Mise en contexte de certaines allusions, notamment concernant l'exégèse des sources bibliques ou la patrologie.
8. Ajout de repères chronologique concernant les auteurs de la tradition, tant en philosophie qu'en théologie.

Annexe 1

Conférence donnée à Saint Egrève, 1945

Titre :	<i>Critique historique et Parole de Dieu</i>
Date :	Le 19 juillet 1945
Circonstance :	Conférence prononcée devant ses pairs, les frères Maristes à Saint-Egrève, en 1945. <i>Ce texte précède de 3 ans la défense de la thèse de théologie, défendue en 1948, sous le titre « Histoire et Parole de Dieu. Essais sur les rapports entre exégèse et théologie ».</i>
Provenance :	Tapuscrit faisant partie des Archives d'Edmond Ortigues déposées aux Archives Nationales de France (à Pierrefitte-sur-Seine).
Références :	Ortigues E., <i>Critique historique et Parole de Dieu</i> , tapuscrit inédit, juillet 1945. 38 p.

Critique historique et Parole de Dieu

Mes Révérends Pères,

Ceux d'entre nous qui ont eu l'occasion de causer de la Bible avec des protestants ont pu se sentir gênés une fois ou l'autre par le dilemme qui leur était posé : ou libéral ou barthien. Les jeunes pasteurs nous jugent volontiers à partir de l'une ou l'autre des deux tendances qui se partagent aujourd'hui le protestantisme : l'ancienne école libérale ou celle de Karl Barth*. La question décisive serait celle-ci : lire la Bible consiste ou bien à se mettre hic et nunc sous le jugement de Dieu dans la foi, ou bien à parler d'évolution religieuse. Il est certain que nous avons senti chez nous le même malaise : tout ce jeu d'équilibre et de compromis apologétique entre les rigueurs de la critique historique et les exigences de notre foi. Le mérite de Karl Barth est d'avoir montré qu'il ne s'agissait pas là seulement d'un problème positif ou même spéculatif, mais d'abord et fondamentalement d'une option spirituelle profonde qui, dès le départ, avant même toute élaboration scientifique, décidait de tout. Souvent, en effet, lorsqu'apparaissent sur la scène nos pensées ou nos actes, la bataille est déjà gagnée ou perdue ; notre conduite ne fera que dérouler à nos yeux et aux yeux des hommes ce qui est le résultat d'une décision secrète, d'une orientation que nous n'arrivons à saisir en nous qu'aux heures de lucidité. Or ici tout dépend en effet d'un choix préalable et absolu : il s'agit de savoir si je vais traiter la Bible uniquement comme un document, comme un objet que ma curiosité

* Karl Barth, pasteur et théologien allemand, 1886 – 1968.

interroge, ou si j'accepte au contraire que ce soit elle qui m'interroge, qui me mette à la question. Autrement dit : pour passer de la parole humaine à la Parole de Dieu, il faut opérer un retournement complet de la situation : il faut passer du moi qui juge la Bible au Dieu qui me juge par sa parole.

Nous ne **pouvons nous** défendre d'une émotion à nous entendre dire si nettement le problème que nous sentons en nous au-delà de tous les conflits du modernisme. Et cependant nos amis protestants ne s'étonneront pas que nous nous refusions à suivre en toutes ses conclusions la logique trop déductive et trop schématique de Karl Barth. On pourrait ici rappeler l'étrange mésaventure qu'il peut y avoir à se mettre ainsi en remorque. L'anecdote est bien connue : il s'agit de la thèse célèbre selon laquelle le prophète manquerait de perspective chronologique, verrait tous les moments de l'avenir sur un seul plan, comme sur une toile peinte. Les catholiques avaient fini par considérer cette thèse comme un pivot de l'apologétique ; à la longue on avait oublié qu'elle venait d'un théologien protestant conservateur* : Ernst Wilhelm Hengstenberg¹. Ce n'est point ce genre d'accord que nos frères protestants attendent de nous, mais plutôt que nous acceptions de poser les problèmes à une certaine zone d'absolu, de profondeur spirituelle et religieuse qui seule peut être décisive, parce qu'elle adhère à une expérience, je veux dire à une décision vécue personnellement devant Dieu.

Nous pourrions même dire que le premier avantage de poser ainsi la question, en la faisant dépendre d'une option préalable, c'est de nous libérer singulièrement l'esprit en rendant manifeste la relativité de toutes les méthodes critiques littéraires ou historiques.

Il est certain, en effet, que si nous abandonnons aujourd'hui la méthode allégorique des Pères, c'est par un devoir de sincérité : chercher ce que la Bible veut nous dire et non pas ce que nous voulons lui faire dire. Nous espérons même montrer que le réalisme de l'histoire et de la sociologie manifeste un sens plus profondément humain et religieux que l'incertaine allégorie. Et cependant, ce qui, du moins au départ, peut libérer tout ensemble notre raison et notre foi, c'est que finalement la critique historique ne change pas le fond des choses. Comme l'a bien montré Moelher* dans l'appendice VII de son ouvrage sur *L'unité dans l'Église*², le changement des techniques d'exégèse n'a fait que manifester d'une manière plus précise, la valeur éternelle du critère de l'herméneutique chrétienne qui est la lumière du Christ c'est-à-dire le Verbe lui-même toujours vivant et intérieur de l'Église. C'est pourquoi parler de symboles avec les Pères ou d'évolution avec les modernes, ce n'est pas encore écouter la Parole de Dieu. Car la Parole de Dieu c'est l'acte par lequel Dieu se fait connaître à l'homme en le convertissant à lui : « ... l'Évangile : il est la FORCE DE DIEU pour le salut de tout croyant³ ». La Parole de Dieu c'est la Révélation agissant au cœur de l'homme pour le conduire à la justification. C'est la Voie, c'est la Vérité, c'est la Vie, c'est le Verbe à la fois personnel et universel, le Christ lumière libératrice, dont parle Saint Jean. Nous avons trop tendance à séparer Révélation et Justification : le but de la Révélation est de produire en l'homme la CHARITÉ. Écouter la Parole de Dieu, c'est accueillir en moi l'homme nouveau, c'est-à-dire ce qui ne peut être essentiellement que Don

* Ernst Wilhelm Hengstenberg, théologien allemand, 1802 – 1869.

¹ Hengstenberg E. W., *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten*. Erster Band, Berlin, Oehmigke, 1829, p. 305.

* Johann Adam Moelher, historien et théologien allemand, 1796 – 1838.

² Mölher J. A., *De l'unité dans l'Église ou du Principe du catholicisme d'après l'esprit des pères des trois premiers siècles de l'église*, trad. par Ph. Bernard, H. Rémy, Bruxelles, 1839, surtout pp. 266-267.

³ Rm 1, 16 (*Lettre aux Romains* de Paul, suivant la traduction de la Vulgate par Glaire et Vigouroux, 1902).

gratuit, Bonne Nouvelle, Grâce imprévisible, Cœur nouveau, Naissance dans l'Esprit. Écouter la Parole de Dieu c'est retrouver dans une expérience vécue personnellement l'élan fondamental qui crée l'Église : c'est accueillir l'initiative par laquelle Dieu fait alliance avec l'homme en le libérant de toute idole pour lui donner accès à la Religion parfaite du Fils Unique.

Il est donc bien certain que tout cela est au-delà des méthodes, au-delà de l'allégorie comme de toute évolution. C'est une rencontre avec l'Éternel : "Écoute, Israël. Ton Dieu est un dieu UNIQUE, et tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face⁴."

Et cependant nous voudrions montrer comment la critique historique dispose à une intelligence plus pure de la Foi, et comment elle peut redonner un souffle biblique à la Prière.

Notre étude comprendra trois parties : nous rappellerons, d'abord, ce que les Pères ont appelé sens spirituel. Notre seule excuse de redire ces choses fort courantes, c'est que nous espérons montrer comment l'essentiel peut s'en retrouver dans l'exégèse critique. Une seconde partie envisagera les questions de méthode. La dernière enfin les rapports entre la prière et la prophétie.

Première partie

Nous commencerons par dissiper une équivoque : ce n'est pas le TEXTE qui a un sens spirituel, ce sont les FAITS réels : l'histoire a un sens, un but ; elle est une destinée, une vocation depuis Adam jusqu'au Christ, et la Bible est inspirée pour nous donner le sens spirituel de l'histoire. C'est pourquoi trouver la parole de Dieu dans la Bible demande exactement les mêmes qualités intellectuelles et la même pureté de Cœur pour trouver cette Parole dans l'Église, je veux dire soit dans la tradition soit dans l'obscurité du monde actuel. Il s'agit toujours d'aller au-delà de ce qui apparaît pour retrouver la source spirituelle. Car cette Parole n'est pas avant tout dans un livre, mais dans la réalité même de l'histoire. Dieu se révèle à travers l'homme son Image ; et l'on pourrait parler d'un approfondissement corrélatif de la conscience de soi et de la connaissance de Dieu, depuis l'indistinct primitif où le moi, le monde, et Dieu se confondent dans une spiritualité diffuse et impersonnelle, jusqu'à la réciprocité d'amour entre deux libertés qui caractérise le monothéisme moral. L'histoire est une pédagogie, une économie à travers laquelle Dieu a suscité l'évolution spirituelle de l'humanité. Car c'est dans l'histoire que l'Ange lutte avec Jacob et la Grâce avec le vieil homme pour nous faire atteindre à l'âge de la plénitude du Christ en qui se trouve la totale et unique Révélation. Bible et Tradition en cela ne font qu'un : les suivre ce n'est point accumuler la lettre des textes, c'est voir en sa complexité psychologique et vivante la réalité humaine qui se cache derrière, puis, à la lumière du seul critère que nous avons : la religion parfaite du Fils Unique Jésus Christ, faire le départ entre ce qui est la mentalité d'une époque et ce qui est l'Esprit, dans le filigrane duquel Dieu révèle son Visage.

Ceci est une thèse absolument traditionnelle. Saint Thomas* la résume dans la *Somme Théologique* :

⁴ Suivant le *Deutéronome*, Dt 6, 4 ainsi que l'*Exode*, Ex 20, 2-3.

* Saint Thomas d'Aquin, théologien italien, c. 1225 – 1274.

« Je réponds en disant que l'Auteur de la Sainte Écriture est Dieu, et qu'il est en son pouvoir d'adapter à une signification non seulement les mots (ce que l'homme peut faire aussi), mais encore les réalités elles-mêmes. Et c'est pourquoi, alors que dans toutes les autres sciences ce sont les mots qui ont une signification, cette science a ceci de particulier que les réalités elles-mêmes signifiées par les mots, à leur tour, signifient quelque chose. Donc cette première signification, par laquelle les mots signifient des réalités, concerne le premier sens, qui est le sens historique ou littéral. Quant à cette signification par laquelle les réalités signifiées par les mots, à leur tour, signifient d'autres réalités, on l'appelle sens spirituel : il est fondé sur le sens littéral et le suppose⁵ ».

Il y a là cependant deux thèses d'ordre bien différents : cela ressort de leur différence d'origine. Affirmer que le sens spirituel soit à chercher dans la réalité même de l'histoire (*res, non voces*) est, comme nous le verrons, une idée d'origine biblique ; elle est un aspect essentiel du dogme de l'incarnation et de la grâce. L'allégorie au contraire, bien qu'elle soit employée par Saint Paul⁶, par Saint Jean (qui en fait la base de sa conception du Verbe éternel incarné et manifesté dans chacun des gestes de Jésus), par Saint Matthieu (retour d'Égypte etc. Les **cinq** livrets de Matthieu signifient peut-être la Nouvelle Torah), par l'*Épître aux Hébreux* etc., l'allégorie est d'origine profane : c'est une technique littéraire dont Platon s'était déjà servi pour transposer en idéalisme le sens des mythes orphiques, et qui plus tard, surtout chez les Stoïciens, devait être employé systématiquement pour rationaliser les anciennes théogonies. Ce qui importe, ce n'est pas tant la méthode elle-même que les services qu'on lui a demandés, le but pour lequel on l'a employée. Les trois sens systématisés par Saint Thomas, et qui de fait sont utilisés par la plupart des Pères : sens allégorique, moral et eschatologique, s'efforcent de répondre à la question : comment l'Esprit se trouve-t-il dans l'histoire ? De quelle manière tel événement rejoint-il le Christ ? L'allégorie a été l'instrument providentiel qui a permis d'exprimer la conception christocentrique de l'histoire. Elle a servi à montrer l'unité des deux Testaments à la fois entre le littéralisme des Juifs et contre le dualisme de Marcion* et des Gnostiques. Si Origène* ou Saint Augustin* sont convaincus que les obscurités ou les absurdités apparentes du texte, loin d'être imputables à Dieu, ne sont que les indices d'un mystère plus profond⁷,

⁵ Ia q.1 a10 (Prima Pars, Question 1, article 10)

Saint Thomas divise ensuite ce sens spirituel en trois sortes : allégorique, moral, anagogique. Saint Thomas garde donc une certaine conscience de la différence des deux affirmations ; il n'identifie pas le sens spirituel et l'allégorie. Celui-ci disparaissant, il pourra rester les deux autres. Le sens allégorique, c'est le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau ; le sens moral, c'est le rapport des deux Testaments à nous ; le sens anagogique, c'est le rapport de la nouvelle Loi à la Gloire. Cf. *Quodibets*, Qo VII a. 14 ; *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Galates*, Ad. Gal. cap. IV, lect. 7. On voit que le sens allégorique est là pour résoudre un problème précis : celui des rapports entre les deux Testaments. Sur le triple étage de l'Écriture : Origène, *Homélies sur la Genèse*, trad. par L. Doutreleau, Cerf, Paris, 1943, p. 108 (Sources Chrétiennes n°7, Texte latin de W.A. Baehrens, Introduction par H. de Lubac et L. Doutreleau).

⁶ Cf. les lettres suivantes de Paul : 1 Cor 2, 9-16 ; 1 Cor 10, 1-11, 1 Cor 11, 25 et 1 Cor 13, 12 (*Première Lettre aux Corinthiens*). 2 Cor 3, 6-18 (*Deuxième Lettre aux Corinthiens*). Ga 3, 15 ; Ga 4, 7 ; Ga 4, 21-31 ; Ga 6, 16 (*Lettre aux Galates*). Rm 2, 28-29, Rm 5, 14, Rm 7, 6-14 ; Rm 9, 6-33 ; Rm 10, 4 (*Lettre aux Romains*). Col. 2, 17 (*Lettre aux Colossiens*). Eph 5, 32 (*Lettre aux Ephésiens*).

* Marcion, théologien gnostique, c. 85 – c. 160. Connus surtout par l'*Adversus Marcionem* (en 190) de Tertullien.

* Origène, philosophe et théologien, patristique grecque, c. 185 – c. 253.

* Augustin, philosophe et théologien, patristique latine, 354 – 430.

⁷ Origène, *De principiis*, in *Origenis Opera Omnia*, Coll. "Patrologiae Graeca", Tome XI, J.P. Migne, 1857, Livre IV, "Quod scripturae divinitus inspiratae sint", n° XI, 363-367 ; 373-375 (en fr. *Traité des principes*, IV, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris, Cerf, 1980, Collection « Sources chrétiennes », n° 269), Le verbe de

c'est parce qu'ils savent qu'Israël tout entier est le Peuple Prophétique. Le service qu'on a demandé à l'allégorie, c'est d'épauler cet effort de spiritualisation progressive de la foi, que l'on sentait confusément à l'œuvre dans l'histoire d'Israël, et que chacun maintenant devait refaire pour lui-même : ce mouvement de la foi allant de l'Ancienne Alliance au Christ, du vieil homme à la Grâce, des représentations idolâtriques à la nuit obscure de ce Cœur nouveau annoncé par Jérémie et que Dieu seul connaît⁸. *Ipsium regnum judaicum prophetia fuit*⁹, et notre foi doit reproduire aujourd'hui ce mouvement de la prophétie : ce passage perpétuel de la lettre à l'Esprit. La méthode allégorique a donc permis d'exprimer cette intuition profonde : qu'en chaque moment de l'histoire, comme en chaque âme humaine, se joue le Mystère total, l'option fondamentale entre Adam et le Christ, le vieil homme et le nouveau, le péché et la grâce, la Loi et l'Esprit. La Bible n'apparaît pas comme une simple chronique¹⁰, ni comme un recueil d'exemples de *virtus romana* à la Tite-Live* ; elle ne livre pas le message sur le plan de l'explication théologique, ni même des modèles à imiter ; la Bible montre simplement que le Don de Dieu ne se transmet qu'accueilli dans une vie et enveloppé dans une expérience humaine, d'où il faut que nous allions l'extraire. Les chrétiens furent contraints de transformer la méthode allégorique pour la faire servir à un tel but. Le P. de Lubac* a signalé que, à la différence de l'allégorie grecque, l'allégorie paulinienne maintient l'historicité du donné, et renverse les rapports de succession chronologique entre la figure et la réalité, la figure devenant préformation historique de la réalité, et non plus transposition idéale et postérieure. Ceci me semble confirmer que l'allégorie chrétienne a servi simplement de véhicule à cette affirmation, à savoir que l'Esprit se révèle à l'intérieur même des conflits de l'histoire ; c'est pourquoi tout événement biblique nous renvoie d'une part au Christ d'autre part à l'âme, le drame de l'histoire se reproduisant dans l'itinéraire spirituel de chacun.

Enfin un troisième point qui doit être capital pour le reste de notre étude : l'*Ancien Testament* n'a pas sa signification spirituelle en lui-même, il a reçu un sens nouveau du jour où est né Jésus : " Avant l'avènement du Christ, écrit Origène, la Loi et les prophètes n'avaient pas encore l'annonce de ce qui est défini au sujet de l'Évangile, puisque Celui qui devait éclairer leurs

Dieu a posé *offendicula et impossibilis quaedam* non seulement dans l'Ancien Testament, mais même dans l'Évangile (*ibid.*, Livre IV, n° 37).

⁸ Ce fait constatable d'une purification progressive de la foi, dans un certain nombre de ses éléments, laisse entier le problème d'une Révélation progressive. Ces deux questions ne sont pas du même ordre. Il est à noter que la conception de l'Ancien Testament comme un « progrès » est étrangère à Saint Paul comme à la plupart des anciens. L'« Économie » dans Saint Paul ne concerne pas l'Ancien Testament, mais la charge confiée à l'Apôtre de distribuer les richesses du Christ. L'idée dominante n'est pas celle d'une accommodation miséricordieuse de Dieu à la faiblesse

(ce qu'elle pourra être chez les Pères), mais de la responsabilité de l'Apôtre devant Dieu : il ne peut disposer du Message comme d'un bien propre ; l'essentiel est pour lui d'en être le dispensateur fidèle.

⁹ Leçon connue sur le caractère prophétique de l'histoire du peuple juif, reprise notamment chez Augustin et Thomas d'Aquin, notamment (*De Civitate Dei* I, 10, 32 et *Summa Theologica* Tertia Pars, Q. 66 art. 2).

¹⁰ Sur l'historiographie sémite, voir Guidi I., « L'historiographie chez les sémites », in *Revue Biblique*, 1906, pp. 509-519 et Tisserant E., « Fragments syriaques du Livre des Jubilés », in *Revue Biblique*, 1921, pp. 55-86 et 206-232. L'histoire juive est « midrash », c'est-à-dire « recherche » théologique sur la signification des événements. La mémoire est une faculté maîtresse de toute vie religieuse, car elle permet l'approfondissement de la conscience. Cf. les *Confessions* de Saint Augustin et, sur le même sujet, le cardinal John Henry Newman (théologien, 1801-1890).

* Titus Livius, historien latin, c. 59 ACN – 17 PCN.

* Henri de Lubac, théologien français, 1896 – 1991.

mystères n'était pas encore venu. Mais quand le Sauveur eut résidé (parmi nous) et eut fait prendre corps à l'Évangile, alors par l'Évangile il a fait que tout fut semblable à l'Évangile¹¹."

La raison de ces formules ou d'autres analogues, c'est que la religion d'Israël aussi bien que toute autre religion de la Grèce ou de l'Inde ou d'ailleurs, ne trouve sa condamnation ou son accomplissement, sa signification spirituelle en un mot, que grâce à l'Initiative divine du Salut réalise dans l'incarnation. Du point de vue historique, nous dirions : la vie et la prédication de Jésus constitue un fait absolument nouveau. Il faut dire à la fois que les prophètes n'ont pas cessé de préparer le Christ, et pourtant qu'ils n'ont pas connu ce que devait être réellement le Messie de l'Évangile. Sinon ils auraient connu le christianisme, ils auraient été chrétiens, et Jésus n'aurait pas eu besoin de venir, il n'aurait rien eu à apporter. Cela va être une des bases les plus décisives de notre exégèse : le sens spirituel de l'Ancien Testament est essentiellement eschatologique (ou anagogique), c'est-à-dire qu'Israël, à chaque époque, tout en annonçant et en préparant l'œuvre messianique de l'Évangile, ignore pourtant le terme de son histoire, de la même manière que la Grâce annonce la Gloire sans nous la révéler.

Ce caractère eschatologique du sens spirituel de l'Ancien Testament est bien marqué par Saint Paul : « Nous ne faisons pas comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage pour que les fils d'Israël ne vissent pas la fin de ce qui devait être aboli ; mais leur esprit s'est endurci. Jusqu'à ce jour, le même voile demeure sur la lecture de l'Ancienne Alliance ; il ne leur est pas dévoilé qu'elle a été abolie par le Christ. Au contraire, jusqu'à ce jour, toutes les fois qu'on lit Moïse, un voile est sur leur Cœur ; mais dès qu'on se tourne vers le Seigneur le voile tombe¹² ». Or « le Seigneur c'est l'Esprit¹³ ». Comprendre le sens de l'Ancienne Alliance c'est donc comprendre à la fois qu'elle est abolie, parce qu'elle n'avait pas en elle-même une signification universellement valable, ou encore parce qu'elle reste relative à une culture comme toute religion humaine ; et d'autre part que l'Esprit, opposé à la lettre, s'identifie avec le Seigneur Jésus lui-même. Il est, selon l'expression de Saint Jean de la Croix, l'unique Parole que Dieu avait à nous dire. Il reste pour l'Église l'unique critère de la Révélation.

Le *Dabar Yahweh** se présente dans la Bible comme une expérience symbolique, parfois confuse, mais très riche dans sa portée morale et religieuse. C'est une force historique qui tombe en Israël¹⁴, se réalise à son heure et lie plus ou moins son sort au courant prophétique lui-même¹⁵. C'est pourquoi l'idée que Jésus non seulement réalise pleinement le Logos de Dieu, mais même s'identifie à lui, n'est pas une idée exclusivement johannique¹⁶. Le propre de Saint Jean est de faire de cette identification le programme de l'Évangile lui-même, mais elle reste pour une bonne part tributaire de la pensée concrète sémite¹⁷. Le Logos de la Croix, par

¹¹ Origène, *Commentarii in evangelium Joannis*, In *Patrologiae Graecae*, Vol 14 (J.-P. Migne, Paris, 1862), t. 1, "Praefacio", col. 34, § 8. Pour le texte français, Origène, *Commentaire sur saint Jean (vers 231-248)*, t. 1, Cerf, Paris, 1966, coll. « Sources chrétiennes n° 120 ».

¹² Exode, Ex 34, 34 : « Quand Moïse entra devant l'Éternel, pour lui parler, il ôta le voile, jusqu'à ce qu'il sortît ».

¹³ *Deuxième Lettre aux Corinthiens*, 2 Co 3, 13-17 (traduction Vigouroux).

* La « parole du Seigneur ». Suivant Le Livre de la Genèse, Gn 15, 1.

¹⁴ Isaïe [Esaïe], Is 9, 7.

¹⁵ Jérémie, Jr 18, 18 et Zacharie, Za 7, 12.

¹⁶ Kittel G., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1932-1933, article « λεγω ». [Trad de Kittel G. (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 11 Bände, 1932, Bd. IV, pp. 69-140]. Il s'agit de l'article co-écrit par Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell et Schrenk, « λεγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω ».

¹⁷ Par exemple 2 Co 4, 5-7 : le Logos de Dieu, la Parole prêchée, est le Mystère qui est « Christ en nous ».

opposition à celui des hommes¹⁸, est une force historique, une *δυναμις θεου* qui agit et se manifeste dans la vie des communautés de la primitive Église¹⁹.

Les Pères ne feront que transposer cette idée lorsqu'ils diront que la Parole de Dieu présente dans la lettre de l'Écriture, c'est le Verbe deuxième personne de la Trinité, la même qui est présente dans la chair de Jésus. Et c'est à lui qu'il faut nous unir quand nous lisons la Bible.

À ce propos nous nous bornerons à signaler un renversement de perspective qui semble s'être opéré entre la théologie moderne de l'inspiration et celle d'un certain nombre de Pères. Aujourd'hui nous commençons par faire une théorie de l'inspiration : Dieu cause principale, le scribe cause instrumentale ; de là nous déduisons de quelle manière la Bible doit contenir la Parole de Dieu. Ceci présente certains inconvénients. D'abord nous faisons un usage transcendant c'est-à-dire invérifiable de la catégorie de causalité, ce qui ne donne qu'une idée très pauvre : elle peut même facilement devenir contradictoire, dans la mesure où nous céderons à la tentation de faire de l'influence divine une cause parmi les autres, un facteur psychique s'ajoutant aux autres, plus mystérieux mais sur le même plan qu'eux. On oublie que Dieu ne reste pas extérieur à son œuvre comme les auteurs humains. En outre, ce qui est plus grave, nous prétendons déduire a priori de quelle manière la Parole de Dieu doit se trouver dans la Bible. C'est faire servir le schéma thomiste et d'ailleurs classique de l'inspiration à un rôle pour lequel il n'est point fait. L'utilité de ce schéma est de nous faire comprendre que le scribe est l'organe de Dieu et que la causalité de Dieu et la causalité de l'homme sont totales chacune dans leur genre : *totum ex Deo, totum in Homine*. Mais cette conclusion capitale reste d'ordre purement formel, elle ne suffit pas à elle-même ; elle n'est pas faite pour nous orienter au sein de la complexité et de la matérialité des faits²⁰. C'est pourquoi, au lieu de centrer la théologie de l'inspiration sur la psychologie rationnelle du scribe, mieux vaudrait renverser la perspective et étudier d'abord la manière dont la Parole de Dieu est présente dans l'œuvre que nous avons sous les yeux. Puis secondairement et en dépendance de ces premières conclusions, étudier les modalités de l'inspiration chez le scribe. Plusieurs cas pourront alors se présenter : pour certaines formes d'inspiration, celles des prophètes, nous aurons affaire à un ou des cas de sociologie religieuse, parfois même de psychologie quand nous possédons des indications suffisantes : Jr 1, 6 ; Jr 20, 7-10 et 14-18 ; Jr 23, 28 ; Jr 42, 7²¹.

