

José Ortega y Gasset

philosophe, sociologue, essayiste et homme politique espagnol
professeur à l'Université de Madrid.

(1933) [2022]

Autour de Galilée

Titre original en espagnol : *En Torno a Galileo*.

Traduction française de Luc Roche,
professeur de philosophie
au [Lycée Pierre-Gilles de Gennes à Cosne-sur-Loire](#), France.

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>
à partir du texte de :

José Ortega y Gasset

Autour de Galilée.

Traduction française inédite du livre *En Torno a Galileo*. Traduction française inédite de Luc Roche, professeur de philosophie au [Lycée Pierre-Gilles de Gennes à Cosne-sur-Loire](#), France. Première édition : Perspectives libres, Éditeur, 2017. Chicoutimi, Québec : Les Classiques des sciences sociales pour l'édition numérique en libre accès, 2022, 224 pp.

Le traducteur, Luc Roche, nous accordé le 28 août 2022 son autorisation de diffuser en libre accès à tous, dans Les Classiques des sciences sociales, sa traduction française du livre *En Torno a Galileo*. Leçons-conférences données à l'Université de Madrid en 1933.



Courriel : Luc Roche : Luc-Paul.Roche@ac-dijon.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

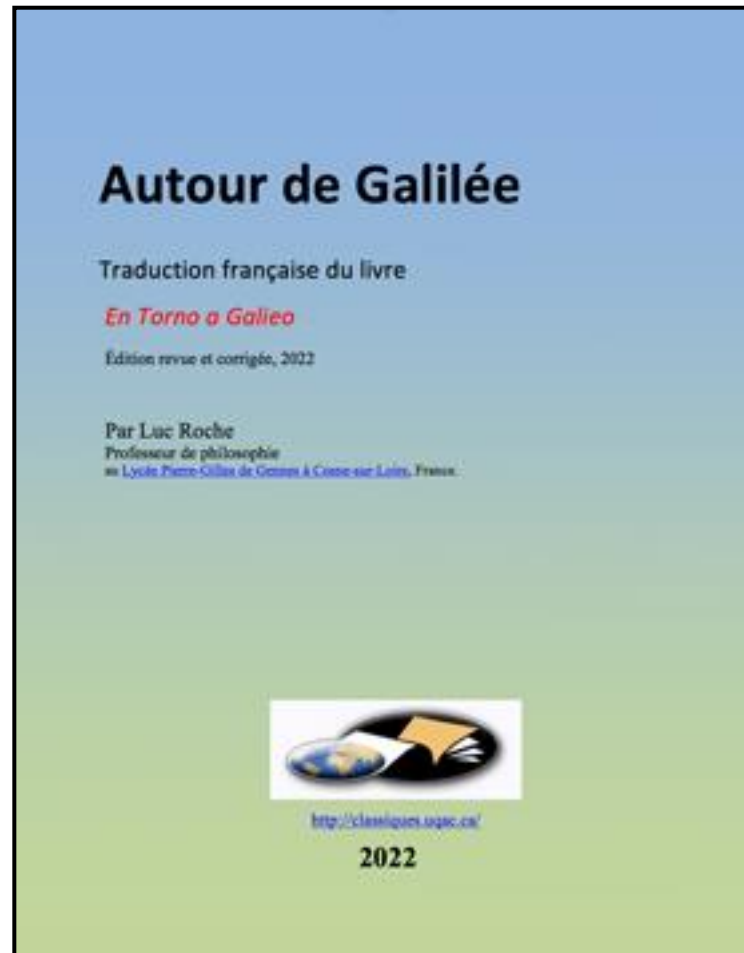
Édition numérique réalisée le 23 septembre 2022 à Chicoutimi, Québec.



José Ortega y Gasset

philosophe, sociologue, essayiste et homme politique espagnol
professeur à l'Université de Madrid.

Autour de Galilée



Traduction française inédite du livre *En Torno a Galileo*. Traduction française inédite de Luc Roche, professeur de philosophie au [Lycée Pierre-Gilles de Gennes à Cosne-sur-Loire](#), France. Première édition : Perspectives libres, Éditeur, **2017**. Chicoutimi, Québec : Les Classiques des sciences sociales pour l'édition numérique en libre accès, **2022**, 224 pp.

Nous voulons témoigner toute notre gratitude à M. Luc Roche, professeur de philosophie, pour avoir permis aux Classiques des sciences sociales de diffuser en libre accès à tous sa traduction inédite de cette œuvre de José Ortega y Gasset, *En Torno a Galileo*, écrite originellement en 1933.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Sociologue
Professeur associé, UQAC
Fondateur des Classiques des sciences sociales
20 septembre 2022

Autour de Galilée.

Table des matières

[Préface du traducteur](#), Luc Roche, professeur de philosophie.

[Révolution et retour aux sources : analyse d'un couple conceptuel](#),
Luc Roche, professeur de philosophie.

AUTOUR DE GALILÉE

[Note de présentation](#) pour *Schème de la crise*

Leçon 1 – [Du galiléisme en histoire](#)

Leçon 2 – [La structure de la vie, substance de l'histoire](#)

Leçon 3 – [L'idée de génération](#)

Leçon 4 – [La méthode des générations en histoire](#)

Leçon 5 – [De nouveau, l'idée de génération](#)

Leçon 6 – [Crise et changement](#)

Leçon 7 – [La vérité comme coïncidence de l'homme avec soi-même](#)

Leçon 8 – [Dans le passage du christianisme au rationalisme](#)

Leçon 9 – [Sur l'extrémisme comme forme de vie](#)

Leçon 10 – [Stades de la pensée chrétienne](#)

Leçon 11 – [L'homme du XV^e siècle](#)

Leçon 12 – [Renaissance et retour](#)

Autour de Galilée.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

Le XXI^e siècle sera galiléen, ou ne sera pas...

