

L'ontologie de José Ortega y Gasset ou de l'être, des choses, de la réalité

Marc Poggi

► **To cite this version:**

Marc Poggi. L'ontologie de José Ortega y Gasset ou de l'être, des choses, de la réalité. Philosophie. 2014. dumas-01102569

HAL Id: dumas-01102569

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01102569>

Submitted on 13 Jan 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marc POGGI

Master II

Université Paris I

Département philosophie

Année 2013-2014

Travail encadré de recherche :

Sous la direction du Pr. Eric MARQUER

L'ontologie de José Ortega y
Gasset,

ou

de l'être, des choses, et de la réalité

Sommaire

Introduction	p.3
I. Reprise préliminaire : La découverte d'Ortega et sa genèse	p.6
II. Les limites de la découverte d'Ortega	p.21
III. La distinction fondamentale entre les choses et leur être	p.30
IV. Une conception unitaire de la réalité	p.55
Conclusion	p.86
Bibliographie	p.91

Introduction

José Ortega y Gasset. Largement connu et reconnu dans son pays natal, l'Espagne, où les publications qui s'appuient sur ses écrits ne se comptent plus, le personnage, et surtout sa pensée, sont très largement méconnus dans les autres pays, Europe en tête. Or, cette reconnaissance limitée ne saurait être imputable au manque d'intérêt que pourraient susciter les thèmes sur lesquels s'exerce sa réflexion, non plus qu'à sa méthode, dans la mesure où nous verrons qu'Ortega se fait un devoir d'affronter les questions les plus radicales, et ce avec une certaine noblesse d'ordre chevaleresque.

L'objet du présent travail de recherche ne consiste en aucun cas en une tentative de réhabilitation d'une pensée qui, de toute façon, ne saurait requérir une si modeste contribution. Le propos n'est ainsi pas de justifier ou de chercher à mettre en difficulté une pensée, par ailleurs considérée par l'auteur du présent document avec révérence, mais plutôt de chercher à comprendre l'ontologie qu'elle développe et qui, bien que jamais clairement énoncée en tant que telle, affleure tout au long de l'œuvre d'Ortega.. Il est ici question de suivre le philosophe madrilène dans le traitement d'une question dont la place privilégiée et la quasi-omniprésence qui lui sont accordées attestent de l'importance primordiale qu'elle revêt à ses yeux. La question essentielle entre toutes dans l'histoire de la philosophie : la question de la réalité radicale.

Je me propose donc de naviguer dans les méandres de la philosophie d'Ortega, dont la remarquable clarté et l'érudition, témoignages d'une pensée vivante et

rigoureuse, cachent néanmoins quelques questions aussi épineuses que passionnantes.

Le moyen privilégié d'une telle recherche va consister prioritairement dans la mise en évidence de la conception ortéguienne propre aux questions de l'être, de la chose, et de la réalité, trois composantes d'une pensée de l'ontologie ; pour essayer de la comprendre, et d'en chercher la cohérence interne.

Le point de départ évident sera la découverte relevée par Ortega y Gasset quant à la réalité authentique, pour en cerner la portée et les éventuelles limites, avant de mettre l'accent sur une distinction importante qui traverse toute sa pensée. Cette distinction, omniprésente, doit permettre de mettre en évidence la conception des choses et de leur être que l'on rencontre chez cet auteur remarquable, ainsi que la conception de la réalité qu'elle sous-tend.

Pour cerner les éventuels limites ou choix de la pensée ortéguienne, nous la confronterons dans un dernier temps à une pensée contemporaine qui développe une "cosmologie" réellement originale, avec laquelle nous chercherons à savoir dans quelle mesure Ortega y Gasset dialogue.

La volonté ici affichée est donc de suivre la philosophie d'Ortega dans ce qu'elle cherche à atteindre, dans la recherche authentique qu'elle revendique, en un dialogue avec une pensée qui, vous en jugerez, appellerait peut-être davantage d'attention qu'il ne lui en est accordé ; déficit que le présent travail est, dans sa modestie, bien incapable de combler.

Notre progression répondra à un cahier des charges précis, constitué de quatre exigences fondamentales : l'humilité, issue de la confrontation à une pensée ayant

désormais sa place au panthéon de l'histoire de la philosophie ; la prudence, conséquence de l'interprétation de la pensée d'un auteur disparu, qui ne pourra donc en valider l'argumentation ; la rigueur, consistant en un recours très large aux textes originaux d'Ortega, toujours précisément référencés ; ainsi qu'un souci de clarté, avec un découpage régulier reprenant les étapes de la progression du raisonnement, destiné à en faciliter le suivi.

Ces quatre exigences d'humilité, de prudence, de rigueur et de clarté, sont le minimum dû à la fois à la philosophie qu'il s'agit d'examiner, et au lecteur qui daignera s'intéresser à la présente recherche.

I. Reprise préliminaire :

la découverte d'Ortega et sa genèse

Une annonce

Le point de départ de ce travail de recherche est l'annonce faite par José Ortega y Gasset d'une découverte énorme de son temps : el « descubrimiento enorme de nuestro tiempo » (*Qué es filosofía?* IX, p.214). En effet, le philosophe madrilène se fait le porte-parole de la révélation d'une découverte remarquable quant à la question de la réalité, à laquelle nous allons nous intéresser.

Cette question du réel, de ce qui est en réalité par opposition à ce que l'on croit être, traverse toute l'histoire de la philosophie depuis ses premiers balbutiements : que ce soit avec la distinction parménidienne entre l'être et le non-être, sa négation avec l'être en éternel devenir d'Héraclite, tous deux reconnus par Ortega comme étant à la source de la naissance de la philosophie (« la filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito », *Origen y epílogo de la filosofía*, V, p.29), mais encore la théorie des formes de Platon, les catégories de l'être chez Aristote, la redéfinition de la substance par Descartes, la monadologie

de Leibniz (...), pour n'en citer qu'une infime partie reprise par Ortega.

Mais pourquoi cette quête éperdue de l'humanité concernant la réalité ? Pour Ortega la réponse est simple : l'homme est perdu dans sa vie et dans le monde, et il cherche des certitudes sur lesquelles s'appuyer pour sortir de cette perdition existentielle. La vie offre un sentiment de perdition au milieu du chaos de la réalité, au sein de laquelle il faut s'orienter, à partir d'une première certitude qui sera une première sécurité (« perdidos en nuestra vida – vida es sensación de perdimiento – buscamos una orientación radical para ella », et, « el primer acto de una orientación radical tendrá que consistir en obtener sobre este caos la primera seguridad, lo que suele llamarse una primera certidumbre » (*Lecciones de metafísica*, XI, p.44)).

La philosophie est définie par Ortega comme connaissance de tout ce qui est, pour justement répondre à un besoin de perspective intégrale permettant l'orientation (« définir la filosofía como conocimiento del Universo », *Qué es filosofía?*, IV, p.62 ; « necesitamos una perspectiva íntegra [...]. sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación », *Ibid.*, p.68). La philosophie est ainsi questionnement sur les problèmes radicaux afin de trouver cette première certitude sécurisante. Or, un de ces problèmes radicaux est celui de la vérité et de la réalité authentique : « unos de éstos es el de la verdad y su correlato, el problema de la auténtica realidad » (*Origen y epílogo de la filosofía*, I, p.10).

Le développement historique de la philosophie est donc perçu par Ortega comme une suite de théories sur l'authentique réalité, se construisant en réponse les unes aux autres, dépassant les erreurs des précédentes pour atteindre davantage de vérité (« vemos los errores como verdades incompletas », *Ibid.*, p.11). « De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido

dos mis quinientos años y durante ellos hubiera seguido pensando » (*Ibid.*).

On comprend ainsi l'attachement d'Ortega y Gasset à la question de l'authentique réalité, qui est la question philosophique par excellence, à laquelle se sont confrontés tous les philosophes depuis deux mille cinq cent ans ! Mais, loin de se limiter à apporter sa pierre à l'édifice de ce développement progressif de la philosophie dans l'histoire, de la quête de la réalité radicale, Ortega annonce une découverte énorme, qui va révolutionner la philosophie. Il ne s'agit pas de proposer une nouvelle philosophie, comme tant d'autres penseurs l'ont fait avant, mais bien de proposer quelque chose de nouveau concernant la philosophie elle-même : « sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía » (*Ibid.*, VII, p.37).

Donc, non seulement Ortega annonce-t-il une découverte énorme quant à la réalité authentique ou radicale qui occupe la philosophie depuis des millénaires : « hemos hallado una realidad radical nueva – por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía » (*Qué es filosofía?* X, p.216), mais encore annonce-t-il une révolution de la philosophie elle-même. Révolution qui passera par la découverte d'une nouvelle réalité, d'une nouvelle idée de l'être, d'une nouvelle ontologie : « el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología – de una nueva filosofía ».

Ces annonces remarquables ne peuvent que nous inciter à suivre Ortega dans la révélation d'une telle découverte révolutionnaire, d'un tel progrès. Or, le progrès consiste justement à utiliser le passé comme une vérité partielle à dépasser

(« el progreso exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche ; que se apoye en ella » (*Historia como sistema*, VIII, p.14)). Ainsi faut-il faire appel au passé par l'histoire : « la historia es ciencia sistemática de la realidad radical » (*Ibid.*). Donc, lorsqu'Ortega annonce la découverte d'une réalité radicale complètement nouvelle, distincte de l'être cosmique des antiques et de l'être subjectif des modernes (« hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos », *¿Qué es filosofía ?*, X, p.215), il annonce le programme de mise en évidence et donc d'exposition de sa "découverte énorme" ; découverte par la révélation d'une erreur identique dans le réalisme antique et dans l'idéalisme moderne, qu'il se propose de dépasser.

La genèse d'une découverte

L'erreur du réalisme antique

Voyons maintenant à quoi tient cette découverte et la genèse qui a présidé à sa révélation.

Dans l'histoire de la philosophie, concernant la réalité radicale, la thèse réaliste est première car la plus évidente (« hacemos una primera tesis que ha sido, a la par, la que en la historia de la filosofía ocupa - cronológicamente – el primer lugar ; es ésta : la realidad o el ser consiste en las cosas y su conjunto que llamamos mundo ». *Unas lecciones de metafísica*, XI, p.45) : la réalité est la somme des choses qu'il y a devant nous sans qu'on ne les cherche. Ainsi se constitue une

première thèse historique quant à la réalité authentique, qui donne l'être à toutes les choses que l'on rencontre dans le monde, pour en faire la base stable, statique, permettant à l'homme de s'assurer face à l'insécurité de la vie dans un monde changeant. Le modèle de l'être antique se trouve dans la chose, c'est-à-dire dans ce que nous rencontrons dans notre contour sensible : « esta tesis [...] encuentra, pues, las características o atributos del ser, en la cosa. Y por "cosa" entendemos ante todo lo que vemos y tocamos, lo que hallamos como nuestro contorno sensible » (*Ibid.*, p.46). Le prototype de l'être antique est ainsi la chose sensible, la *res*, d'où l'appellation "réalisme" : « esta tesis significa elevar a prototipo de todo ser el modo peculiar de ser la "cosa", la *res*, y por ello se llama realismo » (*Ibid.*).

Mais, cette première thèse va se révéler problématique dans sa conception statique des choses en elles-mêmes, car, si la réalité du mur pour moi est indubitable, la réalité du mur en soi est, par contre, une hypothèse dubitable (« la realidad de esta pared es problemática : la realidad de mi visión de esa pared es indubitable ». *Ibid.*, XII, p.47). L'erreur du réalisme est d'ajouter l'hypothèse d'un mur en soi, statique, sur la pensée immédiate du mur pour nous. La réalité indubitable n'est donc pas celle du mur en lui-même comme chose statique dotée d'être, mais celle de ma pensée du mur : « esta es, pues, la realidad firme, la de mis pensamientos, mis ideas. La tesis realista se anula dejando en su lugar la tesis idealista » (*Ibid.*). La réalité véritable est par conséquent celle de ma pensée de la chose et non de la chose en elle-même.

L'erreur de l'idéalisme moderne

On passe donc à la thèse idéaliste, historiquement seconde car construite

sur la remise en question de l'ingénuité qui consistait à donner l'être comme évidence à tout ce qui nous entoure : « resultado de haber perdido la ingenuidad y de pensar con gran cautela » (*Ibid.*). « Del mundo no ha quedado últimamente real más que una cosa : el pensamiento ; y hemos pasado a la secunda posición del hombre en la historia, la posición idealista » (*Ibid.*, XII, p.49). La réalité radicale devient celle de ma pensée, seule qui résiste au doute hyperbolique cartésien, lequel aboutit à une conclusion évidente et fameuse : *cogito ergo sum* (*Principes de la philosophie*). Je peux douter de tout, mais pas du fait que je sois en train de douter, ce qui prouve l'existence de ma pensée comme seule absolument certaine. Certitude à partir de laquelle est inférée l'existence du moi comme sujet et support de la pensée.

Mais, à nier l'existence du mur en soi pour affirmer l'existence du sujet pensant, l'idéalisme commet une nouvelle erreur : « el idealismo afirma que la pared no es sino un pensamiento mío, que sólo la hay en mí, que sólo yo existo. Esto es ya un añadido hipotético, problemático, arbitrario. » (*Unas lecciones de metafísica*, XIII, p.53). En effet, de même que la perception directe du mur ne permet pas d'en inférer l'existence pour lui-même de celui-ci, de même, l'existence de la pensée qui s'exécute dans le doute ne permet-elle pas d'en inférer ni l'inexistence du mur en soi, ni l'existence d'un être en soi support de cette pensée, qui serait la réalité authentique, absolue, radicale.

On retrouve donc un même type d'erreur dans le réalisme et dans l'idéalisme quant à la réalité radicale : « esto nos hace caer en la cuenta de que el idealismo al pretender fijar qué es lo que verdaderamente hay comete, bien que en otra dirección, el mismo error que el realismo » (*Ibid.*). « Al interpretar el idealismo lo

inmediato como pensamiento, contradice y vulnerable su propio e invulnerable punto de partida »(*Ibid.*, XIV, p.56), « añade un razonamiento y una hipótesis de inspiración realista » (*Ibid.*).

Mais, d'où vient donc cette erreur ? Pourquoi est-ce que l'idéalisme, qui a eu une intuition si remarquable du fait de penser, l'a mal interprétée ? « ¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho pensamiento, lo concibió tan mal, lo falsificó ? Por la sencilla razón que aceptó sin discutirlo el sentido tradicional del concepto ser y existir » (*¿Qué es filosofía ?*, X, p.219). L'idéalisme, en découvrant la réalité nouvelle de la pensée grâce au doute, est resté prisonnier de la conception antique de l'être comme substance, indépendante. L'erreur de Descartes, reconnu par Ortega comme le pionnier de cette conception idéaliste de la réalité, a été d'utiliser la doctrine antique de l'être pour penser la nouvelle réalité découverte, à savoir la pensée : « El concepto de ser había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir - la pensée, el Geist – la doctrina vetusta sobre el ser. » « El pensamiento griego se constituye en Parménides [...] y [...] seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática ». (*Historia como sistema*, VI, p.7). D'où l'on comprend l'erreur commune des thèses idéalistes et réalistes, l'idéalisme retombant dans une sorte de réalisme et dans l'erreur qui va de pair : « he aquí por qué digo que el idealista recae en un extraño realismo » (*Unas lecciones de metafísica*, XIV, p.57).

Pour découvrir la réalité radicale au-delà de ces erreurs du réalisme et de

l'idéalisme qui hypostasient à tort des substances absolues, dans les choses ou le sujet, il convient donc de dépasser ce concept antique de l'être comme substance indépendante, pour forger une nouvelle conception de la réalité. On ne peut poser en toute rigueur l'existence indépendante des choses du monde, non plus que celle du sujet qui pense ces choses. Il faut donc repartir de la seule certitude dont nous disposons, à savoir la découverte de l'idéalisme : le fait indubitable de la pensée qui s'exécute dans le doute. Or, dans la pensée il y a nécessairement à la fois un sujet qui pense, et un objet qui est pensé : « no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento, [...] tendrá que existir su sujeto o yo y su objeto » (*¿Qué es filosofía ?*, IX, p.198). L'idéalisme s'est donc trompé en niant l'existence de l'objet de la pensée : sans objets de la pensée, il n'y a pas de pensée. Le sujet pensant ne peut donc pas être conçu sans l'objet de sa pensée. Ainsi, l'erreur évidente du réalisme tient à sa conversion en subjectivisme, à l'oubli de la nécessité d'un objet pour qu'il y ait pensée : « sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos » (*Ibid.*, p.209).

Cette erreur a d'ailleurs déjà été perçue par Husserl, qui publie en 1900 les *Recherches logiques*, où l'on retrouve la célèbre formule, reprise par Sartre, sur l'intentionnalité de la conscience : « toute conscience est conscience de quelque chose ».