Pour tout ce qui n'est pas directement repérable, il suffira d'utiliser le schéma formel de l'inspiration selon Saint Thomas, pour permettre de classer les faits que révèle l'analyse littéraire. Par exemple : l'hypothèse documentaire, ou même simplement la manière dont certains livres ont été modifiés lors de leur admission au canon. Ainsi *Qohèleth* admis après corrections hassidistes ; *Judith*, *Esther* après additions de prières, *Cantique* après transformation de sens etc ... supposent non seulement, comme on le dit quelquefois, que le dernier rédacteur ou compilateur seul était inspiré (ce qui réintroduit l'équivoque des citations implicites multipliées), mais que l'action divine a pu prendre des formes diverses chez tous

¹⁸ *Première Lettre aux Corinthiens*, 1 Co 4, 20.

¹⁹ *Ibid.*, 1 Co 1: 18 ; *Deuxième Lettre aux Corinthiens*, 2 Co. 6: 7 ; *Actes des Apôtres*, Ac 6, 7.

²⁰ C'est ce qu'a montré J. Chaîne, « L'Ancien Testament, Le Sémitisme », in *L'Œuvre exégétique et historique du R.P. Lagrange*, Paris, Bloud et Gay, 1935, Série « Cahiers de la Nouvelle Journée, n° 28 », pp. 11-63, pp. 16 et sq.

²¹ Sur la nécessité de ne pas confondre la méthode sociologique et la méthode psychologique dans l'étude des textes, voir Gressmann H., *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1905.

ceux qui ont travaillé à une œuvre dans laquelle la diversité même de ces tendances servira à exprimer la Parole du Seigneur. C'est ainsi que les retouches faites à l'*Ecclésiaste*²² ne sont pas moins précieuses que les autres passages pour nous aider à saisir la signification de cette œuvre à l'intérieur de l'ensemble de la religion d'Israël. Ce conflit entre les courants piétistes et la Sagesse de Dieu fait ressortir la valeur et l'origine transcendante de cette Inquiétude par laquelle, quelques générations avant le Christ, Israël était mis en demeure de désespérer de lui-même. *Qohèleth* a creusé une attente telle qu'elle ne pourra plus être comblée que par le Christ. Mais les corrections de l'Hassid sont aussi Parole de Dieu en tant qu'elles s'intègrent dans l'œuvre d'ensemble car elles nous montrent ce qu'Israël et nous-mêmes devons surmonter pour accueillir Jésus. Nul ne peut comprendre le Sermon sur la montagne s'il n'a senti, comme le Qohèleth, à quel problème il vient de répondre. Comme on le voit, il n'y a aucune difficulté a priori pour que Dieu ait utilisé plusieurs organes pour l'œuvre qu'il voulait produire : ici les faits seuls peuvent nous l'indiquer. C'est pour cela qu'il faut mettre au centre du problème ce fait que l'inspiration est avant tout orientée vers *l'œuvre* à produire, c'est par là qu'elle se définit. Son mode d'action chez le scribe reste un problème secondaire. Le dogme de l'inspiration consiste à affirmer la présence de la Parole de Dieu dans la Bible, présence réalisée grâce à des scribes instruments de Dieu et en vue du Christ. Nous précisons plus loin les conséquences de cette dernière idée. Quoi qu'il en soit, c'est bien ainsi que de nombreuses pages de la littérature patristique visent d'abord à affirmer la présence du Verbe dans l'Écriture, présence comparée à l'incarnation. Et c'est en dépendance de cette idée que ces mêmes Pères ont fait éventuellement allusion aux modalités de l'inspiration concernant les écrivains sacrés. À titre d'exemple, voici deux textes de Rupert*.

*In Isaiam*²³ L.I., ch 31, PL. 107, 1362 :

« Chaque fois que le Verbe de Dieu est venu à quelqu'un des prophètes ou des patriarches, chaque fois Sion a engendré un verbe du Seigneur qui n'est pas autre que celui que la Vierge a conçu et qu'elle a engendré Verbe fait chair. C'est pourquoi l'un d'eux, ce même Isaïe dit : Par ta crainte, Seigneur, nous avons conçu et engendré, nous avons fait l'esprit de ton salut sur la terre. Remarquez, et cette vérité vaut pour les âmes des saints célèbres, que vraiment Dieu s'est uni amoureux à l'âme fidèle, époux à l'épouse, et par ce germe reçu de l'Esprit d'amour, l'âme, en parlant, prophétisant et surtout écrivant la science de Dieu, est devenue mère du Verbe de Dieu. Ainsi toute Écriture légale et prophétique a été fondée, avant que Dieu ait réuni dans le sein de la Vierge l'universalité de l'Écriture, la totalité de son Verbe. La Vierge elle-même a conçu par l'Esprit avant que par la chair ... Avant que d'enfanter sa chair, la bienheureuse Sion a engendré par la bouche des prophètes l'unique et même Christ, l'unique et même Verbe ».

*De spiritu sancto*²⁴ D. I, ch. 6 P.L. 167, 1575-76 :

²² Podechard E., *L'Ecclésiaste*, Gabalda (Lecoffre), Paris, 1912, Collection « Études bibliques ».

* Rupert de Deutz, théologien, c. 1075 – c. 1129.

²³ Rupertus Tuitiensis, « De Trinitate et operibus ejus in Isaiam prophetam », in *Patrologia Latina*, Tome 167 Paris, J.-P. Migne, 1857, Commentariorum Liber primus, Caput XXXI, p. 1362.

²⁴ Rupertus Tuitiensis, « De Trinitate et operibus ejus. De operibus Spiritus sancti », in *Patrologia Latina*, Tome 167, Paris, J.-P. Migne, 1857, Liber Primus, Caput VI, pp. 1575-1576.

« Voici que nous lisons l'Écriture Sainte. Mais que croyons-nous que soit l'Écriture Sainte sinon le Verbe de Dieu ? Nombreuses sont les paroles des prophètes mais l'universalité de l'écriture est un seul Verbe de Dieu ; un seul Verbe, dis-je, que les âmes fidèles ont conçu telle une semence de leur Époux légitime Dieu ; elles l'ont enfanté d'une bouche féconde, et l'ont confié à des signes, c'est-à-dire des lettres, pour nous en transmettre la connaissance. Lors donc que nous lisons l'Écriture Sainte, nous avons affaire au Verbe de Dieu ... En lisant et en écoutant, nous avançons dans l'amour de Dieu. Est-ce que l'amour de Dieu ne procède pas pour nous de l'Écriture ? Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu sinon l'Esprit de Dieu ? Mais qu'est-ce que l'amour de Dieu sinon l'esprit de Dieu ? Le Don procède du Père et par l'intelligence de l'Écriture nous connaissons le fils du Père ; l'amour procède pour nous de l'intelligence de l'Écriture, afin que nous aimions le Père du Fils, que nous chérissions le Fils du Père. N'est-ce donc pas de cette manière encore que pour nous l'Esprit Saint procède du Père et du Fils ? ».

L'Écriture nous renvoie donc au Verbe intérieur, à l'Esprit qui nous soulève et nous conforme à l'image de la Trinité. Ceci dépasse l'attitude purement objective et positive. Car le sens de l'Écriture est à la source de notre âme comme à la source de l'histoire : c'est l'initiative par laquelle le Fils unique a pénétré dans l'homme en sorte que la seule religion adéquate est celle par laquelle Dieu lui-même en nous honore Dieu. Il n'y a de religion que celle par laquelle le Verbe devient de plus en plus intérieur à notre intelligence, et l'Esprit à notre générosité.

Dans cette intériorisation de la Parole de Dieu, quel a été le rôle de l'exégèse allégorique ? Tout simplement le rôle d'une technique littéraire permettant d'exprimer ce mouvement d'une foi qui se dépouille des représentations charnelles pour reconnaître le Verbe intérieur que Dieu nous a donné en Jésus-Christ.

Deuxième partie

Cette première partie n'avait pour but que de dégager quelques idées directrices qui doivent déterminer l'herméneutique catholique à toutes les époques. Il se trouve, en effet, que nous pouvons demander aux résultats de la critique biblique le même service que les Pères autrefois à l'allégorie.

Pour cela nous prendrons la Bible comme un tout. À l'imitation des Pères nous la prendrons tout entière en tant qu'elle est un témoignage du Christ Jésus qui vient, qui est venu, qui reviendra. Et nous disons que nulle affirmation des prophètes ni même de Jésus ne vaut en dehors de l'ensemble de la Bible ; et donc que toute affirmation devra subir un contrôle critique permettant de l'insérer dans l'ensemble du fait du Christ pris dans toute son ampleur, Ancienne et Nouvelle Alliance.

Citons seulement quelques exemples. Soit le péché originel. Tout le monde admettra facilement que ce n'est pas dans le chapitre II de la Genèse qu'il faut aller chercher la doctrine actuelle sur ce point (on sait par exemple que les juifs d'aujourd'hui ne croient pas au péché originel) mais plutôt dans le chapitre V de l'Épître aux Romains (parallèle Adam-Christ²⁵), ou encore dans les oppositions johanniques de la vie et de la mort, de la lumière et des ténèbres, du Christ et du monde. Saint Jean et Saint Paul expriment ici la même idée, sauf que chez saint

²⁵ *Lettre aux Romains, Ro 5, 12-14.*

Jean elle est encore plus dépouillée des allusions « midrashiques » de Saint Paul. Que devient alors Gn 2 ? Il faudra d'abord nous demander ce que l'auteur affirme ici, ce qu'il n'affirme pas, ce qui est l'enseignement religieux, et ce qui est le matériel du folklore cananéen. Mais cela ne veut pas dire que nous prendrons pour argent comptant même les affirmations religieuses et morales de l'auteur, comme si, **isolées**, elles avaient une valeur doctrinale complète et absolue. Cela voudra dire tout simplement que Gn 2 est un chaînon parmi d'autres, des réflexions sur l'origine du mal, lesquelles n'ont trouvé leur solution définitive que dans le Christ. Je me permets d'ailleurs de faire remarquer que l'intention de l'auteur de Gn 2 est de se demander simplement comment la mort est entrée dans le monde (mal physique et mal moral indifférenciés ; l'auteur pense à la rétribution collective), tandis que Saint Paul dans Rm 5 se demande comment le péché est entré dans le monde. Il ne faudra donc pas faire dire au texte ce qu'il ne dit point. Quoi qu'il en soit, il faudra intégrer Gn 2 dans tout ce mouvement de la pensée et de la vie religieuse d'Israël qui, à travers tous les prophètes et les sages et les psaumes, s'efforce de saisir d'une manière de plus en plus spirituelle le mystère du mal. On sait, par exemple, comment la tradition sacerdotale se représente les choses autrement que le Yahviste : elle pense que l'introduction du mal « moral » dans le monde s'est faite d'une manière lente et progressive, dont la conséquence fut une diminution progressive de la durée de la vie humaine (voir âge des patriarches antédiluviens) jusqu'à ce que le mal, ayant atteint sa pleine mesure, Dieu fit le déluge. Depuis lors Dieu a fait avec le Juste Noé une sorte d'Alliance de la Patience : le Créateur désormais tolère le mal dans le monde ; c'est pourquoi, pensaient ces auteurs, Dieu ne fait plus le déluge ; il empêche que le péché moral n'entraîne à nouveau le chaos cosmique. Mais entre ces deux conceptions les prophètes sont passés : Jérémie a crié son désespoir sur l'homme incapable de se transformer²⁶ ; il a dit que la solution ne pourrait venir que si Dieu créait enfin à l'homme un cœur nouveau²⁷. La rétribution collective, la confusion entre mal physique et mal moral vont être de plus en plus discutés. Avant que vienne Jésus, passeront encore les détresses de Job et des Anawim et du Qohèleth. Alors les pages simples et profondes de Saint Paul et de Saint Jean émergent pour nous des souffrances de tout un peuple, dont le Calvaire n'aura été que le dernier acte.

C'est ainsi que les théologiens devront accepter intégralement les données bibliques comme une manifestation vivante de la Parole et de la grâce de Dieu, avant d'analyser à quelles conditions elles sont intelligibles pour nous.

Je voudrais prendre un autre exemple pour montrer comment ce travail de comparatisme et de recoupement ne doit pas se faire seulement entre les divers documents de l'Ancien testament, mais même entre les auteurs du Nouveau Testament. Soit par exemple la Parousie. Je n'insiste pas sur l'eschatologie juive. Mais c'est un fait que la plupart des auteurs du Nouveau Testament, et Saint Paul lui-même au début de sa carrière, ont cru à la Parousie immédiate.

Alors la Bible affirme-t-elle une erreur. Non. Car si nous prenons, là encore, le Nouveau Testament tout entier, nous voyons que peu à peu à travers les Épîtres de la captivité, l'eschatologie se spiritualise jusqu'à ce qu'enfin dans l'Évangile de Saint Jean le retour du Seigneur s'identifie à la Pentecôte, à l'envoi de l'Esprit qui commence ici-bas le jugement de Dieu : « Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous ... Encore un peu de temps ... Je

²⁶ Jr 13, 23.

²⁷ Jr 29, 27 ; Jr 31, 31.

vous enverrai l'Esprit²⁸, le Consolateur*». Ainsi, comme on l'a dit très justement, l'attente du Retour prochain du Seigneur a été la < promesse >* qui a permis de passer d'une rive à l'autre, du messianisme juif à l'eschatologie spirituelle.

On croit faire une objection à cette manière de voir en disant que ce ne sont pas seulement certains passages, mais tous les détails de la Bible qui sont inspirés. Mais précisément ceci ne fait que confirmer ce que nous proposons. En effet, dire que tout est inspiré revient à dire que chaque détail n'a de sens que par rapport à l'intention divine, c'est-à-dire par rapport au Christ, la Parole totale ; chaque détail ne prend sa signification définitive que par sa place dans l'ensemble de la Bible. Ainsi on entend dire volontiers que le sens spirituel de l'histoire de Joseph consiste dans l'idée de la Providence, idée que l'on dit supérieure à celle des Grecs, ce qui n'est pas prouvé. En tout cas Jésus lui-même nous impose de critiquer cette conception utilitaire de la Providence, cette rétribution temporelle, puisqu'il nous dit que croire à la Providence c'est vivre dans le désintéressement et l'abandon comme le lys des champs et les oiseaux du ciel. L'histoire de Joseph elle-même, isolée de la révélation de Jésus, n'est qu'une idée juive sans signification spirituelle, à moins qu'on ne la situe à sa place chronologique comme un témoin de la montée progressive vers le Christ. Le *Tu es Petrus* devra être situé non seulement dans le plan des 5 livrets de Matthieu, mais encore dans l'ensemble des indications néo-testamentaires sur l'Église. Chaque détail est inspiré, cela veut dire qu'il ne prend toute sa signification que par rapport à *l'intention divine* qui a voulu toute la Bible, Ancien et Nouveau, *en fonction du Christ*. Cela signifie en conséquence que l'intention de l'auteur²⁹ n'a de sens qu'à sa place, comme un témoin parmi les autres, parmi tous ceux qui annoncent la Vérité totale, unique et infaillible : le Christ Jésus.

Il ne faut pas confondre, d'ailleurs, inspiration et révélation. L'inspiration garantit simplement le jugement de l'auteur pour qu'il nous transmette la Révélation *telle qu'elle est*. Or ceci est le point capital : la Révélation, la Parole de Dieu n'est pas donnée dans une expression immédiate, dans une théorie qu'il suffirait de présenter en bloc comme un système. D'ailleurs la Révélation n'est pas un donné au sens où l'on parle d'un donné expérimental ; elle n'est pas davantage le résultat d'une élaboration, la Révélation est une source, un principe qui conditionne tout le reste depuis l'existence de l'Église, de la Tradition ou de la Bible jusqu'à n'importe quelle élaboration théologique. La Parole de Dieu est le principe d'où dérive l'Église, le Dogme, le sens spirituel de l'histoire (ou tradition) et l'inspiration de la Bible ; elle-même restant transcendante à toutes ces réalisations qui nous la « signifient ». Ce qui est exprimé par elle, ce ne sont pas des vérités isolées sur Dieu d'une part, sur l'homme d'autre part ; ce qui nous est éclairé par elle, c'est un certain type de communion qu'elle réalise et manifeste tout ensemble entre Dieu et les hommes et entre les hommes mêmes. L'Évangile, c'est que Dieu nous invite à sa vie. Le contenu de la Révélation ce n'est pas Dieu pris isolément, ni telle vérité en soi, c'est une certaine forme d'union entre Dieu et les hommes : qu'on l'appelle Alliance, Royaume, Mystère, relation théandrique naturelle dans le Christ et adoptive en nous etc., etc., ... c'est toujours la même réalité, l'Unique Nécessaire, la grande Idée divine, le Dessein. La

²⁸ Jn 14. 18-19 et 26.

* Introduit par l'auteur pour renvoyer au Paraclet (*paraklêtos*) dans le texte de Jean, à savoir en contexte juridique une aide, un protecteur, un avocat, voire un consolateur, à la fois spirituellement le Christ (en 1 Jn 2, 1) et le Saint Esprit (notamment en Jn 14, 26). *Note de l'éditeur*.

* *Proposition de l'éditeur, illisible dans le texte original.*

²⁹ Nous avons indiqué plus haut que saint Thomas pose une différence entre l'intention de Dieu et l'intention de l'auteur sur ce même point de rapports entre les deux Testaments.

Parole de Dieu n'est donc pas posée en face de nous comme un résultat qui se produirait soit dans l'ordre psychologique soit dans l'ordre social ; elle est ce sans quoi rien ne serait donné ni Église ni Bible ni salut, elle est l'initiative par laquelle Dieu crée toutes ces choses afin de pouvoir se donner Lui-même, elle est le principe qui reste transcendant à ses manifestations, à ses conséquences, nous ne l'atteignons jamais qu'à partir de ses signes ou de ses effets aussi bien intérieurs qu'extérieurs. Quand la Révélation se manifeste à nous, c'est que Dieu déjà a commencé de la réaliser à la source de nos sens, c'est que déjà Il crée en nous cette Communion « dans l'Esprit » d'où dérivent aussi bien la structure de l'Église que notre justification. La révélation c'est l'Avènement de Dieu qui commence, la Justification c'est l'avènement qui s'achève. Tout doit être pensé en fonction du terme qui est le Royaume. C'est pourquoi chez les scribes inspirés, la Révélation, la Parole de Dieu nous est donnée dans un conflit, dans une lutte entre la Grâce et le péché, la Lumière et les ténèbres. Et le Christ n'est la Révélation totale que parce que précisément en Lui seul se trouve le triomphe définitif de l'Esprit, de la Lumière sur les ténèbres, de la Grâce sur le péché, de la Vie sur la mort « et la Vie était la Lumière des hommes », et aujourd'hui on n'accède à la lumière du Christ qu'à travers la lutte et l'ombre : « Bienheureux les cœurs purs, car eux ils verront ! »³⁰. On ne participe à la Révélation qu'en s'ouvrant à la Rédemption.

Si l'on vous donnait la formule de l'incarnation : une personne divine en deux natures, et que l'on vous demandât d'en déduire ce qu'a été Jésus, son enseignement, sa vie ... vous seriez peut-être embarrassés. Il est aussi prétentieux de prétendre que, connaissant la formule théologique de l'Inspiration, nous pourrions en déduire ce qu'est en fait l'Écriture, la manière dont elle contient la Révélation ... C'est pourtant une telle déduction que certains nous inviteraient à faire. En réalité, tout en nous guidant sur les principes, il faut voir ce que, en fait, est la Bible, la manière dont le Verbe s'est rendu présent dans les faiblesses de la lettre aussi bien que dans celle de la chair. Ce rapprochement avec l'incarnation n'est d'ailleurs pas une simple comparaison, puisque nous nous refusons à séparer la Bible du fait humano-divin dont elle est le témoin. La Bible n'est pour nous un livre divin que dans la mesure où c'est Jésus qui nous la lit, comme dit Origène³¹, c'est-à-dire dans la mesure où nous la prenons dans sa totalité, comme l'expression d'une intention divine qui

1^e) nous atteste un fait historique : la manière dont Jésus s'insère en Israël et dans l'humanité,

2^e) nous révèle une interprétation de ce fait en nous disant que ce même Verbe, qui « est venu dans le monde » en Jésus-Christ descendant d'Israël, est le même qui « éclaire tout homme³² », c'est-à-dire qui est toujours vivant à l'intérieur de l'Église.

Du fait que la Bible se présente à la fois comme un témoin du Verbe incarné, et comme un témoin du Verbe intérieur, nous serons obligés, pour rester fidèles aux faits eux-mêmes, d'user pour lire la Bible d'une double méthode : une méthode positive, l'exégèse historique, et une méthode de réflexion, la théologie³³.

³⁰ Rappel de Mt 5, 8. *Note de l'éditeur*

³¹ Origènes, *Homiliae in Librum Jesum Nave*, *Patrologia Graeca*, Tomus 12, Paris, J. P. Migne, 1862, *Homilia IX*, § 8 B, p. 876.

³² Jn 1, 9.

³³ Ne pas confondre avec théologie biblique qui n'est qu'une histoire positive de la pensée religieuse des juifs et des premiers chrétiens. Nous prenons le mot « réflexion » au sens strict tel qu'il sera défini plus loin. Il se rapproche davantage de l'analyse réflexive de la philosophie classique que de la méthode générale de déduction de la

Il convient de préciser les rapports de l'exégèse avec la théologie. Il y aurait ici un travail extrêmement utile à faire et que je ne puis qu'indiquer. Il consisterait à montrer comment se sont précisés peu à peu les rapports et l'indépendance de la méthode positive (histoire et sociologie) d'une part, et de la méthode de réflexion d'autre part, depuis le XVIII^e siècle à travers des hommes tels que Montesquieu*, Condorcet*, Hegel*, Taine*, Comte*, Cournot* (avec sa distinction de l'événement et de la structure ou loi, qui s'est retrouvée en toute science, distinction qui, en faisant échec au géométrisme cartésien, nous a rapproché de Pascal* i.e. des rapports de la vie spirituelle et de l'histoire), et surtout au point de vue de la méthode Brunschvicg* qui, dans ses études sur la « causalité physique » et sur « les étapes des mathématiques », a montré la distinction entre les représentations collectives, simples moments d'une évolution, et la vérité intrinsèque, intemporelle d'une démarche spirituelle (cf. *Étapes*, p. 576³⁴), ce que Guitton* appellera la mentalité et l'esprit³⁵. Dans *Études de philosophie comparée*³⁶, Paul Masson-Oursel* apporte des suggestions dont il faudrait reprendre l'analyse. Les critiques plus récentes de la synthèse historique³⁷, malgré leur caractère négatif, nous orientent vers une distinction dont la portée méthodologique reste encore indécise entre la connaissance positive du passé et la connaissance réflexive de soi et d'autrui. Enfin et surtout l'œuvre de théologiens tels que Moelher ou des exégètes (Gunkel*, Gressmann*, Eissfeldt*, ...).

Les conclusions d'une telle enquête avaient approximativement celles-ci :

1) Ce qu'on appelait autrefois « philosophie de l'histoire », cette manière d'élaborer des « Considérations », des généralisations fondées sur une vue schématique de la marche des événements, tend à disparaître devant l'effort d'analyse et de précision du comparatisme

théologie dogmatique. Le problème que nous abordons ici ne concerne pas la théologie en général. Il ne vise qu'à résoudre une difficulté très délimitée : les rapports de l'histoire et de la spéculation théologique. Le développement des méthodes historiques a posé ce même problème dans bien d'autres domaines : c'est ainsi que toute l'œuvre de Brunschvicg est consacrée à résoudre ce problème des rapports de l'histoire et de la spéculation pour ce qui concerne la philosophie. Il s'agit donc d'un problème limité et propre à notre temps. On peut se demander toutefois si l'application de l'histoire aux sciences morales n'est pas destinée à produire en ce domaine une révolution analogue à celle qu'a produite dans les sciences naturelles l'application des mathématiques à la physique.

* Charles de Montesquieu, philosophe et écrivain français, 1689 – 1755.

* Nicolas de Condorcet, philosophe et homme politique français, 1743 – 1794.

* Georg Hegel, philosophe allemand, 1770 – 1831.

* Hippolyte Taine, philosophe et historien français, 1826 – 1893.

* Auguste Comte, philosophe français, 1798 – 1857.

* Antoine-Augustin Cournot, philosophe français, 1801 – 1877.

* Blaise Pascal, philosophe français, 1623 – 1662.

* Léon Brunschvicg, philosophe français, 1869 – 1944.

³⁴ Brunschvicg L., *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Félix Alcan, 1912, p. 576.

* Jean Guitton, philosophe français, 1901 – 1999.

³⁵ Cf. l'introduction de la thèse de 1933, Guitton J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004 (1^{ère} éd. 1971), pp. 31-34.

³⁶ Masson-Oursel P. *Études de philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1931 (1^{ère} éd. 1923).

* Paul Masson-Oursel, philosophe et indianiste, 1882 – 1956.

³⁷ Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938. Lenoble, *Revue philosophique*, Juillet 1945. À ce propos, l'article de Lenoble R., « Les Nouvelles Conceptions de l'histoire », in *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, Vol. 135, 1945, n° 7/9, pp. 193–208.

* Hermann Gunkel, exégète allemand de l'Ancien Testament, 1862 – 1932.

* Hugo Gressmann, exégète allemand, 1877 – 1927.

* Otto Eissfeldt, exégète allemand, 1887 – 1973.

sociologique. Donc non seulement la méthode historique a atteint en principe son indépendance, mais encore ce que l'on appelle aujourd'hui : la description sociologique des valeurs (scientifiques, artistiques, juridiques, morales, religieuses etc., ...) tend à devenir une science positive (quitte à ce qu'une réflexion ultérieure montre qu'elles sont autres choses que des événements, et que leur développement présente une unité, et une logique interne). C'est ce que fera l'exégèse : une description non seulement historique mais sociologique de la culture judéo-chrétienne.