Luc Roche,
professeur de philosophie
26 octobre 2015

[Retour à la table des matières](#)

Autour de Galilée représente l'équivalent, pour la philosophie de l'histoire, de ce chef-d'œuvre que fut *La Révolte des masses*, d'ailleurs récemment réédité, pour la philosophie du fait social. Le livre est un recueil de leçons-conférences, données par le professeur Ortega y Gasset, à l'Université de Madrid, en 1933, à l'occasion de la commémoration, trois cents ans plus tard, du tristement célèbre procès Galilée, où l'astronome dut abjurer ses travaux scientifiques, sous la pression de l'Église (un fait que nous rappelons, du reste, sans aucun anticléricalisme : Galilée soutenait le double mouvement de la terre, l'Église en restait au bon vieux géocentrisme d'Aristote ; elle mit un peu de temps avant de laisser l'astronomie voler de ses propres ailes). Mais il ne faut pas s'attendre, de la part d'Ortega y Gasset, à un exposé monographique sur la vie, l'œuvre et la *cosmovisión*, comme on dit en Espagne, de Galilée. Non seulement le grand astronome inquiété par l'Inquisition en 1633 n'est cité qu'un petit nombre de fois, mais Ortega s'intéresse surtout à l'étude... du XV^e siècle ! En réalité, Galilée n'est que l'éponyme d'une génération charnière où l'on bascule d'un monde encore médiéval au plein avènement de la modernité. Les périodisations orteguïennes sont un peu différentes des découpages habituels qu'on trouve chez les historiens, et la « Renaissance », qui n'en est d'ailleurs pas une, n'est que la phase terminale d'une longue crise de trois ou quatre

siècles, qui s'étend de la fin du XIII^e siècle, après saint Thomas d'Aquin, jusqu'aux débuts du XVII^e siècle, juste avant, précisément, Descartes et Galilée. De la même façon, Ortega y Gasset estime que la crise du paganisme gréco-latin débute avec Cicéron, sous la République, vers la fin du premier siècle av. J.-C., pour s'achever avec la christianisation définitive de l'Empire romain, au IV^e siècle. Il ressent également les premiers signes d'une crise de sortie de la modernité, après la Guerre de 1914-18, lorsque, définitivement, se trouve ruiné le paradigme d'une humanité vivant confortablement unifiée sous des valeurs rationalistes et technicistes. Ortega y Gasset est donc l'un des premiers théoriciens de la post-modernité, en tant que crise des valeurs humanistes et rationnelles, et ses textes restent profondément actuels puisque, précisément, nous sommes toujours, en ce début de XXI^e siècle, des post-modernes. Philosophe de l'histoire, Ortega y Gasset est un penseur majeur de ce qu'on appelle les *crises* historiques, dont il trace à chaque fois le schème ou le schéma, comme il l'annonce au début de l'ouvrage.

Qui dit *crise*, dit *sortie* de crise...

D'un côté, la philosophie d'Ortega nous rendra, nous lecteurs, bien pessimistes, puisque, comme on l'a vu, les crises (en d'autres termes, les « décadences ») durent en général plusieurs siècles, et que nous autres, post-modernes, nous ne sommes vraisemblablement qu'au début de nos soucis ¹. Mais, d'un autre côté, la philosophie ortéguienne prévoit une porte de sortie : une théorie du *salut* intellectuel, qui ressemble, sans se confondre avec elle, à la doctrine chrétienne de la rédemption. Ortega y Gasset distingue en effet deux types d'intellectuels en temps de crise.

¹ Une idée qui fut d'ailleurs reprise, dans la seconde moitié du XX^e siècle, par cet épistémologue français un peu oublié qu'était Raymond Ruyer, dans des ouvrages tels que *La Gnose de Princeton* ou *Les Cent prochains siècles* : Ruyer prévoyait aussi qu'il faudrait dépasser le scientisme rationaliste, mais il pensait que l'humanité connaîtrait de très graves catastrophes au moins pendant deux ou trois siècles. La futurologie du grand universitaire de Nancy semble difficile à contredire actuellement, tant la situation est tendue au niveau social, sociétal, environnemental et géopolitique...

1) Il y a d'un côté « l'homme cultivé », expression d'une ironie désopilante : c'est le partisan de la vieille culture d'autrefois, mais désormais entrée en crise, en décadence, devenue inopérante, voire nuisible, et les positions de cet homme – eût-il énormément d'impact et de renommée dans la société de son temps – se réduisent à des lieux communs et à des phrases toutes faites. En clair, cet « homme cultivé » est à lui-même sa propre caricature. Par exemple, Cicéron, pontife et consul qui ne croit plus ni à son polythéisme ni aux formes administratives sclérosées de la République, mais continue à les soutenir, ou encore certains emberlificoteurs, malgré tout célèbres et influents, de la Renaissance – néo-païens et chrétiens à la fois, selon l'humeur – aux idées confuses et incohérentes.

2) Il y a, de l'autre côté, l'intellectuel « sauvé » au sens philosophique du terme. Il est ce qu'on appelle, parfois, « le meilleur esprit de son époque » ; en clair, il s'agit d'un *dissident de la pensée*, d'un grand lucide, d'un grand clairvoyant qui perçoit la caducité de la culture en place, dénonce ses insuffisances, et indique la direction de l'avenir. Peu importe que ce dissident soit relativement tranquille ou persécuté, riche ou pauvre, encore célèbre ou totalement oublié, il appartient à cette aristocratie spirituelle dont, déjà, *La Révolte des masses* avait suggéré l'existence (par opposition à la platitude impavide de l'homme-masse) : ici, à titre d'exemple, on trouvera – chrétiens ou post-chrétiens – des saint Augustin, des Duns Scot et des Nicolas de Cues, des Copernic, des Descartes et des Galilée. Le dissident, cet empêcheur de penser en rond, existe aussi dans les périodes de calme culturel (on songe à Duns Scot, théologien d'un XIII^e siècle encore à peu près tranquille), lorsqu'il n'y a pas encore de crise intellectuelle, mais sa *vocation* et sa *mission* – termes ortéguiens – sont d'autant plus méritoires, en temps de crise, et de crise violente, qu'elles comportent davantage de risques. Il ne fait pas bon, en effet, s'opposer à une culture établie depuis trop longtemps, rigidifiée, sclérosée, et d'autant plus agressive qu'elle sent sa fin prochaine ².