On voit clairement explicitée par Ortega l'idée que l'idéalisme s'est privé de

comprendre la réalité radicale en enfermant le monde dans la pensée du sujet, au lieu de comprendre la relation d'interdépendance mutuelle existant entre le sujet et l'objet de la pensée : il n'existe pas de pensée sans objet, car la pensée est toujours pensée de quelque chose. Dès lors, la pensée, découverte comme existant absolument grâce au doute, est le lieu de la donation conjointe du sujet et de l'objet, du moi et du monde, mutuellement interdépendants. L'erreur des deux positions philosophiques principales de l'histoire reconnues par Ortega tient donc à l'utilisation de l'ontologie grecque où la conception de l'être est basée sur les concepts et objets mathématiques, invariables, figés, statiques (« el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo », *Historia como sistema*, VI, p.7), au lieu de réaliser que les objets du monde autant que le sujet qui les pense ne peuvent exister l'un sans l'autre. Il n'y a pas d'objet qui ne soit pas pensé, de même qu'il n'y a pas de sujet pensant sans objet à penser.

La découverte d'une nouvelle forme d'être

Voilà la découverte énorme d'Ortega, et de son temps, à savoir qu'il n'y a pas d'être suffisant mais seulement indigent, seule réalité indubitable : « el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino "el ser indigente" » (*Ibid.*, p.219). Pour pouvoir avoir accès à la réalité radicale, il faut se libérer des catégories ontologiques grecques de la substance figée sur le modèle des objets mathématiques. Voilà l'acte fondateur d'une nouvelle conception de l'être, donc d'une nouvelle ontologie, et d'une nouvelle philosophie. L'être statique, issu des abysses de la philosophie, est déclaré inexistant, et il lui a été substitué un être

agissant : « el ser estático queda declarado cesante [...] y ha de ser sustituido por un ser actuante » (*Ibid.* p.220). Voilà donc ce qui permet de dépasser les erreurs commises par le réalisme antique, de poser l'existence des choses pour elles-mêmes, et par l'idéalisme moderne, d'enfermer le monde dans la conscience comme seule réalité. Le subjectivisme qui a régné en maître pendant des siècles a été dépassé, le moi s'est évadé de sa réclusion interne, et le monde des choses a été sauvé : « hemos superado el subjectivismo de siglos – el yo se ha libertado de su prisión íntima [...]. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos. », « Salvémos en el mundo – salvémonos en las cosas » (*Qué es filosofía ?*, X, p.221).

On trouve là des déclarations fortes qui ne laissent planer aucun doute quant à la conviction profonde qui est celle d'Ortega d'avoir découvert une réalité nouvelle qui permette de dépasser les erreurs respectives du réalisme et de l'idéalisme.

Voilà donc la grande découverte d'Ortega, qui traverse toute sa production (de *¿Qué es filosofía ?* en 1929 à *Origen y epílogo de la filosofía* publié à titre posthume, en passant par *¿Qué es conocimiento ?*, 1930, *¿Qué es la vida ?*, 1930, *En torno a Galileo*, 1933, *Lecciones de metafísica*, 1933, *Historia como sistema*, 1935, et encore *La idea de Principio en Leibniz*, 1947, et *El hombre y la gente*, 1949) :

la découverte que l'unique être indubitable est l'être indigent, et non suffisant ; la seule certitude absolue est l'interdépendance du moi et du monde : « el único ser indubitable [...] es la interdependencia del yo y de las cosas, por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino el ser indigente » (*¿Qué es filosofía ?*, p.219).

La réalité radicale n'est donc ni le monde en lui-même ni le sujet pensant, mais leur coexistence dans ma vie qui est le lieu de leur donation conjointe, « mi vida, [...] la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas » (*Lecciones de metafísica*, XIV, p.58). Ma vie est cette réalité radicale tant convoitée, le Saint Grall permettant à l'homme de s'assurer contre la perpétuelle insécurité du monde. Les choses du monde existent en tant qu'elles interviennent dans ma vie, et le sujet existe en tant qu'il agit sur ces choses ; et, en aucun cas l'un ou l'autre de ces termes ne pourrait être pensé ni de manière indépendante, ni de manière statique. Le monde et le moi sont en action l'un sur l'autre et c'est justement cette action conjointe qui leur confère réalité.

L'être exécutif

Ainsi n'y a-t-il pas d'être statique, mais un être purement exécutif, qui n'existe qu'en tant qu'il agit, sans substance statique pour le soutenir : « un ser que no exige detrás de su actuación una substancia previa y estática, sino que consiste en puro ejecutarse. No el ser substantivo, sino el ser ejecutivo » (*¿Qué es la vida ?*, VI, p.10). De même que les choses n'existent pas sans leur action sur moi, de même le moi ne peut être conçu en dehors de son action sur les choses : « si las cosas no son sino en tanto en cuanto actúan sobre mí y son sólo ese su ejecutivo actuar, también "yo" soy sólo en tanto en cuanto actúo sobre y con las cosas » (*¿Qué es la vida ?*, VI, p.12).

La réalité est ainsi pure action des choses sur moi et du moi sur les choses : « la realidad consiste en pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia » (*¿Qué es la vida ?*, VII, p.12). On passe donc de l'être indigent,

qui a permis de dépasser les erreurs des philosophies précédentes, à l'être exécutif. En effet, le principe même de l'indigence est la dépendance, et l'on ne peut concevoir cette dernière que dans son actualisation, dans son effectivité. **Donc si l'être substantiel devait nécessairement être statique, être transcendant à la trame mouvante de la réalité, à l'inverse, l'être indigent doit être effectif, rencontrant dans son actualisation sa condition même d'existence.**

La réalité est donc formée de la relation entre deux formes d'être dépendantes l'une de l'autre : le moi est celui qui agit dans la circonstance, et celle-ci est ce qui oppose facilités ou difficultés à mon action : « La realidad consiste en pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia » (*¿Qué es la vida ?*, VI p.12). Et, ces deux formes d'être indigentes n'ont d'être que dans la mesure où elles l'actualisent, l'une sur sa circonstance, et l'autre sur le moi. Ainsi, ma circonstance est facilités ou difficultés pour mon action : « el ser originario, la realidad primaria de cuanto forma parte de mi circunstancia consiste en su servirme o estorbarme, por tanto, en ser facilidad o dificultad para mi vida » (*¿Qué es la vida ?*, VI p.10).

Une philosophie de la vie originale : l'engagement héroïque

Cette découverte est la grande avancée d'Ortega, qui se retrouve avec une remarquable constance dans toute sa production, et de laquelle découle une conception de la vie et de l'action humaine particulièrement intéressante. En effet, dans la mesure où la vie est composée d'êtres indigents nécessitant effectivité, il revient à chacun d'actualiser cette vie qui est la sienne : « la vida es un gerundio y no un participio : un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer » (*Historia*

como sistema, VII, p.9). « Lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela » (*Ibid.*). On voit là une philosophie résolument tournée vers l'action, particulièrement en phase avec l'existentialisme en développement au XXème siècle, preuve s'il en est de la compréhension par Ortega des problématiques de son époque.

En effet, si l'individu se retrouve plongé dans une vie qu'il n'a pas choisie (selon la formule célèbre de l'homme « jeté dans le monde », J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p.40), il n'appartient qu'à lui d'en faire ce qu'il veut. Car non seulement l'individu est libre dans son action, mais en plus n'a-t-il d'autre choix que d'agir, car la vie est justement obligation d'action, par définition actualisation permanente. On retrouve une non-moins célèbre formule de l'homme « condamné à être libre » (*Ibid.*, p.39).

La particularité de la conception ortéguienne de la vie humaine est double. Non seulement insiste-t-il sur la part de liberté qui est celle de chacun dans le présent, malgré le déterminisme du passé et de la circonstance (d'où une liberté limitée) : « el presente en que se resume y condensa el pasado es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida » (*¿Qué es filosofía ?*, XI, p.259), « la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad » (*Ibid.*, p.253). Ce qui ouvre à une philosophie résolument tournée vers l'implication et l'engagement, à l'opposé de l'homme masse qui se laisse porter par la société et dont l'ignorance permet toutes les dérives extrémistes. Mais encore insiste-t-il sur la beauté de cette vie, qui consiste justement à prendre plaisir à agir, à partir de ce déterminisme du passé et de la circonstance, pour réaliser l'œuvre qu'est la vie de chacun, en une dynamique sportive de conquête et d'allégresse :

« la fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol » (*Ibid.*, p.259).

La beauté de la vie ne tient pas aux faveurs que nous accorde le destin, mais plutôt à l'enthousiasme que nous mettons à modeler sa matière fatale en une figure noble : « la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso, sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble » (*Ibid.*, p.260).

La vie est par conséquent action, nécessairement, et donc action en vue de quelque chose, action qui s'exécute tendue vers le futur : « la vida es un actividad que se ejecuta hacia adelante [...]. La vida es futurición, es lo que aún no es » (*Ibid.*, p.235). Ce moi, qui est un des termes du duo dont la relation constitue la réalité radicale, est donc un projet, un programme d'être qui se confronte avec joie à la circonstance, et de cette confrontation sort mon présent : « yo soy el que tiene que ser, [...] soy anticipación, proyecto, programa », « soy conjuntamente futuro y presente. Ese mi futuro ejerce presión sobre el ahora, y de esa presión sobre la circunstancia brota mi vida presente » (*¿Qué es vida ?*, VII, p.15).

La philosophie qui en ressort est on ne peut plus positive, car elle se propose de jouer de cette tragédie qui afflige nombre d'autres penseurs, comme le sportif qui conquiert l'inutile pour le plaisir de l'effort, pour la simple beauté du geste. Jovialité est le maître mot, issu du père des dieux lui-même : « dejemos, pues, de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente, es decir, como es debido. [...] Jovialidad, esto es, el tono vital propio de Jove, de Júpiter o Dios Padre. La filosofía resulta así una "imitación de Jove" » (*La idea de Principio en Leibniz*, §32). Cette jovialité constitutive est une caractéristique propre à Ortega,

depuis ses premiers écrits, qui le rend justement si agréable à lire : « desde mis primeros escritos he opuesto a la excusividad de un "sentido trágico de la vida" que Unamuno retóricamente probalada, un "sentido deportivo y festival" de la existencia » (*Ibid.*, §31).

La conception ortéguienne de la vie est joyeuse et engagée, une philosophie de l'action retournant la tragédie de la fatalité en joie de la réalisation sportive de son projet de vie, parfaitement en phase avec les nécessités de l'époque troublée au sein de laquelle elle s'élabore. Elle s'avère être un remarquable remède au fatalisme et au désinvestissement qui guette chacun lorsque la fatalité, le *fatum*, met en échec sa détermination intrinsèque à réaliser son être, ou plus simplement ses rêves.

Ce message, porté par la force de l'enthousiasme, assure une compréhension intemporelle de la philosophie d'Ortega.

II. Les limites de la découverte d'Ortega

Mais, et c'est là que commence véritablement mon examen critique de cette remarquable pensée philosophique qu'est celle d'Ortega, il y a néanmoins quelques ombres qui viennent ternir ce tableau idyllique d'une découverte radicale et ferme qui ouvre à une philosophie positive vantant la beauté de la vie.

L'enceinte de "*Ma vie*"

En effet, la réalité radicale découverte par Ortega, qui doit permettre à chacun d'évoluer avec sécurité dans son existence à partir du sol ferme d'une certitude absolue sur laquelle reposent toutes les autres, est "ma vie" et non la vie en général. Ce que la pensée en acte met en relation, à savoir le sujet qui pense et la chose pensée, les deux êtres indigents évoqués précédemment, sont nécessairement liés à chaque individu en particulier. "Ma vie" est toujours comprise comme celle d'un individu en particulier, unique, le moi : « la vida lo es siempre de alguien, de un viviente. [...] Es siempre un hombre el que vive, un hombre único e incanjeable, yo » (*¿Qué es vida ?*, V, p.3).

L'exécutivité a le mérite indéniable d'assurer chacun à la fois de la certitude de la réalité de son propre être comme sujet de l'action, mais encore de celle de la

réalité du monde qui l'entoure, de sa circonstance, comme objet de l'action qui y oppose sa propre contrainte. A l'évidence, pour chacun, la sortie de l'enfermement solipsiste auquel aboutissait l'idéalisme est effectivement réalisée avec succès. Mais, cette définition individuelle de la réalité radicale a pour conséquence que chacun est enfermé dans sa propre vie : « yo voy encerrado inexorablemente en mi vida ciertamente que mi vida es salir yo al mundo » (*Ibid.*, V, p.4).

Cette constatation, logique, semble non seulement n'être qu'une banalité sans conséquence, car chacun ne dispose effectivement que de sa propre vie. Mais encore n'être en aucun cas réductrice, car cette vie est ouverture de chacun au monde entier, à ma circonstance entendue comme univers entier. Chacun est ainsi enfermé dans l'enceinte exclusive et hermétique de sa propre vie personnelle, mais cela ne doit pas nous angoisser dans la mesure où la prison n'est rien moins que l'univers entier : « como la vida es sólo la mía, esto es, la de cada cual, va el hombre submergido absolutamente en el exclusivo y hermético ámbito de su vida. No nos apene, sin embargo : la cárcel no es angosta, la cárcel es nada menos que el Universo [...] circunstancia ; contorno ; ámbito vital, a lo sumo "Mundo" » (*Ibid.*, VI, p.8). Encore une fois, nous retrouvons ici la joie de la philosophie d'Ortega, qui met l'homme aux prises avec l'Univers, alors qu'il était enfermé dans sa propre subjectivité avec l'idéalisme, en opposition aux angoisses qui peuvent saisir d'autres penseurs moins heureux dans les conclusions de leurs doctrines.

Mais, cette unicité de la vie, qui voit la réalité composée du sujet et de sa circonstance, enferme effectivement l'individu dans une enceinte fermée qui est problématique quant à la conception d'autrui. En effet, ma seule certitude est celle de l'existence conjointe du moi et du monde. Qu'il puisse y avoir d'autres sujets

comme moi n'est pas une certitude, ça n'est qu'une possibilité : « que "mi vida" sea única no implica que sea "una sola". Es posible que existan infinitos únicos cada uno de los cuales lo es tanto como los demás. Es posible, pero el ser posible no es el ser absoluto. La unicidad hace de mi vida un ámbito ontológico hermético, incomunicante y exclusivo» (*¿Qué es conocimiento ?*, VIII, p.28). L'unicité de la vie de chacun interdit nécessairement d'accorder à autrui le statut privilégié qui est le nôtre, et enferme l'individu dans une tour d'ivoire, une enceinte ontologique hermétique, incommunicante et exclusive. La force des termes que l'on retrouve ici interpelle, et requiert que l'on s'y intéresse davantage.

On a pu voir précédemment que le moi est un être qui n'existe que dans son effectivité, que dans l'action qu'il met en œuvre dans le présent. Ainsi l'individu doit-il à chaque instant choisir ce qu'il doit faire, ce qui revient à choisir ce qu'il veut être (« decidir lo que vamos a ser – por tanto, el futuro », *¿Qué es filosofía ?*, X, p.235). La vie humaine est finalement un projet de vie qui se réalise tendu vers le futur : « la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante [...]. La vida es futurición » (*Ibid.*). Et, nous avons pu comprendre précédemment que la circonstance était cet environnement dans lequel se déployait ce projet de vie, ce milieu qui opposait facilités et difficultés à la réalisation de cet être individuel, de mon être.

Autrui noyé dans ma circonstance

Cette théorie de la réalité radicale comme étant ma vie, qui met en lien ma circonstance (composée de facilités et de difficultés pour réaliser mon projet de

vie, mon être) et moi, a la fâcheuse conséquence de réduire autrui à des facilités ou difficultés avec lesquelles je dois composer pour réaliser mon projet personnel (« a esa presión de mi futuro, en efecto, responde el mundo con una serie de facilidades y una serie de dificultades », *¿Qué es conocimiento ?*, p.14).

Autrui fait partie de l'Univers, mais celui-ci est assimilé à ma circonstance (« el Universo ; [...] circunstancia ; contorno ; ámbito vital, a lo sumo "Mundo" ». *¿Qué es la vida ?*, VI, p.8), sans statut ontologique particulier autre que celui de faire partie de ma vie, au même titre que tout ce que je rencontre dans mon environnement. La vie est action en vue de la réalisation d'un projet individuel qui se confronte à une circonstance, incluant aussi bien autrui que les choses matérielles, qui lui oppose facilités et résistances.

La découverte ortgéguienne de la réalité radicale comme ma vie, coexistence interdépendante du moi et du monde, interdit de penser avec certitude autrui comme une autre réalité absolue avec toute la noblesse ontologique que lui confère ce statut. Autrui n'est ici non seulement qu'une réalité relative à moi, comme les choses, mais en plus ne représente-t-il que facilités ou difficultés pour la réalisation de mon projet personnel de vie, pour l'actualisation de mon être programmatique.

La solitude radicale

Ainsi est-il possible de comprendre l'affirmation « vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual » (*¿Qué es filosofía ?*, IX, p.214), qui suivait l'annonce de la "découverte énorme", comme la limitation à une conception de la vie et du monde qui semble à première vue égoïste et égocentrique, où autrui n'a aucune

noblesse de statut. C'est évidemment là grossir le trait, mais ce n'est pas tant dans le but de caricaturer pour décrédibiliser, que dans celui de mettre en évidence, par un effet de loupe, les problèmes pouvant surgir de la philosophie ortéguienne.

