

## LA PLACE DU MAL DANS LA PENSÉE D'ORTEGA Y GASSET

NICOLAS BONNET

Université de Bourgogne

La question du mal n'est pas à proprement parler thématisée par Ortega et elle ne fait l'objet d'aucun traitement autonome dans son œuvre. S'il y a peu d'occurrences du mot lui-même et si l'on ne trouve nulle définition univoque du concept dans ses essais, la problématique du mal ne lui est évidemment pas étrangère, elle apparaît au contraire à maintes reprises, sous des formes qui varient en fonction des contextes et des perspectives théoriques. Nous tenterons ici de dresser un inventaire des différents aspects que revêt cette notion complexe dans l'ensemble du corpus et de dégager la cohérence de la pensée ortéguienne à son sujet.

Une première constatation s'impose : le terme *mal* ne figure pas dans l'index des matières des douze tomes des *obras*<sup>1</sup>. Toutefois, certains concepts participant à des degrés divers de cette notion (*alteración, decadencia, envidia*) y occupent une place importante. La présence du couple *amor / odio* compense dans une certaine mesure l'absence du couple « bien » / « mal ». En outre, on constate que le dualisme *verdad / error*, ainsi que l'opposition « authenticité » / « facticité » (*Auténtica / vida falsificada*) tendent à se substituer à la dichotomie bien / mal dans la perspective épistémologique et axiologique du philosophe madrilène.

---

<sup>1</sup> In *Obras Completas*, IX, Madrid : Revista de Occidente, 1962, pp. 821-855. Nous adopterons pour les autres références les initiales : O. C. suivies du numéro du volume et de l'année d'édition. A chaque fois que cela est possible, nous citerons Ortega dans la traduction disponible en langue française.

## LA SORTIE DU PARADIS

L'évocation du paradis est relativement fréquente dans les essais d'Ortega mais elle n'est qu'exceptionnellement reliée à la notion judéo-chrétienne de péché originel et de chute. On ne trouvera d'ailleurs nulle trace dans sa pensée d'un quelconque héritage du concept kantien de « mal radical ». La condition édénique ne sert généralement qu'à indiquer un âge mythique d'avant l'histoire<sup>1</sup>. Dans *Les leçons de métaphysiques* la référence topique au mythe de l'expulsion du paradis permet à Ortega d'expliciter la nature des rapports que l'homme entretient avec la réalité :

Le monde où l'homme est jeté quand il sort du paradis est le monde véritable parce qu'il se compose de résistance à l'encontre de l'homme (...). Ce monde (...) est l'anti-paradis. A la confiance dans ce qui est habituel, dans les choses qu'on ne remarquait pas, succède la méfiance, la désorientation, l'alerte à tout instant<sup>2</sup>.

Ortega définit notre monde comme un anti-paradis en ce qu'il ne se présente plus comme un prolongement du sujet, une excroissance du moi

---

<sup>1</sup> Dans l'essai de jeunesse intitulé *Adán en el Paraíso* (O. C., I, 1932, pp. 473-493), la figure d'Adam au Paradis est le prétexte d'une médiation sur les fondements anthropologiques de l'esthétique. Dans *Una interpretación de la historia universal, En torno a Toynbee*, Ortega rappelle l'étymologie du terme (jardin) et souligne qu'il ne saurait s'appliquer à la nature sauvage où vécurent les premiers hommes (O. C., IX, 1962, p. 185).

<sup>2</sup> *Leçons de métaphysique*, in *Oeuvres complètes I*, trad. de Y. LORVELLEC et C. PIERRE, Paris : Klincksieck, 1988, p. 296. Un passage d'*Aurore de la raison historique* propose un développement presque identique : « L'image de l'expulsion du Paradis est un autre symbole que nous comptons sur un entour, le nôtre, l'effectif, tout autre que le Paradis, entour où rien ne nous résiste, où tout vient et se presse au devant de nos désirs ; un entour par conséquent qui, faute de nous résister, ne nous paraît pas distinct de nous ; un entour par conséquent qui n'est pas un entour. Non ! Le monde où l'homme est jeté, en étant expulsé du Paradis, est un monde composé de résistances envers l'homme. C'est un entour étrange et négatif dont l'homme provisoirement, ne sait que faire : comme cet entour le nie et lui est étranger, l'homme ne sait à quoi s'en tenir à son égard. Le Paradis, comme le monde magique, est quelque chose qui n'est pas un entour ; la véritable circonstance humaine au contraire est l' 'antiparadis' », in *Oeuvres complètes II*, 1989, p. 231.