2) Mais ce qui s'est trouvé condamné par-là dans l'ancienne philosophie de l'histoire, c'est la prétention de faire une synthèse de la vie de l'Esprit. Or cet échec même a permis d'instaurer une méthode de réflexion, fondée essentiellement sur l'analyse régressive. Elle consiste à partir de certaines valeurs intellectuelles ou religieuses etc., ... que l'on a constatées ou vécues, à s'installer à l'intérieur de la conscience pour analyser d'après quelles lois intérieures ces valeurs ont été créées. Il s'agit de savoir à quelles conditions nous pourrions faire correspondre aux valeurs religieuses que nous rencontrons une opération spirituelle authentique et non pas seulement imaginative et illusoire. On remonte ainsi de condition en condition jusqu'à la source, jusqu'au principe réalisateur susceptible d'orienter notre conscience et de légitimer l'adoption ou la création de telle ou telle valeur. Nous dirons dans notre troisième partie à partir de quel critère (la Lumière du Christ vivant dans l'Église) cette opération d'analyse critique devra être conduite. Nous signalons plus haut la nécessité de distinguer la mentalité, c'est-à-dire ce qui n'est qu'un moment d'une évolution sociale ou psychologique, et l'esprit, c'est-à-dire la vérité intrinsèque, la loi qui, organisant tout le matériel d'expression, de symboles et de représentations collectives, justifie de l'intérieur chaque démarche spirituelle en lui donnant une portée universelle. Mais pour réaliser cette discrimination, il est indispensable de se donner une idée claire des rapports entre mentalité et esprit. La mentalité est dans l'ordre social un produit, un résultat introduit par une élaboration plus ou moins lente dont l'esprit est l'origine. Or précisément l'analyse réflexive consiste à retrouver l'esprit dans ses œuvres, le principe réalisateur dans ses manifestations, en un mot sous chaque valeur l'opération qui permet à la fois de la produire et d'en vérifier l'authenticité, afin que l'esprit débarrassé de tout ce qui n'est pas de lui et libéré dans sa source puisse rebondir dans sa marche en avant.

Soit appliquer les grands principes : Dieu n'affirme dans la Bible que ce que l'auteur affirme et comme il l'affirme. Il faut donc préciser l'objet et la modalité du jugement. Mais comment faire le départ entre ce qui est en effet l'objet propre du jugement et les présupposés sociologiques qui ne font que conditionner les termes du jugement sans en constituer la vérité intrinsèque ? Ce serait une illusion de croire qu'il suffit pour cela de prendre le texte comme une déclaration intemporelle et de l'analyser dans sa logique verbale. Un jugement est tout de même autre chose qu'une activité « verbo-motrice ». C'est une opération spirituelle qui n'est rien en dehors de la vérité intrinsèque qu'elle porte en elle, qui fait toute sa fécondité et d'où lui vient cette propriété de pouvoir se reproduire en nous tous et se vérifier indéfiniment. Il faut donc savoir de quoi l'on parle et se demander à quelle condition est possible le jugement religieux. Ceci est évidemment irréductible tant à la méthode positive qu'au lyrisme édifiant. Lorsqu'on parle de sens spirituel et d'esprit, encore faut-il savoir à quoi l'on s'engage par de tels mots. Il est certainement plus « consolant » de confondre l'esprit avec le dynamisme des tendances ! Ce n'est donc que par un long travail de critique littéraire, d'histoire et de comparatisme sociologique d'une part, et de réflexion critique d'autre part (cette dernière recherchant son critère et sa loi interne de développement dans la tradition vivante au sens précis que nous

indiquerons plus loin), que nous pourrons faire le départ dans la Bible entre ce qui est l'esprit, c'est-à-dire un jugement, et ce qui est la mentalité d'une époque.

Précisons quelque peu la portée de ces remarques. Au début de ce siècle, à l'époque moderniste, la pensée chrétienne s'est trouvée gênée par deux courants, qui se développaient d'ailleurs sans coordination l'un avec l'autre : l'évolutionnisme historique³⁸ et le criticisme kantien.

Le premier prétendait enfermer l'esprit dans le schème d'un devenir pur ; le second prétendait retrouver l'activité unifiante de l'esprit mais en partant d'une base anthropologique trop étroite³⁹. Pour sortir de l'impasse, il n'y avait qu'une chose à faire : essayer de se servir de l'obstacle comme d'un levier. La manière la plus simple, c'était d'unifier les deux méthodes, de les compléter l'une par l'autre. Isolées, elles étouffaient l'esprit ; mais en faisant de l'évolution historique l'instrument d'une analyse critique de la vie spirituelle, on les faisait servir à un but qui dépassait les vues de leurs promoteurs : elles devenaient un instrument rigoureux dans l'effort que nous faisons pour retrouver sans cesse la spiritualité authentique. Ce qui évolue, en effet, ce ne sont jamais que les manifestations psychologiques et les œuvres de l'esprit, mais non pas l'esprit lui-même en sa source. C'est donc par un travail de comparaison que l'on pourra faire la critique de la conscience religieuse, et ainsi rechercher à travers ces manifestations diverses où doit se situer l'unité intérieure d'un même esprit.

Il y aura une double tâche à fournir :

1^e) Une exégèse positive recherchera l'évolution sociologique de la religion d'Israël et de la primitive Église. Mais il est important de retenir que cette exégèse ne fournit pas directement de conclusion doctrinale. Il ne faut pas demander à la technique historique autre chose que ce qu'elle peut donner. C'est un axiome souvent répété dans l'École que l'histoire comme telle ne prouve rien ; elle fournit seulement les matériaux et les éléments de la question. C'est d'ailleurs la sauvegarde indispensable de son objectivité ; on tend à déformer les faits dès qu'on veut leur faire prouver quelque chose.

2^e) Pour rejoindre la doctrine, une seconde tâche est nécessaire.

Il faut que, abandonnant le domaine purement extérieur et objectif de l'événement et de la perspective chronologique, le théologien s'installe à l'intérieur de la conscience chrétienne pour analyser les lois selon lesquelles cette conscience recrée perpétuellement son contenu à l'intérieur de cultures différentes : judaïques, helléniques, médiévales ou modernes.

L'exégète décrit des expériences religieuses qui portent une date et la marque d'un état sociologique déterminé ; le théologien au contraire s'efforce d'en faire la critique, c'est-à-dire que, s'installant à l'intérieur de cette conscience vivante, il dépouille toutes les formes transitoires selon lesquelles se manifeste la Parole de Dieu, pour retrouver les conditions essentielles et intemporelles sans lesquelles il ne peut y avoir d'attitude religieuse authentique. La comparaison des mentalités religieuses et donc de leur évolution historique n'est pour lui qu'un instrument qui l'aide à faire l'analyse critique de la conscience chrétienne, c'est-à-dire lui

³⁸ Ne pas confondre avec l'évolutionnisme physique : il ne s'agit que du fait historique de la transformation des idées ou des mœurs à travers les âges.

³⁹ Physique de Newton (1642 – 1727) et Psychologie de Hume (1711 – 1776) et de Rousseau (1712 – 1778).

permet de retrouver dans quelles conditions peut ou non se réaliser l'union de l'homme avec Dieu en Jésus Christ à travers ces formes religieuses différentes. Sans doute la vie se chargera aujourd'hui comme autrefois de réaliser et d'incarner la vérité chrétienne sous des formes historiques imprévisibles ; sans doute la réalité sera toujours plus vaste que nos pensées et les synthèses théologiques ne seront jamais que des instruments conceptuels provisoires analogues à ce que sont par exemple les théories physiques, mais du moins les précisions de l'exégèse positive peuvent fournir le point de départ d'une théologie fondée sur la méthode rigoureuse de l'analyse régressive. L'effort théologique consistera toujours à retrouver dans les situations les plus diverses l'unité intérieure d'un même esprit, et sous des modalités différentes une même union à Dieu par Jésus Christ. Il est donc vrai de dire à la fois que tout est contenu dans la Bible, puisqu'il y a en elle les éléments nécessaires pour retrouver la Lumière du Christ, ce même esprit qui se manifeste aujourd'hui dans l'enseignement de l'Église, cette Parole qui s'exprime soit en nous justifiant soit en produisant les sacrements ou la communauté chrétienne dans la tradition et dans l'espace. Et il est vrai en même temps de dire que la Bible ne sera expliquée que par la consommation de l'Église, puisque chaque nouveau siècle de la vie de l'Église n'est qu'une manifestation de l'Esprit qui est à la source de l'Écriture. Et comme il s'agit toujours de retrouver « l'Esprit dans ses œuvres », chaque fois que nous réfléchissons sur les conditions de l'Église présente nous pénétrerons davantage l'Esprit de la Bible ; et chaque fois que nous réfléchissons sur la Bible nous pénétrerons davantage l'Esprit de l'Église.

Écouter la parole de Dieu, c'est opérer un retour à la source commune de la Justification, de l'Écriture et de la Tradition vivante, cette source qui est la CHARITÉ : DIEU.

Troisième partie

Reste cependant un problème décisif. Pour conduire cette opération de réflexion critique, il nous faut un critère : ce ne peut être que l'union au Christ, c'est-à-dire l'insertion mystique au sein de la tradition vivante.

Si nous voulons poursuivre la comparaison ébauchée plus haut, nous dirions que, de la même manière que l'analyse critique de la science ne peut se faire qu'à l'intérieur de cette synthèse vivante qu'est la perception de l'univers, de la même manière la réflexion sur la Bible serait dissolvante si elle n'était un instrument de purification intellectuelle à l'intérieur de l'expérience mystique de la Communauté chrétienne, Peuple de Dieu, ou plus exactement à l'intérieur de la charité qui en est le principe. On peut constater un fait : notre inspiration religieuse dépend de la qualité et du niveau de communion que nous sommes capables de réaliser avec les hommes et avec Dieu.

Chaque science, en effet, doit posséder son mode propre de vérification. En théologie, la seule vérification définitive c'est la possibilité pour toute affirmation que je porte d'être intégrée sous une forme ou sous une autre dans la Tradition postérieure, dans l'unité de l'Église, dans le corps de la Charité. Mais ceci doit être tout autre qu'un pragmatisme où le "succès" ecclésiastique, sociologique, serait critère de vérité. Le contrôle de la pensée théologique par l'Église serait une dégradation de la foi, s'il était le recours à un élément extrinsèque et purement humain. Celui qui ne verrait là qu'une affaire disciplinaire et qu'un conformisme aurait-il encore la foi dans l'Église ou seulement la peur des hommes ? Ce que l'on veut dire quand on parle de notre insertion dans la Tradition, ce n'est pas cette conception extrinséciste

et pragmatisme de la vérité : **c'est un consentement <libre>** * et réfléchi, grâce auquel la Charité, lien de l'Église, devient la loi intrinsèque du développement de notre pensée religieuse. La charité n'est point quelque chose d'irrationnel ; au contraire, du fait qu'elle établit entre Dieu et l'homme une relation d'intériorité, elle devient le principe de développement de nos activités spirituelles : elle possède en elle-même ses propres conditions d'intelligibilité aussi bien que de moralité. Elle n'est pas à comprendre par autre chose qu'elle-même, pas plus que pour le philosophe l'unité originaire de l'esprit n'est à comprendre par autre chose qu'elle-même. Elle exauce ce vœu d'unification que l'esprit porte dans tous les domaines : science, art, morale, religion ... et qu'il n'arrive pourtant jamais à réaliser, aucune conscience humaine ne pouvant prétendre enclore en elle la totalité de l'esprit, les richesses inépuisables de vérité, de beauté, de générosité qui bouillonnent dans l'histoire. Celui qui a compris que la diversité des individus est le signe de la fécondité sans limite de l'esprit est persuadé en même temps que Dieu seul peut faire l'unité entre toutes nos consciences, ce qu'il réalise gratuitement en se donnant lui-même dans la Charité dont l'Église est le signe. La Charité devient alors la condition préalable de toute démarche intellectuelle par laquelle nous voulons saisir la vérité non plus en tel objet ou en telle conscience déterminée mais dans sa source ; elle nous met dans l'état fondamental de réceptivité dont le contraire est l'athéisme ou le péché contre l'Esprit. Ce n'est pas autre chose que les catholiques veulent dire quand ils affirment que la pensée théologique a son principe dans la foi et la charité dont l'Église est le signe et qu'elle ne peut aller au-delà. De même que l'analyse de la science ne peut régresser au-delà de ce qui est le principe de l'unité de l'expérience, à savoir la conscience originaire de soi, ainsi la réflexion théologique ne peut régresser au-delà de ce qui est le principe de la vie religieuse, elle devra prendre son point d'appui sur ce qui est à la fois le principe et le terme final de l'unification spirituelle : la Charité, le Don gratuit que Dieu fait de lui-même pour fonder l'union des consciences dont le signe est l'Église.

C'est de cette manière que le théologien sera, comme son nom l'indique : l'homme de la parole de Dieu, s'il a le sens de la Tradition vivante, le sens de la destinée religieuse présente de l'humanité saisie à travers le contenu immuable de la Bible.

Comment cela se fera-t-il ? Une des préoccupations constantes jusqu'ici a été de substituer à l'idée confuse d'une pluralité de sens dans l'Écriture la notion claire et vérifiable d'une pluralité de méthodes ayant chacune leurs règles propres, définies par la logique des sciences. La théologie marque les rapports entre ces méthodes, apprécie et coordonne leurs résultats en fonction de l'objet total : la Bible⁴⁰.

Nous avons essayé de définir une méthode positive (description historique et sociologique des valeurs religieuses), puis une méthode de réflexion (pour justifier ou critiquer l'origine ou le contenu de ces valeurs, montrer leur logique interne).

Enfin nous avons montré que tout ce travail analytique ne faisait pas autre chose que redoubler sur le plan de la conscience claire, un élan spirituel qui supportait le tout et lui donnait sa signification à l'intérieur d'une synthèse psychologique plus ou moins confuse, qui est : l'insertion dans l'Église selon l'Esprit, la tension vers le Royaume par l'exercice des trois théologies.

* Ou <volontaire> : Proposition de l'éditeur, illisible dans le texte original.

⁴⁰ On peut, comme nous l'avons fait au début de notre conférence, affirmer la relativité de méthodes en face de l'*Auditio verbi* qui est Foi, Espérance, Charité, et cependant rester très exigeant sur la rigueur.

Il est bien certain que cette intuition religieuse échappe à la méthodologie aussi bien que l'intuition du génie scientifique. Mais il est du moins possible de montrer dans quel rapport elle se trouve à l'égard de la réflexion. Il suffit pour cela de décrire les conditions empiriques dans lesquelles se présente cette synthèse psychique intuitive. Nous pourrions la définir d'un mot : c'est une expérience symbolique.

Le propre du symbole est de s'imposer, en sorte que l'individu ne puisse saisir la réalité spirituelle qu'à travers lui, et que d'autre part celui-là seul puisse la comprendre qui a vécu la même expérience, sinon sous la même représentation du moins avec les mêmes tendances affectives⁴¹.

Ainsi l'auteur de la Genèse possède un sens de Dieu très pur et très haut bien qu'il ne puisse le saisir qu'à travers les anthropomorphismes que lui impose son milieu culturel. La plupart des images employées par les prophètes ne sont pas des comparaisons : le Dieu de l'orage⁴², du tonnerre⁴³, du vent du désert (sirocco)⁴⁴, du tremblement de terre⁴⁵, etc., ... Le Dieu guerrier au combat⁴⁶, etc., ... À l'origine ces événements étaient pour eux des phénomènes divins, des épiphanies. Peu à peu l'image s'est imposée à la littérature, mais de telle sorte que les prophètes, n'ayant pas à leur disposition une pensée analytique, conceptuelle, métaphysique, ne pouvaient exprimer la majesté ou les jugements de Dieu autrement qu'à travers des représentations susceptibles d'évoquer pour leur groupe social des expériences religieuses déterminées. Pour les hommes du temps de David, un Dieu qui n'aurait pas été "leur" Dieu, national, ne leur aurait absolument rien dit, ils n'auraient pas pu comprendre en quoi un tel Dieu pouvait les concerner, si bien que la croyance de David à l'existence d'autres dieux nationaux⁴⁷ n'empêche pas chez lui l'épanouissement d'une religion authentique, d'un monothéisme moral, sinon intellectuel (la délicatesse morale et religieuse de David dans ce même chapitre XXVI en témoigne).

Qu'est-ce, en effet, que comprendre ? C'est réaliser à la fois une opération idéale d'analyse et de synthèse, et d'autre part une assimilation vitale par laquelle l'idée s'intègre à l'ensemble de

⁴¹Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924, pp. 323-329, Livre III, ch.2. Excellente distinction entre le symbole qui est une expérience au sens indiqué ci-dessus et l'allégorie qui est une traduction imaginative grâce à un procédé volontaire et artificiel d'un contenu de pensée qui a déjà été saisi à part en lui-même par une opération idéale. L'allégorie est de l'ordre de la conscience réfléchie, le symbole de l'ordre de la conscience spontanée. L'allégorie est un procédé didactique, le symbole est un aspect de la connaissance inventive. Le propre du symbole, c'est que l'activité n'a pu s'exercer à part. Nous ne voulons pas dire que dans tous les cas telle image s'impose exclusivement pour exprimer telle tendance, mais plutôt que cette tendance ne pourra se saisir elle-même dans la pensée spontanée que par un processus de symbolisation. Dans l'exégèse, l'allégorie est donc critiquable non seulement au point de vue technique mais aussi religieux. L'allégorie consiste en effet, après avoir pris une certaine position, à tâcher de lui donner un contenu imaginatif et affectif, à lui chercher des *confirmatur* sans jamais remettre en question notre prise de position préalable.

Sur la fonction symbolique : Lacroze R., *La fonction de l'imagination*, Paris, Boivin, 1938 ; Eideldinger M., *Le dynamisme de l'image dans la poésie française*, in *Être et penser*, Hors sér., Neufchâtel, La Baconnière, 1943 ; Segond J., *Esthétique du sentiment*, Paris, Boivin, 1927 ; Dalbès R., *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, t. 1 : *Exposé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; Dumas G. (dir.), *Nouveau traité de psychologie*, t.5 : *Les fonctions systématisées de la vie intellectuelle*, Paris, Alcan, 1936 ; Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, ch. 2.

⁴² Ha 3, 10-11 ; Ps 77,18 ; Is 30, 30.

⁴³ Ps 17, 34 ; Ps, 28, 3 (ndlr).

⁴⁴ Na 1, 3 ; Is 50, 2 ; Za 9,14 ; Ex 14, 21.

⁴⁵ Ps 104, 32 ; Ez 38, 19 ; Jr 4, 24 ; Ps 18, 8-9.

⁴⁶ Ex 15, 3.

⁴⁷ I S 26, 19-20.

nos tendances, devient une force psychologique, un schème directeur de notre activité et de nos impulsions imaginatives. Comme le savent tous les pédagogues, il ne suffit pas, pour avoir compris, de garder le concept abstrait dans sa mémoire, il faut encore en réaliser une sorte d'épreuve intérieure qui, seule, permettra non pas de répéter mais de reconstruire l'idée sous des formes diverses. L'opération idéale porte sur le *contenu* de l'idée ; l'assimilation vitale porte sur la manière de l'intégrer à notre vie subjective, aux images exprimant nos tendances. C'est ce qui définit le style d'un individu.

Or il arrive souvent que l'idée ne puisse être saisie en elle-même, l'individu ne peut pas faire l'effort d'analyse, c'est-à-dire de réflexion par laquelle la pensée se replie sur son propre contenu intelligible pour le poser en lui-même. Dans ce cas l'idée, la réalité spirituelle n'est saisie qu'à travers une expérience vécue, non analysée, c'est-à-dire à travers l'assimilation vitale ; le contenu intelligible de l'idée ne pouvant être isolé par l'analyse, il est seulement éprouvé comme une orientation immanente où se résorbe toute notre impulsivité imaginative : c'est ce qu'on appelle la pensée symbolique, la pensée-action ; c'est ce que les psychologues tendent à reconnaître comme la fonction essentielle de l'imagination⁴⁸. Si nous considérons le même phénomène dans la conscience d'un groupe, nous avons affaire au mythe, idée force collective⁴⁹.

On retrouve la pensée symbolique dans tous les domaines : pathologie (Sigmund Freud*), poésie (Charles Baudelaire⁵⁰), science (Édouard Le Roy⁵¹), expérience mystique (Jean Baruzi⁵²). Elle est incapable de saisir en elle-même un contenu intelligible, mais pour se rendre compte à quel point elle est nécessaire, à quel point elle est un raccourci puissant par rapport à l'intelligence pure, il suffit de l'examiner sous sa forme la plus simple : la pensée gestuelle (Gabriel Madinier⁵³).

Pour trouver l'arabesque harmonieuse que le dessinateur trace d'un geste nonchalant, combien aurait-il fallu de calculs à l'intelligence analytique ?

⁴⁸ Cf. Lacroze R., *La fonction de l'imagination*, op. cit.

⁴⁹ La vitalité de la pensée symbolique ne doit être une raison pour la juger supérieure à la spiritualité de l'analyse. Inutile de dire que le dogme, étant du domaine de l'analyse, exprime le contenu de l'idée religieuse. Il est d'un autre ordre que le symbole à moins que l'on considère l'idée dogmatique non plus en elle-même dans la conscience réfléchie, mais telle qu'elle vit dans la conscience spontanée.

La formule dogmatique est de l'ordre du signe, non du symbole. Le signe s'efface devant l'objet ou l'idée ; le symbole a une consistance propre - par exemple à propos du thème de l'orage évoqué plus haut -, il tient lieu de l'objet ou même voile l'idée ; il évoque, c'est-à-dire suscite, le dynamisme de nos tendances et sert d'appui pour définir leur élan. Sur ces distinctions, voir Lacroze R., op. cit., p. 91 et Dumas G. (dir), *Nouveau traité de psychologie*, t. 4 : *Les fonctions et les lois générales Livre premier : Les fonctions générales d'organisation*, Paris, Alcan, 1934 [Dumas est l'auteur du chapitre 5 sur la symbolisation, ndlr]. Ces distinctions de psychologie auraient pu éclairer certaines discussions célèbres du début de ce siècle sur la valeur symbolique ou intelligible du dogme.

*Sigmund Freud, le célèbre médecin autrichien, 1856 – 1939.

⁵⁰ Voir par exemple comment son expérience de l'évasion et du « tout autre » ne peut s'exprimer que sous forme symbolique. Par exemple pour le thème du voyage, le poème *Le voyage* dédié à Maxime du Camp, poème repris dans *Les fleurs du mal*.

⁵¹ Le Roy* É., *La pensée intuitive*, Bovin et C^{ie}, Paris, 1929. * Édouard Le Roy, philosophe, 1870 – 1954.

⁵² Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, op. cit., p. 323.

⁵³ Madinier G., *Conscience et mouvement, Étude sur la Philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan, 1938.

C'est ainsi que nous ne pouvons comprendre la Bible sans considérer simultanément deux choses : le contenu et son mode d'assimilation dans la culture d'Israël.

Le contenu, c'est la Révélation. La Religion, dans son fond essentiel, y apparaît non plus comme une démarche de l'homme allant vers Dieu, mais comme une démarche de la Divinité qui invite l'homme à participer à sa Vie, à accomplir la même démarche en collaborant à la charité par laquelle Dieu se donne pour unifier tous les esprits dans son royaume.

L'assimilation est un ensemble d'« expériences religieuses ». La plupart du temps, dans la Bible l'assimilation s'est faite par la voie de l'expérience symbolique, plutôt que par celle de l'analyse métaphysique. Or nul ne comprend une expérience symbolique, s'il n'a jamais fait jouer en lui les tendances qu'elle « évoque ». Ainsi le contenu de la Bible se dégagera toujours à partir d'un double effort : un travail intellectuel d'histoire puis de réflexion analytique d'une part ; et d'autre part une expérience religieuse vécue en solitude ou dans l'Église par laquelle nous sympathisons avec la Bible, offrant ainsi toujours une nouvelle matière à la réflexion.

Regrettant de ne pouvoir ici préciser davantage ces idées, nous voudrions du moins les illustrer en esquisant une étude du monothéisme dans son rapport avec l'expérience de la Prière.

À la lumière du Christ, l'histoire d'Israël nous apparaît comme la lente ascension d'un peuple vers un monothéisme de plus en plus dépouillé, comme une purification progressive de la foi sous l'effet de la Grâce, analogue à ce qu'elle est dans l'âme des mystiques. Le sens spirituel de la Bible, c'est la « Montée du Carmel ». Le mouvement de la prophétie rejoint le mouvement même de la prière.

Analysons en effet la manière dont se présente le monothéisme biblique. Ce n'est pas une conclusion intellectuelle à la manière des panthéons hiérarchiques de la Grèce. C'est avant tout un monothéisme moral, vécu, dont toutes les conséquences intellectuelles ne seront aperçues que progressivement. Or ce monothéisme moral de la Bible est essentiellement lié au sentiment de rédemption c'est-à-dire à cette idée que Dieu intervient dans la vie de l'homme pour le délivrer du mal temporel ou moral, de la mort ou de la défaite, le délivrer des idoles ou des dieux étrangers, afin que l'homme ainsi libéré de tout faux absolu puisse affirmer le Dieu unique non seulement en paroles mais dans une affirmation vécue en esprit et en vérité. Aussi haut qu'on puisse remonter, la religion de Moïse apparaît dès le début fondée non point sur un lien qui s'imposerait à l'homme d'une manière nécessaire et fatale comme dans la plupart des autres religions, mais sur un contrat libre de part et d'autre, une Alliance. Parmi tous les Peuples, Dieu a choisi Israël ; parmi tous les Elohim, Israël a choisi Yahweh. Il est le Libérateur, le Dieu Sauveur ; il a fait monter son peuple du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Ceci est la forme primitive et collective du sentiment de rédemption. Mais précisément parce que le lien entre Yahweh et son peuple est fondé sur un choix libre et réciproque de part et d'autre, chaque fois que dans l'histoire d'Israël une « délivrance » interviendra, c'est-à-dire chaque fois qu'un événement important va modifier la conscience de ce peuple, on réfléchira de nouveau sur le lien qui unit Israël à son *Goel*, à son Sauveur. Si bien qu'à mesure que la conscience morale va progresser, parallèlement l'idée qu'on se fait de Dieu va s'approfondir. Ainsi quand les prophètes prendront conscience de la valeur absolue de la justice, Yahweh devient le Dieu qui délivre le pauvre et l'opprimé, le Dieu d'Israël apparaîtra de plus en plus comme le Dieu de la Justice pour tous les hommes ; et au retour de l'exil, pour ce nouvel exode qui constitue

comme la seconde grande rédemption d'Israël⁵⁴, le monothéisme absolu poussera ses conséquences les plus rigoureuses, inaugurant l'ère du judaïsme.