² Nous avons les mêmes difficultés aujourd'hui. Nous nous croyons humanistes et rationalistes, car nous croyons encore être des modernes ; en réalité nous ne sommes que des caricatures d'humanistes et de rationalistes, nous sommes des post-modernes. Nous possédons nos propres « hommes cultivés », qu'on appelle aujourd'hui des intellectuels « bien-pensants », c'est-à-dire des sophistes ou des naïfs professant de grandes idées généreuses, avec lesquelles

Et il y a aussi l'intellectuel... normal. Celui-ci a la chance de vivre avant le déclenchement des crises. Il est l'expression d'une culture encore vivante et dynamique, bien installée, bien calée sur elle-même, bien carrée, mais pas sclérosée, comme un homme dans la force de l'âge ; cette culture ne manifeste aucun déchirement, elle n'est pas tragique. Pour cette raison, la pensée de cette catégorie d'intellectuels est ample, mais un peu lourde, et pas très fine. C'est le portrait qu'Ortega y Gasset nous livre du bon Docteur Angélique – saint Thomas d'Aquin – qui parvient à une synthèse heureuse entre la raison grecque et la théologie chrétienne. Pour Ortega y Gasset, le XIII^e siècle constitue l'apogée du Moyen-Âge : c'est à peine s'il y a des « problèmes », au sens culturel du terme, tant pour l'homme du peuple que pour les clercs. Les XV^e et XVI^e siècles, en comparaison, sont catastrophiques. Mais exaltants.

La crise favorise, on l'a vu, l'apparition de cet « homme cultivé » dont se moquent les vrais philosophes. À un autre niveau, elle favorise également deux autres figures négatives : celle de « l'homme-masse » et celle de « l'homme d'action ».

1) L'homme-masse n'est pas exactement l'homme de la foule, vieille figure des temps anciens et révolus. Il est l'avatar tardif, dans les démocraties occidentales contemporaines, du brave homme du peuple d'autrefois, sur un mode nettement moins sympathique. L'homme-masse n'apparaît pas dans toutes les crises, mais il est la figure centrale de la crise post-moderne, personnage conceptuel principal de *La Révolte des masses*. Dans *Autour de Galilée*, il n'apparaît plus qu'une fois, mais toujours sous la forme d'un citoyen médiocre, ne possédant pas de vraies connaissances, sans intériorité ni authenticité, ni vraie moralité – et qui se croit autorisé à donner son avis sur tout, et d'autant plus souvent que ses avis sont stupides. Le texte dit en effet, dans un passage consacré à *l'art contemporain*, dont Ortega considérait l'avènement avec un certain mépris amusé : « L'homme désespéré de la culture se retourne contre elle et déclare caduques, abolies, ses lois et ses normes.

on s'imagine, par exemple, conjurer les menaces d'attentats... Telle est notre scolastique, tels sont nos paradigmes.

L'homme-masse qui, dans ces époques, prend la direction de la vie se sent profondément flatté, parce que la culture, qui est avant tout un impératif d'authenticité, lui pèse trop, et qu'il voit dans cette abolition l'autorisation de monter sur ses grands chevaux, de se mettre hors de lui et de se livrer au libertinage. »

2) L'homme d'action, plus simple à définir peut-être, est la brute opportuniste, le politicien sans scrupule, qui profite de la crise des valeurs et des idées pour imposer sa tyrannie (définition qui rappelle étrangement les analyses de Platon au livre VIII de la *République*). Ortega cite l'aventurier le plus fameux de Renaissance : César Borgia. Mais tout laisse à penser qu'il songe aussi aux dictateurs montants, ou déjà installés, des années 30, tant du côté bolchevique que du côté des fascismes.

Or, précisément... Quelle fut la position de ce libéral ³ en politique, concernant des systèmes totalitaires auxquels il fait d'assez fréquentes allusions devant ses élèves ? Il est très important de lire et de relire la pertinente leçon 9, tout entière consacrée au thème de *l'extrémisme*. La position d'Ortega y Gasset est d'une grande complexité. Pour lui, l'extrémisme – qui n'apparaît qu'en temps de crise culturelle – est une vaste falsification de la vie. Car, en effet, l'extrémisme procède d'un dégoût et d'un rejet de la culture antécédente – à juste titre, au départ, puisqu'elle est sclérosée – mais les effets de cette récusation sont étranges : comme il est impossible d'abandonner pour de bon la totalité des paradigmes établis, l'extrémiste en vient à les rejeter tous... *sauf un et un seul*, qu'il va grossir et exacerber ! Exemples :

1) L'extrémiste bolchevique rejette toute la culture occidentale en bloc, sauf *une* problématique : la question sociale, c'est-à-dire la condition ouvrière. Le bolchevisme est donc la monomanie, l'obsession de la question ouvrière. Ce qui ne signifie pas, bien entendu, que les

³ Ortega y Gasset est un libéral au sens politique, partisan – quoique sans illusions, et même avec inquiétude – de la démocratie, et théoricien de la Seconde République espagnole, laquelle fut engloutie dans la guerre civile. Très anti-bolchevique, Ortega conservait quelque affinité avec la phalange, mais, penseur inclassable, ni de droite ni de gauche, et un peu les deux à la fois, pour parodier sa propre formule, il fut aussi persécuté par le franquisme (Cf. les pressentiments de la leçon 11).

prolétaires y trouveront, réellement, leur compte, l'extrémisme étant une falsification (c'est-à-dire, plus simplement, une démagogie).

2) L'extrémiste nazi rejette lui aussi tous les paradigmes de la démocratie occidentale, sauf *une* question, au départ purement scientifique : la question des races ; et il se déploie donc, très logiquement, comme une obsession raciste (au passage, Ortega y Gasset déplore vivement la révocation de ses collègues juifs dans les universités allemandes).

Mais il y a extrémisme et extrémisme. Lorsque saint Paul – le plus grand extrémiste chrétien selon Ortega – rejette, en bloc, toute la culture gréco-latine païenne de son époque, ainsi que toute la culture juive qui fut la sienne avant sa conversion sur le chemin de Damas, ce n'est pas pour en conserver quelque détail qu'il irait grossir et exalter. C'est *toute* la vie *terrestre* – dans son ensemble, avec ses usages, ses références, ses paradigmes – que saint Paul récuse au profit de *l'arrière-monde* divin, celui qui ne se manifeste qu'après la mort. Saint Paul appelle donc à la « folie de la prédication » contre la sagesse des Grecs, mais aussi contre la Loi juive (face à laquelle le christianisme est perçu comme un scandale). D'où le cri récurrent de saint Paul : *Convertissez-vous !*

Et c'est à ce moment-là qu'Ortega y Gasset nous fabrique un de ces coups de théâtre intellectuel dont il a le secret : *l'extrémisme radical, supra-terrestre, de saint Paul devient le modèle symbolique de toute la dissidence intellectuelle*. Ortega y Gasset, qui se déclare pourtant agnostique vers la fin de ses cours sur Galilée, nous enjoint à la *conversion* et nous demande de travailler – au sens intellectuel du terme – à notre « salut ». Le vrai penseur, le véritable philosophe devient une figure de la rupture radicale, une sorte de rebelle, qui se déprend de toute la culture antécédente, devenue un champ de ruines, tout simplement pour regarder ailleurs, du côté opposé, un peu comme l'affranchi de la caverne de Platon – pour, en un mot, se convertir et se sauver. Pour ne pas devenir l'idéologue – sophiste ou idiot utile – d'une culture désormais caduque.