mais comme l'*autre* qui résiste à ce dernier<sup>1</sup>. L'homme chassé du paradis reste, en dépit de ses efforts pour rendre le monde habitable, essentiellement inadapté à une réalité qui lui est étrangère sinon foncièrement hostile.<sup>2</sup>

Toutefois, Ortega rejette la vision purement négative qu'auraient, à l'en croire, de notre monde Heidegger et ses épigones. L'existentialiste, écrit-il, « a besoin, comme le morphinomane de sa drogue, de l'obscurité, de la Mort, du Néant<sup>3</sup> ». Ce qu'Ortega reproche, sans doute indûment, à l'existentialisme heideggerien c'est de réduire la condition humaine à l'angoisse de « l'être-pour-la-mort » et de se complaire dans une morbide spéculation sur le néant.

Pour mettre en lumière ce qu'il estime être le fond de la métaphysique existentialiste, Ortega expose la doctrine du théosophe Franz von Baader sur l'origine de la matière : cette dernière serait le fruit d'un double décret contradictoire du Créateur : au moment même où il ordonne l'anéantissement de Lucifer, Dieu éprouve un sentiment de miséricorde pour sa créature rebelle et émet un nouveau décret qui ne peut toutefois que corriger partiellement les effets du premier. Telle serait la genèse de notre monde, resté à mi-chemin entre l'Être et le Néant, le monde du « presque Rien » (« casi la Nada »). Kierkegaard, puis Heidegger auraient hérité de cette ontologie négative. A cette conception d'une existence grevée par le néant, Ortega oppose sa vision positive de la vie<sup>4</sup>. Fidèle sur ce point à l'enseignement nietzschéen, le ratio-vitalisme se veut avant tout une philosophie de l'affirmation. Ortega « sauve » dialectiquement l'existence du mal en le présentant comme la condition du bien. Le monde où je suis jeté n'est pas, écrit Ortega, que « la mer où je me noie, mais aussi la plage que je parviens à atteindre. En somme, le monde qui se présente à moi comme 'résistance' me révèle le Monde comme 'assistance'<sup>5</sup>».

---

<sup>1</sup> La condition du premier homme au paradis, telle que la décrit Ortega, évoque le « narcissisme primaire » freudien, cet état béatifique où le sujet ressent la réalité extérieure comme un prolongement de lui-même. La sortie du paradis, ce serait, toujours dans le langage freudien, la rencontre du principe de réalité, la découverte brutale de la finitude obligeant le sujet à faire le deuil de son illusoire omnipotence.

<sup>2</sup> Voir *El mito del hombre allende la técnica*, in *O. C.*, IX, *op. cit.*, pp. 617-624.

<sup>3</sup> *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *O. C.*, VIII, 1962, p. 298.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 300-301.

<sup>5</sup> « Porque el Mundo no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como 'assistencia' », *ibid.*, p. 299.

## LE DIABLE ET LE BON DIEU

Alors que Dieu est un des objets de spéculation fondamentaux d'Ortega, la figure de Satan n'apparaît qu'à de rares occasions, et toujours en tant que terme métaphorique. « Dieu est la perspective et la hiérarchie : le péché de Satan fut une erreur de perspective » écrit Ortega dans le préambule de son premier livre, *Meditaciones del Quijote*<sup>1</sup>. Le philosophe ramène ici implicitement le terme de hiérarchie à son étymologie : Dieu est le principe et le commandement, l'origine sacrée de l'ordre cosmique. Il est perspective dans la mesure où dans la métaphysique immanentiste qu'il esquisse dans cet essai de jeunesse, Ortega identifie Dieu avec l'ensemble des points de vue effectifs sur le monde (« Dieu voit à travers nos yeux » soutiendra-t-il quelque dix ans plus tard dans *El tema de nuestro tiempo*<sup>2</sup>). D'où le caractère proprement irremplaçable de chaque vision dans l'ordre « sacré » du monde. Chaque génération, et à l'intérieur de chaque génération, chaque individu représente une « ouverture » singulière sur l'être et ce n'est qu'en assumant pleinement sa « circonstance » que le sujet pourra remplir le rôle qui lui est assigné dans le grand dessein de Dieu. S'il refuse la perspective nécessairement restreinte qui est la sienne, s'il prétend s'élever à une vision synoptique, à une compréhension totalisante du réel et faire de son point de vue un « absolu », le sujet répète le geste de Satan. Toute représentation du monde qui se donne pour complète et définitive ne saurait être qu'un trompe-l'œil métaphysique et un péché contre l'Esprit.