C'est pourquoi, alors que la religion des Baals a disparu devant les degrés de la conscience, au contraire en Israël la connaissance de Dieu et la conscience de soi n'ont cessé de s'approfondir l'une l'autre corrélativement.

On sait comment Jésus devait à la fois condamner et exaucer cet effort religieux. Le christianisme, en effet, est essentiellement une rédemption, une libération progressive de l'homme par Dieu. Si bien qu'au terme de cette pédagogie historique, le monothéisme apparaît comme une étreinte entre deux libertés : le Dieu libérateur et son image libérée. Et si le dogme de la Trinité ne nous est révélé dans le Nouveau Testament qu'en liaison avec l'idée rédemptrice, c'est qu'il est l'aboutissement de ce monothéisme moral ou mystique. Il en est la seule forme authentique, puisqu'il affirme que Dieu, dans une rédemption décisive accomplie par son Fils Jésus, a pénétré l'homme de son Esprit Saint pour le délivrer du mal et de toute idole, c'est-à-dire de tout faux absolu construit de main d'homme tel que la chair ou la Loi ou le péché, en sorte que désormais c'est l'Esprit qui en nous invoque le Père dans une religion à la mesure de Dieu. Le dogme de la trinité implique la seule affirmation de Dieu qui ne soit plus univoque, car ce n'est plus l'homme qui affirme le Seigneur, c'est Dieu lui-même qui s'affirme en l'homme.

Bien que le don de Dieu demeure inépuisable, nous pouvons acquérir la certitude qu'avec le Christ, l'humanité a bouclé son cycle religieux. Au-delà du monothéisme évangélique, il n'y a rien : car l'homme ne peut rien trouver au-delà de sa liberté, mais il ne trouve sa liberté que dans le monothéisme absolu, lorsque, n'ayant plus d'idole, ne se laissant limiter par rien, n'ayant de passivité à l'égard d'aucune créature, il tourne vers le monde ses puissances de construction, et vers Dieu seul ses puissances d'accueil et de réceptivité.

Or Jésus est le seul libre et sans idole ; en nous le monothéisme est fruit de la grâce et de la rédemption. Le monothéisme évangélique consiste dans le fait que le Christ est en nous honorant son Père, et qu'ainsi possédant l'Esprit du Fils, nous pouvons nous ouvrir à cette Religion parfaite, celle où Dieu lui-même en nous honore Dieu.

On voit pourquoi nous avons rapproché l'ascension d'Israël de celle des mystiques. Il ne s'agit point d'une schématisation arbitraire des événements mais de la description d'une conscience religieuse dont nous essayons de dégager l'orientation interne. Le but de la prière comme celui de la prophétie, c'est d'aspirer au monothéisme authentique par la rédemption spirituelle de l'homme. Jésus a accompli toute prière et toute prophétie quand il nous a donné son Esprit Saint.

Tel est le sens dans lequel notre prière peut se nourrir du souffle prophétique. Dans sa lutte contre la religion royale des anciens sanctuaires, chacun des prophètes apparaît essentiellement comme un homme qui a fait passer le peuple de Dieu d'un certain stade de la religion officielle à un stade plus pur et plus dépouillé : l'identification de la foi et de la justice chez Amos, de la connaissance de Dieu et de l'amour chez Osée, la spiritualisation des croyances orientales au messianisme royal chez Isaïe, et, à la veille de la destruction du temple,

⁵⁴ Is 40-55.

la religion identifiée providentiellement par Jérémie avec la prière intérieure et personnel, etc. Le prophète n'est pas un homme qui prédit mais qui construit l'avenir religieux de son peuple. Si Isaïe et Zacharie ont appelé messies des hommes tels que Ézéchiass ou Zorobabel, ils n'ont fait là que se conformer aux idées orientales pour qui chaque nouveau roi est un messie en expectative⁵⁵. Jésus lui-même combattra ce messianisme comme Osée l'avait combattu. Et pourtant Isaïe, Zacharie ne se trompaient pas lorsqu'ils avaient conscience de commencer effectivement l'œuvre messianique : à travers leur expérience personnelle, chacun de ces hommes s'est comme arraché chacune de ces vérités religieuses qui ont préparé le terrain à recevoir la prédication évangélique. Et Jésus a bien l'air de penser que les messagers envoyés avant lui aux vigneron n'ont pas tant prédit que commencé à lancer l'appel pour le Royaume messianique.

Faudra-t-il ici au moins reconnaître un certain sens typique ? Jésus en effet a exprimé son message à travers tout un matériel de pensées et d'expressions emprunté à l'Ancien Testament. Certains mots ont pris alors une nouvelle signification : celle du roi-messie, celle du royaume, de la Pâque, etc. On pourra donc parler de types si l'on veut. Cependant il est important de préciser dans quelles limites strictes ces rapprochements devront jouer : il s'agit uniquement de permettre à la méthode du comparatisme sociologique de s'exercer. On montrera par exemple comment Jésus a transformé les conceptions juives du messie et de son royaume⁵⁶. D'ailleurs le judaïsme post-exilien avait déjà employé le même procédé que Jésus en donnant aux oracles messianiques d'avant l'exil une signification nouvelle : on le constate par exemple dans les gloses de la Massore et dans les Septante, par exemple à propos de la *alma* d'Isaïe. La Septante traduit *parthenos*. Ou les trois lectures successives de Ps 110 :

- 1) Intronisation royale. Un roi messie quelconque en chair et en os. Le roi siège au palais à la « droite » (sud) du temple. Selon Emmanuel Podedchard⁵⁷ : David à Jérusalem.
- 2) Glose post-exilienne 6c « sur la terre entière » : c'est le MESSIE eschatologique⁵⁸.
- 3) *Septante* : messie transcendant qui préexiste à l'étoile du matin⁵⁹. De même l'exégèse d'Ézéchiel⁶⁰ interprétant les anciennes prophéties de la lutte eschatologique.

De même si nous avons rapproché plus haut la délivrance d'Égypte et la Passion, les deux Pâques, c'est parce que les divers récits de l'Exode ou de la Sagesse ont montré qu'en Israël le souvenir de cet événement était lié au sentiment de rédemption.

Mais ce procédé de comparatisme n'est valable que s'il porte effectivement sur l'évolution d'un même sentiment religieux et s'il respecte les perspectives historiques. Il faut se rappeler en outre que tout dans le judaïsme n'a pas un lien intrinsèque avec Jésus ; il y a un déchet important : tout ce qui ne tient qu'aux conditions ethniques⁶¹. Mais entre les prophètes et Jésus, le lien qui résiste à toute critique, c'est la préparation évangélique, c'est-à-dire les

⁵⁵ Ps 72 ou les textes égyptiens sur Amenemhat Ier vers 2000 XII^e dynastie.

⁵⁶ Cf. Lagrange M.-J., *Lagrange M.-J., Le Messianisme chez les juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.)*, Paris, Gabalda, 1909.

⁵⁷ Podedchard E., *L'Ecclésiaste, op. cit.* (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.).

⁵⁸ Ps 110, 6 c [Traduction de Second : « Il brise des têtes sur toute l'étendue du pays » ; cette fois l'auteur ne suit pas la Vulgate dans la traduction de Vigouroux : « il écrasera sur la terre les têtes d'un grand nombre »].

⁵⁹ Dn 7,9.

⁶⁰ Ez 38,17.

⁶¹ Cfr Saint Paul : Ga, etc. [La référence est certainement encore Lagrange, Lagrange, M. J. « Les judaïsant de l'Épître aux Galates », in *Revue Biblique* (1892-1940), vol. 14, 1917, n° 1/2, pp. 138-167].

progrès moraux et religieux par lesquels chacun des prophètes a anticipé quelques aspects de l'enseignement de Jésus et a haussé d'un cran l'espoir religieux qu'il trouvait autour de lui.

C'est ainsi que l'élan de la prière comme celui de la prophétie doit toujours passer de la lettre à l'Esprit, de la religion de Bethel ou de Guilgal à celle de la justice et de la foi, d'un stade charnel à un stade plus dépouillé et plus pur. On voit pourquoi nous disions que le sens spirituel de la Bible, c'est la montée du Carmel, c'est-à-dire la nuit purifiante de la foi se préparant à l'Alliance d'amour.

La différence entre la lettre et l'esprit n'est pas celle de l'extérieur et de l'intérieur, ni celle de l'histoire à des procédés allégoriques ou autres plus ou moins raffinés ; c'est toute la différence entre l'HUMAIN et le DIVIN. On ne passe de l'un à l'autre que par une différence d'attitude intérieure, par une option de tout notre être en quête de l'Esprit et de l'Église.

Conclusion

C'est ainsi que nous échappons aux reproches que Karl Barth faisait aux libéraux qui ne voyaient dans la Bible qu'un document. Et nous reconnaissons que la Parole écrite nous renvoie toujours au Verbe intérieur éternellement vivant dans l'Église.

Ce que l'historien nomme une évolution religieuse, nous le reconnaissons sous le titre de prophétie comme une manifestation de la Grâce, de la pédagogie divine. Et la prophétie elle-même, nous recherchons son élément essentiel moins dans la description chronologique de l'avenir que dans un appel à marcher vers la profondeur. La prophétie, l'attente d'Israël, est vraiment une prière, la prière de tout un peuple en marche vers la Religion Éternelle. La prophétie est un appel qui nous est adressé personnellement de retrouver l'Esprit dans la profondeur. Il y a toujours en nous et autour de nous une part de nous-mêmes ou de l'humanité qui n'est pas encore mûre pour accéder au christianisme. Comme au temps des prophètes, il n'est pas toujours simple, dans l'enchevêtrement de l'histoire, de savoir où est l'esprit. Cela est vrai même pour ceux qui sont dans l'Église. Nous en revenons donc toujours au même point que les Pères à travers des techniques différentes : la Bible est faite pour nous aider à retrouver sans cesse l'Esprit de Dieu actuellement vivant dans l'Église.

Edmond Ortigues

Annexe 2

Extrait de la thèse de théologie défendue en juin 1948

Titre :	« Un problème relatif à l'utilisation cultuelle de la Bible : les correspondances d'attitude dans le mouvement de la foi Critique historique et Parole de Dieu »
Date :	23 juin 1948
Circonstances :	Chapitre 4 de la thèse présentée à la Faculté de Lyon.
Provenance :	Tapuscrit de la thèse faisant partie des Archives d'Edmond Ortigues déposées aux Archives Nationales de France.
Références :	Ortigues E., <i>Histoire et Parole de Dieu. Essai sur les rapports entre exégèse et théologie</i> , thèse présentée à la faculté de Lyon, le 23 juin 1948, pp. 219-230.

Un

problème relatif à l'utilisation cultuelle de la Bible :
Les correspondances d'attitude dans le mouvement de la foi

Lorsque nous lisons l'Écriture dans la prière, nous pouvons reconnaître certaines correspondances fondamentales dans le mouvement de la foi au sein de l'un ou l'autre Testament. À travers des niveaux de valeurs et de culture différents, les hommes peuvent se reconnaître sous la Parole de Dieu dans la saisie d'un mode d'existence authentique, d'un choix radical. Quelques que soient les dimensions de notre univers mental en quelque sorte, il y a une manière de se poser en face de la question dernière qui fait d'elle qu'elle est vraiment dernière. Sans cela, nous risquons toujours la confusion qui aliène notre liberté dans un faux absolu. Ce qui est le plus difficile à l'homme c'est d'admettre que Dieu est libre, qu'en nous approchant de lui nous nous trouvons remis au cœur de notre liberté et qu'il nous faut concrètement inventer notre option entre la charité et le péché.

Dans ce chapitre nous n'étudierons pas ce rapport entre la culture et la foi, mais seulement des formes d'expression de la littérature biblique. C'est la doctrine du Nouveau Testament qui permet à notre foi de définir son esprit. Mais, d'un bout à l'autre de la Bible, il y a un élément de décision dans la foi en face de l'initiative révélatrice de Dieu qui est toujours radicale et totale. Et c'est à ce point de vue que la louange, l'action de grâce, la pénitence, etc. se trouvent toujours consonantes même si elles sont interprétées d'une manière plus spirituelle par l'Église que par Israël.

C'est dans ce but que nous essaierons de voir comment le mouvement de la foi s'exprime dans la vie et les expériences d'Israël. Notre problème en somme est celui de la « poétique » de la foi dans la littérature de l'Ancien Testament.

*
* *

En face des textes bibliques, l'historien peut être tenté de faire deux parts ; les représentations collectives d'origine sociologique d'un côté, et les exigences de conversion morale et religieuse de l'autre. Cela peut être un procédé utile pour apprécier certaines influences, mais insuffisant pour comprendre l'histoire. Pour Israël cette dissociation ne pouvait avoir aucun sens. Les représentations collectives d'origines diverses se trouvaient intrinsèquement modifiées du fait qu'elles devenaient une voie d'accès indispensable à la réalité spirituelle, le seul instrument psychologique qui put lui faire appréhender l'union authentique de Dieu et des hommes. C'est l'expérience même de la guerre, de la souffrance, des vicissitudes politiques etc... qui est pour Israël l'expérience religieuse.

La guerre est une théophanie : pour comprendre aujourd'hui des pages comme le cantique de Débora et de Baraq (Jg 5, 1-31), il faut savoir que ce sont de telles expériences qui ont sauvé la monolâtrie en permettant au Yahweh nomade de devenir le Dieu de la Palestine, en supplantant les Baals sédentaires et paysans. La plupart des images employées par les prophètes ne sont pas des comparaisons à l'origine, bien qu'elles tendent peu à peu vers le thème littéraire : le Dieu de l'orage Hab 3, 7-12 ; Ps 77, 17-20 ; 50, 3 ; Is 30, 30 auquel se mêle souvent le tremblement de terre : Ps 104, 32 ; Ez 38, 19-20 ; Jr 4 : 124 ; Am 9, 5-6 ; Ps 18, 8-16 ; le Dieu du tonnerre : Ps 29 ; Ex 20, 18 (Sinaï) ; du vent du désert (sirocco) : Na 1, 3-4 ; Is 50, 2 ; 42, 15 ; 44, 27 (avec allusion probable à la lutte originelle de Dieu bon contre les eaux de l'abîme, Tiamat), Za 9, 14 ; Ex 14, 21, etc. Les théophanies n'ont pas pris seulement forme humaine. Quant à ces dernières, il suffit de les relire en essayant de retrouver la finalité interne de l'attitude à laquelle elles correspondent. De toutes manières, les hébreux n'ont jamais réduit la personnalité de Yahweh à telle ou telle de ses manifestations¹. L'apparition peut servir comme dans toutes les religions à marquer l'origine d'un sanctuaire (Gn 28, 11), d'un rite (Ex 4, 24-26), etc. De tels passages ont contribué à relever le sens diffus du sacré vers la seule présence du Dieu personnel. C'est par exemple dans une apparition aussi naïve que celle du début de l'histoire de Samson qu'il dit : « Pourquoi me demandes-tu mon nom alors qu'il est prodigieux ? (Jg 13, 18) », c'est-à-dire n'a rien de profane. En outre, la Bible n'a pas toujours pour objet de nous révéler quelques doctrines ; la plus grande partie se passe en récits aptes à nous faire connaître seulement le milieu ethnique de la Révélation.

Quoi qu'il en soit, là n'est pas notre problème. La question est de savoir comment les modes d'expression de la Bible peuvent nous permettre de l'utiliser dans le culte en y retrouvant les constantes de la foi. Nous avons dit que dans beaucoup de textes des prophètes et des psaumes il ne fallait pas voir de comparaisons littéraires, mais le fait que tout dans l'expérience de la vie, de la nature, des émotions nationales ou individuelles était ou pouvait devenir manifestation de Dieu. Pour les juifs, Yahweh agit toujours et directement ; ils n'ont point la notion de « loi naturelle ». Mais ce n'est point là un sentiment panthéistique, car les signes où soudain Dieu se manifeste se présentent comme étant été choisis, élus par Lui. Cependant pour l'un et l'autre cas, la même question se pose : quelle est la situation de ces chocs imaginatifs par rapport à la foi ? De la réponse à cette question dépend la manière dont nous pourrions sentir la profondeur des textes que nous lisons.

Les poètes de la fin du XIXe siècle, Baudelaire* en particulier, nous ont fait retrouver une fonction essentielle de l'imagination, atrophiée chez nous par l'intellectualisme et qui est la connaissance symbolique, c'est-à-dire la perception des correspondances affectives. Le symbole n'est pas une comparaison comme l'allégorie (au sens littéraire et technique). Celle-ci est une retranscription en termes imagés d'une idée que l'on a été capable de saisir en elle-même, au moins quand l'allégorie

¹ Greßmann H., *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1905, p. 120 [§ 13: "Die Persönlichkeit Jahves", pp. 118-136].

* Charles Baudelaire, poète français, 1821 – 1867.

existe à l'état pur comme dans *Le Roman de la Rose**. Dans ce cas limite, ce sont des abstractions incarnées. D'une manière habituelle, l'allégorie est un procédé didactique pour transmettre une idée dont on a soi-même fait le tour². Au contraire le symbole, quand il existe à l'état pur comme dans certains poèmes de Baudelaire (mais non de Vigny* par exemple), on ne peut pas dire qu'il est ici ou là, ceci ou cela : il court entre les lignes. L'image n'est plus contemplée, objectivée, elle est un dynamisme qui s'impose à la conscience comme la voie d'accès à l'expérience d'une valeur intime et spirituelle. Dans le poème du voyage (à Maxime du Camp³), Baudelaire se tend vers l'expérience de la mort. L'image n'a de sens que dans cette tension ; mais à son tour cette expérience d'une valeur vécue dans l'intimité ne pourrait se traduire sans éveiller le sentiment d'une correspondance symbolique entre les divers éléments de notre vie, comme si, dans le poème cité, tous les voyageurs ne vivaient jamais qu'un seul voyage intérieur, un seul exode hors de la vie. Traduire est même insuffisant car le symbole concourt à produire cette expérience même. Chaque poème, dans la mesure où il réussit, se propose comme une expérience unique que l'on ne pourrait éprouver en dehors de lui. L'image n'est donc plus posée devant l'esprit comme un tableau, elle est vraiment appréhensive, elle nous fait l'expérience d'une valeur ; elle est moins une représentation dont on a fait le tour ou que l'on regarde comme un spectacle, qu'un mode actif de l'appréhension. À ce titre elle relève de l'activité constituante et authentiquement spirituelle.

Les théories classiques, du fait qu'elles se plaçaient au point objectif de l'établissement de la science, ont montré le rôle négatif de l'image maîtresse d'erreurs, impulsive au gré des passions. Ceci est exact tant que l'on se borne à considérer l'image du dehors comme un « produit » de l'imagination, un donné en face duquel on se place. L'image ne peut être considérée comme valable par la pensée objective qu'en tant qu'elle sert à présenter à nouveau le donné, et à faire une expérience mentale objective à l'aide de « représentations ». Mais si nous nous installons dans l'activité productrice des images, à l'intérieur de l'intention subjective constituant ce monde imaginaire, orientant l'expérience vécue, nous voyons surgir ces images comme des puissances d'appréhension de certaines valeurs réelles ou illusoire mais qu'il nous serait impossible d'éprouver en dehors d'elles. La musique peut devenir la réalisation la plus pure du dynamisme symbolique. On y éprouve directement alors comment l'image rythmique ou sonore n'est point la retranscription postérieure et artificielle d'une expérience, elle reste créatrice (ou recréatrice) de l'expérience d'une valeur insaisissable en dehors d'elle. Le propre du symbole est donc de s'imposer à la conscience comme introduction à l'expérience d'une valeur que l'on ne pourrait saisir à part (les manifestations de Dieu dans les phénomènes naturels tels que le vent du désert, l'orage, ou encore tous les thèmes où vont s'exprimer les espérances eschatologiques, etc. sont de cet ordre). Et d'autre part le propre du symbole est de ne pas être sur le même plan que l'élément représentatif puisqu'il relève de l'activité constitutive des valeurs vécues.

La psychanalyse constate que l'image symbolise nos tendances, la fonction fabulatrice divinise nos désirs ... sans doute, mais on ne peut pas parler de tendances impersonnelles. Tout dépend de la profondeur du dynamisme personnel qui crée le symbole. On pourra distinguer divers types de pensées symboliques selon les valeurs qu'elles supportent. Est mythique toute conception de l'univers dans laquelle l'homme se fait centre pour subordonner toutes choses à ses désirs. On reconnaîtra au contraire le symbole spirituel à ce signe que l'image tend à se résorber dans l'élan qu'elle supporte, elle est pure invitation à passer au-delà, non point en ce sens qu'on arriverait à se passer entièrement de l'expérience symbolique, mais en ce sens que l'acte spirituel se sert de l'impulsion imaginative pour écarter tout élément étranger et ressaisir en lui-même sa propre pureté. Dans ce cas l'activité spirituelle ne se justifie pas par l'image qui la soutient, elle a sa valeur intrinsèque. Un exemple fera comprendre ce que nous

* Guillaume de Lorris (c. 1237) et Jean de Meung (c. 1270), *Le roman de la rose* [*Le rommant de la rose*], texte établi par Cl. Marot, Galliot du Pré, Paris, 1529 (pour la 1^{ère} éd. imprimée). Cf. édition française par A. Mary, Gallimard, Paris, 1984.

² L'allégorie des Pères relève en réalité souvent du symbole, de la correspondance des mystères dans la foi plutôt que de l'allégorie au sens technique exposée ici.

* Alfred de Vigny, poète français, 1797 – 1863.

³ Baudelaire Ch., « Le Voyage. À Maxime Du Camp », dans *Les fleurs du mal*, IAC, Lyon, 1942, p. 130. [Poème ajouté dans la seconde édition de 1861 ; absent de celle de 1857]

voulons dire : selon Baruzi, l'image de la Nuit chez Saint Jean de la Croix* adhère à l'expérience elle-même du mystique de telle sorte que le dynamisme de cette image a un rôle sélectif : elle sert à isoler en quelque sorte l'expérience de la valeur mystique de tout ce qui n'est pas elle ; elle ne s'ajoute pas à cette expérience comme un élément étranger puisque sa fonction essentielle est au contraire de permettre à l'élan spirituel de conquérir sa propre pureté en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui. Et l'auteur cite le bienheureux Suso* : « "Comment donner une forme à ce qui n'en a pas ?". Aucune comparaison ne saurait nous aider. "Cependant afin de chasser les images par des images, je veux te montrer ici par la figure d'un langage donné, autant du moins que cela est possible, ce sens vide d'images lui-même »⁴. En somme, on ne peut se passer de l'image. Mais celle-ci a un rôle de valorisation ou de sélection plutôt que de représentation plastique. L'essence du symbolisme est donc de nous inviter à passer au-delà en nous introduisant dans un acte capable d'éclairer en lui-même les valeurs qui le justifient et par conséquent de reconnaître l'intériorité ou la spiritualité de ses origines. À la limite, il est l'expérience du mouvement de transcendance. Il porte la conscience d'un absolu présent. Par exemple dans le texte suivant le symbolisme de l'espace religieux, des dimensions mystiques de l'univers :

Où irais-je pour échapper à Ton Esprit ?
 Où fuirais-je pour me soustraire à Ta présence
 Si je monte aux cieux Tu es là
 Si je me couche dans le schéol Te voici.
 Si je prends les ailes de l'aurore
 Et que j'aie me fixer à l'extrémité de la mer,
 Là aussi Ta main m'appréhende
 Et Ta droite me saisit. Je dis alors : « Les ténèbres du moins me couvriront,
 Et la nuit se fermera sur moi. »
 Mais pour Toi les ténèbres même n'ont pas d'obscurité,
 Et la nuit brille comme le jour.

PS 139,7-12

À travers les thèmes eschatologiques, prophétiques ou créationnistes, on pourrait analyser le symbolisme du temps religieux⁵. On sait quelle place le symbolisme du temps tient chez Baudelaire : de la « Vie antérieure » (*Fleurs du Mal*, XII*) à la jeunesse, la vieillesse et au-delà :

Et qui sait si les fleurs nouvelles que je rêve
 Trouveront dans le sol lavé comme une grève
 Le mystique aliment qui ferait leur vigueur ?

Baudelaire, « L'ennemi » (*Fleurs du Mal*, X*).

* Saint Jean de la Croix, prêtre espagnol, 1542 – 1591.

* Heinrich Seuse, 1295-1366. Cf. pour la citation qui suit : *Deutsche Schriften*, hrsg. von K. Bihlmeyer, Minerva, Frankfurt a. M., 1907, p. 191.

⁴ Baruzi J., *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Alcan, 1924, p. 335. On verra aussi Eideldinger M., *Le dynamisme de l'image dans la poésie française*, in *Être et penser*, Hors-série, Neufchâtel, La Baconnière, 1943 ; Lacroze R., *La fonction de l'imagination*, Paris, Boivin, 1938 ; Lubac H. de, *Corpus mysticum, L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier, 1944, pp. 259 ss.

⁵ Sur le temps chez les Sémites, voir Pedersen J., *Scepticisme israélite*, Paris, Félix Alcan, 1931, Coll. « Cahier de la Revue d'histoire », pp. 34 ss. [Source : Pedersen J., « Scepticisme Israélite », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, Vol. 10, n° 4-5, pp. 317-370].

* Dans la partie *Spleen et idéal* (dès la première édition de 1857).

* *Ibid.*

Le symbole est cosmique par sa destination ; son « ennemi » c'est ici le temps comme tout à l'heure l'espace ; mais il est réaliste par son contenu. Il culmine dans l'Évangile de Saint Jean ou dans la foi sacramentaire⁶.

Le symbole se distingue également du signe abstrait. Celui-ci a une fonction intellectuelle : le mot s'efface devant sa signification ; la pensée le traverse sans s'y arrêter pour aller à l'objet ou à l'idée. Le symbole a une consistance propre, il est en lui-même une expérience : l'orage par exemple.