On se retrouve avec un individu qui existe pour lui-même avec certitude en tant qu'il se confronte à une circonstance non moins certaine, mais un individu seul, sans équivalent ontologique. Pour l'homme, vivre c'est être seul : « para el hombre, vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo » (*Œuvres complètes*, II, 744). La vie de chacun, en tant que réalité radicale nécessairement égocentree, est donc solitude : « mi vida es intransferible, [...] cada cual vive por sí sólo – o, lo que es igual, que vida es soledad, radical soledad » (*Ibid.*, V, 61, *En torno a Galileo*) ; radicale solitude. Et ce n'est pas là un énoncé ponctuel et isolé, mais bien un aboutissement logique que l'on retrouve régulièrement : « la vida humana stricto sensu por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad » (*Ibid.*, VII, 105, *El hombre y la gente*).

Ma vie, la découverte énorme d'Ortega, coupe radicalement l'individu de ses congénères, car la pensée, qui seule résiste au doute, ne met en lien qu'un sujet en particulier et un objet étendu à tout ce qui peut être rencontré, à savoir l'univers entier en tant qu'il est en relation avec moi. Bien pire que la double fatalité du passé et de ma circonstance, qui laissait tout de même place à une certaine liberté dans laquelle pouvait s'exercer ma joie créative, l'individu se retrouve finalement esseulé, coupé d'autrui comme un autiste qui ne peut accorder à l'autre le statut qui est le sien propre, car il reste enfermé dans sa vision égocentrique de la réalité. Comme celui de tout ce qui compose ma circonstance, l'être d'autrui est un être relatif, usuel, serviciel : « su verdadero ser se reduce a lo que representa como

tema de mi ocupación », un « ser servicial, usual y vivido » (*¿Qué es filosofía ?*, XI, p.248).

Le ton jovial de la philosophie d'Ortega, qui a pu être mis en évidence dans un premier temps, se trouve ici largement contrebalancé par un ton mélancolique totalement opposé, qui, s'il reconnaît le versant positif des forces de la circonstance par rapport à la réalisation du projet d'être individuel de chacun, n'aurait rien à envier au pessimisme de l'existentialisme qu'Ortega critique largement comme nécessitant l'obscurité et l'abîme du rien (« Se nos viene ahora otra vez, con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario : angustia, desazón, decisión, abismo, Nada. El "existencialista" parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es, y con él el mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le "paga su dinero". [...] El necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, muerte y Nada » *La idea de Principio en Leibniz*, §31, p.136).

Un aboutissement problématique

On découvre donc un enfermement de l'individu dans sa propre vie, sa seule certitude absolue, qui relativise radicalement autrui et sa propre vie : « la vida vale para sí, es definitiva o lo definitivo. [...] En ella todo es absoluto. Lo que otro cree es para mí relativo a él, pero lo que yo creo es absoluto » (*¿Qué es conocimiento ?*, p.1). Cela apparaît comme une rémanence du perspectivisme

d'Ortega avant qu'il ne développe son "raciovitalisme" (que l'on retrouve dans *Meditaciones del Quijote* et qui culmine dans *El tema de nuestro tiempo*, où chacun possède une vérité comme perspective individuelle sur les choses, la vérité ultime étant la somme des perspectives en Dieu. Cela sonne d'ailleurs étrangement comme une sentence du poète mystique persan Rûmî : « la vérité est un miroir tombé de la main de Dieu et qui s'est brisé. Chacun en ramasse un fragment et dit que toute la vérité s'y trouve », cité par Jamel Balhi, *Les routes de la foi*, Ed. Le cherche midi, 1999, p.292).

Cette constatation laisse un goût amer : comme si l'on troquait le solipsisme idéaliste de Berkeley (et son fameux *esse est percipi aut percipere* : « être c'est être perçu ou percevoir », *Principes de la connaissance humaine*, I, 3), pour un enfermement autiste et un repli égoïste où les autres ne sont pas plus que les objets qui m'entourent : des facilités ou difficultés dans l'accomplissement de mon propre projet d'être.

Cela n'a d'ailleurs pas échappé aux rares commentateurs français d'Ortega : « la "réalité radicale", c'est la vie individuelle. [...] Toutes les autres réalités, y compris la vie sociale, sont secondaires par rapport à elle » (*Ortega y Gasset – L'exigence de vérité*, Y. Lorvellec & C. Pierre, éd. Michalon, 2001, p.97). « La définition même de la réalité radicale comme étant le soi a pour conséquence logique de ne pouvoir proposer d'autre impératif moral que le devoir, pour chacun, d'être le "chacun" qu'il est » (*Ibid.*). Et, même s'il est évident, à lire Ortega, qu'il est indispensable de s'investir dans la société car elle fait partie de ma circonstance, autrui n'est ici que relations de forces, positives ou négatives, et chacun n'a que le devoir de se réaliser soi-même.

Cette philosophie de la solitude, qui nécessite, pour surmonter la dimension tragique de cet enfermement dans une "enceinte ontologique hermétique", de faire appel à une conception sportive de l'existence, à la manière de Don Quichotte dont l'héroïsme n'a d'égal que l'inadaptation tragique à l'existence, n'est pas à mes yeux une solution satisfaisante à l'égard de la volonté ortéguienne affichée de jovialité et d'implication. En effet, il est indéniable que la relation à autrui a un impact très particulier sur la vie de chacun, sans commune mesure avec celui des choses matérielles. Un projet de vie de la noblesse de celui que conçoit Ortega, qui vante constamment l'héroïsme, ne saurait exister sans la société humaine propre à le faire naître et à l'accueillir. De même, l'humanité se construit dans l'histoire par l'assimilation et le dépassement des réalisations des générations précédentes en une notion de progrès *a posteriori* (à distinguer du progrès *a priori* de la raison historique d'Hegel ou du positivisme comtien), comme le rappelle Ortega, qui a donné une réelle valeur au concept de génération. On ne peut donc se satisfaire d'une philosophie qui, tout en valorisant l'implication sociale et l'engagement, ne reconnaît pas à autrui cette force indispensable qu'il incarne en réalité dans la vie de chacun. Il y a là une contradiction flagrante.

Il va maintenant s'agir de chercher si cette contradiction n'est qu'apparente, ou bien réelle et, à ce compte-là, problématique.

Mais, il est important de noter que, l'"enfermement dans l'enceinte ontologique hermétique", auquel aboutit la découverte de la réalité radicale comme étant "ma vie", n'est que très peu évoqué dans toute la production d'Ortega.

Or, si cet enfermement n'est pas davantage développé chez Ortega, ce n'est pas lié à une esquivance par ce philosophe audacieux d'une difficulté rencontrée, mais plutôt

pour la bonne et simple raison que, en parallèle de la dénonciation des erreurs du réalisme et de l'idéalisme, une autre distinction traverse toute l'œuvre d'Ortega, qui peut se révéler être une porte de sortie à cet apparent enfermement égoïste on ne peut plus problématique au regard d'une philosophie de l'engagement.

III. La distinction fondamentale

entre les choses et leur être

Au-delà de la révélation des erreurs respectives du réalisme et de l'idéalisme, et au-delà aussi de la mise en évidence d'une réalité radicale nouvelle, qui sont des thèmes transversaux à la production philosophique d'Ortega, il existe une distinction essentielle qui parcourt également sa pensée, présente de manière constante dans ses développements historiques.

Il s'agit, dans cette partie, de mettre en évidence la distinction essentielle, omniprésente chez Ortega, entre d'un côté les choses dans leur effectivité, et d'un autre côté leur être comme pensée de la chose ; la distinction entre la chose et l'être de la chose.

Théorie objective et vie exécutive

Ortega, s'il valorise la philosophie comme étant une activité indispensable à l'être humain, pour des raisons que nous comprendrons plus tard, la distingue nettement de l'activité de la vie en elle-même. La philosophie est une activité théorique, une connaissance conceptuelle et médiatisée de l'univers, à distinguer de la vie elle-

même, et de l'immédiateté qu'elle représente : « la filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teórico, una teoría del Universo. [...] La filosofía no es, pues, el Universo, no es ni siquiera el trato inmediato con el Universo que llamamos "vivir" » (*¿Qué es filosofía ?*, VI, p.121). On distingue d'un côté la connaissance ou théorie de l'Univers, et de l'autre l'Univers en lui-même, avec lequel nous sommes en contact dans l'immédiateté de la vie en acte. La distinction s'opère donc entre la pensée de l'univers, mise à distance et objectivation du donné immédiat pour une saisie par l'esprit, et le traité immédiat avec ce même univers, qui a lieu dans la vie qui s'exécute.

Cette distinction se retrouve entre deux formes différentes de temporalité : d'un côté le temps vital, réel et primaire, le temps dans lequel l'individu est en contact immédiat avec l'univers, et de l'autre, le temps des "choses", du monde substantiel, de la pensée objective, celui que mesurent les horloges : « hay dos tiempos distintos, el tiempo vital que es real y primario y el tiempo de las "cosas", el del mundo substancial que es el que miden los relojes » (*¿Qué es la vida ?*, VII, p.14).

Ainsi se dessine nettement une distinction entre la théorie objective d'un côté, qui implique mise à distance de la chose même pour la ré-fléchir, l'objectiver, en faire un objet et la saisir par la pensée, et, d'un autre côté, l'exécution de soi-même, l'exécutivité, où la chose est elle-même sans être pensée, la réalité pré-théorique : « teoría es pensar y pensar es hacerce de algo un objeto o mirarlo, por tanto colocarse fuera de él, tomar de él su aspecto. En suma, objetivar. Realidad preteórica será lo que algo es cuando no es mirado u objetivado, cuando no es para otro sino por sí y para sí. Esto es lo que algo es como ejecución de sí mismo, como ejecutividad. La distinción más fundamental que cabe hacer es la del ser

objetivo y el ser ejecutivo. » (*¿Qué es conocimiento ?*, VI, p.22).

La distinction claire, et logique au vu de ce qui a été dit précédemment sur la nature de la théorie et de l'univers dans son immédiateté, s'établit donc entre l'être objectif, saisi par l'activité théorique de l'homme, et l'être exécutif, saisi dans l'immédiateté de l'action. Or, la théorie étant une activité de l'homme dans sa vie, il est évident que toute théorie est un mode de cette réalité antérieure qu'est ma vie, seule absolument certaine : « toda teoría, incluso su iniciación que es la duda, se reconoce como modo de una realidad anterior a ella, y más amplia que ella, a la cual llamo mi vida, o vida. La firmeza de la existencia de esa realidad [...], es superior a la de toda otra posible proposición » (*Ibid.*, VII, p.23).

Le radeau de l'être

Nous l'avons vu précédemment, Ortega conçoit la vie comme un état de perdition face à l'océan mouvant des choses qui nous entourent. Pour se sortir de ce "naufrage" intenable, l'homme va construire, par le biais de la théorie objectivante, un schéma de la conduite fixe des choses indécises et fluides qui l'entourent. Ainsi, l'**être objectif** est appelé par Ortega **être des choses**, une construction théorique de l'homme qui a besoin de stabilité et d'ordre pour s'orienter dans le chaos de la réalité, tandis que l'**être exécutif** recouvre l'appellation de **la chose effective** de chaque instant, dans son instable et chaotique présence actuelle : « vivir es encontrarse náufrago entre las cosas. No hay más remedio que agarrarse a ellas. Pero ellas son fluidas, indecisas, fortuitas. [...] La vida es [...] imposibilidad de contentarse con las cosas, con lo que está ahí ahora, y forzosidad de anticipar lo que serán. [...] El futuro de las cosas tiene

que ser imaginado, construido por el hombre. Y para ello tiene que pasar revista a cuanto de ellas recuerda, a lo que las cosas fueron hasta aquí, y procurar extraer de esa experiencia una imagen o esquema de su conducta fija [...]. De esta suerte, construye el hombre tras las cosas efectivas de cada instante la "cosa permanente, inmutable" ; en suma, el ser de las cosas. Cuando cree haberlo hallado sabe ya a qué atenerse respecto a ellas, sejan de ser inseguras, indecisas, fluidas. El mundo no es ya un océano y la vida no es ya un naufragio » (*¿Qué es la vida ?*, VIII, p.25).

Ainsi s'élabore la conception ortéguienne de l'être des choses, comme une construction théorique de l'homme pour s'efforcer de stabiliser le flux mouvant de la réalité effective, pour se sauver du chaos en se construisant le "radeau" de l'être, qui est un ordonnancement du chaos en cosmos par l'entendement : « la vida es primariamente encontrarse uno sumergido entre las cosas, y mientras es sólo eso consiste en sentirse absolutamente perdido. La vida es perdición. Mas por lo mismo obliga, queramos o no, a un esfuerzo para orientarse en el caos, para salvarse de esa perdición. Este esfuerzo es el conocimiento que extrae del caos un esquema de orden, un cosmos. [...] El entendimiento funciona [...] como en el náufragio los brazos, para mantenerlo a flote ; pensar es un movimiento natatorio para salvarse de la perdición en el caos. Si se quiere insistir en la comparación, dígase que el ser es la balsa que el náufragio se construye con lo que le rodea » (*Ibid.*).

L'être est le radeau que se construit l'homme avec ce qui l'entoure, un effort de l'entendement pour extraire du chaos un schéma d'ordre permettant à l'homme de s'orienter dans la perdition qu'est la vie.

Ce concept essentiel de l'être des choses nécessite, pour notre propos, d'être explicité au-delà de cette magnifique métaphore du naufrage. Nous avons pu comprendre que l'activité de l'entendement, la théorie qui objective la réalité mouvante, représentait une nécessité pour l'homme dans la mesure où, tourné vers le futur (« la vida es futurición », *¿Qué es filosofía ?*, X, p.235), celui-ci a besoin de savoir à quoi s'en tenir quant à l'avenir des choses, afin de pouvoir prendre les décisions nécessaires à l'action. Et, nous venons de voir que cette activité théorique avait pour but de construire une image stable de la chose effective, qui est appelée l'être de la chose ("el ser de las cosas"). Il est donc clair que la chose effective nous est immédiatement présente, dans la co-présence effective qu'est ma vie, tandis que l'être de la chose est justement ce qui nous manque pour assurer notre conduite : « Filosofía es un hacer del hombre [...] de la especie "conocimiento" [...] que comienza por una pregunta esencial o por el ser de las cosas. La cosa está ahí. El ser no. » (*¿Qué es la vida ?*, VIII, p.18).

Ainsi, il est évident qu'une distinction nette doit être opérée entre la chose effective immédiatement présente dans ma vie ("*el ente*"), et l'être de la chose, ("*su ser*"), son essence. Or, cette distinction est primordiale pour deux raisons de portée également remarquable : le traitement réservé à la question de l'être, et la conception de la réalité que cela implique.

Le problème de l'être

La première tient d'abord à la résolution du problème de l'être, qui mine la métaphysique depuis ses débuts. En effet, la quête de l'être de la chose comme son essence intime entretient, aux yeux d'Ortega, une confusion dramatique avec la

chose véritable et authentique. Nous avons pu comprendre que l'être de la chose n'était qu'une construction de l'entendement (absolument indispensable tout de même à l'action), tandis que la chose véritable et authentique était quant à elle directement et vulgairement donnée dans l'expérience immédiate.

C'est là un renversement de toute la métaphysique traditionnelle (héritée de la Grèce antique) : l'entendement n'est plus assimilé à cette faculté divine en l'homme qui lui permet de se rapprocher de l'essence divine des choses, par opposition à leur apparence donnée dans l'expérience immédiate. Mais, au contraire, à une simple faculté utilitaire, qui brode sur la réalité authentique de l'expérience immédiate un schéma théorique destiné à favoriser l'action. La réalité n'est plus l'essence divine et transcendante des choses, en rejet de leur apparence immédiate, mais justement cette même apparence immédiate réhabilitée comme seule authentique, tandis que l'essence ou être de la chose est relativisé : « El error fundamental que padece Hartmann, y con él tantos otros filósofos, en rigor, casi todos, procede simplemente de no advertir la radical diferencia entre los dos conceptos de "ser" y de "ente", objeto o cosa » (*Ibid.*, p.19). L'entendement n'atteint pas la chose, mais son être ou essence : « no es la cosa lo que aprehende el conocimiento, sino su ser o esencia » (*Ibid.*, p.20). Laquelle essence est une image sécurisante de la chose véritable : « la esencia de una cosa es simplemente aquella imagen de ella que nos da seguridad vital con respecto a ella. Mientras esa imagen o idea de cada cosa y de su conjunto nos falta, nos sentimos perdidos, en absoluta inseguridad. La vida, porque es prisa, es por naturaleza inseguridad. [...] Por eso necesitamos inexorablemente saber. [...] El "ser" es seguridad para el hombre, claridad de atenimiento frente a cada cosa, frente a su enjambre o mundo » (*Ibid.*, p.23).

Ainsi les choses en elles-mêmes, dans leur effectivité et leur authentique réalité, n'ont-elles pas d'être, car celui-ci est ajouté par l'homme comme schéma de la conduite figée de la chose authentique mouvante : « las cosas no tienen por sí un ser. El ser surge como una necesidad que el hombre siente frente a las cosas » (*Ibid.*, p.25).

La virtualité de l'être

Il y a donc une inversion de la primauté ontologique entre l'être de la chose, son essence initialement authentique qui devient secondaire et simplement utilitariste, sans réalité radicale, et l'apparence immédiate de la chose, son actualité, qui devient première et seule existant réellement. La seule réalité authentique est celle dotée d'effectivité. Une inversion de toute la tradition philosophique depuis ses illustres premiers pères, qui s'appuie sur cette tradition pour la remettre en question : « el viejo y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriéndola, inspirándola y aromándola. » (*¿Qué es filosofía ?*, XI, p.250). L'être des choses, l'essence intime de la réalité que les philosophes s'évertuaient à chercher derrière les choses vulgairement données aux sens, en un effort louable pour se rapprocher de leur propre essence divine, mais empreint d'une conception finaliste et théologique de la réalité, est disqualifié. La chose n'a pas d'être en elle-même, sa réalité se résume à son effectivité dans ma vie : la chose « por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, este era el error antiguo. [...] Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí - subsistente - aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante » (*Ibid.*, p.248).