On connaît la célèbre définition ortéguienne du sujet : « Je suis moi et ma circonstance, et si je ne sauve pas cette dernière, je ne saurais me sauver moi-même »<sup>3</sup>. Si la « circonstance » trace les limites vitales du

---

<sup>1</sup> « Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva », in *Meditaciones del Quijote* (1914), O. C., I, op. cit., p. 321.

<sup>2</sup> « Dios ve las cosas al través de los hombres », *El tema de nuestro tiempo* (1923), O. C., III, 1947, p. 203.

<sup>3</sup> « Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo », *Meditación del Quijote*, O. C., I, op. cit., p. 322.

sujet (*omnis determinatio negatio* est selon la formule de Spinoza)<sup>1</sup>, elle est aussi, sa seule possibilité d'accomplissement.

## L'HYBRIS DE L'HOMME-MASSE

Dans le contexte de la réflexion ortéguienne sur la crise de l'ordre politique et sociale des années vingt, la question du mal est étroitement liée au phénomène de « la révolte des masses » qui donne son titre au plus célèbre des livres du philosophe madrilène :

Le torrentieux et violent soulèvement moral des masses, indomptable et équivoque comme tout destin, a jeté dans le nôtre un terrible élément d'inquiétude. Où nous entraîne-t-il ? Vers un mal absolu ? Vers un bien possible ? Il est là, colossal, suspendu sur notre temps comme un immense et cosmique point d'interrogation, signe toujours douteux, qui tient à la fois de la guillotine ou de la potence et s'efforce parfois de simuler un arc de triomphe<sup>2</sup>.

Si Ortega n'exclut pas que l'avènement des masses conduise l'humanité « vers un bien possible », le choix des termes métaphoriques qui définissent « l'immense et cosmique point d'interrogation » qu'un tel phénomène représente (« la guillotine et la potence » affectant à l'occasion les dehors captieux de « l'arc de triomphe ») laisse clairement entendre que c'est vers un « mal absolu » qu'il risque de nous entraîner.

Bien que la crise profonde que traverse l'Europe au début des années vingt soit en partie imputable aux classes dirigeantes qui ne se montrent pas à la hauteur de la « mission » historique qui est la leur, il est illusoire de penser que la société puisse se passer de ses élites. Or la masse ne se

---

<sup>1</sup> Il convient de rappeler que la *circunstancia* ortéguienne a une compréhension plus large que la « circonstance » *stricto sensu*, car elle inclut les caractéristiques somatiques et psychiques du sujet : corps et âme ne sont pour Ortega que « la propriété » du sujet : « Corps et âme sont à moi mais ne sont pas moi » in *Aurore de la raison historiques*, *op. cit.*, p. 242. En ce sens les facultés du sujet, ses dons, ses talents comme ses handicaps font partie de sa circonstance.

<sup>2</sup> *La révolte des masses*, trad. Louis Parrot, Paris : Le Labyrinthe, 1986, p. 60.

contente plus d'exercer son légitime contrôle sur l'action des gouvernants, elle va jusqu'à contester l'existence de toute forme d'autorité et prétend supplanter les élites traditionnelles dans la direction de l'Etat. La masse croit pouvoir se gouverner elle-même sans avoir les moyens de sa prétention à l'autonomie. Ortega dénonce le caractère chimérique de toute aspiration à la démocratie directe :

La masse, en voulant agir par elle-même, se révolte (...) contre son propre destin. Or, c'est ce qu'elle fait aujourd'hui ; je puis donc parler de révolte des masses. Car la seule chose que l'on puisse en substance appeler véritablement révolte est celle qui consiste pour chacun à ne pas accepter son destin, à s'insurger contre soi-même. En fait, la révolte de l'archange Lucifer n'en aurait pas moins été une, si au lieu de s'obstiner à vouloir être Dieu -ce qui n'était pas son destin- il s'était mis en tête de vouloir être le plus infime des anges- ce qui n'était pas non plus son destin. (Si Lucifer avait été russe, comme Tolstoï, il aurait sans doute préféré ce dernier type de révolte, qui ne va pas moins contre Dieu que la révolte légendaire)<sup>1</sup>.