Dans la détresse j'ai invoqué Yahweh
Et j'ai crié vers mon Dieu.
De son palais il entendit ma voix
Et mon cri parvint à ses oreilles.
Alors fut ébranlé et trembla la terre,
Les fondements des montagnes frémirent
(Ils furent ébranlés car sa colère s'enflammait).
Une fumée montait de ses narines
Et un feu dévorant de sa bouche
Il en jaillissait des braises.
Il inclina les cieux et il descendit
Une sombre nuée sous ses pieds
Il monta sur un keroub et vola
Il plana sur les ailes du vent.
Il se fit une tente de l'obscurité
Des eaux ténébreuses et des épais nuages
Devant Lui passaient des nuées
De la grêle et des braises.
Lors Yahweh tonna dans les cieux
Le Très Haut donna de la voix.
Il lança ses flèches et les dispersa (les n-ennemis)
Fulmina l'éclair et les chassa
Alors apparut le lit de la mer
Et furent révélés les fondements du monde
À Ta menace Yahweh,
Au souffle du vent de Ta colère.
Il envoya d'en haut (sa main) et m'enleva,
Il me tira des grandes eaux.

PS 18,7-17⁷.

Le symbole peut aller jusqu'à tenir lieu de l'objet ou le voiler. Il ne se réfère point à l'idée comme le signe par transparence, mais par une sorte de « contenance »⁸.

L'univers objectif de la science, pur réseau de relations, n'est jamais celui dans lequel nous vivons : chacun traîne après lui son petit univers où vient se répandre le fond de son intimité. Coloré de nos désirs

⁶ Lubac H. de, *Corpus mysticum*, op. cit.

⁷ La manière dont la description de l'orage s'insère dans le psaume ferait penser à la reprise d'un thème plus ancien par le psalmiste.

⁸ *Sacramentum continens*.. Le concept est essentiel à la théologie des sacrements développée à la suite de Thomas d'Aquin, « *Baptismus autem et Eucharistia sunt sacramenta tantum gratiam continentia* » (Thomas d'Aquin, *Sentences*, IV, D 8 (sur le sacrement eucharistique), Article 2, Question 1, Resp.).

charnels ou des pressentiments de l'absolu, ce monde de l'expérience vécue est marqué à notre effigie. Il n'y a pas une idée d'univers, mais plusieurs : l'univers de la science, de l'art, de la religion ... selon les valeurs fondamentales qui donnent un sens à notre appréhension de la réalité. Par le symbolisme, l'esprit se retrouve lui-même dans le monde et c'est pourquoi il y a autant de sentiments de la nature que de poètes. Toutes choses communient ou « participent » dans l'absolu d'une exigence intérieure qui éclaire notre vision : « dans une ténébreuse et profonde unité ... les parfums, les couleurs et les sons se répondent » (Baudelaire*). L'univers des phénomènes et des lois cède le pas à un univers de valeurs, où tout symbolise la relation des esprits entre eux et avec Dieu :

Car les éléments échangeaient leurs propriétés
Comme dans le psalterion les sons changent de rythme
Tout en gardant le même ton
C'est ce qu'on peut voir clairement
Par les faits qui se sont passés.

Sg 19, 17-18*.

Et il arriva en ce jour
Je répondrai oracle de Yahweh
Je répondrai aux cieux
Et eux répondront à la terre ;
La terre répondra au blé
Au vin nouveau et à l'huile
Et eux répondront à Yizreël⁹.

Os 2, 23-24.

En ce sens, notre vision de l'univers traduit le fond même de notre subjectivité. Dans l'Ancien Testament, le symbolisme de l'eau suit le parallélisme habituel entre les origines et l'eschatologie. L'eau primordiale est mauvaise : celle du monstre Tiamat vaincu par Dieu (Ps 104, 6-9 ; ainsi que 2 P 3, 5) et celle du déluge. Au contraire l'eau messianique entretiendra la vitalité de la terre (Ez 47, 1-12 ; ainsi que Za 14, 8 ; Jl 4, 18 ; Ps 46, 5 ; **Hénoch*** 28), auprès d'elle croîtront des arbres merveilleux (Ez 47,12) rappelant la source et les arbres du paradis (Ap 22, 1 ss.) que le yahviste dépeignait comme un oasis (Gn 2, 6 et 9), fleuve porteur de joie édénique (Ps 36, 9b), source ouverte qui lave le péché (Za 13,1), l'eau de l'exil revigorant les marcheurs du désert (Is 41, 17 ss. ; 58, 11), la justice comme un torrent (Am 5, 24 ; **Hénoch** 39) ; l'eau qui porte l'Esprit (Jn 7, 38-39). Ce dernier texte fait peut-être allusion à un rite de la fête des Tabernacles : un vase d'eau puisé à Siloé était versé au Temple dans un canal rejoignant le Cédron : c'est Yahweh renouvelant sa terre par l'eau¹⁰. Seul un habitant des pays du soleil pouvait apprécier ce que c'est que d'appeler son Dieu « une source d'eau vive » (Jr 2, 13 ; cf. Ap 7, 17). C'est enfin l'eau gratuite par opposition à celle que vendent les marchands de boisson fraîche en Orient (Is 55, 1 ; Ap 21, 6)¹¹.

* Baudelaire Ch., « Correspondances », *Fleurs du Mal*, IV.

* Ortigues suit la traduction du Chanoine Crampon (1904).

⁹ Yizreël est le lieu du massacre des fils d'Achab par Jéhu : 2R 10, 6 ss. Sur ces correspondances, Jl 4, 18 ; Am 9, 13 ; etc. [Ici c'est la traduction de Segond (1910) qui est préférée par Ortigues.]

* Écrit apocalyptique compilant des œuvres allant vraisemblablement du II^e siècle ACN jusqu'au IV^e siècle PCN, ce livre considéré comme apocryphe n'appartient ni à l'ensemble canonique de la bible hébraïque, ni à celui de la Septante, mais il a été conservé dans le canon orthodoxe éthiopien, le plus ancien des canons.

¹⁰ Phytian-Adams W. J., *The People and the Presence, A study of the at-one-ment*, London/New York, Toronto, Oxford University Press, 1942, p. 99.

¹¹ À titre de comparaison : le déluge dans la *Première épître de Pierre* (1 P 3, 20) se présente moins comme un symbole que comme une allégorie, ou un procédé rabbinique de rapprochement.

On sait quelle place tenait l'interprétation des présages dans l'antiquité. En Israël, la divination (*me'onên, menakhesh*) a été combattue par les prophètes (Os 4, 12 ; Is 29, 4 ; 1 S 28, 3 ; etc.) et condamnée par la Loi (Dt 18, 10 ; Lv 19, 26, 31 ; Lv 20, 6). Mais le signe-présage a été intégré par le monothéisme pour devenir une expérience symbolique de la foi en la providence du Dieu unique. C'est ce dont témoignent les termes de *'ot* et de *mophêt*. Le premier mot peut désigner toute espèce de signe : une stèle (Jos 4, 6 (D*)) ; Is 19, 20) ; des instruments du culte (Nb 17, 3 ; LXX*, 16, 38) ; le bâton d'Aaron (Nb 17, 25 ; LXX*, 17, 10) ; peut-être des graffites (Jb 21, 19)¹² ; des miracles (Nb 14, 22 ; Ps 78, 43 ; 105, 27). *Mophêt* désigne plutôt un signe miraculeux (Ex 4, 21 ; 7, 3 et 9 ; etc.), une preuve exemplaire (Ps 71, 7) surtout dans le cas des malédictions qui accompagnent les violations de la Loi (Dt 28, 46), mais les deux termes sont souvent synonymes. Or ces termes, spécialement dans les codes de loi, renvoient la plupart du temps aux grandes théophanies de l'exode : ce sont les signes de l'Élection divine qui ont accompagné la sortie d'Égypte (Dt 11, 3 et 7 ; 4, 34 ; 6, 22 ; 26, 8 ; Ne 9, 10 ; Jr 32, 20 ; etc.). Ils montrent qu'Israël possède la bénédiction : « car Yahweh ton Dieu est au milieu de toi » (Dt 7, 19-21)¹³. On parle aussi des signes du jugement de Yahweh qui se manifesteront aux nations (Ps 65, 9 ; Is 46, 19). Ces grands signes traditionnels sont faits pour soutenir la foi du peuple (Nb 14, 11) ou l'autorité de ses envoyés (Dt 34, 11 ; Ex 4, 1-8 (Moïse) (J*) ; Jg 6, 17 ; 6, 36-40 (Gédéon) ; 1 S 10, 7 (Saul) ; etc.). Mais à l'époque du Deutéronome (Dt 13, 1-5), le contenu du message (monothéiste) est le critère du vrai nabi ; ses miracles ne le sont pas. De même pour P* dans le cas des magiciens d'Égypte : Ex 7, 22 ; 8, 7 ; 7, 18 ; 9, 11 (cf. Mc 13, 22 ; Ap 13, 13-14), et à mesure que le sentiment religieux s'affine, le goût du merveilleux diminue (Za 13, 4a-6). Chez les prophètes, le rôle des signes sera également intégré par la doctrine, et pour ne citer que quelques exemples : Isaïe et ses enfants sont eux-mêmes des signes (Is 8, 18 ; Is 20, 3 et les actions symboliques d'Ezéchiel), si bien que des prophéties comme celles du chapitre 7 d'Isaïe sur la femme qui doit enfanter sont entourées d'un halo de mystère : la foi au dessein messianique et mystérieux de Yahweh est incluse dans le nom même des fils du prophète et dans les événements contemporains. Cette manière d'entendre les signes était constante (1 S 2, 27-34 ; 10, 7, 9 ; 2 R 19, 29 ; 20, 8-9 ; Jr 44, 29 ; Ez 4, 3 ; 12, 6 et Os 1-3). Le plus important va donc consister soit dans les signes qui rappellent les commandements de Dieu (Dt 6, 7-8 ; etc. Voir les signes de l'alliance : Gn 9, 13 et 17 ; 17, 11 ; Ex 31, 13 et 17 ; Ez 20, 18-20 ; et les solennités : Ps 74, 9)¹⁴, soit dans ceux qui

* L'auteur précise, selon l'approche documentaire encore d'usage à l'époque, la source deutéronomiste (D) pour le Livre de Josué. Cette mention renvoie à l'existence hypothétique d'une source deutéronomiste commune pour le Deutéronome et les livres de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie.

* Ortigues mentionne ici la version dite « Septante » de la Bible qui est une traduction du III^e siècle ACN réalisée à destination des juifs dont la langue usuelle était le grec. Dans ce passage (16, 38), la Septante connote plus directement la fonction rituelle attribuée aux objets détournés des mains impies.

* De nouveau, insistance, dans la version de la Septante, sur la fonction rituelle attendue des objets qui sont érigés en signe devant le tabernacle du témoignage.

¹² Selon Dhorme P., *Le livre de Job*, Paris, Gabalda, 1926 (2^e éd.), p. 293.

¹³ Dans P (ndlr lire *dans les sources documentaires sacerdotales*), les plaies d'Égypte ne sont pas tant des châtiments pour les Égyptiens que des manifestations de la justice de Dieu pour susciter la foi d'Israël. Le pharaon demande un prodige (*mophêt* Ex 7, 8) mais quand Dieu parle, il promet à Moïse des « *misphatim gedolim* » (Ex 6, 6).

* Comme pour la mention D *supra*, l'auteur renvoie une nouvelle fois à l'hypothèse documentaire et dans ce cas à la source jahviste (J) supposée de l'Exode. Le système documentaire d'interprétation des sources bibliques a été d'un usage courant jusque dans les années 70. Il a été mis au point par l'école bibliste allemande à la fin du XIX^e siècle et est connu sous la dénomination de « système de Graf-Wellhausen », du nom de ses deux principaux créateurs. Par ordre chronologique, les quatre sources identifiées étaient la jahviste (J), l'élohiste (E), la deutéronomiste (D) et la sacerdotale (P).

* P pour la référence au document sacerdotal comme source, contenant les rituels et codes propres à l'exercice du ministère des prêtres. La version ultime et la plus systématique de l'hypothèse documentaire, proposée par le théologien Gerhard von Rad est largement postérieure à la thèse d'Ortigues (1957-1960). Sur le succès de cette ligne dans les années 60, on verra Koch K., *Was ist Formgeschichte ? Neue Wege der Bibellexegese*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1964.

¹⁴ Dans le Coran 2, 85-86, les signes sont destinés à confirmer la véritable intelligence du Livre sacré. Dans le Deutéronome, les commandements deviennent des signes dont on fera plus tard les phylactères. Ceux-ci contenaient les textes suivants : Ex 13, 1-10 ; Dt 6, 4-9 ; 11, 13-21. Le Coran fait appel aux prodiges de la sortie d'Égypte pour appuyer la loi monothéiste, mais les péchés de l'Exode sont utilisés contre les juifs pour montrer

annoncent le jugement. La doctrine des plaies de Yahweh est de cet ordre. Elle donne la clé d'une bonne partie du message prophétique. Il faut relire la petite **balade** d'Amos (Am 4, 6-11) avec son refrain : « Prépare-toi à la rencontre de ton Dieu, Israël ». Les plaies de Yahweh annonciatrices du jugement sont ici au nombre de cinq. Ce genre littéraire sera souvent reproduit. On voit que l'usage si commun dans les diverses religions de signes et de présages a tendu à passer du plan charismatique et individuel (Jg 6, 17 ; 1 S 10, 7, 9 ; etc.) au plan des marques officielles du dessein de Dieu sur Israël (Dt ; Lv). Le besoin spontané de symboles marquant les intentions divines a été happé en quelque sorte par l'envahissement de la foi, au point qu'on finit presque par les déduire de la doctrine et que c'est elle qui prime tout (comparer les récits de la sortie d'Égypte dans l'Exode, les Psaumes et la Sapience).

Les cas privilégiés de l'appréhension symbolique du mystère sont en effet l'exode et l'exil. Les récits de l'exode sont vraiment typiques pour la foi en la rédemption divine qu'ils expriment (en plus du Pentateuque, voir Psaumes 78, 105, 106 et Sg 10-19). Et les prophètes devaient considérer le retour d'exil comme un nouvel exode où Dieu referait les anciens miracles (Is 40 ss.). Nous avons signalé à propos de l'histoire de l'alliance comment tous les faits importants, toutes les « délivrances de Yahweh » n'avaient cessé d'approfondir la conscience religieuse d'Israël. Le sens que l'on donnait aux expériences de la vie dérivait de la manière même dont la présence de Dieu interférait avec elles dans la foi. Il y a une interaction continuelle entre les émotions individuelles ou nationales, les idées du temps et le mouvement intérieur où la foi des messagers divins est appelée à prononcer un jugement sur tous ces sentiments divers. Quand elle affirme l'Alliance, la Promesse ou la justice divine, cette foi reconnaît que la vérité de ces jugements repose dans la seule lumière de Dieu. Ces connaissances du dessein de la Providence ne sont pas simplement un reflet de ces expériences, car elles introduisent en elles une intentionnalité qui fait toujours dépendre leur signification de l'initiative de Dieu qui se révèle. Il ne faut donc pas confondre les conditions concrètes qui président à la formation de la conscience avec l'ordre intelligible à partir duquel elle juge ses propres origines historiques ou divines.

C'est pourquoi nous ne resterons pas sur ce terme de symbole ; et nous dirons plus simplement qu'il y a une interférence dans la foi entre l'appel de Dieu et les situations ordinaires ou extraordinaires de la vie. L'analyse de la pensée symbolique nous a servi à faire un rapprochement avec l'expérience poétique ou mystique. Ce rapprochement aboutit à deux constatations :

La première est qu'il n'y a aucune extériorité entre la révélation de Dieu dans la foi et les signes qui la font éprouver comme une présence personnelle agissant dans notre monde. La pensée symbolique, disions-nous, est une expérience, mais il faut éviter que notre rapprochement avec l'imagination poétique ne nous conduise ici à un contre-sens, car Dieu se révèle dans un mouvement descendant qui donne à ses manifestations la consistance de **signes élus** pour une présence réelle et libre. Le lien entre ces expériences et la vérité de la foi est assez bien défini par le terme de correspondance ou d'interférence : cela signifie que le mouvement spirituel ne pourrait naître sans une épreuve vécue mais que c'est l'élection divine qui donne à cette épreuve sa valeur et sa signification. Ainsi les éléments sensibles de la religion nous renvoient à l'acte intérieur où s'établit le rapport avec Dieu. Ce dernier n'existe point à part, nous le voyons naître dans l'ordre des phénomènes, mais de telle sorte que c'est lui qui les juge.

Pour saisir de l'intérieur la pensée concrète des écrivains bibliques, il faut subordonner sa fonction représentative et plastique à sa signification dynamique : il faut trouver son intentionnalité comme voie d'accès à l'expérience d'un absolu sans commune mesure avec le reste. L'image ici tend toujours à se résorber dans l'acte qui la porte, et c'est pourquoi la poésie sémitique, à l'inverse de celle des Grecs, est si pauvre du point de vue plastique et si forte par son mouvement.

qu'ils ont trahi la vraie Religion. Il est curieux de rapprocher cette polémique de certains textes de l'*Épître de Barnabé* (IV, 5-9), un texte traduit et annoté par Hemmer H., Auger G. et Laurent A., *Les pères apostoliques, I-II Doctrine des Apôtres, Lettre de Barnabé*, Paris, Picard, 1907, p. 41 [Coll. « Textes et documents pour l'étude du christianisme », publié sous la direction de Hippolyte Hemmer & Paul Lejay].

La seconde constatation est que l'expérience des signes élus porte en elle une négation interne où le positif se révèle au négatif, où la profondeur du mystère que l'homme rencontre témoigne d'elle-même dans les questions qu'elle nous pose. Si Baudelaire par exemple a eu si obstinément le sens du péché, ce n'est pas seulement parce qu'il le recevait de l'héritage chrétien, c'est parce que de tels éléments négatifs sont essentiels à son esthétique. La perception des « correspondances » est la poétique d'un instant déchiré pour celui qui découvre soudain sous la banalité d'une situation la présence d'un tragique ou d'une espérance, sans commune mesure avec le reste. La correspondance symbolique n'est pas, comme dans l'impressionnisme, l'esthétique d'une donnée immédiate, à fleur de peau, mais l'épreuve d'un déracinement au sein même de l'intimité. Ainsi l'interférence où les éléments humains et divins viennent correspondre entre eux dans la foi, ne tend vers l'avenir qu'à travers la déchirure du présent, à travers notre ouverture à l'Éternel éprouvé négativement dans un appel.

Par contre, entre le symbole littéraire et l'interférence de la foi avec l'expérience de la vie, il y a une différence capitale : c'est que la foi tire toute sa signification d'un dessein de Dieu qui agit réellement dans l'histoire. Le rapprochement ne dépasse pas l'ordre psychologique. Et même, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, les analyses précédentes ne vont pas nous servir directement à établir la notion de figure prophétique. Elles ne seront pas inutiles cependant ; elles nous montreront ce que n'est pas la préfiguration, ensuite où il faut la chercher.

1° La notion de figure prophétique n'est pas à chercher dans une modalité de l'expérience religieuse d'Israël. À parler strictement, elle n'existe que pour nous. Si nous énumérons **quelques-unes** des différences que la tradition semble avoir mise entre la « figure » et la « réalité », nous constatons que ces différences reposent d'abord sur une appréciation portée au nom de la Révélation chrétienne : la loi ne promettait que des biens temporels, non point éternels, elle ne suffit donc point à mériter la béatitude ; ses ordonnances cérémonielles ou morales ne confèrent point la grâce justificante du Saint Esprit ; le précepte du talion montre qu'elle ignore la véritable charité ...

Ces différences, remarque Saint Thomas, ne concernent que la *principalitas*, c'est-à-dire la caractéristique principale de l'une et l'autre Alliance : celle de la Loi et celle de la Grâce. « Cependant, ajoute-t-il, dans l'état de l'Ancien Testament, quelques-uns possédèrent réellement la grâce du Saint Esprit, parce qu'ils attendaient principalement (*principaliter*) les promesses spirituelles et éternelles ; en cela ils appartenaient à la Loi nouvelle. De même dans le Nouveau Testament, il est des hommes charnels qui n'atteignent pas encore la perfection de la Nouvelle Loi ; bien qu'ils soient dans le Nouveau Testament, il faut les porter à la pratique des vertus par la crainte du châtiment ou quelques promesses temporelles »¹⁵. Nous en retiendrons simplement cette idée que la prophétie se présente en effet comme un effort sans cesse repris pour répondre à l'appel de Dieu en dépassant l'ancien état charnel. L'Ancien Testament ne se dépassera que dans le Christ, mais la prophétie « figure » un tel dépassement. Ceci nous prépare à comprendre où se situe la préfiguration. Mais il y a autre chose encore à éliminer.

2° Le « nouveau David » attendu par les prophètes n'est pas la description anticipée, le « brouillon » de ce que sera le véritable Messie. Le type et l'anti-type ne sont pas entre eux comme une scène jouée deux fois avec des personnages différents. Ce n'est point en utilisant les hommes comme des marionnettes que Dieu les a fait préfigurer le Nouveau Testament. Mais il faut dire plutôt que les descriptions juives du Messie nous renvoient à l'élan intérieur d'une foi qui, à travers ces éléments, obéit à un appel de Dieu.

C'est ici que les analyses précédentes peuvent nous être utiles. Au fond, nous avons constaté simplement que l'expérience de la vie en Israël tenait sa signification de sa correspondance avec un mouvement de foi, qui ne se comprenait lui-même qu'à partir de Dieu. Donc l'expérience religieuse nous renvoie à une structure de la foi, et c'est par elle que les éléments sensibles acquièrent un esprit, une valeur de témoignage prophétique.

¹⁵ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, [Pars Prima Secundae], Ia, IIae, q. 107, a. 1, ad 2m..

Ce que nous avons dit sur la correspondance entre l'expérience et la foi dans l'Ancien Testament pouvait être dit, sous des aspects différents, du Nouveau testament lui-même ou de toute expérience religieuse. Cela revenait simplement à constater que les émotions, les événements ou les images pouvaient être vécus de l'intérieur et devenir non seulement des « donnés » mais des fonctions appréhensives de la valeur. L'activité spirituelle pénètre les objets eux-mêmes et peut en faire l'instrument d'une naissance intérieure qui ne peut se former que par eux ; elle ne cesse pas pour cela d'introduire un certain ordre intelligible entre ses éléments de telle sorte qu'elle ne se comprend elle-même qu'à partir de son fondement divin.

Or cela suffit précisément pour que nous puissions analyser la nature d'un témoignage prophétique. Nous pourrions dire qu'il y a un *témoignage prophétique* (on pourra dire aussi bien type, figure ou préparation) *chaque fois que l'interférence de la foi d'Israël et des expériences vécues qui la supportent peut légitimer à son tour une interférence entre la foi d'Israël et la foi de l'Église par suite de leur rapport au même Dieu se révélant dans un dessein historique.*

« L'unité de la foi entre les deux Testaments est attestée par l'unité de la fin », dit Saint Thomas, c'est-à-dire par Dieu, principe des vertus théologiques¹⁶. Pour voir quels sont les rapports entre la prédiction et la réalisation, il faut « passer par Dieu ». La foi, poursuit Saint Thomas, se trouve dans un « état » différent dans l'ancienne et la nouvelle Alliance. Nous avons fait consister cette différence essentiellement dans la manière dont la présence de Dieu introduisait les hommes à se rapporter à elle.

Or il s'agit maintenant de savoir comment les prédictions et même la plus grande partie de l'expérience religieuse d'Israël se trouvent assumées dans ce rapport à Dieu, lui permettent de se réaliser, de s'exprimer et reçoivent de lui son authenticité. En quel sens peut-on dire que dans cette expérience religieuse d'Israël, pourtant si étroitement liée au milieu historique de Canaan, Dieu se prononce réellement sur lui-même ? Il ne suffit pas de dire que cela ressort d'une supériorité morale d'Israël. Cela est réel dans l'ensemble, et c'est bien par-là que le vrai Dieu se distingue des idoles. Mais si Dieu est là moralement, comment y est-il historiquement ?

Les juifs ont désiré charnellement le Messie, mais ils l'ont pourtant réellement désiré. Nous pouvons reconnaître l'authenticité de ce désir à deux choses : non seulement Jésus éclaire les prophètes, mais encore pour connaître Jésus nous avons besoin de l'Ancien Testament. Le Nouveau reflue vers l'Ancien non point pour en changer le contenu ou produire une illusion rétrospective mais pour lui donner sa valeur de signe ou de témoignage prophétique. Et il le fait simplement en faisant connaître le véritable rapport des hommes à Dieu, en sorte que l'insertion de Dieu dans notre histoire se fait par la médiation du Christ et uniquement par elle.

Si nous pouvons reconnaître que Dieu a réellement conduit l'histoire d'Israël, c'est parce que tous les événements et toutes les aspirations de ce peuple étaient liés à une foi professant qu'il n'y a point de rapport entre l'homme et le « Dieu jaloux » sinon à l'intérieur d'un dessein historique où il se révèle effectivement. Dans l'action des prophètes cette foi tendait à tout pénétrer. Leurs prédictions n'étaient pas devant eux comme des tableaux inertes, elles ont concouru avec le reste et sans doute plus que tout le reste à leur faire percevoir cette unicité de la Révélation. Elles étaient un mode actif de l'appréhension du Mystère, et si leur contenu baigne plus ou moins dans le milieu oriental, il faut voir qu'il est inséparable de cette fonction active. Donc si la foi de l'Église peut interférer avec la foi des prophètes, si nous lisons encore leurs écrits dans le culte, c'est parce qu'ils proclament que la Parole de Dieu est unique. Ils savent que cette unique Révélation de Dieu est liée au passé des ancêtres, à la repentance dans le présent, et à l'espérance plus ou moins confuse mais réelle d'un avenir. Si leurs qualités morales sont relatives, il reste qu'elles étaient portées par cette foi en même temps qu'elles la soutenaient : elles peuvent donc pour nous prendre valeur de signes parce qu'elles s'intègrent à un tout. Si le témoignage prophétique n'est pas analogue à un signe idéal de perfection, il porte la marque du conflit entre la chair,

¹⁶ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, [Pars Prima Secundae], Ia, IIae, q. 107, a. 1, ad 2m.

la faiblesse humaine, et l'esprit, c'est-à-dire la souveraineté envahissante de Dieu. Et si la Révélation ici n'est indiquée qu'à travers ce conflit, si elle n'est jamais une perfection à l'état pur, c'est qu'elle doit nous conduire à l'humilité en nous faisant confesser qu'en Jésus seul l'esprit de Dieu a assumé notre chair.