Mais, bien que l'être réellement primaire de la chose soit son être effectif, il convient d'aller plus loin, pour éviter toute velléité de retour à la valorisation d'un être substantiel caché, d'une essence intime divine de la chose. En effet, dire que la véritable réalité des choses est leur effectivité, comme facilité ou difficulté pour ma vie (« el ser originario, la realidad primaria de cuanto forma parte de mi circunstancia consiste en su servirme o estorbarme, por tanto, en ser facilidad o dificultad para mi vida ». *¿Qué es la vida ?*, VI, p.10), pourrait tout de même laisser la porte ouverte à la quête d'une essence des choses cachée, désormais vouée à l'inutilité mais potentiellement valorisée par les résistants de l'ontologie traditionnelle. A la quête de ceux qui, amoureux de la sagesse et désintéressés de l'utilitaire, pourraient chercher la chose en elle-même au-delà de l'intérêt qu'elle peut représenter pour moi. D'où la nécessité de mettre clairement le holà à ces aspirations ontologiques, en signalant que, dans la mesure où il n'existe rien qui ne fasse pas partie de ma vie, puisque celle-ci est la réalité radicale (« sólo lo que forma parte de mi vida existe ». *Ibid.*), alors même cette essence des choses, cet être substantiel de la chose conçu comme indépendant de moi, est finalement relatif et dévoué à mon service, d'une façon particulière. En effet, chercher cet être substantiel des choses, les mettre à distance de ma vie pour les saisir en elles-mêmes, c'est le propre de l'activité théorique de la connaissance évoquée plus haut. Ainsi, il y a d'un côté la chose effective avec laquelle nous traitons immédiatement dans la vie instantanée, et d'un autre côté l'être "substantiel" de la chose, abstrait, qui est une construction utilitaire de l'homme comme nécessité de s'assurer face à l'insécurité de la réalité mouvante. Mais cet être substantiel, abstrait et utilitaire, n'a pas de réalité propre, il est virtualité, il découle de ma

propre occupation : il est ce que les choses sont lorsque je cesse de m'en occuper. « Perfectamente ; pero entonces ese ser por sí y no para mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse [...]. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida - la cual no quiere decir insincera ni falsa, sino solo virtual - [...] es la actitud teórica. » (*¿Qué es filosofía ?*, XI, p.249). Ortega condamne ainsi aux gémonies toute velléité de quête d'une réalité essentielle et cachée des choses, en mettant en avant non seulement le statut utilitaire d'un tel être substantiel, en pure contradiction avec sa conception traditionnelle, mais encore en lui retirant tout statut de réalité puisque pure virtualité, construction abstraite sans réalité.

L'origine de l'être

Poursuivons avec cette dissection de l'être des choses, que la pensée d'Ortega réalise, depuis les tréfonds de l'histoire de la philosophie. Ortega fait remonter le début de cette quête de l'être des choses, comme structure figée et statique, à Parménide : « desde Parménides, cuando el pensador orthodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye » (*Historia como sistema*, VI, p.7). Cet être des choses, qui est cherché depuis Parménide comme consistance figée et statique, comme essence authentique, va s'incarner dans la pensée grecque sous le terme de "*res*", qui se transmettra à la modernité de l'âge classique et sera responsable de l'erreur de l'idéalisme, consistant en une reprise d'un concept ancien pour penser une réalité nouvelle : « el concepto de "*res*" había sido

establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes [...] ha sido [...] aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir la doctrina vetusta sobre el ser ». Et justement, dans la pensée traditionnelle, le terme "res" va de pair avec celui de *natura*, la nature, qui est le principe des choses et la règle à laquelle obéissent les phénomènes : « En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega : recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adopta su expresión aún vigente : la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos – en suma, la ley » (*Ibid.*)

Cette *natura* peut à la fois être comprise comme la règle immanente des lois de la nature qui régissent les phénomènes, mais aussi comme une instance transcendante qui règle le fonctionnement du monde apparent. On retrouve là l'ambiguïté d'une quête de transcendance issue d'une conception théologique du monde, qui imprègne la pensée de l'être depuis ses balbutiements et qu'Ortega met clairement en évidence. La nature est donc cette grande chose qui se compose de beaucoup de plus petites choses qui ont toutes en commun d'avoir un être, une structure ou consistance figée et donnée. Et le but de la science naturelle est de découvrir, derrière les apparences, cette nature ou texture permanente des choses : « la naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien : cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas son, tienen un ser, [...] que poseen una estructura o consistencia fija y dada.

[...] Esa consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente » (*Ibid.*, V, p.5).

Mais, cette conception de l'être des choses comme caractère commun à toutes les choses dans leur apparente et mouvante diversité est, comme nous l'avons vu précédemment, en réalité, justement dénuée de toute réalité. Ce n'est qu'une abstraction supposée ou construite par l'homme pour des desseins utilitaires, une virtualité utile pour créer un schéma abstrait de la chose mouvante et indéfinie, afin de s'assurer une prise rassurante sur cette dernière contre l'insécurité de la circonstance. Un geste arbitraire, sans fondement réel : « poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo » (*Ibid.*, VI, p.8).

Il convient donc de dépasser l'assimilation de la réalité à cette conception statique de l'être des choses comme nature ou essence figée, pour replacer cette dernière à son juste rang de construction utilitaire et relative, indispensable mais sans réalité. Pour la remettre à sa place d'interprétation transitoire que l'homme donne à ce qu'il rencontre autour de lui dans sa vie, laquelle est la véritable réalité radicale incluant toutes les autres : « la necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer ésta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad, tomado aparte y suelto - éste es el error de todo idealismo o "espiritualismo" -, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias

constitutivas de ésta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que encuentra frente a sí en su vida. A ésta, pues, como realidad radical - que incluye y preforma todas las demás -, somos referidos. » (*Ibid.*, p.9).

L'être naît du Rien

La conception de l'être des choses développée par Ortega est ici très claire. L'être des choses, leur conduite figée, leur consistance statique, leur texture permanente, leur nature ou essence, est une construction ou interprétation que l'homme s'efforce de faire de ce qu'il rencontre, dans le but de s'assurer face à l'insécurité existentielle qui est la sienne, immergé dans le monde fluide et mouvant de la réalité effective. Le réel, l'effectivité, n'est que facilités ou difficultés pour sa vie : « todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar lo que encuentra. El hombre no encuentra coasa, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir » (*Ibid.*, VII, p.9).

Cet être que tous les penseurs s'évertuent à chercher dans la chose n'est finalement pas dans la chose effective, mais dans la pensée que l'on s'en fait, qui elle-même trouve son origine dans un concept très particulier : le Rien ; abstraction arbitraire et merveilleuse du génie humain. « Nos es notorio, pues, desde Parménides que el Ser-de-las-cosas no lo sacamos de las cosas, y menos de las sensibles, sino que lo sacamos de la Nada. La Nada es lo insensible por excelencia ; pero además es el concepto más original del hombre. [...] Es la mayor invención humana, el triunfo de la fantasí, el concepto más esencialmente "poético" de todos. Y ello revela, en ocasión solemne, que pensar no es sacar, sino más bien meter. El hombre mete en

el Universo la Nada que no había en el Universo. Y al choque con esta introducción del no-Ente, el Universo de las cosas se transfigura en Universo de los entes » (*La idea de Principio en Leibniz*, §22, p.98).

Donc, non seulement l'univers de êtres s'est-il vu retirer par Ortega toute prétention à la réalité, mais encore son élaboration tient-elle pour origine le concept le plus fantaisiste et poétique des inventions humaines : le Rien. L'être des choses n'est ainsi, en réalité, rien. Voilà un aboutissement à la fois polémique et salvateur par rapport aux disputes millénaires sur la réalité comme être des choses. Tout devient clair, mais cette clarté s'acquiert au prix de l'abandon de toute prétention essentialiste quand à la réalité des choses. Il y a d'un côté la réalité des choses dans leur effectivité, comme facilités ou difficultés pour ma vie, et de l'autre côté la virtualité de l'essence des choses, leur être, comme interprétation utilitaire et sécurisante des choses effectives que je rencontre dans ma circonstance.

Par-delà l'être de la chose, qu'est-ce que l'être ?

Revenons une dernière fois, et avec davantage encore de précision, sur la conception ortéguienne de l'être des choses et des choses dans leur effectivité, car nous avons encore à y découvrir une portée remarquable.

Le monde dans lequel nous vivons est l'anti-paradis, c'est un monde changeant, fluide, résistant, qui n'offre par là-même aucune garantie quant à l'avenir, par définition indéfini : « el mundo en que es arrojado el hombre cuando sale del paraíso es el verdadero mundo porque se compone de resistencias al hombre. [...] El mundo, en cambio, es el antiparaíso. A la confianza con lo habitual, [...]

succede la desconfianza, la desorientación, el incesante alerta » (*Lecciones de metafísica*, VIII, p.35). Le monde réel est l'opposé du paradis, où rien ne change, où tout est toujours identique et hors du temps, parfaitement connu et donc sécurisant : « el mundo mágico es una circunstancia imaginaria en que todo nos serviría, en que la tierra no temblaría nunca. En ese mundo el hombre sentiría una imperturbable seguridad » (*Ibid.*, VII, p.34).

Face à cette insécurité que nous oppose notre circonstance, drame qui n'est pas une situation viable, nous avons naturellement besoin de nous assurer contre l'indéfini, nous avons besoin que sa conduite soit définie, qu'elle ait un être permanent et statique : « para ello necesitamos asegurar nuestro atencimiento a ella : para ello es menester que ella tenga una conducta : un ser » (*Ibid.*). Ainsi, cette désorientation radicale de l'homme plongé dans sa circonstance est une caractéristique de son essence même : « es propio de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado » (*Ibid.*, II, p.7). Et, cette orientation, dont il a besoin par essence, tient à s'assurer des choses environnantes, à les connaître, pour pouvoir savoir ce qu'elle seront à l'avenir : « eso que llamo estar el hombre orientado es lo que tradicionalmente se llama "saber lo que las cosas son", o "conocerlas" » (*Ibid.*).

Or, ces deux idées réciproques de l'être et du connaître ont modelé l'histoire de la philosophie depuis ses débuts : théorie de la connaissance chez les modernes, et théorie de l'être ou ontologie chez les anciens (« durante siglo y medio, sin embargo, se consideró como parte inicial y fundamental de la filosofía la crítica o teoría del conocimiento, como durante más de mil años se consideró que la parte inicial o fundamental de la filosofía era la ontología o teoría del ser ». *Ibid.*). Mais, dès lors que ce questionnement sur l'être et sur la connaissance existe depuis que

la philosophie elle-même existe, à quoi tient la nouveauté qu'apporte Ortega à ce questionnement millénaire ? « ¿Como puedo yo afirmar que es una innovación plantearse como problema lo que es el conocer y lo que es el ser, si son las dos cuestiones clásicas, canónicas de toda filosofía ? » (*Ibid.*).

La philosophie s'est toujours interrogée sur l'être de la chose, pour connaître la chose elle-même ; mais jamais sur l'être lui-même, directement : « tenemos, pues, que la dos ideas recíprocas -el ser y el saber o conocer- quedaron siempre a la espalda de la Metafísica o Filosofía [...] : cuando hasta ahora la filosofía estudiaba el ser, lo que estudiaba es el ser-de-las-cosas, y se preguntaba ¿qué son las cosas ? ; pero no se preguntaba ¿qué es el ser ? Esto lo daba por supuesto, no se hacía cuestión de ello, lo dejaba a su espalda » (*Ibid.*). Ainsi, Ortega se propose de porter le questionnement plus profondément qu'il ne l'a été précédemment, dans les profondeurs vers lesquelles s'exerce le progrès philosophique : « aspiro, pues, a tomar la filosofía en un estrato previo, más hondo que el cultivado por el pretérito. La filosofía no progresa como las ciencias en la dimensión horizontal mediante ensanches sucesivos, progresa hacia abajo, en la dimensión de profundidad y su avance consiste en hacerse cuestión de lo que hasta la fecha no había sido cuestionable » (*Ibid.*).

L'être : une technique

Suivons donc Ortega dans sa plongée dans les profondeurs de l'être et de la réalité, où l'on retrouve cette même distinction entre la réalité vécue dans son immédiate effectivité et la pensée médiate de l'être des choses. En effet, si notre vie se compose de ce que nous faisons, alors elle peut être divisée en deux, entre ce que

nous faisons avec les choses dans leur effectivité, sans les penser, et d'un autre côté ce faire particulier qui consiste à penser les choses : « si nuestra vida consiste en lo que hacemos, podemos dividir aquélla en dos porciones : de un lado, todo lo que hacemos con las cosas que no sea pensar en ellas, y de otro, aislado, ese peculiarísimo hacer que es el pensar » (*Ibid.*, V, p.29). Mais quel est donc le type d'action que celle qui consiste à penser une chose ? Cela consiste, comme nous l'avons vu précédemment, à chercher son être. Mais, cela implique nécessairement d'avoir été en premier lieu en contact avec la chose en tant qu'effectivité dans ma vie, et que celle-ci n'ait dès lors pas d'être dans cette même effectivité : « cuando pensamos sobre una cosa, lo que hacemos es ocuparnos en averiguar lo que es, en descubrir su ser. Perfectamente : pero esto implica que la cosa, tal y como ella está en mi vida, antes de pensar sobre ella, no manifiesta su ser, o lo que es igual, está en mi vida, actúa en ella, pero no tiene ser » (*Ibid.*, VII, p.33).

La pensée de la chose n'est qu'une action particulière de l'homme dans sa vie, qui met à distance la chose pour la saisir par l'esprit et découvrir son être, sa conduite figée ; mais, dans toutes les autres actions que l'homme mène dans sa vie, il est en relation directe et immédiate avec les choses, qui, dans cette relation effective et vitale, n'ont pas d'être : « si buscamos el ser de una cosa es que antes estábamos ya en relación con la cosa, que teníamos ésta. [...] Pero si esta luz que está ahí es algo distinto de su ser quiere decirse que las cosas no tienen "ser" mientras no me pregunto yo por él y hago funcionar mi pensamiento. Pero como pensar en ellas -según sabemos- es sólo una de las innumerables cosas que puedo hacer con ellas, resultará que en todo el resto de mi hacer, en todo el resto de mi relación vital con las cosas éstas no tienen ser » (*Ibid.*, V, p.28).

La pensée est ainsi une activité particulière qui diffère du traitement immédiat et

vital avec les choses que sont toutes les autres activités humaines. Penser une chose implique de laisser de côté la chose effective pour lui substituer autre chose qui est son être, une image ferme, qui n'est pas un reflet désintéressé de la chose mais qui consiste plutôt à les transformer en fabricant autre chose qui me serve, qui s'adapte à moi, qui me tranquillise, qui me permette de m'en servir : « no es, pues, el pensamiento contemplar la tierra que ya está ahí, sino, al contrario, intento de dejar de ver la tierra según está ahí, y sustituir la por otra cosa que es su ser. [...] Uso la tierra que está ahí como dato o conjunto de datos con los cuales, como con un material, construyo una imagen firme de la tierra, el ser de la tierra, la verdad sobre la tierra [...] que no es desinteresado, que no es reflejar las cosas, sino transformarlas fabricando con ellas otra que me sirva, que se adapte a mi. [...] Así el pensamiento con las cosas inmediatas de nuestra vida fabrica el ser de esas cosas, que nos tranquiliza, que nos permite servirnos de ellas diríamos, contra la voluntad de ellas » (*Ibid.*, VIII, p.36). Ainsi, toute pensée est une activité technique de l'homme, et la vérité, ce Graal suprême de toute entreprise de pensée, n'est rien d'autre qu'un produit technique sans réalité : « nos hace entrever todo pensamiento [...] como un caso particular de la actividad técnica del hombre [...] y la verdad, la teoría, el saber no es sino un producto técnico » (*Ibid.*).