Toutefois, et nous terminerons sur ce point, il ne s'agit point d'inciter à ce qu'on nommerait aujourd'hui une « rebelle-attitude » ou une « rebellocratie ». L'aristocratie intellectuelle dépeinte par Ortega – qui comprend autant de penseurs chrétiens que de post-chrétiens voire de

non-chrétiens – n’évite pas le piège de « l’homme cultivé » pour tomber dans les errements de « l’homme-masse ». Ortega montre que bien des attitudes de rejet sans discernement sont de pures et simples falsifications elles aussi. Comme cet art contemporain qui rejette toutes les règles de l’art, et qui fabrique du grotesque, voire de l’abject, c’est-à-dire qu’il ne crée rien du tout. La dissidence n’est pas la régression, ni l’attrait du vide. Descartes ne pratique pas le doute méthodique pour substituer un néant conceptuel à l’ancienne culture scolastique dépassée, mais, tout au contraire, pour fonder et promouvoir une autre culture, tout aussi riche, celle de la raison positive. Idem pour Galilée. Idem pour les premiers chrétiens extrémistes (dont saint Augustin est le dernier représentant). Idem pour nous autres, citoyens du XXI^e siècle, qui devront dépasser des valeurs humanistes et rationalistes modernes, devenues caricatures d’elles-mêmes, en créant d’autres paradigmes ⁴. Le vrai penseur est donc rentré en lui-même, *ensimismo*, comme le dit Ortega ; il est, en d’autres termes, bien calé sur lui-même, bien cuirassé, bien défendu et protégé des falsifications culturelles dont, précisément, « l’homme cultivé » et « l’homme-masse », chacun à sa manière, sont les réceptacles inertes. Tout au contraire, « l’homme cultivé » (le barbare savant ⁵) et « l’homme-masse » (le barbare inculte) sont altérés, aliénés, *alterados* ; ils ne sont que l’extérieur d’eux-mêmes ; ils se réduisent à ce qu’une culture dépassée, agonisante et agressive a fait d’eux. Ils ne sont que des produits culturels, des conséquences sur pattes, des pantins aux mains de leur époque, quand bien même – et surtout lorsque c’est le cas – ils manifesteraient l’individualisme le plus autiste ou l’égoïsme le plus révoltant et le plus rouleur de mécaniques. Le vrai rebelle n’est pas un matamore ; il est discret au sens propre, c’est-à-dire à part.

Les périodes de crise sont difficiles et douloureuses. De saint Paul, pourchassé par la Rome païenne, à Galilée redoutant l’Inquisition catholique, l’aristocratie de l’intelligence y est souvent persécutée, et pour

⁴ Lesquels seront, très probablement, des paradigmes incluant un fond gréco-latin, un fond chrétien, un fond rationaliste et humaniste. La synthèse englobant et dépassant ces paradigmes anciens reste toutefois à inventer.

⁵ Cette figure apparaît déjà dans *La Révolte des masses* sous la forme d’un savant très spécialisé qui, sorti de son domaine, est totalement aveugle et imbécile.

des raisons contradictoires en fonction des époques. Sans compter que la crise est longue et n'en finit pas de finir... Il reste toutefois une note d'optimisme dans la philosophie ortéguienne, contenue dans *l'idée de génération*. Pour Ortega y Gasset, le monde change tous les quinze ans, notamment lorsque les hommes de 30 à 45 ans, l'âge de la gestation, commencent à polémiquer avec ceux qui ont entre 45 et 60 ans, l'âge de la prédominance. On laisse le soin au lecteur de découvrir la séduisante complexité, sous des apparences un peu artificielles, de cette philosophie des conflits intergénérationnels, mais une chose est certaine : *l'environnement culturel de notre vieillesse ne sera pas du tout celui de notre jeunesse* ; et c'est en ce sens seulement qu'il y a du déterminisme en histoire, que la sortie de crise est inéluctable au terme d'une multitude de petites modifications culturelles, quantitatives si l'on veut, qui finissent au bout d'un temps plus ou moins long, à force de s'additionner, par un saut culturel qualitatif – et définitif. On reconnaît le crétinisme générationnel, précisément, à cette incapacité de l'homme « cultivé » et de l'homme-masse à percevoir ces petites différences de degré qui font qu'on change un peu de monde à chaque génération – et selon Ortega, tous les quinze ans. Crétinisme aujourd'hui, par exemple, de ces « intellectuels » systémiques, véritables mandarins et vaches sacrées des médias *mainstream*, qui passent leur temps à fustiger une France moisie, ringarde ou frileuse – d'un autre âge selon eux qui se veulent adolescents d'esprit même à des âges très avancés –, le tout au nom d'un humanisme libertaire facile, datant de mai 1968, dont les « Interdits d'interdire » et autres « Jouissez sans entrave » ressemblent désormais aux sourires aguicheurs d'une vieille dame indigne...

Luc Roche
Professeur de philosophie
Le 26 octobre 2016

Révolution et retour aux sources : analyse d'un couple conceptuel

Par Luc Roche
Novembre 2016

La pensée espagnole n'a pas du tout la même « économie » que la pensée française, pour la bonne raison que les Espagnols n'ont pas connu l'équivalent de la Révolution de 1789. En France, nous sommes volontiers binaires, manichéens, on postule qu'il y a un avant et un après, à grand renfort de lieux communs et de platitudes : « avant », c'était l'horreur de l'absolutisme monarchique, lorsque la méchante Église, les méchants nobles et le méchant roi opprimaient le gentil peuple ; « après », ce fut, au prix de quelques massacres, le bonheur républicain définitif, sous la bannière des fameux droits de l'homme... Voilà, à peu près, comment raisonne la bien-pensance française actuelle, qui n'a guère évolué depuis l'historiographie romantique de Jules Michelet.