Si nous parlons d'ombre et de figure, nous ne pensons pas à un spectacle joué deux fois où tout se répète point par point ; et l'idée même de préparation progressive doit être aperçue à partir de son fondement véritable : si nous parlons d'ombre et de figure, c'est que toutes ces choses se sont compénétrées dans la foi pour être *un mode actif d'appréhension de l'unicité de la Parole de Dieu*, non pas simplement unicité idéale mais liée à une histoire.

Dans le Nouveau testament lui-même, c'est le Christ, Parole de Dieu, qui éclaire tout le reste et c'est en lui que l'Église discerne là encore, la lettre et l'Esprit.

Si par exemple l'Église nous fait prier sur les psaumes, c'est qu'en eux les sentiments de louange, de pénitence, d'espoir, etc. y prennent avant tout une valeur *indicative* de la Révélation de Dieu. Entre des représentations plus ou moins charnelles ou spirituelles peuvent naître des « correspondances », du fait qu'elles indiquent un même mouvement de foi. Ainsi le *Judica me* que le prêtre récite au début de la messe, au pied de l'autel, est la troisième strophe de la complainte d'un exilé. Nous l'employons aujourd'hui pour demander pardon du péché. Dans l'original, cette troisième strophe implorait de Dieu le retour du prisonnier. Celui-ci se trouve vers les sources du Jourdain, le fleuve de Yahweh, au nord de la Palestine. Il n'a pas encore conscience de la portée universaliste du monothéisme. Yahweh reste pour lui le Dieu de la Palestine. Séparé de sa terre et du temple hors duquel il ne peut y avoir de culte, il regarde ce fleuve dont les flots semblent « rouler sur lui » avant d'aller vers son Dieu. De cette souffrance sortira un jour la conscience de la mission universelle du serviteur de Yahweh, lumière des nations. Pour l'instant, l'exilé n'a point encore idée de cette solution, il n'aspire qu'au retour (cf 3^{ème} strophe). La foi de l'Église, en le lisant, y retrouve le sentiment de l'exil comme structure définitive de la conscience croyante :

Psaume 42-43 : La prière de l'exilé

Comme le cerf soupire après les courants d'eau
Mon âme ainsi soupire après Toi, mon Dieu.
Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant.
Quand irai-je et verrai-je la face de Dieu¹⁷ ?

Mon pain ce sont mes larmes, la journée, la nuit
Quand ils me disent tout le jour : où est ton Dieu ?
Voilà que je me rappelle – et mon âme se fond en moi –
Le temps où je marchai milieu du cortège
Allant en procession vers la maison de Dieu,
Parmi les cris de joie et les chants, tumulte d'un peuple en fête ...
Pourquoi mon âme se brise et murmure au fond de moi ?
Espère en Dieu car je le louerai encore, le salut de ma face, et mon Dieu.
En moi, mon âme se brise, aussi je me souviens de Toi,
Depuis le pays du Jourdain et des Hermons, de la montagne de Mitsaer ...
L'abîme appelle l'abîme quand grondent tes flots¹⁸.

¹⁷ ... Irai-je à Jérusalem et au Temple ? Voir la face du Roi, c'est être admis à la cour, donc ici au Temple.

¹⁸ L'homme regarde le fleuve qui s'en va vers son pays.

Tous tes remous et tes vagues sur moi ont roulé.
Le jour je guette Yahweh et sa miséricorde pendant la nuit.
Je chante en moi une prière au Dieu de ma vie.
Je dis à Dieu, mon Rocher : « Pourquoi m'oublies-tu ?
Pourquoi, triste, je vais sous le joug ennemi ?
Comme une carie dans les os mes oppresseurs me tourmentent
En me disant tous les jours : où est ton Dieu ?
Pourquoi mon âme se brise et murmure au fond de moi ?
Espère en Dieu car je le louerai encore le salut de ma face et mon Dieu. »

Rends-moi justice, soutiens ma cause contre une nation sans pitié,
De l'homme de fraude et d'improbité, Dieu, délivre-moi.
Car c'est toi, ô Dieu, qui est ma force, pourquoi es-tu dégoûté de moi ?
Pourquoi, triste, je vais sous le joug ennemi ?
Envoie Ta lumière et Ta fidélité qu'elles me guident.
Qu'elles me conduisent à Ta montagne sainte et dans Tes tentes.
Et j'irai à l'autel de Dieu, du Dieu qui me réjouit ;
Je danserai et je chanterai sur la harpe, ô Dieu, mon Dieu.
Pourquoi mon âme se brise et murmure au fond de moi ?
Espère en Dieu, car je te louerai encore, le salut de ma face et mon Dieu. »

Le sentiment de l'exil constitue une intentionnalité permanente de la foi, bien que la Jérusalem terrestre ne soit que l'ombre de la patrie véritable. Il semble que l'usage liturgique de l'Écriture se soit fondé en partie sur ces correspondances. La *Formgeschichte** peut même nous aider à mettre en relief les attitudes culturelles de la conscience exprimées dans telles ou telles formes littéraires ; elle peut donc nous aider à utiliser la Bible dans la prière.

Il n'en reste pas moins que la Révélation de Dieu se donne toujours dans la réalité de l'histoire du salut auquel le Livre Saint nous renvoie.

* Il s'agit de la référence épistémologique sur laquelle repose l'hypothèse documentaire des fameuses sources J-E-D-P. L'école qui a défendu cette position, dite en français de « critique des formes », s'est basée sur les travaux de Hermann Gunkel et s'est diffusée grâce aux recherches de Martin Noth, de Rudolf Bultmann et de Martin Dibelius, notamment. Cf. Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1919.

Annexe 3

Extrait de la thèse de philosophie Langage et symboles

Titre :	« Le sens comme concept »
Date :	Le 29 juin 1959
Circonstance :	extrait de la première partie section 2 de la thèse présentée pour le doctorat ès lettres à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1958, pp. 111-125
Provenance :	Tapuscrit de la thèse faisant partie des Archives d'Edmond Ortigues déposées aux Archives Nationales de France
Références :	Ortigues E., Langage et symboles, thèse pour le doctorat ès-lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1958, pp. 111-125.
Les résultats de la thèse ont été publiés dans une version entièrement revue en 1962, aux éditions Aubier, sous le titre « Le discours et le symbole ». Cet ouvrage connaîtra une réédition en 1977 et une autre (enrichie) chez Beauchesne en 2007.	

Le sens comme concept

Jusqu'ici nous n'avons guère abordé le problème du sens que sous son aspect négatif. Nous avons insisté sur le fait que toute signification implique une différence entre deux ordres et que cette différence était une différence interne, un procès où la pensée se reconnaît en opposant en elle-même divers types de rapports. Reste à savoir ce qu'est positivement l'idée de sens.

Le signe se réfère à ... quelque chose. La signification, dit-on, est une référence. Mais quelle est la nature de cette référence ? Cette question où le discours s'oblige à rendre compte de lui-même est la philosophie. Tel qu'il se présente dans le discours le sens est une promesse : il est « ce qui peut être dit » et « ce qui peut être vrai ».

Dans les formules habituelles du genre : « la signification est un rapport du signe à ... », ce que l'on songe à définir c'est moins la signification que le signe, le fait « d'avoir » un sens que ce que le sens est. Quand on veut aller plus loin, il faut modifier la formule et ne pas commencer par le signe. La signification est un rapport de la pensée à elle-même qui s'établit par le moyen du signe. La pensée devient ici pour elle-même un problème, elle se propose au-delà de soi pour se chercher, elle devient pensée médiate. Il est donc impossible de dire ce qu'est le signe sans nous interroger sur ce qu'est la pensée puisque le signe n'est rien d'autre que ce dans quoi la pensée se donne à reconnaître pour moi et comme telle, se conçoit, se définit. La plupart des erreurs sur la nature du signe et du langage proviennent

d'erreurs sur la nature et le fonctionnement de la pensée. Il faut donc mettre celle-ci en cause dès le départ.

Le sens est un rapport *de la pensée** à elle-même par la médiation d'une *forme signifiante*. C'est la pensée comme pensée d'un sujet qui se rapporte à elle-même ou se conçoit comme pensée de quelque chose par l'intermédiaire d'une organisation réglée de signes. La pensée ne peut pas faire nombre avec le signe à moins qu'elle ne se porte elle-même en compte en distinguant son résultat et son opération. Nous n'avons pas à supposer acquise la notion de pensée, mais à montrer comment ici elle se révèle, se conçoit, s'engendre par un acte de « conception ».

Par l'intermédiaire de la forme signifiante, la pensée se conçoit comme telle en s'affectant elle-même d'une différenciation interne entre son objet et son intention, sa « réalité objective » et sa « réalité formelle » (Descartes*), son « noème » et sa « noèse » (Husserl*), son idéal et son opération (Spinoza*), son rapport à soi comme pensée d'un sujet et son rapport à autre que soi comme pensée de quelque chose (Hegel*). Le sens, « qui peut être dit » et « qui peut être vrai », le sens est la pensée ou l'esprit se révélant comme synthèse de recognition de soi par soi qui accomplit dans les phénomènes la genèse de tous les rapports.

Lorsque, par exemple, nous nous interrogeons sur le sens d'un discours, nous devons nous demander quel est l'objet matériel de ce discours, ce de quoi et sur quoi l'on parle, et quel est l'objet formel de ce discours, le point de vue suivant lequel on parle de ces choses. Tout concept implique cette différenciation interne entre l'objet matériel et l'objet formel, la notion et l'intention, le rapport à quelque chose et le rapport à soi.

Ce principe est valable également pour la langue. Nous avons dû faire appel à lui pour comprendre la nature du mot. Il n'y a pas de valeur sémantique qui ne soit subsumée sous une valeur morphologique. Ainsi dans les mots « course » et « courir », nous avons bien une même notion (signification matérielle ou sémantique), mais elle est traitée une première fois sous le point de vue formel de notion nominale « course » et la seconde fois sous le point de vue formel de notion verbale « courir » (valeur morphologique ou structurale, signification formelle). La langue elle-même (abstraction faite du discours) n'a pas d'autre intention, si l'on peut dire, que de subsumer chaque notion sous un système idéal d'opérations synthétiques possibles symbolisées par des morphèmes, et c'est ce qui produit les « parties du discours » ou classes grammaticales. Cette intention opératrice de la morphogenèse est ce qui, fondamentalement, distingue la langue du discours.

L'objet pose un problème analogue à celui du signe. De même que la pensée doit pouvoir à la fois se distinguer du signe et s'unir à lui, sans quoi le signe n'aurait pas de signification, ainsi la pensée doit pouvoir s'opposer un objet tout en étant unie à cet objet, sans quoi l'objet ne serait pas intelligible, il ne serait pas l'objet de cette pensée, le noème de cette noèse. Le signe doit pouvoir se réfléchir dans son principe c'est-à-dire dans une Règle d'emploi, dans une organisation significative, imposant sa loi à l'activité d'expression. L'objet dont on parle doit pouvoir se réfléchir dans son principe posant c'est-à-dire dans l'intention exprimée par le discours, intention capable de se réaliser dans notre comportement pratique.

Nous voyons que la pensée est à la fois unie à la forme signifiante du signe par opposition à son objet et unie à son objet formel par opposition au signe. Le signifiant comme l'objet sont l'un et l'autre des termes médiats c'est-à-dire qui ne peuvent exister ou se concevoir que par un autre, par autre chose qu'eux-mêmes (*ab alio*). Ils doivent donc l'un et l'autre se réfléchir dans l'immédiateté de la pensée

* Les termes soulignés le sont de la part d'Ortigue lui-même et ont été transposés par nous en italiques.

* René Descartes, philosophe et mathématicien français, 1596 – 1650.

* Edmund Husserl, philosophe tchèque, 1859 –, 1938.

* Baruch Spinoza, philosophe hollandais, 1632 – 1677.

* Georg Hegel, philosophe allemand, 1770 - 1831.

opérante (l'immédiat est ce qui va « de soi », comme on dit, ou mieux : ce qui se conçoit par soi, *a se**). Cependant la forme signifiante est médiatrice de notre activité d'expression alors que la forme d'objectivité est médiatrice de notre action dans le monde. La différence entre la forme signifiante du langage et la forme objective de l'expérience est l'essence de la médiation, le principe des formes, ce qui permet à l'esprit de se reconnaître lui-même dans la genèse de tous les rapports c'est-à-dire dans le mouvement d'une double référence à soi et au monde.

On voit donc que le sens concerne toujours un sujet dans son activité : il est ce qui peut être exprimé dans notre discours et ce qui tend à se vérifier c'est-à-dire à se réaliser dans notre action.

Au lieu de nous enfermer dans la dualité stérile de deux substrats, le fait physique du signe et le fait psychique de la pensée, nous avons cherché à comprendre le procès de différenciation et d'union par lequel s'engendraient formellement le signifiant et le signifié. Or la même différenciation interne, qui présidait à la formation signifiante, nous apparaît à présent du côté du **signifié**.

Nous voyons que le concept se définit par une distinction entre son objet et son opération intentionnelle. Le terme d'objet ne peut être employé sans soulever aussitôt la question : objet de quoi ? objet de perception ? objet de désir ? objet de discours ? objet idéal du concept ? objet réel du jugement affirmatif ? Un objet est dans tous les cas un pôle de cohérence de l'imagination constructive ou le résultat d'une organisation. Il nous faut donc examiner d'abord le concept comme opération puisque cette dernière est toujours présupposée dans l'objet.

Comment la pensée est-elle une opération ? La conscience est motrice par elle-même avant tout concept. Car si elle avait besoin de concevoir le mouvement corporel (c'est-à-dire de l'objectiver) avant d'agir elle n'agirait jamais ; elle serait définitivement séparée de ce mouvement comme étant sa « propre » opération ; elle ne pourrait jamais se laisser égarer par l'émotion ou par quelque trouble corporel au point de glisser dans « l'inconscient » qui est une absence de soi à soi, une impuissance à se reconnaître. La conscience n'est pas la connaissance (disait Kant*) ; elle n'est pas une idée, elle n'est pas un fait empirique, elle précède la distinction entre le rationnel et l'empirique (distinction engendrée comme telle par la réflexion). En effet, si nous voulions faire dériver d'une idée ou d'un fait la conscience originaire de soi, nous serions entraînés dans une régression indéfinie. La conscience est originaire, ce qui veut dire qu'elle constitue l'essence de la finitude en l'homme, l'impossibilité où nous sommes de nous survoler ou de nous adresser à une raison ou une matière qui ne seraient pas notre propre liberté. La conscience est l'existence pour soi c'est-à-dire l'existence en tant qu'elle a à se reconnaître par une initiative propre. Elle est l'originalité de « l'existence ».

La conscience originaire est de soi motrice, comme on s'en aperçoit dans le fait qu'il est impossible de percevoir un objet (une structure simultanée) autrement qu'à l'aide d'un parcours sensoriel successif. De Saussure* disait que le discours est un ensemble successif ou diachronique, qui présuppose un ensemble synchronique ou simultané à savoir la langue prise comme un tout. Dans la perception, c'est l'inverse : dans la structure simultanée (objet ou *Gestalt*) se présuppose un parcours sensoriel successif, qui nous permet de localiser l'objet en nous situant nous-mêmes par rapport à lui. De même que les phonèmes, disent les linguistes, n'existent que comme éléments de substitutions analytiques dans un système de langage ainsi les sensations n'existent que comme éléments de substitutions analytiques dans un système de perception ou horizon d'univers. L'opposition du simultané et du successif est essentielle dans la perception comme dans le langage, bien que leur position respective s'inverse quand on passe de la perception au langage.

* *ab alio* – *a se* : par une autre personne – par soi.

* Emmanuel Kant, philosophe allemand, 1724 – 1804.

* Ferdinand De Saussure, linguiste suisse, 1857 – 1913. [En bibliographie de la thèse, *Cours de Linguistique générale*, Paris, 1949]. Ortigues s'appuie sur l'interprétation de Nikolaï S. Troubetskoï pour se démarquer de ce qu'il considère comme caractéristique du dualisme entre signifiant et signifié (Thèse, *op. cit.*, pp. 39-42)].

Si l'apparition d'un signe quelconque est possible, c'est que la conscience par elle-même motrice a besoin de prélever une parcelle de la matière sensible, de l'élire comme un instrument par lequel elle s'affecte elle-même de sa propre opération. La conscience ne crée par le signe, elle le choisit ou l'élit, en fait l'instrument sélectif de sa propre recognition. Elle devient ainsi capable de s'opposer un objet qui lui soit présent relativement à l'opération par laquelle cette conscience s'oriente ou s'ordonne elle-même. L'activité humaine ne se reconnaît qu'en connaissant son résultat ou son objet. Or le signe n'est vraiment signifiant que dans la mesure où il intercepte une motricité successive pour nous permettre de concevoir réflexivement ou à partir du résultat les divers moments de cette activité. La pensée apparaît ainsi dans la médiation d'une forme signifiante comme ce qui s'ordonne soi-même (*ordo ordinans**) par une transition ou genèse interne.

La pensée est une puissance unifiante, qui s'affecte soi-même, par l'intermédiaire d'une forme signifiante d'une différenciation interne entre la réalité formelle et sa réalité objective, son idée et son idéal, son intention et son objet, irise de couleurs contrastées son geste unique, en un mot se temporalise. Le temps est la forme de l'affection de soi par soi c'est-à-dire la différenciation de soi à soi nécessaire à la genèse d'un concept. Il est le principe de toutes les différences que l'esprit peut introduire en lui-même et par conséquent dans l'expérience, et qui le forceront d'accomplir sa propre genèse, de se donner comme esprit sa propre vie. Le temps est l'âme de toutes les différences. À ce titre, il est la manifestation de la pensée médiate ou du concept. Mais l'inverse n'est pas vrai. Quand on veut faire du temps une réalité en soi, il devient impossible de se le représenter, on n'aboutit qu'à de l'imaginaire.

Si notre réflexion ne disposait que de la forme objective de l'expérience, nous serions obligés de mettre le temps sur le même plan que l'espace, parce qu'alors en effet ils constituent ensemble le milieu d'univers. Mais nous avons vu que la temporalité constitue le milieu du *Logos*, l'atmosphère de toute logique, de tout ordre, de tout concept. Si le temps et l'espace ont la double caractéristique d'être pure multiplicité et cependant uniques (il n'y a qu'un seul espace, un seul temps), ces deux caractéristiques ne leur appartiennent pas de la même manière. L'univers « disperse en étoiles son principe » (Valéry*), l'espace n'est que dispersion de l'unité. Mais c'est dans le temps que cette dispersion laisse concevoir son unité. Or pour analyser cette fonction du temps comme instrument du concept, notre réflexion dispose d'une autre base que la simple forme objective de l'expérience, elle dispose de la forme signifiante du langage. Dans un système de conjugaison, il n'est pas question de temporalité objective ; ce ne sont jamais les conditions de la réalité objective qui sont énoncées dans une langue mais uniquement des conditions de conceptualisation ou de dicibilité. Une langue dispose de divers moyens lexicologiques pour exprimer des notions temporelles ; mais sur le plan morphologique, c'est la conjugaison qui montre le système de références suivant lequel le temps se réfléchit comme instrument de la conceptualisation. Nous essaierons du moins de le montrer par la suite à propos des travaux linguistiques de Gustave Guillaume*.

On ne peut pas se représenter l'espace sans le temps et le temps sans de l'espace. L'un et l'autre ont en commun d'être ce « dans quoi » et non ce « par quoi » quelque chose apparaît. Mais leur fonction diffère, du point de vue logique, en ce qui concerne leur pouvoir d'univocité dans la genèse de la pensée médiate : la forme d'objectivité et la forme signifiante utilisent l'une et l'autre à la fois l'espace et le temps ; mais pour la forme d'objectivité, c'est l'espace qui fournit la fonction univoque de manifestation (et à ce point de vue le temps lui est subordonné) alors que pour la forme signifiante, c'est le temps qui fournit la fonction univoque de manifestation (et à ce point de vue l'espace lui est subordonné). Le sens est une référence du sujet au monde dans lequel ce sujet se situe comme être humain.

* *Ordo ordinans* : un ordre qui se construit.

* Paul Valéry, écrivain français, 1871 – 1945. Il s'agit du poème « Ébauche d'un serpent » (Strophes 56-60) où on lit : « Dieu lui-même a rompu l'obstacle / De sa parfaite éternité ; / Il se fit Celui qui dissipe / En conséquence, son principe, / En étoiles, son Unité ». In Valéry P., *Charmes*, Larousse, Paris, 1958, pp. 87-96, p. 88 [1ère éd. : Nouvelle Revue Française, Paris, 1922].

* Gustave Guillaume, linguiste français, 1883 – 1960. [La deuxième partie de la thèse consacre ses paragraphes 4 et 6 aux analyses de Guillaume sur « le nom et l'article » ainsi que sur « le verbe et le temps »]

Le sens est plus que la pensée objective puisqu'il entraîne la réflexion de cet objet dans ce par quoi et en vue de quoi nous en parlons. La pensée d'un objet contient toujours plus que cet objet car elle implique le sens par où cet objet nous concerne. Nous ne pouvons parler d'un objet sans avoir à répondre de l'intention qui nous le fait paraître comme étant tel ou tel. Pour tout résumer d'un mot, le signifié c'est le « comme tel », c'est-à-dire : quelque chose sous un certain point de vue. Si je dis : « une automobile passe dans la rue », le signifié ne réside pas dans la réalité empirique du fait « en soi » mais dans ce fait pris par moi en tant que fait perceptible, sous le rapport de la constatation possible : et c'est cette possibilité que j'énonce comme actualisée ou réalisée en disant que je vois en effet une automobile passer dans la rue.

Le discours opère nécessairement la différenciation entre le phénomène et l'être de ce phénomène. Le phénomène ne peut être que senti, mais l'être de ce qui apparaît ne peut être que dit. C'est ainsi que naît le problème de la vérité.

Il en résulte une conséquence étrange au premier abord. Tant que la perception se résout en réalisations aveugles et qu'elle demeure incapable de s'exprimer pour elle-même (« comme telle »), il n'existe pas pour elle de chose comme telle, ni aucune sorte de détermination formelle. L'animal ignore ce que Husserl appelle « la chose même* ». L'animal ne réagit qu'à la valeur biologique de l'excitant c'est-à-dire à l'apparence fonctionnelle déterminée par un certain rapport entre l'organisation et son milieu. L'animal a peut-être tout ce que nous avons mais sa représentation « bouchée par l'action » ne se donne pas comme telle. Il ignore ce redoublement formel que la parole seule révèle. L'animal n'a pas de monde. Il est rivé à un milieu biologiquement spécifié, il est enfermé dans un certain ordre de choses, alors que le monde est pour nous l'ouverture à tous les ordres possibles reconnus comme tels.

Si le prétendu langage des abeilles n'est qu'un code de signalisation, comme l'a montré Émile Benveniste¹, c'est entre autres raisons que de tels signaux ne forment pas entre eux un système de valeurs signifiantes à partir de quoi il serait possible d'exprimer toutes sortes de significations. On constate seulement un nombre égal de signalisations et de situations spécifiques (nourriture, gîte, défense). Les excitants directs (odeurs des fleurs, etc.) et indirects (dans d'une abeille) ne manifestent qu'un système objectif de réglage subordonné aux nécessités spécifiques de l'adaptation, sans qu'il y ait réponse à des signes par des signes et par là création de situations nouvelles en nombre indéfini.

Au contraire, du simple fait qu'il parle, l'homme n'a pas de situation naturelle. Il n'est pas enfermé dans un ordre de valeurs spécifiques, pour la simple raison qu'en percevant le rapport des signes entre eux comme tels dans l'ordre du langage et le rapport des objets entre eux dans l'ordre de l'expérience, il a déjà conscience d'une différence entre deux ordres, ce qui l'amène à pouvoir se représenter dans le monde tous les ordres et les différences d'ordre que l'on voudra. Par-là se créent toutes sortes de situations, comme on le voit dans les livres d'histoire ou les romans d'amour.

Dans la réflexion s'instaure un dédoublement que l'on peut équivalement désigner comme un dédoublement du sujet ou comme une opposition du sujet et de l'objet. En effet toute référence du sujet à quelque chose dans le monde implique un rapport de soi à soi, une manière de « se » situer en vue de ... Inversement toute modification de mes attitudes ou de mes sentiments ne peut se comprendre elle-même qu'à partir de son objet c'est-à-dire par les rapports qu'elle introduit dans les phénomènes. Par conséquent tout rapport du sujet à un objet implique un rapport de soi à soi et réciproquement. Il serait illusoire de chercher à établir des rapports de partie à partie entre le discours et l'expérience, car l'expérience ne se détermine qu'en se réfléchissant dans une action humaine capable d'explicitier par le moyen du discours son intention, l'unité de son principe et de sa fin. C'est donc la nécessité d'un

* « Porter sur les choses un jugement rationnel et scientifique, c'est se régler sur les choses mêmes, ou revenir des discours et des opinions aux choses mêmes, les interroger en tant qu'elles se donnent elles-mêmes et repousser tous les préjugés étrangers à la chose même » in Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie : introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), trad. par Ricoeur P., Paris, Gallimard, 1985, pp. 62-63.

* Émile Benveniste, linguiste français, 1902- 1978.

¹ Benveniste E., « Communication animale et langage humain », dans *Diogène*, n°1, nov. 1952, pp. 1-8.

approfondissement direct de l'action humaine qui nous impose le problème de la logique du sens : l'être qui n'est pas seulement l'objet mais la source de la pensée, la vérité de toute médiation, son principe et sa fin, se laisse concevoir dans le circuit ontologique de la conscience qui va de soi à soi, de soi comme être qui se cherche à soi qui se reconnaît dans ce qui fait l'unité d'un monde c'est-à-dire dans une communauté de sujets.

Voici donc que l'idée de sens, définie au départ comme « ce qui peut être dit » et « ce qui peut être vrai », nous a conduit finalement au problème de la logique. Ce dernier terme toutefois peut être pris dans des acceptions assez différentes.