Plus qu'à l'exigence pratique de la tradition kantienne, c'est à l'impératif du « connais-toi toi-même » tel que l'entendaient les Anciens que semble renvoyer, dans le style humoristique qui est le sien, Ortega. La démesure de l'homme-masse, c'est de dénier la nécessité de la subordination, c'est de refuser la place qu'il est « destiné » à occuper dans la société. Cette position n'est d'ailleurs pas nécessairement subalterne. L'homme-masse, ce peut être le spécialiste reconnu dès lors qu'il ne sait pas « rester à sa place » et sort de son domaine de compétence<sup>2</sup>. Chacun doit avoir une conscience claire de ses limites et se contenter de remplir dignement « la mission » que le destin lui a assignée.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>2</sup> Le meilleur exemple nous est fourni par Einstein qui, par ses hasardeuses prises de positions politiques prouve qu'il n'est jusqu'au génie qui ne se comporte, à l'occasion, en homme-masse : « Il y a quelques jours, Albert Einstein s'est arrogé le 'droit' de donner son opinion sur la guerre civile espagnole, et de prendre position à ce sujet. ● Or, Albert Einstein hérite d'une ignorance radicale sur ce qui s'est passé en Espagne de nos jours, il y a des siècles, et toujours. L'esprit qui le pousse à cette intervention insolente est celui-là même qui depuis longtemps jette le discrédit universel sur l'homme intellectuel, discrédit qui à son tour fait que le monde va à la dérive, par manque de pouvoir spirituel », « A propos du pacifisme... » (1938) postface à *La révolte des masses*, *op. cit.*, p. 257.

Surestimation et sous-évaluation de soi sont deux attitudes spéculaires. La sagesse consiste dans l'effort de prendre une exacte mesure de soi sans céder à la tentation « diabolique » de l'auto-exaltation ou de l'auto-dénigrement.

## POLITIQUE DU MOINDRE MAL

En identifiant « péché » et « erreur », Ortega tend à imputer le mal moral aux insuffisances de l'entendement. La « raison pure » qui prétend envisager le réel du point de vue de Dieu, *sub specie aeternitatis* est par définition fautive. Ce n'est pas la réalité qui est rationnelle, comme le croyait Hegel, mais la rationalité qui est historique<sup>1</sup>. C'est pourquoi la « raison historique », consciente de ses limites, peut seule offrir du réel une explication *relativement* satisfaisante.

Non seulement la raison ne saurait transcender sa contingence pour accéder à la contemplation de l'absolu mais il ne lui est donné d'appréhender correctement la portion de réalité que constitue sa « circonstance » qu'au prix d'efforts considérables. La première condition à remplir pour juger du présent est de le considérer en fonction du passé dont il est issu et qui continue à exister en lui sur le mode de « l'avoir été ». Car la raison est « historique » au double sens où elle s'exerce à l'intérieur d'un cadre conceptuel, d'un *logos* historiquement déterminés et où elle s'efforce de dégager *le sens* de l'histoire (laquelle pour n'être pas entièrement rationnelle n'est pas pour autant dénuée de toute logique).

Ortega est convaincu que le mal en politique résulte moins d'une intention mauvaise du sujet que d'une mauvaise analyse des « circonstances ». Or pour être à la hauteur des enjeux de son temps, l'homme doit avoir une intelligence rétrospective du parcours accompli par l'humanité. Qui prétend écrire l'histoire de son temps en méconnaissant le passé ne peut que rabâcher piteusement ce dernier.

---

<sup>1</sup> Voir *Aurore de la raison historique*, *op. cit.*

L'attitude d'Ortega vis-à-vis du fascisme est à cet égard significative. Comme le soulignent Yves Lorvellec et Christian Pierre, « il ne le condamne pas parce que c'est le diable ou l'horreur, mais parce que c'est une erreur historique, une erreur que l'histoire se chargera d'éliminer. Ce n'est pas ce que peut vouloir l'humanité. Seulement l'humanité peut s'enfoncer dans l'erreur et poursuivre des finalités perverses<sup>1</sup> ».

C'est s'abuser gravement que de croire qu'il soit possible de « dépasser » les contradictions de la « démocratie bourgeoise » en abattant les institutions au lieu de les réformer. La conviction que l'antiparlementarisme ne peut être qu'une attitude régressive (tout progrès impliquant nécessairement l'intégration des acquis du libéralisme) est au fondement de sa critique du fascisme<sup>2</sup> comme du bolchevisme.

Plus fondamentalement encore, l'erreur de jugement peut être de nature anthropologique.

Le jeune Ortega dénonce en 1908 l'erreur des socialistes utopistes qui croient qu'il suffit d'abattre un Etat pensé uniquement en termes de coercition et d'oppression, pour libérer les « énergies sociales » positives. Une telle conviction participe, affirme-t-il, du « raisonnement anarchiste » qui est déjà au fondement du « vieux libéralisme individualiste » des Lumières. En effet, au-delà de leurs différences (ou devrait-on dire : en deçà) les idéologies libérale et libertaire ont ceci de commun qu'elles postulent l'essentielle bonté de la nature humaine. C'est là une illusion romantique et le romantisme est, dans le langage d'Ortega, synonyme de « péché ». En fait, il est hautement improbable que les hommes livrés à eux-mêmes témoignent de la moindre solidarité. Il faut tout au contraire admettre que « la spontanéité est nécessairement

---

<sup>1</sup> Yves Lorvellec et Christian Pierre, *L'exigence de vérité*, Paris : Michalon, 2001, pp. 34-35.