Ortega y Gasset, penseur du *temps long* culturel, et non doctrinaire des événements politiques, ne fait aucune allusion directe à la Révolution française, même s'il explicite le concept de *révolution* dans la leçon 12. En réalité, l'esprit révolutionnaire, c'est l'essence même de la modernité, de la culture moderne : à la différence de l'esprit médiéval, et de la crise post-médiévale de la Renaissance – laquelle, soit dit en passant, dure pratiquement jusqu'au début du XVII^e siècle – on a confiance en l'avenir, on aime le changement, on compte sur la raison positive pour changer et améliorer le cours des choses (cet esprit révolutionnaire est d'ailleurs très présent dans les écrits de Descartes). De ce point de vue, si Ortega y Gasset s'était exprimé sur la Révolution de 1789, il l'aurait présentée comme un événement moderne de plus, sans originalité particulière. Les républicains font la même chose en politique, que

ce que fit Descartes en philosophie des sciences : ils liquident le passé. À ceci près que Descartes liquide le passé médiéval, alors que les républicains liquident la monarchie centralisatrice moderne, afin de la remplacer par une république encore plus moderne à leurs yeux (et, d'ailleurs, encore plus centralisatrice). La culture moderne – le progressisme – est ainsi la seule culture à se définir par une opposition constante aux autres cultures, mais aussi par une opposition constante à elle-même. C'est en quelque sorte la révolution permanente, épistémologique avec Descartes et Galilée au XVII^e siècle, politique en France avec les événements de 1789, scientifique et industrielle au XIX^e siècle. La modernité procède ainsi par secousses ; la Révolution française n'est donc qu'un événement révolutionnaire – c'est-à-dire moderne – parmi les autres. Être moderne – c'est là un grand paradoxe – c'est faire de la révolution la norme et la structure. La seule donnée stable de l'homme moderne, c'est le goût du changement, la confiance radicale en l'avenir.

La fin du Moyen-Âge, la Renaissance, la Réforme, l'humanisme initial, et même les débuts du classicisme font pâle figure à côté. Car ces périodes forment une époque de crise. L'homme est, comme le dit l'expression espagnole, « entre la paroi et l'épée », dos au mur, ne pouvant ni avancer ni reculer. Cet homme de la crise ne croit plus *tout à fait* aux valeurs fondamentalement chrétiennes du Moyen-Âge – dont le bon saint Thomas d'Aquin fut le dernier théoricien « normal » au sens où les épistémologues parlent de science « normale » – mais cet homme de la crise est également incapable de penser, d'anticiper, et même de *désirer* l'avenir, qu'il imagine totalement fermé. Cet homme en crise n'a donc que deux attitudes possibles ; l'une, vulgaire, qui consiste à répéter éternellement, en la caricaturant, la culture établie, d'où le maniérisme réglementaire ahurissant du XV^e siècle, si bien décrit dans la leçon 11 (le XV^e siècle n'étant plus le Moyen-Âge, mais une caricature de Moyen-Âge) ; l'autre, aristocratique, qui est la dissidence intellectuelle elle-même, la volonté authentique, courageuse souvent, de sortir de la pensée médiévale.

Saint Augustin termine la liquidation du paganisme, liquidation commencée par saint Paul, mais il est aussi en quelque sorte, avec un peu d'anticipation, la première grande figure médiévale normative. Juste avant l'écroulement du Moyen-Âge, Duns Scot, qui s'oppose à la génération précédente, celle de Thomas d'Aquin, est le grand dissident d'un XIII^e siècle encore « normal ». Descartes et Galilée achèvent, en

ce qui les concerne, le vieil esprit médiéval pour laisser place à la raison positive : ce sont des dissidents vraiment révolutionnaires. Jean-Jacques Rousseau, qu'Ortega y Gasset n'appréciait guère, fait tout de même figure, à l'intérieur de la modernité – car les Lumières sont totalement modernes – de penseur dissident puisqu'il exprime des doutes sur l'idéologie constructiviste de ses collègues philosophes. Ortega lui-même se présente implicitement comme un liquidateur de la modernité, Rousseau n'en étant que le premier contestataire ou le trublion. Bien des passages d'*Autour de Galilée* nous dévoilent une futurologie angoissante, où le professeur Ortega y Gasset (1883-1955) décrit l'agonie de la civilisation moderne et le passage à une post-modernité ⁶ lourde de menaces – concrètement après 1917, date, notamment, de la révolution bolchevique. S'il décrit parfois, avec nostalgie, les années de sa jeunesse au tout début du XX^e siècle, c'est qu'à l'époque on était encore *normalement* modernes, modernes avec bonheur, mais pas pour longtemps...

Ortega y Gasset, mort en 1955, n'a pas connu la chute du communisme dans les années 1989 (chute du Mur de Berlin), 1990 et 1991 (fin de l'URSS). Mais il a bien connu l'installation du stalinisme (dont les émules espagnols allaient se distinguer, par leur violence ⁷, lors de la guerre civile) et la montée de Hitler et de Mussolini. On sait qu'il ne se reconnaissait ni dans le totalitarisme soviétique, ni dans les totalitarismes nationaux. Mais il est un peu frustrant pour nous, lecteurs, qu'Ortega y Gasset n'ait pas vraiment répondu à la question : *les systèmes totalitaires sont-ils modernes ou post-modernes ?* Nous penchons néanmoins pour la seconde hypothèse. Les totalitarismes ne sont plus les secousses normales d'une modernité en perpétuel changement ; ce sont des systèmes, au contraire, qui entreprennent la liquidation de l'esprit moderne. Des ultra-révolutions ⁸, en quelque sorte.

⁶ Dont nous ne sommes toujours pas sortis.

⁷ Il est de bon temps, en France, de fustiger la violence des bleus, des *azules* nationalistes ; mais les rouges, les *rojos* socialo-communistes, n'avaient rien à leur envier.