On peut l'entendre d'abord comme logique formelle. Dans ce cas, on fait abstraction de la matière du discours pour n'en considérer que la « forme », la règle de cohérence. On convient alors d'appeler logique une science des règles ou des normes de l'énoncé, règles qui à elles seules ne pourraient produire aucun énoncé, aucun discours (puisque'un discours a toujours un contenu particulier, une matière). C'est pourquoi on a été conduit à exprimer ce formalisme logique par des symboles, par des expressions symboliques et non plus discursives. La logique symbolique est apparue alors comme une technique intellectuelle utilisable dans toutes les sciences elles-mêmes techniques c'est-à-dire dont le résultat, la matière, tombe en dehors du sujet.

Mais au sens premier et en quelque sorte naïf, le logicien, l'homme qui traite de la logique, apparaît comme un homme qui parle du discours ou sur le discours. En termes plus précis, il y a logique (*logos*) du fait que le discours possède en lui-même un principe de réflexivité de telle sorte qu'il ne peut montrer quelque chose sans se montrer aussi lui-même, il ne peut s'exprimer sur ce qui est en vérité sans être lui-même exprimable et véridique. Cette remarque d'apparence banale est capitale, car un symbolisme ne se réfléchit pas lui-même, il est une construction non une discursion. La logique du sens ne se contentera pas de supposer accomplie la distinction entre la matière et la forme des énoncés, elle devra montrer le mouvement de cette différenciation, la manière dont cette différence est effectuée dans une opération, opération discursive où la matière se réfléchit dans l'unité de la pensée. Le résultat de cette opération ne tombe plus en dehors du sujet (comme c'était le cas pour l'action technique) mais oblige le sujet à se transformer en même temps qu'il transforme le donné, agit dans le monde, pour tendre vers une cohérence de sa parole et de son action.

Pour désigner cette logique philosophique, on a ressuscité à notre époque le mot, jadis mal famé, d'« ontologie ». Ce mot n'était pas très vieux : il a été créé par Christian Wolf*. On lui a donné un sens nouveau, qui n'a rien à voir avec le fameux « ontologisme » attribué au théologien Georg Hermes*. Il désigne la logique du sens ou de l'être. Pourquoi cette désignation ? Elle rattache le problème de l'être à la vérité du sens énoncé par le discours. Lorsqu'on évoque « l'ineffable », il reste encore à se demander quelle fonction remplit dans notre discours la mention de cet ineffable. Cette mention est comme un signe, une valeur signifiante, sans signifié déterminable. Et certes, il existe dans tous les langages et toutes les traditions de tels signifiants dont le contenu sémantique tend vers zéro mais qui n'en possèdent pas moins une fonction repérable dans la morphologie. Ces formes et ces fonctions peuvent être analysées, elles contribuent à donner un sens déterminable à l'ensemble de notre discours. D'autre part, il serait illusoire de nous enfermer dans un absolu logique, une conception de l'être qui serait purement idéal ou représentatif, ce qui, absolument parlant, serait une contradiction dans les termes. L'être se manifeste à la fois dans la nature, la logique et l'histoire. Ces trois manifestations sont coextensives et empreintes d'une relativité réciproque. Aucune de ces trois dimensions ne saurait être érigée en absolu. Notre étude sur le langage et les symboles nous fera constamment pressentir leur compréhension mutuelle*.

* Christian Wolf, philosophe allemand, 1679 – 1754.

*Georg Hermès, théologien allemand, 1775 – 1831.

* C'est le point central de la IIIe Partie de la thèse, qui porte principalement sur la reconstruction de ce qu'Ortigue nomme le « procès de symbolisation » (*op. cit.*, p. 298).

Annexe 4

Article inédit de 1974

Titre :	<i>Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité.</i>
Date :	1974
Circonstance :	Texte préparatoire à un article sur la personne.
Provenance :	Tapuscrit faisant partie des Archives d'Edmond Ortigues déposées aux Archives Nationales de France.
Références :	Ortigues E., « Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité », tapuscrit inédit, 1974, 24 p.

Quelqu'un. Esquisse d'une théorie de la personnalité

[1.0] Qu'est-ce qu'une personne ? Que signifie la définition « être vivant doué de raison et conscient de soi » ? Plutôt que de chercher à saisir directement « la compréhension » d'un concept aussi riche de connotations multiples, nous avons intérêt à choisir parmi les données empiriques un critère classificatoire, ayant même extension que le terme à étudier, mais plus directement accessible à la description. Le choix s'offre ici de lui-même : l'être raisonnable ou conscient de soi est, dans l'expérience ordinaire, un être doué de langage. Quelqu'un peut dire quelque chose. Les hommes se reconnaissent entre eux au fait qu'ils parlent. La personne c'est l'interlocuteur possible.

Nous nous proposons de montrer que la personnalité n'est pas une autre entité que l'individualité biologique, mais qu'elle est l'appartenance de l'individu à un univers de communication. Cette appartenance, qui conditionne la survie de l'espèce et la santé mentale de l'individu, n'est pas gagée seulement sur le corps mais sur l'expression émanant du corps et capable de s'en détacher, dès lors qu'elle est véhiculée dans la forme stable des symboles communs. Il faut une action transformant le donné pour qu'apparaisse un dessein de l'esprit. Lorsque la chair s'anime, l'âme comme un sourire se détache du corps dont elle émane. Un univers de personnes est donc un univers dans lequel sont réunies les conditions qui permettent de distinguer la nature physique du signe d'avec sa signification ou sa fonction de message. Un être personnel ne peut se manifester que dans un univers où sont réunies les conditions d'existence d'une parole ou d'un acte de communication ayant valeur de langage.

[1.1] Or pour définir le schéma général d'un acte de communication, nous avons besoin de concevoir trois positions : la position du locuteur (je, nous), la position du destinataire (tu, vous) enfin l'objet du message (il, elle, cela). Les deux premières positions constituent ensemble le registre allocutif qui rattache l'énoncé à l'acte d'énonciation, le dit au dire, la structure de la phrase au procès du discours. La troisième position est celle du registre délocutif qui exprime la chose dite ou présente l'énoncé sans plus. La position délocutive peut être appelée « position neutre » par contraste avec les positions

allocutives qui sont symboliquement marquées par l'énonciation ou la réception du message. La première personne est personne actuelle ou présence expressive ; la deuxième est personne virtuelle, susceptible éventuellement de reprendre la parole à son tour en disant « je ». Mais l'un ne va pas sans l'autre pour la simple raison qu'une parole n'a de sens que si elle peut provoquer une réponse, elle n'a de sens qu'en se donnant une forme recevable par un destinataire.

[1.2] Un pronom personnel a des valeurs à la fois lexicales et syntaxiques, et il est impossible de le réduire à une simple variable logique. Le pronom personnel tient lieu à la fois d'un prédicat, d'une variable et d'un quantificateur. En effet, les expressions telles que « je marche », « tu marches » ne désignent pas seulement l'individu qui fait l'action de marcher, mais elles assignent à cet individu une fonction à l'intérieur du dialogue, fonction de locuteur ou d'auditeur, ce qui entraîne toujours une co-référence ; « celui qui fait cela c'est celui qui le dit actuellement », ou « c'est celui auquel la parole s'adresse ». À la troisième personne, la co-référence est introduite par anaphore ou rappel de ce qui a été dit (rappel ordinairement souligné par des variations en genre et en nombre). La co-référence ne pose pas tout à fait les mêmes problèmes dans les deux cas, puisque le registre allocutif a des implications qui ne concernent pas seulement la chose dite mais aussi les circonstances du dire.

Pour l'instant, il suffira d'observer que les pronoms personnels ont une double valeur, de désignation et d'assignation* - ; ils désignent des êtres en leur assignant une fonction ou une place dans le champ de la communication.

En tant qu'ils désignent un individu, les pronoms personnels sont appelés des « indicateurs » comme « ceci », « ici », « maintenant ». Les indicateurs sont contextuellement liés, leur signification dépend d'informations complémentaires empruntées aux circonstances directement observables ou recueillies par divers témoignages.

Mais ce point, aussi important soit-il, ne suffit pas. Car une personne n'est pas seulement l'objet d'indication (comme « ceci »), elle s'exprime et peut assumer plus ou moins le contexte, en donnant par exemple des informations biographiques sur son compte. Le propre d'une langue est d'obéir à certaines régulations internes (phonologiques, grammaticales) relativement indépendante du contexte. C'est par là qu'elle est une langue, une capacité virtuelle de « tout » dire, fût-ce par la création de moyens nouveaux. Si l'indicateur est contextuellement lié, par contre le système pronominal, en tant que tel, possède une architecture autonome à l'égard des divers contextes. C'est par cet aspect systématique que les pronoms personnels permettent de distinguer le dit et le dire, en assignant aux êtres qu'ils désignent des valeurs de position situant les uns par rapport aux autres l'auteur de l'acte de parole ou son destinataire ou son objet. On peut alternativement écouter quelqu'un, lui parler ou parler de lui à un tiers. Un même être peut occuper, suivant le cas, diverses positions ; une même position peut s'appliquer, suivant le cas, à des êtres différents. L'aptitude à faire alterner les rôles, à distinguer l'être physique d'avec la position significative qu'il occupe, caractérise la fonction symbolique, le pouvoir de substituer un terme à un autre suivant des règles. Ces règles ne sont pas seulement linguistiques, elles sont aussi sociales, comme on le voit dans les jeux d'enfants : « tu serais gendarme, je serai le voleur » ; après quoi on peut encore inverser les rôles. C'est ainsi que l'on joue à devenir quelqu'un ; la personnalité s'acquiert en même temps que la fonction symbolique et se développe avec elle. Mais il ne faut pas confondre les diverses sortes de règles ou de critères classificatoires qui donnent au mot « personnalité » des significations diverses suivant que l'on considère le statut social, la responsabilité morale, le caractère psychologique, ou plus généralement le problème anthropologique, l'originalité de l'être humain.

* Une des références mises en avant sur ce sujet dans la thèse de 58 est la théorie de Gustave Guillaume, dont les enjeux ont été remis en évidence à l'époque notamment par l'ouvrage de JACOB A., *Les exigences théoriques de la linguistique selon Gustave Guillaume*, Klincksieck, Paris, 1970. Des textes inédits sont publiés en 1973 et les *Leçons de linguistiques* de 1948 -1949 paraissent en 1971 et 1973. L'autre référence de 58 est la théorie de Benvéniste et, en particulier, ses textes sur la nature des pronoms (1956) et sur la subjectivité (1958).

[1.3] En nous en tenant pour l'instant à ce dernier point de vue, il est possible de classer les êtres de l'univers d'après la position qu'ils peuvent occuper dans le schéma général de la communication. En effet, dans la troisième position, vous pouvez mettre des choses, des animaux et des personnes. Dans la deuxième, des animaux et des personnes. Dans la première, des personnes seulement (qu'elles soient réelles ou fictives comme les êtres de légende). Donc seule une personne (ou une entité personnifiée) peut occuper *toutes* les positions disponibles. Nous avons là un critère distinctif ou classificatoire de la personnalité. Nous dirons qu'un individu appartient à un univers de communication lorsqu'il peut remplir tous les rôles nécessaires à l'existence d'une fonction de communication. Bien que les rôles personnels puissent indéfiniment se diversifier dès que l'on prend en compte les contextes variables de situations, de tâches, de statuts, etc., l'appartenance primordiale d'un individu à un monde où l'on parle est systématiquement marquée par les conditions invariantes de la communication, à savoir la capacité de s'exprimer (première position), la capacité de reconnaître dans l'expression actuelle une forme générale de langage recevable par un destinataire (deuxième position), enfin la capacité de comprendre le simple énoncé comme tel dans son unité logique et son contenu cognitif, indépendamment des questions de personnes ou de circonstances égocentriques de l'énonciation (troisième position). Nous avons ici un système complet puisqu'il comporte à la fois la relation allocutive, son inverse et l'élément neutre de la référence objective. La capacité de distinguer le dire et le dit, ou l'allocutif et le délocutif, se construit à l'aide des formes syntaxiques d'une langue ; elle se trouve présupposée ou virtuellement présente en n'importe quelle parole comme une sorte de compétence. C'est la totalité des positions qu'un individu peut occuper à l'égard des actes de parole ou de communication, comme auteur ou destinataire du dire et comme objet d'un dit, qui est le critère distinctif et systématique de la personnalité. On ne saurait imaginer de conscience de soi qui ne soit pas conscience de quelque chose, et c'est en s'exprimant qu'elle se montre telle. Le paradigme des trois positions est la condition *minimum** de structure qui, en distinguant le dit et le dire, permet à un individu de se reconnaître et d'être reconnu comme un être personnel. Cette structure *minimum*, qui marque systématiquement l'appartenance d'un individu à une communauté de personnes, est présupposée dans tous les rôles que l'individu est susceptible de remplir au cours de sa vie. La forme générale de la communication est aussi la forme de toute reconnaissance de soi et d'autrui. Et elles s'acquièrent ensemble.

[1.4] L'identité personnelle est l'aptitude de quelqu'un à se reconnaître le même individu dans toutes les positions, suivant qu'il parle, qu'on lui parle ou qu'on parle de lui. Nul ne peut dire « moi » s'il n'est apte à comprendre ce qu'on lui dit ou ce qu'on dit de lui. Il est bien connu que l'enfant acquiert progressivement l'aptitude à répondre « je » quand on lui dit « tu » ou qu'on le désigne comme « bébé ». Sa personnalité est reconnue par les autres avant de s'affirmer ou de se former elle-même. Nous entrons dans le monde « en seconde personne » avant de pouvoir reprendre la parole à notre compte. L'aptitude à se reconnaître s'acquiert en même temps que l'aptitude à se faire reconnaître ou à communiquer ; elle s'acquiert à travers une série de situations au cours desquelles varient les positions d'auteur, de destinataire et d'objet de la parole. Enfin, puisque les trois indicateurs de position composent la structure *minimum* de la reconnaissance de soi aussi bien que de la communication d'autrui, on conçoit qu'un même individu puisse remplir tous les rôles dans le dialogue intérieur par lequel Platon définissait la pensée.

[1.5] Comme l'a montré Hintikka*¹, la capacité de savoir qui je suis et qui est l'autre présuppose deux types de prémisses existentielles, puisque la référence doit porter à la fois sur l'être « $(\exists x) x = a$ », et sur l'être connu : $(\exists x) Ks (x = a)$, quel que soit le sujet connaissant « s », qu'il soit ou non le même que « a ». Ces deux prémisses existentielles, dont l'une exclut et l'autre inclut l'opérateur modal, peuvent diversement se combiner dans l'analyse des modalités de la connaissance et de leurs implications virtuelles. Pour déterminer qui est un tel, nous devons pouvoir dire plusieurs choses du « même » individu, ce qui suppose une co-référence ; mais dans la mesure où l'on doit pouvoir comparer ce que l'individu a conscience d'être avec ce qui peut être affirmé de lui universellement, la co-référence

* Nous substituons à l'usage ancien de la forme adjectivale « minima » le terme *minimum* suggéré par la réforme orthographique de 1990.

* Jaakko Hintikka, 1929 – 2015.

¹ Hintikka J., *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell UP/ Ithaca Press, London/New York, 1962.

introduit l'alternative entre plusieurs sémantiques ; elle oblige à comparer des états de choses alléguées ou possibles avec l'état de chose actuel. Toute présence humaine inclut le rapport de l'actuel au possible, aux possibilités du souvenir autant que du projet. Wittgenstein* a montré que la subjectivité est inexprimable dans une logique de premier ordre ; elle n'y apparaît que négativement comme un concept-limite. Or, ce que montre le calcul logique des mondes possibles, c'est que toute expression subjective se comprend finalement par référence directe sur le monde effectif. La subjectivité n'est rien d'autre que la multiplicité des dimensions sémantiques de l'univers, la multiplicité des voies suivant lesquelles il se laisse décrire. C'est parce que l'homme conçoit plusieurs formes de vie possibles, que chacun peut prendre un sens c'est-à-dire une valeur élective. Mais comment se situer ou s'orienter dans un monde ouvert sur des horizons qui resteraient totalement indéterminés ? Ce sont les invariants structuraux de la communication qui déterminent la possibilité primordiale de reconnaissance de soi, d'autrui et de de « quelque chose », en fournissant les indicateurs de position, les coordonnées générales de notre présence personnelle dans le monde. C'est parce que les positions qu'un individu peut occuper à l'égard des actes de la parole sont en nombre fini que l'individu, en acquérant l'usage de la parole, c'est-à-dire en opérant la récollection complète de ces indices de position, en fait ses possibilités propres.

Le privilège de la première personne n'est pas exclusif mais plutôt inclusif, car l'acte de reprendre la parole à mon compte naît d'une récapitulation des possibilités de la communication devant mes possibilités personnelles d'expression et de reconnaissance.

[2.0] Nous allons voir que la conscience de l'identité personnelle se construit sur la base de notre être physique par deux sortes de conditions :

- Les invariants structuraux de la communication permettent à la personnalité de se manifester à divers niveaux d'abstraction ou divers niveaux de langage ;
- Les repères identificatoires par lesquels nous percevons la singularité d'autrui et la nôtre se construisent sur un espace sensoriel sémantiquement dense, c'est-à-dire réorganisable à l'infini, mais qui obéit toujours à une matrice triangulaire, car, entre le moi et l'autre, la troisième position, telle une case vide, universellement disponible, permet de distinguer les individus de la position qu'ils occupent symboliquement. La perception du congénère dans l'humanité a besoin de construire cette structure *minimum* de la symbolisation pour se donner des repères identificatoires ayant une valeur de régulation pour le comportement.

Nous exposerons successivement ces deux questions.

[2.1] Les mots « je, me, moi », « tu, te, toi » (ainsi que « nous » et « vous ») ont une double relation d'une part au verbe de l'énoncé, d'autre à l'acte d'énonciation.

En tant qu'il est sujet ou complément du verbe, le pronom compose avec l'expression d'un procès à la voix active, passive ou moyenne. À ce titre, ce qui est l'objet de l'énoncé, c'est l'individu engagé dans ce procès comme agent ou patient ou comme ayant telle ou telle qualification. Certains prédicats sont énoncés de cet individu. Ses dispositions, ses manières d'être, sa situation, tout cela appartient à l'objet du discours. Et même s'il nous fait part de ses pensées, des sentiments qu'il éprouve, des secrets de sa vie intérieure ..., tout cela fait partie du contenu de l'énoncé, c'est l'objet du dit.

Mais d'autre part, les mêmes pronoms (qu'ils soient sujets ou compléments) renvoient à la personne qui parle (ou à celle qui écoute). Cette relation à la personne n'ajoute rien au contenu du dit, elle fait seulement paraître l'action du dire comme émanant de quelqu'un (ou destinée à quelqu'un). Par conséquent, le concept de personne n'est pas du même type logique que l'objet du dit, bien que l'objet du dit puisse être cette même personne en tant que vivant telle ou telle situation, ou qualifiée de telle ou telle manière. On voit que la distinction entre les registres allocutifs et délocutifs est plus complexe qu'il ne paraît au premier abord, car ces deux registres sont toujours systématiquement présents à l'intérieur des trois personnes p-grammaticales, bien qu'ils se combinent de façon différente. La première personne assume dans son dire ; la seconde, en recevant le dire, est virtuellement qualifiée par sa capacité de

* Ludwig Wittgenstein, 1889 – 1951.

répondre (en parole ou en acte) à ce qui est dit. La troisième personne présente le dit mais conserve, par sa valeur anaphorique, une allusion au procès du dire*. Ce genre d'interférence, qui caractérise l'économie des langues naturelles, ne se comprend que si l'on perçoit clairement la distinction entre les deux catégories, celle de la personne et celle de l'objet, du thème ou de l'affaire dont on parle. La référence à la personne n'est pas de même type logique que la référence à l'affaire en cours. L'affaire est chose dite, alors que la personne est logiquement engagée par son dire et ne pourra sans se contredire refuser d'en reconnaître les implications (si son interlocuteur les lui montre, par exemple).

Il est essentiel à la personne de pouvoir se reconnaître à divers niveaux de langage et d'abstraction. Car pour discerner le vrai du faux, il faut pouvoir parler non seulement sur des choses mais sur des paroles, il faut pouvoir apprécier ce qui est dit, par conséquent se référer à des énoncés comme à des variables d'ordre supérieur. De même que la parole peut se reprendre à divers niveaux, de même je dois pouvoir me reconnaître non seulement dans ma présence physique mais dans mes titres et qualités, comme citoyen, comme intellectuel, et que sais-je encore ?

[2.2] Ici, une première question se pose : en quoi consiste le privilège de la première personne ? Bien que je possède sur mon compte des informations auxquelles tous mes contemporains n'ont pas accès, je ne m'accorderai pas le privilège de la lucidité. La perspicacité s'exerce plus aisément sur le dos, comme dit la fable. Le privilège de la première personne est essentiellement pratique ; il introduit la responsabilité ; il est défini par ce par quoi la parole nous engage. Pour déterminer la nature de son engagement pratique (« quasi performatif »), Hintikka a introduit le concept d'implication épistémique*. Ce genre d'implication peut être défini à partir du paradoxe de Moore*. Pourquoi est-il inconsistant de dire : « p est vrai et je ne le sais pas (ou je ne le crois pas) » ? Si on met la seconde phrase en troisième personne : « il ne le sait pas (ou il ne le croit pas) », la contradiction disparaît. S'il y a contradiction, c'est que nous tenons le « je » de la seconde phrase pour responsable également de la première. Autrement dit, nous admettons une équivalence entre :

« p. ~ Kap » et « ka (p. ~ Kap) »

C'est la nécessité de présupposer en position englobante l'opérateur modal qui caractérise l'implication épistémique. On retrouve d'ailleurs exactement la même structure logique dans l'implication déontique, suivant l'adage : « Nul n'est censé ignorer la loi ».

Le paradoxe de Moore n'est pas entièrement gratuit. Il est possible d'en donner une interprétation psychologique. Supposez par exemple que le premier énoncé « p » soit la description de ce que je fais et que j'exprime dans mon comportement, alors que le second énoncé soit un compte-rendu de ce que je dis. Il arrive que mes paroles laissent entendre autre chose que ma conduite ou que mes manières d'être avec quelqu'un démentent ce que je dis. Cela ne tient pas seulement à une hypocrisie volontaire. Ronald David Laing*, dans son livre *Soi et les autres*², a longuement décrit comment, sur cette base de quiproquos et de malentendus, peuvent naître des situations fausses entre gens qui vivent continuellement ensemble.

* Une perspective discutée à l'époque dans l'exploration des performatifs, comme chez Maillard M. « Essai de typologie des substituts diaphoriques », in *Langue française*, 1974, n°21, pp. 55-71.

* Notamment, Hintikka J., *Knowledge and Belief*, op. cit., p. 81

* George Edward Moore, 1873 – 1958. Paradoxe formulé en 1942 et mis en avant par les discussions de Wittgenstein (1953). Il trouve une forme de résolution dans l'approche épistémique de Hintikka, qui démontre sa nature omissive. L'énoncé « Il pleut et je crois qu'il ne pleut pas » omet en fait un opérateur du genre « Il pleut, mais je ne sais pas qu'il pleut ». D'autres auteurs vont plus loin et ont envisagé aussi qu'on sache qu'il ne pleut pas, mais cette extension confirme l'idée que les énoncés de Moore sont non appréhensibles ou révèlent des sortes d'angles morts. [Cf. Vahid H., "Belief, Interpretation and Moore's Paradox", in Vahid H., *The Epistemology of Belief*, Palgrave Macmillan, London, 2009, pp. 33-50].

* Psychiatre, 1927 – 1989.

² Laing R. D., *Soi et les autres*, Gallimard, Paris, 1971. [Laing R. D., *The Self and Others, Further Studies in Sanity and Madness*, Quadrangle Books, Chicago, 1962]

On peut voir aussi que la formule de l'implication épistémique donne, à quelques réserves près, des résultats semblables en deuxième personne. Nos responsabilités ont entre elles certaines connexions.

[2.3] Faut-il en conclure avec Kant* que la subjectivité est unité synthétique de l'aperception, condition transcendante de l'expérience possible ? La philosophie transcendante nous enferme dans une perspective modale ou phénoménale, la chose en soi demeurant un concept purement négatif, un verrou de sûreté (d'ailleurs assez fragile) contre la dialectique spéculative. En réduisant le savoir aux possibilités de l'expérience, la *Critique de la Raison pure* impose de sérieuses restrictions à l'usage des quantificateurs. Le transcendantal, c'est la copule réduite à une signification modale : être, c'est être pour nous ou être pour soi. Kant fait disparaître la fonction ontologique de la référence en la réduisant à une limitation de la connaissance théorique et à un postulat pratique. Traditionnellement, la fonction ontologique de la référence pouvait être diagnostiquée par un critère formel. Selon Aristote*, « être (au sens de la substance première), c'est être sujet d'une proposition ». Cette formule avait l'inconvénient de postuler un primat du terme ou du nom comme condition préalable à toute prédication. Cette primauté de la nomination a dominé l'histoire de la métaphysique. Platon nommait le Bien au-delà de l'essence, c'est-à-dire au-delà de toute prédication ; et de même, Kant nommait la chose en soi inconnaissable. Quine* a eu le mérite de montrer qu'on pouvait, en éliminant ce postulat, reprendre le critère d'Aristote : « être, c'est être la valeur d'une variable liée ». La principale différence entre les deux formules réside en ceci que, pour Quine, la nomination n'est plus une condition préalable de la prédication ; la nomination est secondaire car elle suppose une identification. C'est le signe d'identité qui nous permet de construire le terme singulier. Ainsi disparaît le primat de la substance. Disparaît également l'assimilation de l'identité à une perfection absolue de l'essence. L'identité est une relation ou une fonction logique qui se définit extensionnellement par la construction du terme singulier, c'est-à-dire par la possibilité d'énoncer plusieurs prédicats d'une seule chose*. Alors que, chez Kant, le primat du sujet imposait a priori des restrictions à l'usage des quantificateurs et nous enfermait dans les modalités épistémiques de l'être-pour-nous, le primat du quantificateur chez Quine nous fait retrouver le problème traditionnel de l'ontologie.

Il est vrai que Quine refuse la logique modale. Il la refuse pour la même raison qu'il récuse la distinction entre l'analytique et le synthétique. Il suppose que l'analytique ne peut être défini sans la synonymie, c'est-à-dire sans le privilège accordé traditionnellement à la nomination, ce qui suffit à disqualifier la célèbre distinction. Mais Hintikka a montré que l'on pouvait définir l'unité analytique sans faire appel à la nomination : il suffit de considérer les variables dans leurs rapports mutuels*. Par contre, est synthétique soit l'introduction d'une nouvelle variable soit le choix d'un domaine d'interprétation pour instancier les variables. L'interprétation est spécifiée par des prémisses existentielles du genre $(\exists x) \times = a$. Dès lors la sémantique des modalités devient possible par combinaison de deux prémisses existentielles, l'une excluant, l'autre incluant l'opérateur modal.