<sup>2</sup> Pour Ortega, le fascisme est bien un phénomène sans précédent, mais pas dans le sens où ses partisans l'entendent. Dans son article de 1925 (*O. C.*, II, 1946, p. 497-505), le philosophe estime que l'originalité historique du fascisme réside en ceci qu'il représente le triomphe de la violence et du principe d'illégitimité (*ilegitimidad*). Le fascisme se distinguerait du bolchevisme en ce que celui-ci, à la différence de celui-là, ne prétendrait pas instaurer une nouvelle forme de légalité mais se contenterait de nier l'état de droit au nom de l'affirmation de sa propre puissance arbitraire. Or le mouvement fasciste se transforma dans les années qui suivirent en régime (« l'Etat éthique »), et le diagnostic ortéguien perdit à cet égard toute pertinence.



mauvaise ». C'est pourquoi il s'agit d' « éduquer » le peuple pour former des citoyens responsables et rendre ainsi viable la démocratie<sup>1</sup>.

Les utopies révolutionnaires qui prétendent éliminer le mal sont nécessairement vouées à l'échec car elles s'abusent sur l'origine de ce dernier. Le mal n'est en effet pas réductible aux facteurs politiques et sociaux et il ne suffit pas de transformer les conditions de l'existence collective (quelque nécessaire que soit par ailleurs cette transformation), pour créer un « homme nouveau ».

L'homme, *en tant qu'homme*, n'a pas d'essence déterminée, il est pure virtualité et somme de ses différentes actualisations historiques : c'est un animal culturel ; mais en tant qu'il participe aussi de la nature, l'homme doit sans cesse reconquérir et défendre son humanité en combattant l'irréductible part de bestialité qui est en lui. S'incrinant en faux contre l'anthropologie rousseauiste, Ortega, fidèle sur ce point à la tradition hobbesienne, ne voit dans « l'homme de la nature » qu'une manière de brute dominée par l'instinct, de « gorille » qu'il s'agit d'appivoiser<sup>2</sup>. L'homme, écrit Ortega, « a été une bête féroce et continue à l'être en puissance, à des degrés divers<sup>3</sup> ». Si les tendances destructrices et antisociales que l'homme porte en lui-même peuvent être, dans le meilleur des cas, provisoirement subjuguées et refoulées, aucun système

---

<sup>1</sup> Los « solidarios » y D. Gumersindo de Azcárate creen que todos los males provienen de la legislación vigente en España desde los Reyes Católicos: suprimámosla y presenciaremos la restauración espontánea de las energías sociales. Esta es una aplicación en menor escala del razonamiento anarquista que hay en el fondo de todo el viejo liberalismo individualista: el hombre en estado nativo es bueno; la sociedad reglamentada le hace malo; destruid ésta y renacerá sobre sus ruinas la bondad humana, como un jaramago inmortal. Esto es la médula del romanticismo, y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado (...) No: lo espontáneo español es forzosamente malo. Nuestra labor consiste precisamente en labrarnos una nueva espontaneidad, un yo contemporáneo, una conciencia actual. En otras palabras, tenemos que educamos. « Pidiendo una biblioteca » (1908), *O.C.*, I, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>2</sup> Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo existen los bravios instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura. *La pedagogía social como programa político* (1910), in *O. C.*, I, *op. cit.*, pp. 512-513.

<sup>3</sup> « El hombre (...) fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo », *El hombre y la gente*, in *O.C.*, VII, 1961, p. 223.

politique n'est en mesure de les éradiquer<sup>1</sup>. L'autre demeure toujours un danger potentiel pour le sujet, un rival, un adversaire, un ennemi<sup>2</sup>.

Pas plus le modèle libertaire qui vise l'absorption de l'Etat par la collectivité que le modèle totalitaire qui vise l'absorption de la collectivité par l'Etat ne sont viables. L'Etat ne doit en aucun cas être idolâtré mais considéré avec réalisme et lucidité comme un mal nécessaire, car si sa fonction est de garantir la concorde sans cesse menacée, il est lui-même par essence violent<sup>3</sup>. Si, comme pour Max Weber, l'Etat est au yeux d'Ortega détenteur de la « violence légitime », il appartient à la société civile de ne pas laisser la puissance publique abuser du droit qui lui est reconnu de recourir à la force. Aussi l'individu doit-il s'employer à préserver sa liberté contre toute forme d'arbitraire étatique.