⁸ Il y a néanmoins, dans la très moderne Révolution française, des signes avant-coureurs de la montée future des irrationalismes : lorsqu'un magistrat

1) Parce qu'ils mobilisent des masses tentées par l'irrationalisme, et le dédain pour toute culture, alors que la modernité se définit comme une sorte de religion de la culture et de la science. En témoigne cette citation de la leçon 5 : « On peut vivre sans raisonner géométriquement, physiquement, économiquement, politiquement. Tout cela, c'est la raison pure et l'humanité a vécu, de fait, des milliers et des milliers d'années sans elle, ou seulement avec des rudiments. Cette possibilité effective de vivre sans la raison pure entraîne que bon nombre des hommes actuels veuillent secouer l'obligation de raisonner, qu'ils renoncent, avec un dédain agressif, à avoir raison. Et c'est là chose facile face au culte béat de la raison pure, du culturalisme. Et nous verrons que toute crise commence ainsi. Le XV^e siècle lui aussi commença par ce renoncement cynique à avoir raison. C'est chose curieuse que toute crise débute par une étape de cynisme. Et la première en Occident, celle de l'histoire gréco-romaine, débuta précisément en inventant celui-ci et en le propageant. Ce phénomène est d'une monotonie, d'une répétition désespérante. »

2) Parce que, plus généralement, ils naissent à une époque, où l'idée d'une capacité intrinsèque de la raison positive à faire le bonheur de l'homme est définitivement ruinée. La post-modernité se définit alors comme la conservation de la raison scientifique, dont on ne peut plus se passer, mais avec la destruction de toutes les espérances qu'on fondait sur elle. Il est important, à cet égard, de rappeler ce passage de la leçon 11 : « C'est le destin de l'homme actuel : avoir à penser, qu'il le veuille ou pas, scientifiquement, c'est-à-dire conformément à un

condamne Lavoisier en 1794 – en s'exclamant *La République n'a pas besoin de savants !* – on a là, déjà, une attitude post-moderne. Il faudrait de toute manière creuser cette idée d'une identité de nature entre l'irrationnel et le totalitaire. En 1949, George Orwell publiera *1984*, récit d'un système hyper-totalitaire en quelque sorte immortel, où la vérité, la clairvoyance sont non seulement interdites mais, en pratique, impossibles. La modernité, les Lumières, c'est la Raison et le Progrès. Le totalitarisme, en revanche, se présente comme un achèvement, une fin de l'histoire, où il n'y a même plus besoin de science ni de raisonnement – sauf peut-être sur le mode de la supercherie. Et la nouvelle *novlangue* post-démocratique, le politiquement correct, la bien-pensance sont les supercheries pseudo-scientifiques, mollement totalitaires, du mondialisme actuel. Presque un siècle après *En torno a Galileo*, où l'on parle beaucoup de *sciences physiques*, nous pouvons dire que nous vivons actuellement une crise sans précédents des *sciences humaines*.

raisonnement strict, en toute affaire qui tombera dans le domaine de la science. La raison scientifique – on entend par là : dans sa zone et avec ses limites – est un impératif qui fait inexorablement partie de l’authenticité propre à l’homme actuel. Et lorsque vous entendrez – comme on l’a entendu ces dernières années et comme on continuera de l’entendre d’ici peu, d’ici très peu – quelqu’un dire qu’il ne veut pas raisonner ni penser conformément à la science, ne le croyez pas, je veux dire : ne croyez pas qu’il croit cela authentiquement, quelles que soient ses vociférations, et même s’il paraît prêt à se faire tuer pour cette pseudo-croyance. Il est aussi peu authentique que celui qui soutiendrait aujourd’hui que la science est tout, que seule la science va sauver l’homme, etc. C’était authentique en 1833, mais pas en 1933. Le destin, le projet vital de l’homme européen est aujourd’hui, pour une bonne part, différent de ce qu’il était il y a un siècle. »

Les prémonitions d’Ortega y Gasset, pour ne pas dire ses prophéties, semblent être parfaitement confirmées aujourd’hui. Certes, nous ne vivons pas dans la même crise de sortie de la modernité, dans la même atmosphère post-moderne qu’en 1933. Nous ne sommes plus des débutants de la post-modernité, car, post-modernes, nous le sommes encore bien davantage qu’en 1933. Mais la structure est la même : la continuation des progrès technoscientifiques *et* l’irrationalisme le plus apocalyptique⁹. Il n’est pas de notre propos ici de faire une critique du système mondialiste actuel – totalitaire lui aussi à sa manière – mais force est de constater qu’il est à la fois *high-tech* et complètement irrationnel : on a l’impression que l’humanité cherche à s’autodétruire, que la science n’est plus la compagne des peuples, mais l’instrument d’oligarchies transnationales dirigées par des psychopathes cyniques prêts à tout anéantir.

⁹ Le post-moderne ne peut *pas* se passer *tout à fait* du rationalisme moderne, comme le moderne *ne se passe pas tout à fait* du christianisme, comme le chrétien médiéval *ne se passe pas tout à fait* du paganisme antique ; cette structure d’empilement de l’histoire, cette stratigraphie des stades de la vie humaine en quelque sorte, est très bien analysée dans *Autour de Galilée*. On trouve également la métaphore de la perspective et du *raccourci* en peinture : le présent synthétise les différents degrés du proche et du lointain, en seulement deux dimensions.

Qu'en est-il alors du *retour* aux sources, traité dans la douzième et dernière leçon ? En définitive, le retour aux sources est un stade de la crise qui fait l'intermède entre le cynisme irrationaliste primitif, au moment où toute la vieille culture est rejetée en bloc, et l'avènement de véritables révolutions créatrices, comme le fut, par exemple, avec Descartes et Galilée, la promotion de la science moderne. Le retour aux sources, en fonction des personnalités, peut même devenir une des formes majeures de la dissidence intellectuelle, s'il est pensé avec rigueur et authenticité. C'est ce que font les post-thomistes qui reprochent au Docteur Angélique d'avoir un peu trop repaganisé le christianisme avec Aristote ; c'est ce que font les Humanistes de la Renaissance qui éditent, non seulement les Grecs et les Latins, mais aussi les Pères de l'Église et les premiers chrétiens ; c'est ce que font les Réformateurs protestants lorsqu'ils reviennent à l'Écriture seule ; c'est même ce que fait Rousseau, suivi des romantiques...

Le retour aux sources a deux formes : le retour à une culture antécédente ou le retour, plus radical, à la nature, et souvent un mélange des deux. L'apparition d'une culture *réactionnaire*, la promotion du retour aux sources, n'est ni un mal, ni un bien, c'est un fait vital. Pour Ortega y Gasset, il s'agit d'un signe, d'un symptôme indiquant que, tôt ou tard, la culture dominante et la civilisation qu'elle porte deviendront caduques. En ce sens, la réaction prépare la révolution, et les premières tentatives de révolutions sont toujours réactionnaires. *Réactionnaire* ? Ortega n'emploie pas vraiment ce terme et, à notre époque de bien-pensance, il est d'ailleurs assez... défavorablement connoté. Pour autant, la *réaction* n'est ni vice ni vertu, c'est la structure du raisonnement vital – la façon dont nous devons raisonner pour continuer à vivre et à donner un sens à notre vie – à certains moments de l'histoire. Mais laissons Ortega y Gasset conclure lui-même, dans ce beau passage de la leçon 6, intitulée « Crise et changement ».