En somme, l'engagement ontologique est bien régi, sans restriction, par le primat du quantificateur, non du sujet. Nous retrouvons le problème traditionnel de l'ontologie.

La restriction modale de l'être-pour-nous est introduite par la conjonction des deux sortes de prémisses existentielles. Et pour déterminer l'engagement du sujet connaissant dans sa parole, on distinguera trois sortes d'implications. L'implication logique repose sur l'idée que la vérité se transmet des principes aux conséquences. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi de la connaissance. Du fait que je connais une

* Immanuel Kant, 1724 – 1804.

* 384 ACN – 322 ACN.

* Willard Van Orman Quine, 1908 – 2000.

* Sur ce point Hintikka renvoie plus spécifiquement au célèbre article, Quine W. V., « Quantifiers and Propositional Attitudes », in *The Journal of Philosophy*, Vol. 53, 1956, n° 5, pp. 177-187 (*Knowledge and Belief*, op. cit., p. 142).

* Cf. Hintikka J., *Knowledge and Belief*, op. cit., pp. 165-166; ainsi que la critique de l'argument de Quine, pp. 158-159.

proposition, il n'en résulte pas que j'en connaisse toutes les conséquences. Toutefois, s'il arrive que, dans un dialogue par exemple, mon interlocuteur montre que la proposition énoncée par moi implique logiquement telle ou telle autre, je ne puis sans me contredire récuser cette conséquence. Telle est l'implication virtuelle. Elle nous ramène au dialogue platonicien plutôt qu'à la fierté polémique du Cogito.

Enfin la troisième sorte d'implication, l'implication épistémique (ou déontique) donne la mesure de la cohérence à quoi l'individu parlant et agissant s'oblige lui-même : il est engagé par le parcours effectif de ce qu'il dit et de ce qu'il fait. Il ne répond pas de l'univers, il répond de lui-même.

[2.4] Dans ces conditions, que veut-on dire quand on utilise l'article pour nominaliser le pronom personnel, en disant « le moi » ? Cette expression nominale tend à transformer le mot indicateur en être indiqué, elle nous porte à confondre le signifiant et le signifié, comme si le geste de se désigner soi-même devenait à son tour un nouvel être.

On peut néanmoins distinguer deux façons d'interpréter la formule :

Si l'on admet que la nomination est secondaire ; qu'elle suppose une identification ; que l'on ne peut parler d'essence (ou de substance) qu'en un sens relatif pour indiquer ce qui, *dans une théorie donnée*, ne peut être nié sans contredire les prémisses, alors le « moi » ne peut désigner qu'un individu remplissant une fonction de locuteur et engagé dans un certain procès. Ainsi, par exemple, la phrase de Pascal* : « Le moi est haïssable »* ne désigne pas la personne singulière de manière absolue ; elle ne signifie pas que tout est individu est haïssable, mais seulement l'individu qui se complaît en lui-même ou se prend pour objet exclusif d'intérêt. Le mot « moi » est commenté par une proposition relative délimitant sous quel aspect est donnée la référence au terme singulier. Le mot « moi » s'analyse par un quantificateur, un prédicat, une variable, et le signe d'identité introduisant la clause d'unicité, comme dans la théorie des descriptions de Russel*. Imaginez sur divers tons, étonné, désinvolte, gouailleur, déprimé : « Moi ? », « Moi ! », « Oh ! moi ... », « quant à moi ... bah ! ». Ce mot peut désigner l'individu engagé dans n'importe quel procès, il peut servir à exprimer n'importe quelle disposition, tout ce que vous voulez, sauf précisément l'identité personnelle « à tous égards ». Là, il ne peut y suffire. Car ce n'est pas en immobilisant l'individu dans un certain quant à soi, une certaine façon de paraître, mais au contraire en mobilisant la dynamique de la communication que quelqu'un se livre, se rend, pour soi comme pour autrui, reconnaissable en sa vitalité. Quand il parle, ce moi, tout va bien, cahin-caha, il fait ce qu'il peut ; mais quand on en parle, il devient un personnage qui ... Et alors, comme dit le proverbe, nul n'est juge et partie dans sa propre cause.

Dans l'autre interprétation, on suppose que la nomination est un préalable non seulement linguistique mais logique de tout jugement. Ainsi vous pouvez dire qu'il existe dans une ville cinquante mille âmes. Pas de difficulté puisque le mot « âme » désigne l'être humain dans toutes ses *virtualités*, vivantes, sensibles, intelligentes. Mais si vous dites : « il existe dans cette ville cinquante mille moi », de quoi parlez-vous ? D'auto-érotisme ou de démographie ? Notre substance ne tient qu'à un souffle. Restent « le moi transcendantal, le moi empirique ». Cela fait trop pour un seul homme et pas assez pour caractériser tous les niveaux de langage suivant lesquels il peut s'engager. L'égotisme du XIXe, tantôt romanesque et tantôt philosophique, s'est complu dans les déchirements de la conscience. Il y avait la statue de Condillac* avec ses senteurs d'oranger ou autres, puis la substance s'est de plus en plus exhalée dans le souffle du romantisme dialectique. Il n'était plus possible de concevoir l'âme ou le moi comme une essence indépendante des diverses manières de décrire les activités par lesquelles l'homme se fait tel ou tel. L'esprit est une activité formatrice. Mais peut-on continuer à faire de la nomination du « moi

* Blaise Pascal, 1623 – 1662.

* Pascal B., *Pensées*, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Librairie générale française, Paris, 2000, p. 494.

* Bertrand Arthur William Russell, 1872 – 1970.

* Étienne Bonnot de Condillac, 1714 – 1780. Allusion au *Traité des passions*, publié en 1754, où Condillac imagine l'éveil d'une statue de marbre aux différents sens, dont le premier, selon lui, est l'odorat (*Traité des passions*, Fayard, Paris, 1984, Part 1, Ch1, p. 15).

pur » un préalable inconditionnel à tout jugement ? Husserl* voyait dans le moi un foyer de lumière et Freud* une instance refoulante, juge partial de sa propre cause. Lorsque j'apprécie par les critères logiques ou empiriques la consistance d'une thèse, faut-il admettre que je m'efface devant les conditions universelles du vrai et du faux ? Ou que, par sa fonction de synthèse, mon Ego transcendantal est l'ensemble des ensembles infinis se contenant lui-même ? Vint enfin *La jeune Parque*³ de Paul Valéry* ; l'héritage cartésien de l'évidence intérieure devint l'absolu d'une apparence mourante-renaissante en la poésie pure. Non plus un être mais un paraître disparaissant, un indicateur de position qui ne pose rien mais « de son néant secrètement armé »*. L'auto-prédication et l'auto-référence révèlent ce qu'elles sont, la fascination du vide. Pour rétablir la fonction ontologique de la référence, pour reprendre pied sur terre où les paroles circulent et les positions s'échangent, il faut donc rétablir le primat du quantificateur sur le primat du sujet.

Les « quant à moi » et « quant à nous » sont relatifs. Chacune des positions pronominales (et la première comme les autres) est par définition une position relative. Or la personne n'est pas une relation. Même la relation à soi ne saurait devenir exclusive sans se figer dans une image de rêve comme la Belle au bois dormant* ou la statue du Commandeur*. La personnalité ne se confond pas avec la relation dans laquelle, précisément, elle s'exprime. Elle se donne à identifier dans et par son expression sans s'identifier à cette expression. Et la raison en est la suivante : puisque, d'après notre critère classificatoire, quelqu'un se distingue de quelque chose par cette unique propriété de pouvoir occuper toutes les positions requises à l'existence d'une fonction de communication, l'individu qui se laisse identifier (ou auquel on se réfère) dans telle position ne s'identifie pas à cette position sous laquelle il se donne à reconnaître ; il ne s'y réduit pas puisque, par hypothèse, il peut communiquer c'est-à-dire changer de position. C'est la nécessité de distinguer l'être d'avec sa position symbolique ou la réalité physique du signe d'avec sa fonction de communication, ou l'action de dire et la chose dite etc., c'est, en un mot, la nécessité de percevoir la parole comme telle qui oblige à définir la personnalité par l'aptitude à occuper toutes les positions requises à l'existence d'une communication. C'est grâce à l'alternance de positions que nous pouvons, par exemple, considérer l'être humain aussi bien dans sa nature que dans sa présence marquée de valeurs expressives ; ou distinguer en position neutre l'organisme et en position marquée le corps propre. C'est par la même alternance systématique que nous pouvons distinguer le corps propre, ostensiblement proposé dans le dit, et le sens figuré symboliquement marqué par les manières de dire, nous façonnant ainsi une demeure dans le monde par le travail et le poème. La communication est prédicat relationnel ; elle requiert un triplet <je, tu, ceci> ; mais le propre de la personne est de ne pouvoir accomplir cette fonction qu'en récapitulant les possibilités universelles qu'elle instaure pour en faire ses possibilités propres d'expression et de recognition. C'est la mobilité des indicateurs de position dans le dialogue qui met en œuvre la fonction symbolique c'est-à-dire la capacité de substituer régulièrement une position à une autre pour un même individu, ou un individu à un autre pour une même position.

[2.5] Or cette activité de symbolisation se réitère à divers niveaux de telle sorte qu'il est essentiel à la personnalité de pouvoir se reconnaître et se faire reconnaître à divers niveaux de langage ou d'abstraction. Chaque dit peut se reprendre dans un nouveau dire. On peut parler de Mauriac* à

* Edmund Husserl, 1859 – 1938.

* Sigmund Freud, 1856 – 1939.

³ Valéry P., « La jeune Parque », in Valéry P., *La jeune Parque et poèmes en prose*, Gallimard, Paris, 2002, pp. 17-36.

* Jules Valéry (Ambroise Paul Toussaint), 1871 – 1945.

* Valéry P., « La jeune Parque », *op. cit.*, p. 23, vers 149.

* Le célèbre conte, connu notamment dans la version française donnée par Charles Perrault (1628 – 1703) chez Barbin à Paris en 1697.

* Figure fameuse qui apparaît (Acte IV, scène 8/Acte V, scène 6) dans la pièce de Molière (1622 – 1673) intitulée *Dom Juan ou le Festin de Pierre*, jouée pour la première fois à Paris en 1665 et publiée en 1682 dans *Les Œuvres posthumes* (cf. l'édition de Georges Couton, chez Gallimard, Paris, 1998).

* François Mauriac, 1885 – 1970.

Malagar*, et de Thérèse Desqueyroux* existant dans un livre ; on peut même dire que les deux ne se comprennent plus l'un sans l'autre, en usant pour cela de prémisses existentielles qui, pour n'être pas d'accord entre elles, n'en rendront pas moins cohérente la pluralité de nos univers sémantique.

La hiérarchie des niveaux de langage ne peut être violée sans paradoxe. Parmi les paradoxes pragmatiques, il en est de la première personne, comme celui du menteur ; et il en est de la seconde personne, comme l'impératif de Bateson* : « Soyez spontané », tel qu'en voulant obéir, je désobéis. Les paradoxes sont des cercles vicieux.

Concrètement, qu'est-ce que cela veut dire ? Imaginez qu'au cours d'un certain jeu, vous avez le sentiment que les choses ne vont pas comme elles devraient. Vous ne voulez pas vous laisser enfermer dans cette situation fautive. Vous criez : « Pouce ». On arrête, on discute, on réexamine les règles. Il n'aurait pas été possible à la fois de continuer à jouer et d'examiner les règles. La situation serait devenue paradoxale, vouée à la confusion, car les deux opérations « jouer » et « examiner les règles du jeu » ne sont pas du même type logique. C'est ainsi que, dans les sociétés humaines, le droit comporte des règles qui appartiennent à divers niveaux de langage ou d'abstraction : les règles primaires prescrivent une conduite ; les règles secondaires établissent les critères de validité des autres règles ; et, finalement, la décision qui accepte l'ordre juridique est elle-même d'un autre ordre, elle est d'ordre politique.

Mais faisons une autre hypothèse. Vous connaissez le texte de Sartre* décrivant le garçon de café : « Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, (...) tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, (...). Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café »⁴. Supposez maintenant que le garçon de café continue, nuit et jour, funambule somnambule, à porter son petit plateau comme le Pantocrator soutenant le monde*. Alors son entourage crierait à sa place : « Pouce ! » et on enfermerait le Pantocrator schizoïde.

Pourquoi est-il fou ? parce qu'il croyait être seulement et uniquement et absolument garçon de café. Bien entendu, on n'enferme pas tous les gens qui croient qu'un petit garçon est seulement un petit garçon. Mais si le petit garçon se mettait à croire ces gens-là, alors comment sortirait-il jamais de la situation paradoxale où il est enfermé ?

Imaginez que quelqu'un ne fasse pas seulement semblant de croire à l'existence des noms propres logiques de Russel* et au pur « ceci »*. Qu'arriverait-il ? Ce quelqu'un revêt en chaque circonstance un

* C'est le Mauriac autobiographique dans l'intimité du domaine familial (depuis 1843) à Saint-Macaire. Depuis 1986, le domaine est géré par le « Centre François Mauriac de Malagar », une association créée par le Conseil régional d'Aquitaine. On doit aussi à son fils cadet Jean Mauriac des entretiens avec Éric Des Garets intitulés *François Mauriac à Malagar*, Fayard, Paris, 2008. Malagar a aussi inspiré au fils aîné de François, Claude Mauriac, *La terrasse de Malagar, Le Temps immobile 4*, Grasset, Paris, 1977.

* Allusion au livre de Mauriac Fr., *Thérèse Desqueyroux*, Grasset, Paris, 1927. Histoire d'un personnage fictif, inspiré d'une affaire criminelle de l'époque (1905-1906), qui a marqué le parcours romanesque de Mauriac.

* Gregory Bateson, 1904 – 1980. Ortigues fait allusion à la théorie de l'« injonction paradoxale » ou de la « double contrainte » formalisée par Gregory Bateson, notamment, dans les années 1950 et dont le texte emblématique est Bateson G., Don D. Jackson, Jay Haley, and John Weakland, « Toward a Theory of Schizophrenia », in *Behavioral Science*, Vol. 1, 1956, n°4, pp. 251-254.

* Jean-Paul Sartre, 1905 – 1980.

⁴ Sartre J.-P., *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Édition corrigée, 1994 (1^{ère} éd. 1943), p. 94. Nous avons repris la citation de Sartre dans sa version originale (ndlr).

* Le παντοκράτωρ est une représentation du Christ « tout-puissant » dans l'art byzantin du VI^e siècle où il apparaît dans sa gloire de ressuscité. Placé dans la coupole de certaines églises, il semble soutenir tout l'édifice.

* Allusion à l'approche descriptive développée par cet auteur, notamment dans Russel B., *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, Allen & Unwin, London, 1923, pp. 87-108 (Part II, Chap. 3 & 4).

* Renvoi à la théorie de la substance d'Aristote, suivant la catégorie du τόδε τι (Aristote, *Catégories*, 5, 3b 10-16), la πρώτη ουσία (la substance première) étant le τόδε (ce cheval que voici ou cet homme ici présent, suivant également Aristote, *Métaphysique*, Δ, 8).

personnage contextuellement lié, d'une singularité tout occasionnelle. Il revêtirait des personnages différents suivant les occasions. Il se coulerait à tel point dans les rôles que les autres, d'un moment à l'autre, lui proposent que la seule constante de sa vie serait de faire supporter aux autres le soin de lui créer un personnage de circonstance. En somme, il chargerait les autres de supporter ses problèmes personnels, en se laissant lui-même fasciner par le personnage qu'il se sent malgré soi devenir en passant d'une compagnie à une autre. De quoi donc s'agit-il ? D'un portrait de l'hystérique. Paradoxe du comédien*, selon Diderot*.

Il faut avoir médité sur les situations paradoxales que la vie nous propose avant d'aborder la question des repères perceptifs par lesquels nous discernons la singularité d'autrui et de nous-mêmes.

[3.0] Nous en venons à notre dernière question : celle des repères identificatoires. Les indices par lesquels nous percevons la singularité de quelqu'un paraissent en nombre inépuisable. L'art pictural illustre assez bien tous les styles variés de la représentation, chaque façon de représenter un visage paraissant comme un choix parmi d'autres possibles. Nous disons que le portrait ressemble à son modèle lorsque nous croyons pouvoir effectuer avec une certaine cohérence la transition entre deux modes de représentation, le nôtre et celle du peintre. Il est malaisé de déterminer en quoi consiste cette cohérence ; c'est elle pourtant que nous cherchons. Proust* raconte qu'ayant cherché par hasard un ami d'enfance, il n'arrivait pas à imaginer dans cette physionomie étrangère son ancien compagnon de jeu* ; ce sentiment d'incohérence entre les deux images, l'ancienne et la nouvelle, ne se dissipa qu'au moment où il reconnut l'autre à sa façon de rire. Le sentiment que nous avons de nous-mêmes s'accommode lui aussi de souvenirs fragmentaires, pourvu que notre mémoire permette de maintenir une certaine cohérence entre notre passé et notre adaptation au présent. Les repères identificatoires, de soi et d'autrui, dans la perception, nous servent à garder le contrôle de notre conduite. Quand nous perdons ce contrôle, on dit justement que nous ne sommes plus nous-mêmes. Si la situation paraît trop contradictoire avec ce que nous pouvons supporter, nous perdons la tête, nous ne savons plus où nous en sommes. Pourtant la cohérence nécessaire au contrôle de soi peut-elle se réduire au sentiment de familiarité ? Les personnalités les plus riches sont faites de contrastes. Et parmi nos comportements, il en est d'apocryphes, mais les plus sincères ne sont pas les moins surprenants.

[3.1] Une petite expérience peut nous aider à préciser davantage les données du problème. La première fois que nous entendons notre voix enregistrée au magnétophone, nous sommes saisis d'un sentiment d'étrangeté. Certaines photographies de nous-mêmes provoquent un semblable étonnement. Il semble donc que notre physionomie, notre voix, notre allure offrent aux autres des indices de notre être qui ne recouvrent pas entièrement ceux qui servent à défendre notre contrôle personnel. Pourtant ce que nous offrons à autrui vient de nous aussi bien que ce que nous nous donnons, s'emboîtent comme deux engrenages qui embrayent sur le présent. C'est dans le jeu complexe des échanges que se situent la personnalité d'autrui et la nôtre. Comme le montrent les romans, les pièces de théâtre ou les autobiographies, la passion la plus solitaire ne peut rendre compte de soi sans faire appel à une scène où circulent et s'affrontent divers personnages. L'autonomie morale elle-même ne peut se concevoir que réciproque.

Ainsi les repères identificatoires dans la perception d'autrui et le contrôle de soi ne sont pas relatifs seulement à une façon de nous représenter les choses ou de raconter une histoire mais à la pratique effective des échanges. Nous avons à prendre notre part dans un jeu où notre personnage échappe en partie à lui-même, tel un visage qui s'offre, invisible à son propre regard.

* Allusion à l'essai de Diderot publié à titre posthume pour la première fois en 1830, Diderot D., *Paradoxe sur le comédien*, Édition de Laurence Marie, Gallimard, Paris, 1994.

* Denis Diderot, 1713 – 1784.

* Marcel Proust, 1871 – 1922.

* Allusion à un passage du septième tome (1927) de *A la recherche du Temps perdu*, Proust M., *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 250-251. Ce thème est récurrent dans le dernier volet de la saga et concerne aussi l'ami Albert Bloch que le narrateur peine à reconnaître lors d'une rencontre chez le Prince de Guermantes (pp.258-259) ou, encore, Legrandin (p. 241-242).

[3.2] L'expression corporelle introduit une différenciation entre l'organisme et les significations vivantes dont il est porteur. Les parties du corps, les traits de physionomie prennent des valeurs diversement privilégiées suivant les circonstances. Au gré des canons esthétiques, le vêtement et les arts plastiques détaillent diversement l'anatomie pour composer des images, profanes ou sacrées, rêves d'une époque. La topographie des expressions corporelles est symbolique, donc sélective à l'égard de l'anatomie physique. Il est impossible que les deux coïncident absolument, car toute signification s'en trouverait abolie. D'où le sentiment d'absurdité ou de non-sens que nous éprouvons devant un cadavre.

Si l'expression corporelle nous émeut, c'est qu'inversement toute émotion de soi est expressive, génératrice dans nos corps des formes par lesquelles nos sensibilités s'informent l'une l'autre. Ce n'est pas en vain que nous donnons aux émotions un organe métaphorique, le « cœur », car la vie émotionnelle est une sensibilité formatrice des liens humains. La sensibilité que l'on dit interne est celle qui, métaphore vécue, transfère nos corps en puissance expressive, façonne nos imaginations aussi bien que nos visages. Elle crée entre nous des consonnances, des dissonances, des complicités enracinées dans quelque tuf ancestral.

[3.3] Nous avons commencé par une symbiose. La symbiose entre la mère et l'enfant n'était pas une réciprocité à parts égales, mais une complémentarité narcissique où l'enfant a besoin de l'autre pour être soi ou se sentir bien dans sa peau. À l'âge où les coordinations motrices n'étaient pas encore construites, le cri et le gigotement prenaient valeur d'appel. L'image d'un corps morcelé, unifié dans le regard maternel, fut notre première expression humaine. Plus tard, dans les moments de détresse, l'organisme y fait retour. L'enfant, comme l'on dit si bien, une « scène » ; ses jambes ne veulent plus le porter, il se rend lamentable et disloqué à la main qui le traîne, il se roule par terre en criant et pleurant ... Et lorsqu'enfin ce corps morcelé est repris dans les bras, peu à peu il se réintègre ; les soubresauts se calment ; il reprend forme humaine ; il redevient soi en symbiose avec l'autre. Que faut-il en conclure ? Que, dans l'angoisse du corps morcelé, est en marche un procès où le corps de l'autre fournit les premiers repères perceptifs qui rendent possible le contrôle de soi, mais ce procès ne trouvera son accomplissement humain qu'avec l'acquisition du langage. Ce qui est en question dès l'origine, c'est la formation d'une structure triangulaire, condition minimum* de la symbolisation et par conséquent de la personnalité.

Il existe pour l'être humain deux rapports de symbiose : le rapport nourricier entre la mère et l'enfant, et le rapport sexuel entre l'homme et la femme. Ces rapports sont naturels ; ils ne sont pas symboliques ; les termes n'y sont pas substituables l'un à l'autre ; ils sont humainement invivables sans symbolisation, sans création de formes expressives. Car toute relation personnelle comporte nécessairement une structure ternaire, c'est-à-dire une place de plus que ce qui est naturellement nécessaire à la symbiose. Sans cette place vide, universellement disponible, on ne pourrait faire glisser les pions, alterner les rôles, exprimer le possible par des substitutions réglées. La symbolisation doit investir quelque objet, au-delà du corps pour que s'organise un espace où les places s'ordonnent, où un tiers, le père, puisse figurer comme tel. Le noyau infantile d'où pourront naître la perversion et la morale, la religion et la folie, se résume dans le décalage entre le rapport symbiotique et le rapport linguistique. Cette différence originelle de niveau, qui incline la vie vers une forme de représentation ou de régulation irréductible aux seuls partenaires en présence, est la condition minimum* d'existence de l'humanité.

[3.4] À la différence de l'expression linguistique, l'expression corporelle ou imaginative des émotions ignore la négation. Refuser est autre chose que nier. Le refus est une action matérielle comme le rejet, la fuite ou la poursuite, l'attaque ou la défense. Ainsi notre expression est-elle régie par un double code, celui des images et celui des mots. Ce qui peut être formellement affirmé ou nié ne recouvre pas entièrement ce qui peut être matériellement dramatisé.

* Suivant le choix orthographique justifié plus haut (ndlr).

* Ibid.

Le récit d'un rêve, à l'indicatif, doit s'entendre, selon Freud, à l'optatif, comme expression d'un souhait*. Le rêve pourrait donc se caractériser par une confusion de modes, indicatif et optatif, réel et irréel. Il est possible de reproduire expérimentalement la confusion des modalités. Pour commander quelque chose à un sujet sous hypnose, il est inutile d'employer l'impératif : « Levez-vous, faites ceci ... ». Il est plus efficace, paraît-il, d'employer l'indicatif : « Maintenant vous vous levez, vous faites ceci ... ». Et l'autre le fait. Pourtant le langage, dans le récit du rêve aussi bien que dans l'injonction hypnotique, reste grammaticalement porteur des différences modales. C'est pourquoi il reste analysable. On retrouve un phénomène analogue dans les fantasmes*. Le fantasme est un mélange de réel et d'imaginaire où, comme dans l'injonction hypnotique, les imputations personnelles se brouillent, chaque personnage pouvant en refléter d'autres, de sorte que, là encore, on ne peut savoir qui veut quoi. C'est pourquoi les fantasmes sont d'essence contagieuse. Ils sont, comme on dit, « la psychologie des foules ».

[3.5] En somme, le sentiment d'identité personnelle, qui se construit sur la base de nos discontinuités physiques, ne semble pas très assuré de lui-même. Ce sentiment est au service d'un vouloir-vivre, individuel ou collectif, qui s'exalte en d'obscures complicités et défend ses drapeaux contre toute menace. La vie personnelle est une sorte d'itinéraire qui ne conduit quelque part qu'au-delà de soi. Son cheminement fait sa singularité.

Enfin les noms propres de personnes, garantis par un droit coutumier ou un état civil, sanctionnent l'appartenance de chacun à un univers de règles morales et institutionnelles. Il est donc impossible de nommer quelqu'un sans attester du même coup la pluralité des univers sémantiques (physique, moral, juridique ...). Quelqu'un ne peut exister que dans un univers où les êtres se laissent identifier en fonction de plusieurs dimensions sémantiques, et où plusieurs manières de décrire les mêmes choses se révèlent compossibles ou compatibles entre elles.

Edmond Ortigues
Université de Rennes (France)
1974

* Ortigues renvoie au principe exprimé par Freud dès la fin du chapitre 3 de Freud S., *Le rêve et son interprétation*, Trad. par H. Legros, Gallimard, Paris, 1925, p. 38.

* Pour laisser l'usage désormais rare de « phantasme », comme dans les deux occurrences suivantes (*nldr*).