Attribuer à la politique un rôle rédempteur, penser qu'elle puisse assurer le salut de l'homme, c'est attendre d'elle plus qu'elle ne peut offrir et s'exposer au plus cruel des désenchantements. C'est pourquoi le libéralisme et la démocratie parlementaire, en dépit de leurs imperfections, représentent un moindre mal par rapport aux totalitarismes de gauche et de droite dont les promesses messianiques ne sont qu'un leurre tragique.

L'anthropologie ortéguienne est proche de celle de Freud et d'Elias en ce sens qu'elle valorise le processus historique de civilisation tout en

---

<sup>1</sup> « La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, sólo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis*. No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. » *Del Imperio romano*, in *O. C.*, VI, 1947, p. 72.

<sup>2</sup> On trouve chez Sartre une description analogue des rapports humains au sein de ce qu'il nomme le « collectif », cette structure sociale réglée par le principe du « chacun pour soi » et qu'il oppose au « groupe » où s'affirme au contraire le principe de solidarité. L'autre, dans le contexte du collectif, est une manière de « double diabolique » qui menace le sujet, il se définit comme le « contre-homme ». *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard, 1960, p. 208. Chez Sartre, toutefois, les rapports inter-humains ne sont pas exclusivement conflictuels comme chez Hobbes. Au contraire, Sartre postule l'existence d'une « réciprocité originnaire » dont le conflit et la coopération sont deux modalités possibles.

<sup>3</sup> « ...el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales ». *Del imperio...*, p. 74.

insistant sur son extrême fragilité. Ortega dénonce toute conception téléologique de l'Histoire qui voit dans « la marche du progrès » un processus spontané sans considérer quels sacrifices ont rendu possible le haut degré de développement atteint au cours des siècles par l'homme occidental et sans songer aux efforts que ce dernier doit encore fournir non seulement pour continuer à aller de l'avant mais simplement pour se maintenir au « niveau historique » auquel il est parvenu<sup>1</sup>. Dans *La révolte des masses*, c'est l'ingratitude de « l'héritier », le mépris où l'homme tient le legs dont il devrait se sentir comptable, et son orgueilleuse prétention de faire *tabula rasa* qu'Ortega indique comme le plus grand danger. La palingénésie proposée par les idéologies révolutionnaires débouche toujours sur une catastrophe.

En 1939, au moment où s'achève la guerre civile et où une nouvelle conflagration mondiale est sur le point d'éclater, Ortega évoque le risque d'une « régression radicale » entraînant la « totale disparition de l'homme ». L'homme, écrit Ortega, doit entretenir « la conscience dramatique » de son possible anéantissement, car « il n'y a de vraiment sûr pour nous que l'insécurité »<sup>2</sup>.

## CULTURE DU RESENTIMENT

Après avoir affirmé l'excellence de la démocratie entendue *stricto sensu* comme norme du droit politique, Ortega récusé son extension au domaine de la culture au nom de la défense des valeurs aristocratiques. Ce grand publiciste n'est évidemment pas hostile à la démocratisation de la culture au sens où il serait contraire au principe de la divulgation et de

---

<sup>1</sup> Sur la critique ortégienne du progressisme voir notamment Alain Guy, *Ortega y Gasset*, Paris : Seghers, 1969, pp. 48-50.

<sup>2</sup> « La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivas esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad. » *Ensimismamiento y alteración* (1939), O. C., V, 1947, p. 306.

la vulgarisation du savoir. Il ne considère nullement la culture comme la prérogative exclusive d'une élite qui serait justifiée à en interdire jalousement l'accès à la multitude des non-initiés. Tout au contraire : Ortega n'a pas de plus grande ambition que de contribuer par son magistère à l'élévation intellectuelle des classes populaires (c'est toujours aux frais du « bon bourgeois » inculte et se satisfaisant de son ignorance crasse qu'il exerce sa verve, jamais aux dépens de l'homme du peuple qui, dès lors qu'il aspire à se cultiver, se comporte en véritable aristocrate). Il est en revanche farouchement hostile au développement de ce qu'Adorno appelle l'industrie culturelle et au processus de nivellement par le bas que représente la nouvelle « culture de masse »<sup>1</sup>.