« Pour l'instant, il nous importe de fixer dans notre schéma général le point d'arrivée de cet homme « cultivé » d'une culture en surcharge, et le fait est qu'il se trouve à l'intérieur d'elle dans une situation analogue à celle de l'homme qui commençait la culture et se trouvait spontanément à l'intérieur de son vide. L'un se retrouve étouffé par son environnement culturel tout comme l'autre se retrouvait étouffé par son environnement cosmique. Et l'analogie de la situation les oblige à une

réaction salvatrice analogue. L'homme qui est dans la jungle réagit face à ses problèmes en créant une culture ; pour cela, il cherche à se retirer de la jungle et à rentrer en lui-même. Il n'est point de création si l'on ne rentre en soi-même. Or, l'homme excessivement « cultivé » et « socialisé », qui vit d'une culture déjà fausse, a besoin absolument... d'une autre culture, c'est-à-dire d'une culture authentique. Mais celle-ci ne peut débiter que du fond le plus nu et le plus sincère du moi personnel lui-même. Il lui faut ainsi reprendre contact avec soi-même. Mais son moi cultivé, la culture héritée, ankylosée, dépourvue d'évidence l'en empêche. Cette chose qui semble si facile – être soi-même – devient un problème terrible. L'homme s'est distancé et séparé de soi grâce à la culture : celle-ci s'interpose entre le véritable monde et sa véritable personne. Il n'a donc plus d'autre issue que d'attaquer cette culture, la secouer, s'en déshabiller, se retirer d'elle, pour se replacer devant l'univers la chair à vif et revivre pour de bon. D'où ces périodes de « retour à la nature », c'est-à-dire à ce qui est autochtone chez l'homme, face à ce tout qu'il y a de culturel et de cultivé et contre cela. Par exemple, la Renaissance. Par exemple, Rousseau et le romantisme. Et toute notre époque... »

Les chouchous des médias, experts adoubés par l'establishment, journalistes bien-pensants et autres culturo-mondains devraient méditer cette définition du salut intellectuel : *Il n'est point de création si l'on ne rentre en soi-même...*

LR, Novembre 2016

Ortega y Gasset

Autour de Galilée

[Retour à la table des matières](#)

Autour de Galilée.

Note de présentation pour *Schème de la crise*

[Retour à la table des matières](#)

On trouvera ici quelques leçons extraites d'un cours ¹⁰ donné par l'auteur, où celui-ci se proposait de déterminer le plus rigoureusement possible quelle situation vivaient ces générations, situées entre 1550 et 1650, qui furent à l'origine de la pensée moderne. Habituellement, l'histoire des idées, celle des systèmes philosophiques par exemple, nous présente ces derniers comme émergeant les uns des autres en vertu d'une émanation magique. C'est une histoire spectrale et adynamique, inspirée par l'erreur intellectualiste qui attribue à l'intelligence un caractère substantiel et indépendant qu'elle n'a pas. Il y a tout lieu de croire que, si les historiens des idées et tout particulièrement des idées philosophiques avaient été des historiens de vocation, et non pas plutôt des hommes de science et des philosophes, ils ne se seraient pas trompés à ce point et ils n'auraient pas cru aussi facilement que l'intelligence fonctionne pour son propre compte, alors qu'il est tellement manifeste qu'elle est gouvernée par les nécessités profondes de la vie ; l'exercice de la raison n'est rien d'autre qu'une réaction aux besoins pré-intellectuels de l'homme.

¹⁰ *Schème de la crise* constitue en quelque sorte le sous-titre du cours donné par le professeur Ortega y Gasset en 1933, et dont le présent livre est une sorte de compendium. Le cours s'inscrit bien évidemment dans le cadre commémoratif du procès de Galilée face à l'Inquisition (1633). Il fut dispensé de février à mai 1933 à l'Université de Madrid sur proposition de la Fondation Valdecilla. Le titre complet du cours se traduit à peu près ainsi : *Autour de Galilée. Idées concernant les générations ayant eu un rôle décisif dans l'évolution de la pensée européenne.*

On en vient donc forcément à suggérer aux auditeurs de ce cours – car il serait inopportun de développer davantage – l'idée d'un caractère pré-intellectuel et organique de l'intelligence elle-même, ce qui s'oppose à l'indécrottable poncif selon lequel l'homme s'occupe de connaissance uniquement parce qu'il possède un entendement. Si l'on descend en dessous de la connaissance elle-même, et donc du fait général de la science, pour découvrir la fonction vitale qui inspire celle-ci et qui en est le moteur, nous voyons bien que la science n'est rien d'autre que la forme spécifique d'une autre fonction plus décisive et plus fondamentale : la *croyance*. Cela nous permettra de comprendre comment l'homme est capable de passer d'une foi à une autre, et dans quelle situation il se trouve durant la période de transition, alors même qu'il vit entre deux croyances, sans pouvoir se sentir installé en aucune, et donc dans un état de crise substantielle.

Autour de Galilée.

Leçon 1

DU GALILÉISME EN HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

En juillet 1633, Galileo Galilei, âgé de soixante-dix ans, fut contraint de s'agenouiller devant le tribunal de l'Inquisition à Rome et d'abjurer la théorie copernicienne, cette conception qui rendit la physique moderne possible.

Nous allons ainsi commémorer les trois cents ans de ce spectacle déplorable qui, plus que dans les réserves dogmatiques de l'Église, trouve son origine en vérité dans de menues intrigues ourdies par des groupes particuliers. J'invite les auditeurs, en hommage à Galilée, à explorer avec moi les sujets relatifs à la pensée de son époque.

Si nous rendons hommage à Galilée, c'est bien parce que sa personne nous intéresse. Mais pourquoi nous intéresse-t-elle ? Bien évidemment pour des raisons fort différentes de celles pour lesquelles Galilée s'intéressait à Galilée. Toute personne qui s'intéresse à elle-même, qu'elle le veuille ou non, se tiendra en plus ou moins grande estime pour la bonne raison que toute personne est le sujet et le protagoniste incessible de sa propre vie. Nul ne peut vivre ma vie à ma place, je dois parcourir ma vie pour mon propre compte et de manière exclusive, grisé par les réjouissances, ayant des soucis par-dessus la tête, devant supporter certaines douleurs ou me consumant d'enthousiasme. Que tout un chacun s'intéresse à soi-même, la chose n'a besoin d'aucune justification. En revanche, cette justification est indispensable lorsque nous nous intéressons à une autre personne, et au plus haut point lorsqu'il ne

s'agit pas d'un contemporain. À première vue, les choses qui nous intéressent et qui suscitent notre admiration ou notre curiosité prennent l'aspect d'un essaim qui se forme au hasard. Mais c'est faux. Notre existence est comme un organisme où tout élément est placé là où il faut, avec sa mission, son rôle à jouer.