Ce développement permet de revenir à ce qui avait déjà été dit précédemment, à savoir que la circonstance en elle-même n'a pas d'être (« la circunstancia, por lo pronto y como tal, no tiene ser », *Ibid.*, XI, p.41), qu'elle n'est que facilités ou difficultés dans ma vie, et que, lorsque l'on réfléchit sur une chose, on abandonne la chose primaire pour lui substituer une pensée, qui est une interprétation : « siempre que de algo digamos "es tal" [...] hemos abandonado el algo, la cosa según se da en su actuación primaria sobre nosotros y la hemos sustituido por un

pensamiento nuestro, por una interpretación ». Penser et savoir n'est donc pas posséder la chose elle-même, mais son être, son interprétation : « saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa sino de su ser » (*Ibid.*, V, p.27) ; et c'est là une action indispensable réalisée dans le but de combler l'insécurité que ressent l'homme face à l'absence de stabilité qu'il rencontre dans les choses effectives : « el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar » (*Ibid.*, V, p.30). Le monde, le cosmos, est l'interprétation unitaire qui englobe toutes les autres, c'est l'ordre unitaire des choses articulées en un être universel : « mundo significa un orden unitario de las cosas : es el ser de ésta, y ésta, y todas las cosas articulado en un ser universal. Mundo es orden, estructura, ley y comportamiento definido de las cosas » (*Ibid.*, IX, p.41). Un tout organisé destiné à répondre suprêmement au problème d'insécurité qui est l'essence de l'homme : « el puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace estar seguros, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino una interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar ? Mundo es aquello de que estamos seguros » (*Ibid.*, X, p.43)

Définition de l'être

Nous voilà donc avec une idée claire de ce qu'est l'être pour Ortega : une interprétation des choses effectives, que l'on rencontre comme résistances positives ou négatives à notre action, destinée à nous permettre d'avoir prise sur

ces choses mouvantes et indéfinies pour l'action, et à nous offrir une sécurité existentielle quant à la circonstance indéfinie dans laquelle nous sommes naufragés. L'être est une construction virtuelle, par la technique du savoir, destinée à structurer le chaos en un cosmos défini et régulier, ordonné et rassurant.

La réalité des "choses"

Cette définition désormais clairement établie, ce qu'il est intéressant de découvrir, à partir de cette conception de l'être, est la conception qu'Ortega se fait de la chose elle-même, dans sa réalité effective. Nous avons pu comprendre que la chose se définissait dans son effectivité, par sa présence effective dans la relation immédiate entre le moi et le monde qu'est ma vie, comme difficulté ou facilité pour mon action (ou pour la réalisation de mon être par l'action), et par là même dénuée de tout être.

En effet, la chose en elle-même est nue de tout être : « la cosa, por sí misma, según su actuación primaria en nuestra vida no es tal ni es cual, no es así ni del otro modo : está, en suma, desnuda de todo ser » (*Ibid.*, VII, p.33). Or, c'est cette chose nue et effective que l'on rencontre primitivement dans notre vie, avant toute quête d'un être virtuel (à l'opposé de ce qui était conçu par l'idéalisme moderne, pour qui notre relation primaire aux choses était de les penser : « la Edad Moderna se formó en torno a la afirmación fundamental de que nuestra relación primigenia con las cosas es el pensarlas y que, por tanto, las cosas son primordialmente lo que son cuando las pensamos », *Ibid.*, V, p.27).

Quelle est donc la réalité vitale dans sa nudité (« la realidad vital en su desnudez », *Ibid.*, V, p.25) ? Que sont donc les choses dans leur dénudé, effectif et

dramatique être, et non dans leur être objectif ou statique, que l'on doit s'efforcer de découvrir ? « Es un imperativo de nuestro tiempo, cuyas graves razones expondré un día en este curso, obligarnos a pensar las cosas en su desnudo, efectivo y dramático ser. Es la única manera de encontrarse verdaderamente con ellas » (*Ibid.*, I, p.3).

Car, une fois l'être des choses défini, et écarté de toute prétention à la réalité, il convient de s'attaquer à la question véritable de l'authentique réalité, qui seule peut réconcilier l'homme avec son environnement, lui donner sa place dans le monde, et par là-même servir de base existentielle à la vie humaine.

Or, dans ce domaine, la distinction que nous avons mis en évidence, entre l'être de la chose et la chose, se poursuit d'une manière originale. En effet, Ortega note qu'il y a deux façon d'être en relation avec les choses, soit en les théorisant, les objectivant, les saisissant par la conscience, mais cela est toujours second, soit en les vivant directement, dans leur présence immédiate et effective : « la actitud teórica frente al mundo es siempre posterior a y dependiente de un primer trato pragmático, ejecutivo, en suma vital. En efecto, hay que diferenciar entre estos dos formas de relacionarse el yo con las cosas : contar con y reparar en » (Ortega, p.130). « Reparar equivale a lo que tradicionalmente se llamaba "tener conciencia de algo", y el simple "contar con" expresa esa presencia efectiva, ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación » (*Lecciones de metafísica*, III, p.14). Rien de très nouveau semble-t-il, si ce n'est l'ajout de ces deux formules du « contar con » et du « reparar en » pour nommer deux types de relations aux choses que l'on avait déjà très largement distinguées. Mais, dès lors que l'on reprend ce qui a été dit précédemment, à savoir que les choses dans leur effectivité, donc celles sur lesquelles nous comptons sans en avoir conscience,

sont fluides, indéfinies, mouvantes (...), on voit progressivement se dessiner une conception particulière de la réalité des choses dans leur effectivité.

En effet, ces mêmes choses que l'on rencontre dans notre traitement immédiat avec notre circonstance et qu'Ortega utilise constamment pour définir ce qui nous entoure, ont finalement un statut particulier. Si l'on savait déjà qu'elles étaient loin des "res" substantielles de l'antiquité, l'utilisation abondante du terme "chose" traduisait tout de même une certaine différenciation à l'intérieur de ma circonstance, malgré leur aspect fluide et indéfini. Mais Ortega va pousser plus loin la compréhension de ces choses effectives, qui ne seraient elles-mêmes que des interprétations : « la idea misma de "cosa" resume una completa metafísica. Hasta aquí la hemos usado siempre que al definir la vida decíamos que el hombre se encuentra entre las cosas. Ahora debemos hacer la advertencia que "cosa" es ya una interpretación de lo que hay ante el hombre y con lo que éste tiene que habérselas. Cosa es un algo al cual atribuimos permanencia de ciertos caracteres al través de sus variaciones, por ejemplo, [...] que es un mismo ente o cosa rígida, invariable en su estructura principal y distinta del lugar en que se encuentra ahora o luego, es una sabiduría a que el hombre llegó a fuerza de pensar sobre el contorno » (*Lecciones de metafísica*, VIII, p.39).

On trouve ici, dans une remarque rapide, tout de même labellisée sous forme d'avertissement (mais qui ne donnera pas lieu à un développement particulier puisque les leçons suivantes de *Lecciones de metafísica*, de IX à XIV, reviennent sur le problème de l'être et sur sa généalogie déjà largement traités), l'indice d'une conception de la réalité très particulière. Il y est clairement dit que toutes les choses sur lesquelles notre conception de la réalité s'appuie ne sont en fait que des pétitions de pensée, sans plus de réalité que l'être même dont on vient de mettre en

évidence la virtualité. Ainsi, toutes ces "choses" qui peuplent notre circonstance ne seraient elles-mêmes que des interprétations de la pensée qui, habituée à concevoir l'environnement dans un but d'action, crée des objets, des entités, des "ente". Encore une fois, la pensée interviendrait pour médiatiser notre rapport à la réalité effective, pour interposer entre notre circonstance et notre moi une grille de lecture. La pensée, l'entendement, serait une faculté réifiante qui isolerait des "ingrédients" de notre circonstance afin de faciliter leur conception, et donc leur utilisation, "contre leur gré". La réalité authentique, cette relation immédiate entre un moi et une circonstance tous deux pris dans leur effectivité réciproque, serait à chercher ailleurs : elle ne serait ni dans l'être des choses, ni dans les choses elles-mêmes !

La question de la réalité

Nous avons donc pu révéler, présente en filigrane dans toute la production de J. Ortega y Gasset, une distinction on ne peut plus clairement établie entre la "chose" effective, indécise et fluide, qui se donne dans l'immédiateté de ma relation à ma circonstance, et l'être des choses, qui est une construction de l'entendement, comme un schéma de la conduite fixe de la chose, pour s'assurer une sécurité dans ce monde mouvant, pour créer un cosmos à partir du chaos ; distinction entre effectivité de la vie qui s'exécute dans l'immédiat, et objectivité de l'être créé par une pensée qui médiatise.

Ce long mais nécessaire développement nous a permis d'établir clairement la conception ortéguienne de l'être des choses comme construction théorique à couper de toute prétention de réalité. Ceci étant fait, il convient maintenant de

s'intéresser à sa conception de la réalité même, dont nous venons de voir qu'elle comportait des nuances non dénuées d'intérêt.

Or, cette distinction, si elle est évidente chez Ortega, puisque nous avons pu en mettre en évidence la présence constante dans sa pensée, n'est pourtant pas mise en avant comme pièce maîtresse d'une philosophie devant en finir avec l'embarrassante question de l'être substantiel des choses pour donner à l'homme sa réelle place dans l'univers qui l'entoure (« Es un imperativo de nuestro tiempo, cuyas graves razones expodré un día en este curso, obligarnos a pensar las cosas en su desnudo, efectivo y dramático ser. Es la única manera de encontrarse verdaderamente con ellas », *Lecciones de metafísica*, I, p.3). En effet, la distinction relevée entre la chose et l'être de la chose est, chez ce même Ortega, donnée sous différentes acceptions qui ont tendance à la flouter et par là-même à limiter sa réelle portée. En effet, la chose est principalement utilisée comme "ente", dans l'effectivité de la réalité, par opposition à l'être de la chose, "el ser", qui est objectivation utilitaire et interprétative sans réalité (*¿Qué es la vida ?*, VII, p.19). Mais, la chose devient aussi parfois cet être substantiel qu'il s'agit de remettre à son rang de virtualité pour éviter les erreurs traditionnelles (« todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para vivir », *Historia como sistema*, VII, p.9), mise parfois entre guillemets (*Origen y epílogo de la filosofía*, III, p.22 ; *¿Qué es conocimiento ?*, VIII, p.26 : « es existir para mí de estas, digamos "cosas", es idénticamente mi existir para ellas »), par opposition aux facilités et difficultés que l'homme rencontre dans sa vie et qui seules ont une réalité.

Cela traduit bien le fait que la place centrale est accordée dans la philosophie d'Ortega à la remise en avant de la vie concrète immédiate et réelle, à l'opposé de philosophies qui s'étaient écartées de la réalité concrète de l'existence (« la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, el "tema de nuestro tiempo" ». *¿Qué es filosofía ?*, IX, p.193), nécessité de l'époque troublée et philosophiquement en crise qui est la sienne. Et, s'il est clair que cette mission a été menée à bien par Ortega à travers la mise en évidence des failles de l'idéalisme qui aboutissait à l'enfermement solipsiste (« el yo del idealismo es el Emperador de la China de Europa », *Ibid.*, p.190 ; « el yo idealista es un tumor : nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor », *Ibid.*, p.189), il est tout aussi évident, à constater les variations qui existent quant à la qualification des choses mêmes dans leur réalité effective, que cette réalité n'était pas pour lui un objectif en soi appelant un traitement complet.

Ortega a offert à la philosophie un dépassement irréversible de la mélancolie et du romantisme de l'âge moderne. Cette tâche à laquelle il s'est dévoué, le retour à la vie elle-même après l'enfermement idéaliste du moi qui a ingurgité l'Univers (« el yo se ha hinchado ingurgitando el Universo », *Ibid.*), est en elle-même suffisamment grandiose et importante pour requérir un traitement exclusif. Cela explique clairement pourquoi on retrouve ces mêmes idées de méthode historique pour le progrès philosophique et de distinction entre l'être de la chose et la chose elle-même avec tant de constance à travers toute la production philosophique ortéguienne.

Mais, si le problème millénaire de l'être a reçu chez Ortega un traitement original et novateur qui lui permet de résoudre une problématique issue de l'antiquité, la difficulté notée précédemment quant à la reconnaissance d'autrui subsiste

néanmoins. En effet, la virtualité de l'être, qui redonne la primauté à la vie sur l'idée, laisse toujours l'homme entouré d'une circonstance perçue comme facilités et difficultés pour la réalisation de son propre projet individuel d'être. Nous ne pouvons toujours pas comprendre autrui dans la spécificité indéniable qu'il représente dans notre vie, comme égal (voire modèle), et non comme simple force relative à nous, positive ou négative.

Il s'agit maintenant de voir la place qu'Ortega assigne à la réalité effective, à travers les indices disséminés dans ses cours et ses écrits, afin de chercher à résoudre le problème évoqué précédemment, relatif à la difficulté de reconnaître autrui à sa juste valeur alors même que son statut d'égal est une évidence dans la vie quotidienne.

IV. Une conception unitaire de la réalité

Cette dernière partie du présent travail de recherche centré sur la conception ortéguienne de l'être et de la réalité vise, après la mise en évidence d'une conception de l'être comme virtualité utilitaire qui vient d'être réalisée, à tenter de comprendre la place qu'accorde Ortega à la réalité dans son effectivité.

En effet, nous avons très largement souligné la distinction établie par Ortega entre l'être de la chose, construction statique à vocation utilitaire et sans réalité véritable, et la chose même dans son effectivité, fluide, indécise, et seule réalité que l'homme rencontre dans l'action qu'est sa vie. Mais, le chapitre précédent s'est clôt sur la mise en évidence d'une ambiguïté quant à la conception même de la "chose" chez Ortega : on trouve tantôt la chose comme "ente" effectif opposé à l'objet qui est l'être virtuel construit par la pensée (« el error fundamental [...] procede simplemente de no advertir la radical diferencia entre los dos conceptos de "ser" y de "ente", objeto o cosa », *¿Qué es la vida ?*, VII, p.19), ou l'on trouve tantôt la chose comme l'être indépendant, substantiel, composant le Monde ordonné par la pensée qui est lui-même la grande chose (« "cosa" significa, pues, un cierto modo de ser, a saber : el ser independiente, substancial o sustante », *¿Qué es la vida ?*, VI, p.9).

La chose est ainsi d'un côté pensée comme modèle de la réalité effective, que je

rencontre dans l'immédiateté de ma vie, et, d'un autre côté, comme abstraction de l'esprit à vocation utilitaire, pour avoir prise sur la réalité mouvante et indécise. Cette difficulté se rencontre régulièrement, entre d'un côté l'affirmation de la pensée comme consistant à posséder l'être de la chose et non la chose qui, en elle-même, n'a pas d'être (« saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser », *Lecciones de metafísica*, V, p.27 ; « las cosas no tienen "ser" mientras no me pregunto yo por él », *Ibid.*, p.28), et d'un autre côté l'affirmation de la réalité véritable comme facilités ou difficultés pour la vie où les choses ne sont que des suppositions (« el hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir », *Historia como sistema*, VII, p.9).

Relativement à la distinction mise en évidence en III, les "choses" sont-elles à ranger du côté de la réalité effective, authentique, ou bien de celui de l'être virtuel et permanent construit par l'homme pour s'assurer contre la mobilité de la réalité ?

La "chose"

Afin de clarifier ce point sensible, nous allons repartir de l'avertissement, aussi bref qu'important, qu'Ortega nous livre ; à savoir que les choses sont déjà une interprétation par la pensée de ce que l'on rencontre directement dans notre circonstance : « Ahora debemos hacer la advertencia que "cosa" es ya una interpretación de lo que hay ante el hombre y con lo que éste tiene que habérselas. Cosa es un algo al cual atribuimos permanencia de ciertos caracteres al través de sus variaciones » (*Lecciones de metafísica*, VIII, p.39). Cet avertissement clair quant à la nature des choses, comme étant des interprétations dotées de

permanence construites par l'entendement afin d'avoir prise sur une réalité mouvante caractérisée par ses variations, pour favoriser l'action, peut être mis en parallèle avec certaines affirmations d'un penseur contemporain d'Ortega, à savoir Henri Bergson. En effet, celui-ci nous livre une interprétation très similaire de ce que l'on appelle "chose" : « la chose résulte d'une solidification opérée par notre entendement, et qu'il n'y a jamais d'autres choses que celles que l'entendement a constituées » (*L'évolution créatrice*, III, p.249). Interprétation qui est une constante chez ce philosophe français, qui ajoute : « les choses se constituent par la coupe instantanée que l'entendement pratique à un moment donné, dans un flux » (*Ibid.*, p.250).

La clarté d'expression et les images employées par H. Bergson pour traduire la place que sa philosophie assigne aux choses les rend dénuées de toute ambiguïté : la seule réalité avec laquelle l'homme est en contact est fluide et mouvante, se déployant dans la durée, mais celui-ci la tronçonne pour la figer et la déployer dans l'espace, là où seulement il parvient à la concevoir avec l'entendement. Les choses ne sont donc que des instantanés artificiellement découpés dans une trame mouvante. La chose n'existe que pour l'entendement qui la conçoit abstraitement, qui la construit.

Comment ne pas voir de similitudes entre la conception ortéguienne de la "chose" comme interprétation par l'entendement qui rend permanente une circonstance en elle-même variable, et la conception bergsonienne de la chose comme abstraction solidifiée réalisée par l'entendement dans le flux de la réalité? Dans les deux cas se retrouve la conception d'une réalité en elle-même indéterminée, sur laquelle vient se greffer l'intelligence humaine et sa tendance réificatrice issue de besoins utilitaires. Cette proximité entre les deux conceptions des "choses" est trop

flagrante pour pouvoir être ignorée ou mise en doute.

Bergson pour comprendre Ortega

L'affaire paraît entendue : Ortega nous livre une interprétation de la chose que l'on trouvait déjà chez Bergson quelques années plus tôt ; d'autant que l'on sait par ailleurs que le philosophe madrilène avait connaissance des écrits de son collègue français, car il y fait référence à plusieurs reprises dans ses propres œuvres (par exemple dans *¿Qué es filosofía ?*, II, p.38). Mais alors, est-ce à dire que le théoricien français du "vitalisme spiritualiste" (*Encyclopedia Universalis France*, 2000, article "Bergson", p.25) pourrait nous aider à comprendre la pensée ortéguienne de la réalité ? La recherche de similitudes entre les deux pensées peut-elle être poussée afin de parvenir plus aisément à saisir ce qui nous occupe présentement ?