« La rancœur est une émanation du sentiment d'infériorité<sup>2</sup> » écrit Ortega dans ses *Meditaciones*. Cette rancœur qui se trouve selon Nietzsche à l'origine de bien des attitudes morales de l'homme caractérise le rapport de l'homme-masses aux productions de l'esprit. Dans la « démocratie malade », l'envie agissant sous les dehors fallacieux d'un généreux égalitarisme cherche à étouffer toute manifestation d'excellence. L'homme-masse tolère difficilement l'idée que certains individus puissent se distinguer par un talent et une créativité supérieures. Incapable de se hisser à la hauteur du génie créateur qu'il considère d'un œil envieux, « l'homme du ressentiment » ne se contente pas de rabaisser ce qui est élevé en lui déniait tout mérite, il n'hésite pas à subvertir l'ordre des valeurs et va jusqu'à placer impudemment sa propre indigence au-dessus de l'excellence<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Il est vrai que l'on ne trouve aucune trace chez Ortega d'une quelconque considération de la culture populaire « authentique » menacée par la nouvelle sous-culture de masse. Sa méfiance à l'égard de l'exaltation romantique des folklores est d'ailleurs au fondement de sa polémique avec Unamuno.

<sup>2</sup> « El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad », *Meditaciones del Quijote*, O. C., I, *op. cit.*, p. 314.

<sup>3</sup> « A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamé « resentimiento ». Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas calidades -inteligencia o valor o elegancia- procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades. Como ha indicado finamente un glosador de Nietzsche, no se trata del caso de la zorra y las uvas. La zorra sigue estimando como la mejor la madurez en el fruto, y se contenta con negar esa estimable condición de las uvas demasiado altas. El « resentido » va más allá: odia la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una 'capitis diminutio', y en su lugar triunfa lo inferior ». *Confesión: Democracia morbosa*, O. C., II, 1946, p. 138.

Or ce n'est ni l'acceptation passive de l'ordre établi et la soumission à la culture dominante, ni sa critique purement négative mais une remise en question constructive de l'organisation sociale et culturelle que préconise Ortega. Lucifer est « le patron des faux rebelles » mus par l'envie et le ressentiment. A l'attitude purement destructrice des nihilistes, Ortega oppose la « révolte authentique » de ceux qu'anime l'enthousiasme créateur<sup>1</sup>.

Comme le souligne Charles Cascalès :

Ce qui caractérise l'homme ortéguien, c'est, avant tout, sa tension vers l'idéal. On a voulu retrouver chez Ortega la distinction nietzschéenne entre les maîtres et les esclaves, parce qu'il oppose l'homme d'élite à l'homme-masse, la vie noble à la vie médiocre. Mais cette opposition signifie, plus profondément, que l'alternative entre le bien et le mal se révèle sous l'aspect d'une alternative entre l'effort et l'inertie<sup>2</sup>.

## TRAHIR SA VOCATION

L'aristocrate ortéguien n'est pas nécessairement le sujet le mieux doué mais celui qui s'efforce de réaliser son « programme vital ». Ortega postule l'existence en chaque être d'une *vocation*. Cette dernière ne coïncide pas nécessairement avec les aptitudes ou les inclinations naturelles du sujet, elle peut même parfois s'y opposer radicalement. Elle est cet « appel » d'origine mystérieuse, cet impératif auquel l'homme doit répondre s'il veut coïncider avec lui-même. Le sujet étant « forcément » libre, il peut choisir de ne pas obéir à sa vocation : l'obstacle le plus fondamental à la réalisation de soi n'est pas extérieur mais intérieur au

---

<sup>1</sup> « La única verdadera rebelión es la creación -la rebelión contra la nada, el antinihilismo. Luzbel es el patrono de los pseudorrebelles ». *Misión del bibliotecario*, in *O. C.*, IV, 1947, p. 347, note 2.

<sup>2</sup> Charles Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, Paris : PUF, 1957, p. 161.

sujet lui-même. C'est en termes d'inauthenticité et de falsification qu'Ortega traite cette question de la dérobade du sujet face à lui-même. Pour décrire cette attitude, il emprunte le terme d'« altération » (*alteración*) qu'il définit comme une fuite hors de soi et une aliénation de soi dans l'autre<sup>1</sup>. Toutefois, ce n'est pas d'un point de vue éthique mais ontologique qu'il considère cette facticité : la vie n'a de *réalité* qu'à condition d'être authentique. S'il n'est pas fidèle à lui-même, le sujet ne *vit* pas sa vie, il la simule<sup>2</sup>.