Le fait est que l'on trouve chez Bergson une distinction essentielle entre d'une côté la « matière sans forme », et de l'autre la « forme sans matière » (*L'évolution créatrice*, III, p.250) ; distinction qui parcourt toute son œuvre et structure sa pensée. Voyons donc en quoi cette distinction fondamentale peut se révéler utile à la compréhension de la pensée d'Ortega.

La matière sans forme

En fait, le lien entre la conception qu'Ortega nous livre de la réalité, comme étant fluide et absence d'ordre au sein de laquelle l'homme se sent naufragé et sur laquelle il brode l'ordre que représente la construction utilitaire de l'être comme

radeau de sauvetage, et la « matière sans forme » de Bergson, n'est pas compliqué à mettre en évidence. La matière sans forme est le flux unitaire de la réalité dans lequel l'homme est immergé : « la matière qui forme un monde est un flux indivisé » (*Ibid.*, p.250) ; flux unitaire qui n'est, par définition, pas défini ou ordonné, mais sur lequel notre pensée s'exerce pour y ajouter un ordre : « d'une manière générale, la réalité est ordonnée dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée » (*Ibid.*, p.224). L'ordre est cette grille de lecture que l'entendement humain ajoute au flux de la réalité pour avoir prise dessus, pour lui donner une forme stable sur laquelle puisse appuyer son action : « la raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence, qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant, dans le flux du réel, des coupes instantanées dont chacune devient, dans sa fixité, infiniment décomposable » (*Ibid.*, p.251). La matière est part intégrante du flux de la réalité, lequel n'a en lui-même pas de forme. Donc, la conception ortéguienne du chaos de la réalité effective ordonné en cosmos par la pensée humaine est le pendant évident de la conception bergsonienne de la réalité comme flux unitaire et sans forme.

La forme sans matière

De même, le lien entre la représentation livrée par Ortega de l'intelligence humaine comme capacité à mettre à distance la réalité pour l'objectiver, la figer en un être permanent et stable, et favoriser une prise utilitaire dessus dans un but d'action, et la représentation que nous donne Bergson de cette même faculté d'entendement dans l'idée de « forme sans matière », n'est pas des plus complexes à mettre en évidence. Deux mouvements s'opposent et se nourrissent mutuellement chez Bergson : la vie qui se déploie dans la durée, et l'intelligence

qui se déploie dans l'espace. Or, la durée est le lieu même de l'indivisé, de l'« action qui se fait » en « un processus simple » (*Ibid.*, p.251), tandis que l'espace est le lieu de la « fixité », de l'« infiniment décomposable », de « l'inerte et de l'automatique » (*Ibid.*, p.225), d'« un ordre infiniment savant » (*Ibid.*, p.251) créé par l'entendement qui, « s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche » (*Ibid.*), découpe des instantanés utilitaires. Or, « on n'insistera jamais assez sur ce qu'il y a d'artificiel dans la forme mathématique d'une loi physique, et par conséquent dans notre connaissance scientifique des choses » (*Ibid.*, p.219). Cette « forme sans matière », à laquelle tend notre intelligence, se retrouve, dans sa version la plus pure, exprimée par la géométrie : elle « a pour type, pour limite idéale, et aussi pour fondement, la nécessité géométrique en vertu de laquelle les mêmes composantes donnent une résultante identique » (*Ibid.*, p.226).

Bergson conçoit donc clairement l'intelligence comme une faculté utilitaire tournée vers l'action, une résultante des nécessités d'adaptation et de survie, qui est calquée sur la fixité supposée de la réalité mouvante, qu'elle conceptualise sur le modèle de la géométrie : « nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie » (*Ibid.*, Introduction, p.V). Cela se rapproche aisément de la conception de l'être comme objet de la pensée chez Ortega, dont le prototype est celui des concepts et des objets mathématiques, dont les caractéristiques sont la fixité, la stabilité, et l'actualité : « desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática [...] ».

El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad [...] era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable » (*Historia como sistema*, V, p.7)

On retrouve cette même idée de fixité des objets propres de l'intelligence, créés de toutes pièces par une abstraction réifiante à partir de la réalité indécise et fluide ; abstraction réalisée par l'entendement dans sa nécessité d'avoir prise sur la réalité mouvante pour soutenir l'action.

La distinction qui traverse toute la production d'Ortega, sur laquelle nous n'avons eu de cesse d'insister dans les parties précédentes, se retrouve avec des similitudes on ne peut plus claires et évidentes dans la distinction espace-durée qui est la pièce maîtresse de la philosophie de Bergson, malgré un vocabulaire différent lié aux spécificités de chacun.

L'intérêt d'avoir recours à Bergson pour tenter de saisir la conception de la réalité propre à Ortega semble donc être réel.

L'unicité de la durée

Or, Bergson a une conception très particulière de la réalité, qu'il traduit sous forme de flux : il parle du « flux du réel » (*L'évolution créatrice*, p.251). En effet, nous avons pu voir précédemment que les objets de l'intellect, et les choses elles-mêmes, n'étaient que des découpages réalisés par l'entendement dans une matière fluide et indivisée. L'individualité des objets et choses n'est qu'artifice lié à la projection de cadres par l'entendement sur un flux de matière, qui résulte d'anticipation usuelle relative à l'influence que nous pourrions exercer sur cette réalité, ou à celle qu'elle pourrait exercer sur nous. Mais, la réalité en elle-même,

pour Bergson, sans considération de notre influence dessus, est un flux universel, un Tout indivisible : « rien n'empêche d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée, et par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer. Et l'on en dirait autant, a fortiori, des objets délimités par notre perception. Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'influence que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arrêtes des choses. Supprimez cette action et par conséquent les grandes routes qu'elle se fraye d'avance, par la perception, dans l'enchevêtrement du réel, l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même » (Introduction à *L'évolution créatrice* par F. Worms, p.11).

Pour Bergson, le réel est un flux indivisible, une matière sans forme, un Tout sans contours distincts dans lequel sont dissoutes les individualités que nous attribuons aux choses par un acte d'isolation réifiante donnant naissance aux objets ; une trame fluide qui s'écoule inexorablement sans jamais être deux fois identique, c'est la durée même. « la durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant » (*L'évolution créatrice*, I, p.4).

Or, on retrouve avec cette notion bergsonienne de durée une distinction, déjà soulignée chez Ortega (*¿Qué es la vida ?*, p.14), entre la durée de l'action qui se fait, immédiate et donnée, et le temps des horloges, scientifique et abstrait, artificiel : « "durée" est le nom donné par Bergson à la perception du temps réel, qu'il oppose à la notion commune (pragmatique et sociale) du temps, ainsi qu'à son concept scientifique. Le temps des horloges, comme celui de la mécanique,

est d'abord, en effet, une notion abstraite, celle d'un cadre vide où viennent se loger tous les changements, mais qui lui-même ne change pas ; ensuite, une représentation analytique obtenue par la juxtaposition, selon un certain ordre, d'instants identiques et intemporels ; enfin, un concept symbolique qui traduit en termes d'espace ce qui est le plus étranger à celui-ci. La durée, quant à elle, est le temps dans sa pureté, dissociée de l'espace et des artifices analytiques qui l'obscurcissent et qui l'altèrent. C'est une « donnée immédiate », absolue, une variation qualitative continue et irréversible : « une succession qui n'est pas une juxtaposition, une croissance par le dedans, le prolongement ininterrompu du passé dans le présent qui empiète sur l'avenir » (la pensée et le mouvant). En outre, la durée est concrète : elle ne forme pas le cadre de tous les changements, mais elle s'identifie au changement lui-même, à chaque fois singulier. Réelle et plurielle [...]. A ce titre, la durée peut servir de modèle pour la recherche et l'identification de l'immédiat en toutes choses. Elle révèle une nouvelle figure des rapports de l'un et du multiple -que Bergson appelle « multiplicité qualitative »- dans laquelle l'unité et la pluralité ne se séparent pas, et qui consiste en une succession d'éléments hétérogènes qui s'interpénètrent. [...] Ainsi, la durée fait à la fois l'unité et la variété profondes du réel » (*Encyclopædia Universalis France* 2000, article "Bergson", p.13-14).

La durée bergsonienne c'est la pensée de la variété dont se compose le réel sous la dynamique unitaire d'un flux en mouvement où toutes les parties se dissolvent en un Tout. La réalité est donc une mais n'existe que dans la fluidité du changement et de l'action qui se fait. De quoi il découle nécessairement que le lieu privilégié de saisie par l'homme de cette réalité mouvante est justement l'immédiat, l'effectivité de l'action, qui est immersion dans le flux mouvant de la réalité. Cette

recherche de l'immédiateté effective appelait par conséquent une critique préalable de l'expérience scientifique et intellectuelle qui, rappelons-le, implique mise à distance, isolation, figeage de ce mouvement effectif qui est la réalité même, donc sortie du flux du réel pour le conceptualiser dans le domaine figé de l'espace géométrique.

Le flux du réel

Bien que nous trouvions quelques points communs évidents à Bergson et Ortega y Gasset, concernant la conception de la réalité comme effectivité à saisir dans l'immédiat, des "choses" comme découpages et réifications artificielles réalisés par l'entendement dans cette effectivité, de l'entendement comme faculté utilitaire et pragmatique qui crée des "êtres" permanents et figés à partir de la réalité effective et fluide pour favoriser l'action (...), peut-on aller jusqu'à affirmer que la conception ortéguienne de la réalité correspond à celle que nous livre Bergson, que nous venons d'analyser brièvement ? Voyons ce qu'il en est...

1. L'être indigent. Le premier point important concernant la conception ortéguienne de la réalité tient à sa critique de l'être suffisant et substantiel du réalisme antique et de l'idéalisme moderne. En effet, contre ces deux moments historiques fondamentaux de la pensée philosophique, nous avons pu voir en première partie qu'Ortega réfutait la possibilité d'existence d'un être substantiel qui soit indépendant. On se souvient de l'erreur du réalisme qui consistait à ajouter à la certitude immédiate de l'existence d'un mur pour moi, indubitable, l'hypothèse douteuse de l'existence d'un mur en soi (« la realidad de esta pared es

problemática : la realidad de mi visión de esa pared es indubitable ». *Ibid.*, *Lecciones de metafísica*, XII, p.47). De même, on se souvient de l'erreur de l'idéalisme, qui consistait à réfuter l'existence du mur pour ne conserver comme seule réalité que l'existence d'un sujet pensant (« el idealismo afirma que la pared no es sino un pensamiento mío, que sólo la hay en mí, que sólo yo existo. Esto es ya un añadido hipotético, problemático, arbitrario. ». *Unas lecciones de metafísica*, XIII, p.53). La mise en évidence de cette double erreur permettait à Ortega de conclure que la seule réalité indubitable n'était pas l'être suffisant, mais bien l'être indigent, celui qui n'existe pas isolé et indépendant : « el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino "el ser indigente" » (*¿Qué es filosofía ?*, X, p.219).

La réalité que nous découvre Ortega est donc une pure effectivité, n'ayant pas de réalité en dehors de son exécution immédiate : « nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del "Mundo" que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del "Mundo", de lo real, como ejecutividad » (*¿Qué es conocimiento ?*, VI, p.22).

2. La fluidité des choses. Le deuxième point important concernant la conception ortéguienne de la réalité, une fois son effectivité essentielle mise en évidence, tient à sa conception des "choses" qui peuplent cette réalité effective. En effet, nous avons pu comprendre que ces "choses"-mêmes, pour Ortega, n'avaient pas de réalité. Elles ne sont que des suppositions que l'homme réalise sur ce qu'il a autour de lui, comme des interprétations indispensables à l'action et à la survie. Les choses n'ont pas leur place dans la réalité effective : « todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar lo que encuentra. El

hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir » (*Historia como sistema*, VII, p.9). Ce qui peuple la réalité effective, les choses effectives, sont quant à elles indécises et fluides (« inseguras, indecisas, fluidas ». *¿Qué es la vida ?*, VII, p.25), à l'opposé des choses permanentes et immuables que construit l'intellect pour rassurer l'individu naufragé au milieu de la réalité mouvante. La réalité effective est donc peuplée de composants fluides et indéterminés, qui ne sont distingués ou découpés selon des contours individualisés que par l'homme pour ses nécessités d'avoir prise sur la réalité. Sans l'homme qui construit un schéma intellectuel (« un esquema intelectual », *Ibid.*) sur cette réalité fluide, il n'y a pas de déterminations, pas d'essences individuelles. L'être, qui est détermination et découpage d'une réalité indécise, est une création de l'homme. Sans l'homme, il n'y a pas d'être : « tiene el famoso ser un carácter puramente intrahumano, doméstico. Fuera del hombre no hay ser » (*Ibid.*, p.24).

Justement, cette réalité conçue comme indécise et fluide, indéterminée et mouvante, n'existant que dans son effectivité, est clairement comprise par des commentateurs d'Ortega comme flux permanent que l'homme doit s'efforcer de stabiliser artificiellement : « la realidad no tiene ser más que cuando el hombre se lo piensa. Por eso no habla de la naturaleza de las cosas, sino de la naturaleza de la vida humana, que, por decirlo así, necesita estabilizar el flujo permanente del mundo, marcar con boyas y linternans el aparecer y desaparecer de las cosas que ya fuera detectado por los presocráticos como una incorregible tendencia de la realidad radical » (J. Lasaga Medina, 2003, p.93). Si le terme de "flux" n'apparaît pas directement chez Ortega, c'est très probablement davantage pour ne pas faire

référence à ce terme très employé par Bergson (qui est vivement critiqué dès les années 1920 en Europe), plutôt que parce qu'il ne conviendrait pas à sa description de la réalité authentique. En effet, cette notion de flux semble constamment présente en filigrane de sa conception de la réalité comme effectivité, à travers les termes de "fluide", "indéterminé", "indécis", "instabilité", "océan des choses" (...) que l'on a pu relever tout au long de sa production ; ce qui autorise le commentateur cité à faire usage de ce terme qui lie explicitement la conception ortégienne de la réalité à celle de son contemporain Bergson.

La réalité authentique telle que la conçoit Ortega est donc indéterminée et fluide, dénuée d'être et instable, indécise et effective : « lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad » (*Historia como sistema*, VII, p.10).

Mais, et c'est là un point crucial pour le propos qui est débattu ici, cette fluidité de la réalité radicale implique-t-elle une conception de la réalité authentique comme un Tout, une unité, comme on le trouve chez Bergson ? L'être indigent que propose Ortega comme conception de la réalité, implique-t-il l'unité de cette même réalité ?

L'unicité par le "fond vague"

Reprenons rapidement cette notion fondamentale d'être indigent, forgée par Ortega à travers la critique de l'illusion de l'être substantiel qui a marqué l'histoire de la philosophie.

L'indigence constitutive de l'être implique que rien de ce qui est ne peut être conçu

indépendamment et seul. Tout n'existe que dans une relation à autre chose. Tout n'est que fragment, moignon : « todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. [...] En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y solo parte – vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta par ser completo, su divino descontento » (*¿Qué es filosofía ?*, IV, p.99). Ainsi, chaque élément qui compose le monde porte en lui la blessure de sa mutilation ontologique. Chaque chose du monde est incomplète, amputée d'une partie manquante.

Utilisons un exemple donné par Ortega lui-même pour illustrer cette notion de mutilation ontologique. Il s'agit de penser un salon, qui paraît en lui-même complet et clôt. Mais, on ne peut imaginer que derrière la porte de ce salon il n'y ait rien, que le monde n'existe pas au-delà de ce salon qui paraît en lui-même entier : « más claro e inmediato me parece este otro ejemplo. Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece – al menos en nuestra visión – algo completo y suficiente. Se compone de lo que en él vemos y de nada más. [...] Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminada el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente sufriría un *choc* de sorpresa » (*Ibid.*, p.101). Ainsi, le salon ne peut être conçu séparément de l'environnement qui l'entoure et, si notre perception immédiate du salon est limitée, elle implique tout de même un fond vague, un environnement qui l'entoure et sur lequel nous comptons tacitement : « por lo visto, en nuestra percepción, junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si

faltase, lo echaríamos de menos. Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino solo primer plano que se destaca sobre un fondo vago con el que contamos tácitamente » (*Ibid.*). On voit donc qu'à chaque chose conçue séparément il faut ajouter le fond vague de son environnement, sur lequel nous comptons tacitement.

Mais quel est donc ce "fond vague" ? Il suffit d'étendre progressivement cet exemple limité pour saisir la nature de ce fond vague, sur lequel nous comptons tacitement dans toute perception et conception d'une chose individuelle : le salon a besoin de la maison dans laquelle il s'insère, qui elle-même requiert un sol sur lequel s'appuyer, lequel implique la Terre dans son intégralité ; mais par là même le système solaire sans lequel cette dernière ne peut exister, et encore la galaxie elle-même comme hébergeant le système en son sein ; et finalement l'Univers entier sans lequel cette galaxie ne saurait exister. Ainsi, la moindre chose du monde, le moindre grain de poussière que nous pouvons percevoir, impliquent-ils l'Univers entier comme fond vague sur lequel nous comptons tacitement. Ortega le dit très bien, cet exemple strictement circonscrit du salon peut être étendu en loi générale : « siempre que vemos algo este algo se presenta sobre un fondo latente, oscuro, enorme, de contornos indefinidos que es – simplemente - el mundo, el mundo de que forma parte, de que es solo pedazo. [...] Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir : presente algo, está siempre compresente el mundo » (*Ibid.*). Il convient de remarquer qu'une telle compréhension se retrouve exactement chez Bergson : « le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé » (*L'évolution créatrice*, III, p.271).

On retrouve là la distinction que nous avons mise au jour chez Ortega entre « reparar en » et « contar con » : distinction entre prendre conscience de quelque chose en le concevant indépendamment de son environnement, et compter tacitement sur quelque chose qui est nécessairement impliqué dans notre perception ou conception, sans pourtant que l'on en ait directement et présentement conscience. Mais, cette distinction se trouve désormais formidablement enrichie, dans la mesure où ce sur quoi l'on compte tacitement est nécessairement l'Univers entier, qui est impliqué dans chaque chose qu'un acte de conscience peut être amené à concevoir séparément. Ainsi, la présence de quelque chose à ma conscience est un focus exercé sur un point déterminé de la présence universelle et exécutive qu'est l'univers entier : « la presencia consciente es, pues, una concreción o retracción sobre un punto determinado de aquella presencia universal y ejecutiva », « es un angostamiento o concentración, en un punto, de un área preexistente y más rica ; es un adandono de todo por algo determinado » (*¿Qué es conocimiento ?*, VII, p.26-27).

Comment ne pas mettre ce dernier extrait en relation avec un extrait du même type précédemment relevé chez Bergson : « les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, se sont que le dessin d'un certain genre d'influence que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace : c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux [...]. Supprimez cette action, [...] l'individualité du corps se résorbe dans l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même » (*L'évolution créatrice*, p.11). On y retrouve le focus réalisé par l'entendement sur un point déterminé, et la dissolution de ce point dans l'univers entier avec lequel il est en relation.

Il est donc évident que la conception ortéguienne de la réalité implique l'unicité comme une nécessité de tout ce qui existe. L'univers dont parle Ortega, qu'il appelle aussi « todo cuanto hay » (*¿Qué es filosofía ?*, V, p.110), est donc ce "Tout" dont parle Bergson, mise à part l'intention réifiante traduite par la majuscule.

Dissolution du moi artificiel dans la réalité

Cela étant dit, il est maintenant important de comprendre le statut qu'accorde Ortega à l'individu au sein de cet univers où toutes les choses sont, par nécessité, mutuellement impliquées, afin de compléter cette compréhension de la réalité authentique chez Ortega qui nous tient occupés, et de chercher à résoudre le fameux problème que constitue le statut d'autrui.

Depuis la reprise que nous avons opérée de la critique de l'idéalisme, que l'on retrouve maintes fois déployée chez Ortega, nous avons pu comprendre que l'homme, le moi, n'avait pas de privilège substantiel relativement à sa circonstance. Les deux sont des êtres indigents qui se nécessitent l'un-l'autre comme condition de leur existence mutuelle : « el único ser indubitable [...] es la interdependencia del yo y de las cosas » (*¿Qué es filosofía ?*, X, p.219) ; « mi vida, [...] la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas » (*Lecciones de metafísica*, XIV, p.58). Or, nous avons pu comprendre précédemment que l'être des choses leur était attribué par un entendement qui les concevait objectivement, mais que les choses en elles-mêmes n'avaient pas d'être : « las cosas no tienen por sí un ser » (*¿Qué es la vida ?*, VIII, p.24). Par conséquent, si la circonstance en elle-même n'a pas d'être, et que le moi et la

circonstance ont le même statut ontologique d'indigence, il est naturel que le moi n'ait pas d'être non plus dans son effectivité, dans sa nudité : « el echo radical e irremediable es que el hombre viviendo se encuentra con que ni las cosas ni él tienen ser » (*Lecciones de metafísica*, IX, p.41).

Le moi fait partie de la réalité authentique au même titre que les "choses" qui forment sa circonstance, sans statut particulier. Cette remarque importante est confirmée dans la précision que réalise Ortega dans l'extrait que voici : « cuando algo - otra cosa o yo – me es presente en el sentido de consciencia, noto que me era ya antes presente en el sentido de existencia o vida. [...] La presencia consciente es, pues, una concreción o retracción sobre un punto determinado de aquella presencia universal y ejecutiva » (*¿Qué es conocimiento ?*, VII, p.26). La précision, « otra cosa o yo », concernant la réalité dont il s'agit de prendre conscience, montre bien qu'à la fois les choses et le moi font partie de cette présence universelle et exécutive.

On peut donc comprendre sous un jour nouveau une affirmation relevée précédemment : « el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es el único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad » (*¿Qué es filosofía ?*, X, p.221). La solitude tragique qui était celle du sujet pensant dans l'idéalisme moderne a été surmontée par Ortega, car l'enfermement solipsiste qui voyait le monde réduit à des contenus de pensée est devenue unicité du moi et du monde. Le moi fait partie intégrante du monde avec la même nécessité que celle que nous avons pu mettre en évidence relativement à chacun des éléments du monde. Le moi est immergé dans la trame mouvante du monde, dans l'effective immédiateté de ce qui se fait ; il ne s'en détache que lorsqu'un acte de conscience le sépare artificiellement de cette trame sans laquelle il n'est pas concevable. Le moi nu, effectif, est comme

les "choses", sans individualité réelle mais seulement artificielle.

On retrouve ici la conception bergsonienne de l'individualité du moi comme artifice : concernant les états de conscience, « comme notre attention les a distingués et séparés artificiellement, elle est bien obligée de les réunir ensuite par un lien artificiel. Elle imagine ainsi un moi amorphe, indifférent, immuable » (*L'évolution créatrice*, p.3). De même que l'esprit isole des instantanés pris dans le flux du réel, pour les déployer dans la fixité de la dimension spatiale et pouvoir ainsi travailler dessus à loisir, en les fractionnant à l'infini, de même il découpe le flux de la conscience, qui s'exerce dans l'immédiateté de la durée, en de multiples états, qu'il est ensuite contraint de réunir en une entité abstraite, un ego fixe et permanent, une unité artificielle, comme un ersatz de la conscience fluide qui est la véritable unicité dans la durée.

La philosophie de Bergson

Une rapide digression, non dénuée d'intérêt pour le problème qui nous occupe, nous permet de mettre en perspective l'aboutissement philosophique d'Ortega concernant la conduite individuelle de la vie, que nous avons pu souligner en fin de première partie : une philosophie positive tournée vers l'action et la liberté de chacun, une philosophie enthousiaste et engagée.

En effet, cette critique par Bergson de la notion d'ego fixe et immuable le conduit tout naturellement à des conclusions proches de celles que nous avons pu découvrir chez Ortega : « que sommes-nous en effet, qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance [...] ? » (*Ibid.*, p.5). C'est exactement ce que dit Ortega lorsqu'il parle de l'être de

l'homme comme étant son histoire : « El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho » (*Historia como sistema*, VIII, p.13).

On se souvient de la notion de liberté, restreinte mais liberté tout de même, qui découlait chez Ortega de cette compréhension de la nature de l'homme, où le passé qui constitue notre être est la part de fatalité dans notre vie, laquelle est tout de même liberté dans l'immédiateté de la réalité (« el presente en que se resume y condensa el pasado es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida » (*¿Qué es filosofía ?*, XI, p.259), « la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad » (*Ibid.*, p.253)). Or, cette description de la vie de chacun comme mélange de fatalité et de liberté se retrouve, avec des mots différents, chez Bergson, qui insiste sur le déterminisme propre à chacun lié au passé qu'il traîne nécessairement avec lui, mais qui insiste aussi, comme revers positif de la médaille, sur la liberté propre à chacun de se créer soi-même dans l'immédiateté de l'action : « on a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes ; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes » (*L'évolution créatrice*, p.7).

Ainsi, pour Bergson, l'être, inscrit dans la durée, est par définition mouvement et par là même création continue : « exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même » (*Ibid.*). Conclusion qui ne peut pas sembler étrangère à ce que nous avons déjà pu rencontrer chez Ortega, qui insiste sur la croissance et le progrès de l'individu : « del hombre es preciso decir, no sólo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa » (*Historia como sistema*, VIII, p.13), et sur la nécessité pour l'homme de se faire soi-même : « Lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es

tener que hacérsela » (*Ibid.*, VII, p.9).

Or, la conclusion que tire Bergson de cette compréhension de l'homme comme création perpétuelle est un message philosophique d'une rare puissance et, pour notre propos, remarquablement intéressant : « aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé [...] tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. [...] Et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante » (*L'évolution créatrice*, III, p.271). On retrouve ici, on ne peut plus clairement exposée, avec exaltation, une philosophie résolument tournée vers l'action, mettant l'accent sur l'enthousiasme que doit éprouver chacun à se sentir part intégrante d'un mouvement d'« universelle interaction qui est sans doute la réalité même » (*Ibid.*, p.11).

La question d'autrui

Or, nous avons pu comprendre, dès la deuxième partie du présent exposé, que la propre philosophie d'Ortega, si elle exaltait de façon identique l'action, l'enthousiasme, et l'engagement, se heurtait à un problème de solitude : « La vida humana stricto sensu por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad,

radical soledad » (*Obras Completas*, VII, 105, *El hombre y la gente*). Solitude radicale de l'homme enfermé dans l'enceinte hermétique et incommunicante de sa propre vie : « La unicidad hace de mi vida un ámbito ontológico hermético, incommunicante y exclusivo » (*¿Qué es conocimiento ?*, VIII, p.28). Nous avons pu relever que le ton de cette philosophie, à la différence de l'exaltation propre à Bergson, tenait davantage de la mélancolie que de l'enthousiasme, davantage de la beauté d'un combat héroïque mené en vain que d'une implication ayant une réelle portée. Autrui, chez Ortega, semblait ne pas avoir de privilège particulier d'existence qui puisse soutenir l'individu dans l'effort de création de sa vie, alors même que Bergson valorise l'humanité comme « une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante ».

Or, nous avons pu mettre en évidence, à travers ce travail de recherche et de recoupement aussi minutieux que passionnant, que leurs conceptions respectives de la réalité effective et authentique, malgré des vocabulaires différents, étaient suffisamment similaires pour comprendre la réalité comme un flux mouvant et unitaire dans lequel l'homme est immergé, part intégrante de cette dynamique dans laquelle son individualité, de même que celle de tout ce qui existe réellement, se dilue.

Pourquoi alors Ortega n'a-t-il pas donné à autrui, de même qu'à toute la réalité, un statut ontologique égalitaire et unique qui permette de résoudre ce problème de solitude en faisant de chacun l'élément indissociable d'un tout, d'une réalité radicale qui dépasse l'individualité de ma vie ?

Le fait est que nous avons pu comprendre la réalité chez Ortega comme ce flux unitaire au sein duquel l'homme est immergé sans statut individuel privilégié,

puisque dilué dans un tout, dans cette présence universelle et exécutive (« aquella presencia universal y ejecutiva », *¿Qué es conocimiento ?*, VIII, p.26). La mélancolie liée à une conception solitaire de la vie de chacun n'est donc pas la conséquence de sa représentation de la réalité effective ou de la réalité de l'homme lui-même.

Non, le "problème" vient clairement de la découverte énorme réalisée par Ortega, qui n'est pas tant le fait qu'il n'y ait pas d'être suffisant mais seulement indigent (car cette conclusion, comme nous avons pu le voir, mène à la représentation de l'unicité de l'Univers dont l'homme est part intégrante), que la conclusion qu'il en tire quant à la réalité radicale : « mi vida, [...] la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas » (*Lecciones de metafísica*, XIV, p.58).

En effet, de même que chaque élément du monde, dont moi-même, n'est pas concevable sans avoir pour fond latent d'existence l'univers dans son intégralité, ce que l'on retrouve à l'identique chez Bergson lorsqu'il nous dit que « le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé » (*L'évolution créatrice*, III, p.271), de même ma vie ne semble-t-elle pas concevable sans la vie dans son ensemble, dans l'unicité de son mouvement depuis les premiers balbutiements de l'évolution naturelle, qui elle-même ne saurait être conçue sans la planète lui ayant donné naissance, et finalement l'univers entier. Donc, si Ortega a très bien vu que ma vie était l'ouverture au monde dans son intégralité, à l'univers tout entier, il apparaît néanmoins comme restant cloîtré sur cette notion de vie de chacun comme seule réalité radicale, sans poursuivre le mouvement d'union au tout qu'il réalise pourtant ailleurs par la notion d'être indigent. Ma vie est un nouvel absolu, répondant à l'impératif d'autonomie et de pantonomie.

Ma vie

Pourquoi cette "réclusion" sur « ma vie » comme réalité radicale, au lieu d'assumer le mouvement d'ouverture jusqu'à son terme comme Bergson, et plus tard Deleuze, ont pu le faire, jusqu'à l'univocité de l'être (« une seule voix pour tout le multiple aux milles voix, un seul et même océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étant », *Différence et répétitions*, 389 ; « c'est en renonçant à leur forme et en se dissolvant dans leur propre profondeur que les étant sont enfin disposés et pensés selon l'univocité de l'Un », *L'image-mouvement*, 22), alors que tout était présent dans sa philosophie pour aboutir à ce résultat qui semble désormais naturel ?

Le présent travail, axé sur la conception de l'être et de la réalité chez Ortega y Gasset, n'est pas adapté à la recherche des causes profondes de cette orientation donnée à sa philosophie par Ortega. Cela impliquerait une recherche approfondie sur le terreau sur lequel s'est construite sa philosophie, sur la vie même d'Ortega qui est le cadre d'élaboration de cette pensée remarquable, ainsi qu'une analyse fine de ses relations aux penseurs de son époque, à la fois les représentants du vitalisme, de l'idéalisme, de la phénoménologie, mais aussi de l'existentialisme naissant.

Comme le dit Ortega lui-même, la pensée d'un philosophe a toujours un sous-sol, un sol, et un adversaire, qui ne sont pas directement exprimés dans cette pensée, et qui ne sont que rarement mentionnés : « el pensamiento de un pensador tiene siempre un subsuelo, un suelo y un adversario. Ninguna de estas tres cosas son lo

que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y quasi nunca el pensador alude a ello » (*Origen y epílogo de la filosofía*, VI, p.35). Le sous-sol, constitué des couches profondes de la pensée collective dans laquelle se développe la pensée d'un auteur déterminé, est ignoré par celui-ci : « el subsuelo, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste » (*Ibid.*). Le sol, de constitution plus récente, représente les thèses fondamentales dont un auteur prend conscience, qu'il a trouvé récemment établies, et à partir desquelles il pense ses propres idées. Mais ce sol reste lui aussi invisible, car, connu de tous, il n'est pas utile d'en faire mention : « el suelo es de constitución reciente : son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta, pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En este suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, ne habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies » (*Ibid.*). Enfin, toute pensée se construit contre une autre pensée qui semble erronée et qui doit être dépassée, qu'elle apparaisse ou non manifestement : « en fin, todo pensar es un pensar contra, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado » (*Ibid.*, p.36).

Ce travail d'ampleur, irréalisable dans l'économie qui nous était ici assignée, bien que d'une intérêt remarquable, ne serait en lui-même qu'une réinterprétation posthume, la reconstruction d'une pensée dont toutes les variables constitutives ne pourraient jamais être parfaitement cernées, et par là même dotée du simple statut de supposition qui est celui d'une telle entreprise interprétative, aussi bien

documentée soit-elle.

Remarques

Nous pouvons néanmoins nous risquer à quelques rapides considérations, qui n'ont d'autre prétention que d'ouvrir des pistes de recherche, de proposer une lecture réinterprétative du parcours d'élaboration et de croissance de cette pensée Ortéguienne qui bataille réellement pour atteindre ce qu'elle vise.

1. Une mission : le dépassement de l'idéalisme

La philosophie d'Ortega se construit principalement contre l'idéalisme néo-kantien, très largement répandu à l'époque de sa formation universitaire, que ce soit en France, mais aussi surtout en Allemagne où, rappelons-le, Ortega va faire plusieurs séjours d'étude (dont une immersion, en 1907, à Marburg, le bourg du néokantisme ; Cf. J. Lasaga Médina, 2003, p.29) : « cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro del posible esa cuestión constituye "el tema de nuestro tiempo" » (*¿Qué es filosofía ?*, III, p.52). Dépenser l'idéalisme, cette philosophie qui place la vérité hors de tout contexte historique et de toute relativité, doit être la haute mission historique de l'époque où sa pensée se développe.

Cet idéalisme absolutiste n'ayant plus, aujourd'hui, la présence écrasante qui était la sienne à l'époque, il nous est difficile de nous représenter l'obstacle insurmontable qu'il constituait à l'époque. D'ailleurs, la nécessité de combattre l'idéalisme se retrouve à l'identique chez Bergson (cf. "la critique de Kant" dans *L'évolution créatrice*, VI, p.355-362). Mais, à partir de ce constat, il est tout de

même possible de comprendre que la pensée d'Ortega ne se soit pas avant tout focalisée sur la compréhension de la réalité comme flux unicitaire dans lequel l'individu se dilue, mais plutôt sur le dépassement de cette pensée absolutiste qui écartait l'homme de la vie et de l'action. Or, l'idéalisme, depuis ses prémisses cartésiennes, s'est élaboré sur le cogito, sur ce doute hyperbolique qui aboutit à la pensée comme seule indubitable. Et, quel meilleur moyen de combattre une pensée que de repartir de sa source pour aboutir à de nouvelles conclusions, de saper ses bases ? Cela pourrait expliquer l'attachement d'Ortega au doute, qui aboutit pour lui à la mise en évidence de la vie de chacun comme réalité radicale, et non à la conception du mouvement de la vie imbriqué dans le mouvement complet de l'univers en marche, comme pour Bergson.