Une des modalités de l'*alteración*, celle à laquelle Ortega consacre les plus longs développements, c'est la perte de soi dans le grand sujet collectif. Bien que la subjectivité ne puisse se constituer qu'à travers les relations sociales<sup>3</sup>, Ortega estime qu'il ne saurait y avoir de « vie collective » authentique. Aux antipodes de Marx qui définit l'homme par la somme de ses relations, Ortega affirme que l'individu n'existe que dans la mesure où il parvient à se soustraire au conditionnement social. « Il n'y a point d'âme collective », écrit Ortega, la collectivité c'est l'humanité « vidée de son âme » (*desalmada*), c'est « l'humain naturalisé, mécanisé et comme minéralisé »<sup>4</sup>, c'est « l'humain sans âme, l'humain sans esprit, l'humain déshumanisé »<sup>5</sup>. Par « la gente », Ortega entend la foule anonyme qui absorbe la subjectivité, le sujet indéfini qui vient se nicher au cœur du moi et pense et s'exprime à sa place. Ce qui « se dit » à travers nous, la *doxa*, n'est qu'un simulacre, un semblant de pensée<sup>6</sup>. La réflexion authentique implique le recueillement (*ensimismamiento*) et

<sup>1</sup> « Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, del estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. La voz castellana « otro » viene de la latina *alter*. Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es el alterarse, atropellarse. (...) El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa », *En torno a Galileo* (1933), *O. C.*, V, *op. cit.*, p. 73.

<sup>2</sup> « Lo que decimos es simplemente que la vida tiene realidad -no bondad ni meritoriedad, sino pura y simple realidad en la medida en que es auténtica, en que cada hombre siente, piensa y hace lo que él y sólo él, individualísimamente tiene que sentir, pensar y hacer. », *ibid.*, pp. 74-75.

<sup>3</sup> La sociabilité de l'homme n'est pas acquise mais, comme l'exprime déjà la définition aristotélicienne, innée : « el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él », *El hombre y la gente* (1957), *O. C.*, VII, 1961, p. 150.

<sup>4</sup> No hay un « alma colectiva ». La sociedad, la colectividad es la gran *desalmada* —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. *ibid.*, p. 77.

<sup>5</sup> « ...la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado », *ibid.*, p. 199.

<sup>6</sup> « He aquí ese extraño impersonal, el *se*, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensando *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos », *ibid.*, p. 198.

suppose l'effort de penser *contre* l'opinion : toute pensée authentique est par essence *paradoxe*.

La réflexion d'Ortega opère un déplacement du domaine de la spéculation abstraite (le bien et le mal envisagés « en soi » et considérés de « nulle part ») à celui de l'expérience concrète : en se plaçant sur le terrain de la « réalité radicale » représentée par « notre vie », Ortega interroge les fondements traditionnels de la morale. L'éthique ortéguienne présente un caractère dynamique : le bien est un « paysage à explorer »<sup>1</sup> et non pas un ensemble figé de normes abstraites. Cette conception de la morale n'est pas relativiste car elle ne nie pas l'existence du Bien en soi, mais elle met l'accent sur le caractère partiel des définitions que chaque génération en propose. Comme Max Weber, Ortega considère que les valeurs sont universelles mais qu'elles font l'objet d'une appréhension historique. C'est ainsi que chaque époque ne saurait découvrir qu'une des facettes de l'absolu. Tel est le sens du perspectivisme ortéguien qui ne doit en aucun cas être confondu avec une épistémologie relativiste.

Ortega hérite de la conception judéo-chrétienne du mal qui définit ce dernier comme un manque, un « défaut d'être » (le mal « existe » mais il n'est pas). Le mal, aux yeux du philosophe madrilène, c'est tout ce qui entrave l'accomplissement des virtualités créatrices de l'homme, tout ce qui s'oppose à la mise en œuvre du « programme vital » que chaque personne constitue. Pour se réaliser, le sujet doit pleinement assumer sa « circonstance ». Cette dernière ne doit pas être envisagée d'un point de vue purement négatif, comme une limitation ontologique, elle est aussi ce qui confère à chaque être son irréductible singularité, ce qui donne à chaque vie sa valeur absolue. L'homme répète le geste de Satan lorsque, cédant au péché d'orgueil, il refuse de jouer le rôle que Dieu lui assigne dans l'*autosacramental* qu'est l'Histoire<sup>2</sup>. Il pêche contre l'Esprit à chaque fois qu'il s'attaque aux vertus créatrices d'autrui au lieu de cultiver ses propres talents. Il commet surtout un mal irréparable si,

---

<sup>1</sup> « Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración », *Meditaciones del Quijote*, O. C., I, op. cit., p. 316.

<sup>2</sup> « ...el drama del hombre, que es, en rigor, un autosacramental, un misterio -en el sentido de Calderón- es decir, un acontecimiento trascendente », *En torno a Galileo*, O. C., V, op. cit., p. 95.

Nicolas BONNET

faisant mauvais usage de sa liberté, il trahit sa vocation et choisit de falsifier son existence.