Il ne s'agit pas de dire que Bergson ne reconnaît pas sa valeur remarquable à la découverte historique du cogito, car il a bien conscience de la certitude majeure que représente pour chacun sa propre existence, à tel point d'ailleurs qu'il le rappelle dès la première page de son ouvrage majeur (« l'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre », *L'évolution créatrice*, I, p.1). Il s'agit plutôt de mettre en avant le "sol" différent sur lequel se construit la pensée de Bergson, tournée vers l'évolutionnisme et la biologie pour trouver une porte de sortie à l'idéalisme et « échapper au relativisme kantien » (*Ibid.*, VI, p351), plutôt que vers une relecture du cogito cartésien.

La pensée d'Ortega, quant à elle, s'inscrit dans la lignée épurée qui ne reconnaît que deux mouvements majeurs, à savoir le réalisme antique et l'idéalisme moderne. Elle se présente comme le troisième mouvement, dépassement et jonction des deux précédents : « la nueva tesis conserva la verdad del idealismo

que es la inmanencia y la verdad del realismo que es la trascendencia » (*Lecciones de metafísica*, XIV, p.58), conservant donc l'abstraction que représente le cogito, qui implique de considérer la pensée dans une instantanéité abstraite sans considération du support réel qui la rend possible. En effet, de même que le salon n'est pas concevable isolément du monde entier qui l'entoure, de même la pensée, qui met en relation le moi et le monde, ne saurait être conçue isolément de cet univers entier qui la rend possible. Ainsi, Ortega porte la critique de l'idéalisme dans le domaine qui est le sien, à savoir l'abstraction logique, sans considération de la trame du temps. Il démontre alors l'erreur de l'idéalisme en restant dans sa logique de réflexion. Si cela aboutit nécessairement à un maintien dans une pensée de l'absolu, par la reconnaissance de la réalité radicale comme étant ma vie, et, par conséquent, à l'enfermement que nous avons pu souligner quant à la reconnaissance du statut d'autrui, cette approche est néanmoins absolument valable, car elle aboutit à une critique définitive de l'idéalisme qui s'avère indubitable au regard des présupposés même de l'idéalisme. Ainsi, on ne saurait porter de critique trop rapide à Ortega, dans la mesure où il a effectivement atteint l'objectif de dépassement de l'idéalisme qu'il s'était fixé et qui guide toute sa pensée.

Comprise dans ses objectifs historiques, la pensée ortéguienne, qui ouvre à un retour à la vie après l'impasse de l'idéalisme (nécessité qui se retrouve aussi chez A. N. Whitehead, autre contemporain, qui accorde la primauté au concret, dont l'abstraction est dérivée : « the ultimate facts of immediate actual experience are actual entities, prehensions, and nexus. All else is, for our experience, derivative abstraction »). *Process and reality*, 1929), apparaît d'une portée remarquable au succès indéniable.

2. Précautions par rapport à Bergson.

Nous avons clairement pu mettre en évidence des liens et similitudes entre la pensée d'Ortega et celle de Bergson. Or, ce dernier a publié trois ouvrages majeurs durant la jeunesse d'Ortega (né en 1883) : *L'essai sur les données immédiates de la conscience* en 1889, *Matière et mémoire* en 1896, et enfin *L'évolution créatrice* en 1907. La pensée du philosophe français fait donc partie du sol à partir duquel la philosophie ortéguienne se construit. Or, tout remarquable qu'il fut, couronné par un Prix Nobel de littérature en 1927, ce dernier ouvrage est aussi le plus controversé de Bergson dans sa confrontation avec la science : « comment peut-on accoler ainsi deux notions apparemment incompatibles, l'évolution et la création, au risque de brouiller un conflit grave qui ne cesse de revenir, aujourd'hui encore, entre une théorie scientifique avérée, celle de l'évolution ou plutôt de la sélection naturelle, et ce qui est tout le contraire, une idéologie pure et simple, le "créationnisme" ? » (F. Worms, p.7). « Un tel défi peut-il être relevé, sans contredire la science ? Bergson s'est-il donné les moyens de cette démonstration ? A défaut, n'a-t-il pas en effet, par l'image de "l'élan vital" entre autres, couru les risques qu'on lui a bien souvent reprochés par la suite, de sorte que le sommet du "bergsonisme", que fut ce livre, coïncida aussi, plus discrètement, avec le début d'une critique qui s'amplifiera ensuite, après la guerre » (*Ibid.*).

On comprend par là que la pensée de Bergson, après la première guerre mondiale, a été très largement critiquée, justement par son aspect idéologique. Ce qui ne peut que nous inciter à penser qu'Ortega, qui commence à écrire ses premiers textes importants durant cette période, ne se soit pas inspiré démesurément de Bergson dans les aboutissements de sa propre pensée, laissant de côté le

mouvement universel du flux de la réalité et celui de la vie, pour se concentrer sur l'indubitable que nous avons évoqué précédemment, à savoir "ma vie". Cette nécessité de s'écarter des dérives vitalistes et spiritualistes de la pensée de Bergson se retrouve chez Deleuze, dont Alain Badiou dira qu'il « a dégagé Bergson de ce à quoi il s'exposait trop : la récupération de l'injonction de l'ouvert par le spiritualisme chrétien et l'ajustement de sa vision cosmique à quelque téléologie globale. Deleuze a mené une entreprise de laïcisation intégrale du bergsonisme » (*Deleuze, la clameur de l'Être*, A. Badiou, p.145).

Ortega, qui écarte toute idéologie de la philosophie, animé par la volonté de s'intéresser à la vie dans ce qu'elle a de plus trivial, la vie de chacun, pour élaborer une philosophie de l'engagement individuel dans le monde, ne pouvait que se détourner d'une pensée ainsi orientée vers une récupération téléologique.

Mise au regard des contemporains en réaction auxquels elle s'élabore, la "limitation" de la pensée d'Ortega à la vie de chacun comme réalité radicale peut devenir, si ce n'est évidente, du moins compréhensible.

3. Rôle solitaire de l'intellectuel

Enfin, on trouve régulièrement chez Ortega, comme toile de fond, la conception du rôle du philosophe comme celui d'un intellectuel engagé, mais nécessairement solitaire par rapport aux exigences de la mission qui est la sienne. L'intellectuel est cet homme qui doit s'efforcer de saisir le mouvement de l'histoire, de révéler la vérité historique du présent en dépassant ses propres conceptions particulières ; cela afin de proposer des idées adaptées à la société, qui deviendront, dans le temps long de l'histoire, « des lieux communs, un usage, l'opinion publique » (*Ortega y Gasset, l'exigence de vérité*, Y. Lorvellec et C. Pierre, p.41).

L'intellectuel doit « faire la théorie du présent historique dans sa singularité pour le comprendre et, ensuite, orienter l'action de ceux qui agissent » (*Ibid.*, p.49). Or, « c'est en restant solitaire que l'intelligence acquiert un aspect tout à fait différent. L'attention des autres nous pousse à penser pour eux, et, comme leur pluralité – la collectivité – n'a d'autre vie que la pseudo-vie de leurs intérêts externes, l'intelligence mise à leur service se fait utilitaire dans le mauvais sens du mot » (Ortega y Gasset, cité dans *Ortega y Gasset, l'exigence de vérité*, Y. Lorvellec et C. Pierre, p.48 ; *Œuvres complètes*, II, 86).

Le penseur, le philosophe, l'intellectuel utile à la société, est totalement impliqué dans la vie et dans l'histoire en tant qu'il doit en saisir le mouvement de l'intérieur, mais est finalement solitaire dans le fondement de son existence et de son action. D'où l'évocation de modèles comme César ou Mirabeau (dans *Mirabeau ou le Politique, Le Spectateur*, Paris, 1992, p.110, *Obras completas*, III, 608), qui sont de grandes figures solitaires ayant animé la marche de l'histoire.

Donc, et sans vouloir entrer dans des considérations superficielles sur la vie personnelle d'Ortega lui-même qui aurait traversé des périodes difficiles plutôt solitaires, l'importance accordée à la vie de chacun en tant que réalité indubitable et radicale, peut aussi être comprise comme l'aboutissement philosophique essentiel à la compréhension du rôle de l'individu dans la société, à la compréhension de sa propre mission par Ortega lui-même.

Sa pensée semblerait, ici encore, loin de toute limitation ou incohérence, parfaitement adaptée à la vie et à l'ambition affichée d'Ortega lui-même, solitaire par le rôle même qu'il s'assigne.

Conclusion

Dans le cadre du présent travail, il m'importait de chercher à comprendre la pensée d'Ortega du point de vue de ce qu'elle atteint ou qu'elle est censée atteindre, la réalité radicale revendiquée. Il s'agissait de chercher à montrer une pensée au travail qui rencontre ses objets plutôt que de les présupposer, une philosophie qui cherche réellement à s'appliquer, et qui, de ce fait, bataille courageusement pour affronter ces objets qu'elle veut atteindre.

Cette lutte héroïque est le propre du philosophe qui, seul, se confronte aux problèmes radicaux, à ceux qui n'ont pas de solution préconçue : « el filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal » (*¿Qué es filosofía ?*, III, p.63) ; le seul qui se confronte aux problèmes dans toute leur authenticité : « [la filosofía] es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación » (*Ibid.*, IV, p.83) ; le seul qui complique sa tranquillité (« este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, que es puro heroísmo teórico », *Ibid.*, p.64) pour se confronter à la réalité véritable et dérangeante, à sa propre latente tragédie ontologique (« descubrir su latente tragedia ontológica », *Ibid.*, p.88).

S'il est possible d'émettre des remarques quant aux aboutissements de la

philosophie d'Ortega, en l'occurrence sa conception de la réalité radicale comme "limitée" à la vie de chacun, qui provoque un certain enfermement de l'individu dans sa vie ; s'il est possible de ne pas accorder à Ortega d'avoir mis le doigt sur la vérité ultime et définitive que cherche chacun comme guide de son existence, Saint Graal par définition inaccessible qu'il n'a pas la prétention d'atteindre, comment ne pas lui reconnaître le mérite qui est le sien ?

En effet, nous avons pu découvrir un Ortega se confrontant sans faux-semblants aux problèmes les plus radicaux, laissant de côté les idéologies qui sont autant de commodités de pensée, pour nous donner le modèle d'un penseur impliqué dans l'histoire, saisissant et figurant lui-même les problématiques de son époque.

Alors, lorsqu'il nous dit que la philosophie, même vouée à l'échec permanent, est un devoir, qui ne saurait souffrir d'excuse, d'interpréter l'Univers, et que chacun doit s'employer sans pause à la rénover à la hauteur de ses capacités (« la filosofía ni es un don ni es una posibilidad permanente, sino, más bien, un inexcusable deber que con nosotros mismos tenemos, y por eso no sirve de nada decir que la filosofía también fracasa al intentar servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo. Mientras no haya otra forma nueva y superior, mientras no descubra el hombre la ultra-filosofía, aun siendo un perpetuo fracaso, habrá, quiérase o no, que renovar sin pausa su empeño y será forzoso reconocerla como un ensayo necesariamente perpetuo y perpetuamente necesario », *La idea de Principio en Leibniz*, §32, p.147), on ne peut que lui accorder ce mérite d'avoir pris sa place, sans se dérober jamais, dans le développement du mouvement historique de la philosophie.

Nous avons pu souligner la découverte remarquable relevée par Ortega, à savoir l'impossibilité de l'être suffisant mais seulement de l'être indigent ; découverte dont la genèse remonte à l'antiquité, en passant par l'âge classique, en un remarquable dialogue avec l'héritage de l'histoire de la philosophie. Cette découverte, qui est un lieu commun de l'époque puisqu'elle se retrouve en Europe chez Husserl, mais aussi Whitehead, et évidemment Bergson, conduit, comme nous l'avons vu, très naturellement, vers une théorie unifiée du tout. Une conception de la réalité effective comme un mouvement qui se réalise dans l'action, et dont chacune des parties, même les plus infimes, implique la totalité de l'univers.

Nous avons pu mettre en évidence des similitudes frappantes entre sa philosophie et celle de celui qu'il appelle « el maravilloso Bergson » (*¿Qué es filosofía ?*, II, p.38), tant sur la question de la réalité, flux mouvant n'existant que par son actualisation permanente, que sur la question de la science, solidification ou découpage arbitraire d'une image figée de la réalité pour des nécessités d'action, ou encore sur la conception des "choses", qui sont elles-mêmes des réifications utilitaires réalisées par l'entendement dans le flux de la réalité, en une visée pratique.

Mais Ortega n'est pas Bergson, loin s'en faut, entre-autres raisons car il a cristallisé sa pensée autour de la réalité absolue de la vie de chacun, seule certitude radicale que possède l'individu. Et, si cet aboutissement peut receler un problème quant à l'impossibilité d'accorder à autrui le statut d'égal, par l'enfermement de chacun dans l'enceinte hermétique de sa propre vie qu'il implique, c'est aussi une pensée résolument tournée vers la vie et vers l'action qui

est proposée. Ortega est un penseur qui a saisi le mouvement de l'histoire, car il a développé une philosophie indéniablement orientée vers la vie et la responsabilité, contre l'apathie ignorante de l'homme-masse et les dérives idéalistes et absolutistes qui ont déchiré le XXème siècle. Ortega, préoccupé par la défaillance de la haute culture de l'Europe face aux exigences de son temps, qui voit se développer des potentialités sans précédent corrélativement au sentiment d'un manque de sens, occasionnant une agitation chaotique, a conçu son propre engagement comme une mission. Le but de la recherche ontologique que développe sa pensée est d'assurer une base solide d'existence à chacun, pour justifier le projet de dépassement de soi que doit être toute vie humaine, en opposition au consommateur de la civilisation qui le porte qu'est l'homme masse, barbare, enfant gâté de la modernité. La société humaine est une construction prodigieuse, qui doit être soutenue par de grands efforts, individuels et collectifs, et par la prudence que confère la connaissance de l'histoire. Cette époque troublée, qui voit les masses indociles manquer d'un pouvoir spirituel capable de rallier tous les peuples d'Europe autour d'un projet de grande envergure ayant vocation à dépasser les nationalismes, est le « nuestro tiempo » d'Ortega ; ce temps pour lequel sa philosophie a été pensée.

Alors, si la puissance d'une philosophie se mesure à ce qu'elle atteint, Ortega y Gasset nous propose indéniablement une pensée d'une puissance remarquable, en ce qu'elle atteint la vie de chacun pour lui conférer des bases solides et indubitables.

Ce dialogue avec la pensée d'Ortega, pour succinct et limité qu'il soit, avait avant tout pour vocation d'entrer en contact avec une conception de la réalité originale empreinte d'une force remarquable. Et, si le lecteur prend à cette lecture ne serait-ce qu'une infime partie du plaisir que cette recherche a occasionné à son auteur, à circuler dans les méandres de la conception ortéguienne de l'être, de la chose et de la réalité, alors ce travail sera considéré comme une réussite par son bien modeste concepteur.

Merci pour votre attention.

Bibliographie

Oeuvres de José Ortega y Gasset :

- *¿Qué es filosofía ?*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1971.

(versions originales téléchargées format A4 sur le portail de la Biblioteca virtual eremas.net : <http://idd00qaa.eresmas.net/ortega/biblio/biblio.htm>)

- *Unas lecciones de metafísica*, 58 pages.

- *Origen y epílogo de la filosofía*, 62 pages.

- *¿Qué es conocimiento ?*, 31 pages.

- *¿Qué es la vida ?*, 26 pages.

- *Historia como sistema*, 16 pages.

- *La idea de Principio en Leibniz*, 173 pages.

Littérature secondaire :

- *José Ortega y Gasset (1883-1955), Vida y filosofía*, José Lasaga Medina, Los papeles de la Ortega, 2003.

- *Ortega y Gasset, l'exigence de vérité*, Yves Lorvellec & Christian Pierre, Editions Michalon, 2001 (qui cite les œuvres d'Ortega dans *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, dirigida por Paulino Garagorri).

- *L'évolution créatrice*, Henri Bergson, PUF, 2009, Introduction par Frédéric Worms.

- Article "*Bergson*", dans *Encyclopædia Universalis*, France, Ed. 2000 (25p.).

- *Deleuze, la clameur de l'être*, Alain Badiou, Hachette littérature, 1997.

- *L'existentialisme est un humanisme*, Jean-Paul Sartre, Editions Gallimard, 1996.

Non trouvé :

Thèse qui aurait certainement été très utile, mais non accessible sans un déplacement international non réalisable dans le temps imparti pour ce travail de recherche. Les nombreuses tentatives de prise de contact n'ont malheureusement pas pu aboutir positivement.

- *La realidad en Ortega y Gasset*, Sara Cameron, Universidad Nacional de Córdoba, 1984.