Galilée ne nous intéresse pas comme cela, sans plus, vaguement, comme si nous nous confrontions à lui d'homme à homme. Pour peu que nous analysions l'estime fervente que nous portons à son personnage, nous remarquerons qu'il se présente à nous comme s'il était placé à un endroit précis dans un cadran et logé dans un grand morceau de passé aux contours très définis : le début de l'Ère moderne, ce système d'idées, de valeurs et d'impulsions qui ont dominé, irrigué le sol historique qui s'étend sous nos pieds, à partir de Galilée justement. Aussi n'est-il pas si altruiste et si généreux, comme on se l'imaginait un peu vite, cet intérêt que nous portons à Galilée ! Au fond de la civilisation contemporaine, qui se caractérise, entre toutes, comme civilisation de la science exacte appliquée à la nature, et de la technique scientifique, il y a les battements de cœur de Galilée. Il est ainsi, par là même, un élément de notre vie, et non des moindres, mais il lui incombe encore de jouer le rôle mystérieux de l'initiateur.

Mais on dit, et ce n'est peut-être pas du tout infondé, que tous les principes constitutifs de l'Ère moderne sont aujourd'hui gravement en crise. Il existe en effet des motifs non négligeables de supposer que l'homme européen est en train de lever ses tentes du sol moderne, où il avait campé durant trois siècles, pour commencer un nouvel exode vers une autre configuration historique, vers une autre façon d'exister. Ce qui signifie ceci : le terrain de l'Ère moderne, qui commence sous les pieds de Galilée, se termine sous nos propres pieds. Ceux-ci l'ont même déjà abandonné.

Mais alors la figure du grand italien revêt à nos yeux un intérêt plus dramatique : c'est qu'il nous intéresse alors d'une manière plus... intéressée. Car s'il est certain que nous vivons une situation de crise historique profonde, s'il est certain que nous sortons d'une ère pour entrer dans une autre, il nous importe au plus haut point : 1° de prendre acte en toute rigueur de ce qu'était ce système de vie que nous quittons, 2° de ce qu'est réellement une crise historique, 3° de la manière dont se termine une crise historique au moment d'entrer dans des temps nouveaux. Avec Galilée, puis Descartes, s'achevait la plus grande crise

historique que traversait le destin européen, une crise qui avait commencé à la fin du XIV^e siècle et qui allait durer jusqu'à l'aube du XVII^e. À la fin de cette crise, comme sur une ligne de partage des eaux entre deux ères, s'élève au sommet la figure de Galilée. C'est avec lui que l'homme moderne fait son entrée dans le monde moderne. Aussi nous importe-t-il au plus haut point de nous occuper de cette crise. Toutes les fois qu'on entre en quelque endroit, toutes les fois qu'on sort de quelque enceinte, c'est toujours un peu un drame. Parfois même un grand drame. D'où les rites et les superstitions liés au seuil et au linteau de porte. Les romains croyaient en des dieux spéciaux qui présidaient à cette énigmatique condamnation à un destin qui est de sortir et d'entrer. Ils appelaient Abéona la divinité du départ et Adéona la divinité du retour. Si, pour changer de la divinité païenne, nous employons le terme christianisé de saint patron, rien n'est plus justifié que de considérer Galilée comme un *abéon* patronnant notre départ hors de la modernité et comme un *adéon* patronnant notre arrivée dans un avenir tout palpitant de mystères.

Tous ceux qui se sont mêlés d'étudier l'étape européenne qui va de 1400 à 1600 se sont bien rendu compte qu'elle est, de toutes les périodes de notre histoire occidentale, la plus confuse entre toutes, encore aujourd'hui non maîtrisée. En 1860, Jacob Burckhardt ¹¹ publia sa *Civilisation de la Renaissance en Italie*. Pour la première fois, le mot Renaissance, resté fort vague et indéfini quant à sa signification depuis Vasari ¹², acquérait un sens précis et définissait vraiment une époque historique. C'était la première fois qu'on essayait de rendre les choses plus claires en imposant un ordre schématique à trois siècles de confusion mémorielle. Une fois de plus, on constata que la connaissance ne consiste pas à opposer à l'homme le pullulement d'innombrables données et de faits nus et bruts. Les faits, les données, même effectives, ne sont pas la réalité ; ces choses n'ont pas de réalité par elles-mêmes, et comme elles n'en ont pas, il leur est difficile d'en livrer une à notre esprit. Si, pour connaître, la pensée n'avait rien d'autre à faire que de refléter une réalité qui serait déjà là, dans les faits, toute préparée comme la vierge prudente qui attend son époux, la science serait un travail facile et cela ferait des milliers d'années que l'homme aurait

¹¹ Historien suisse (1818-1897), spécialiste de la Renaissance.

¹² Giorgio Vasari (1511-1574), peintre, architecte et écrivain toscan. Père de l'histoire de l'art, il fut le grand chroniqueur de la vie artistique de son temps.

découvert toutes les vérités qui urgent. Mais ce qui se produit, c'est que la réalité n'est pas un cadeau que les faits feraient à l'homme. Durant des siècles, des faits relatifs aux astres ¹³ se sont déroulés, patents, devant les yeux humains, et, pourtant, ce que ces faits présentaient à l'homme, ce que ces faits rendaient patent, ce n'était pas la réalité, mais tout le contraire : une énigme, un arcane, un problème devant lequel l'homme tressaillait d'effroi. Les faits nous apparaissent ainsi comme les figures d'un hiéroglyphe. Avez-vous remarqué la condition paradoxale de ces figures ? Elles nous présentent ostensiblement leurs silhouettes on ne peut plus claires, mais cette clarté-là n'existe précisément que pour nous proposer une énigme, pour nous remplir de confusion. Le hiéroglyphe nous dit : « Tu me vois bien ? Bon. Parce que ce que tu vois de moi, ce n'est pas ce que je suis vraiment. Je suis ici pour te prévenir que je ne suis pas ma réalité effective. Ma réalité, ma signification, je l'ai derrière moi, occultée par moi. Pour l'atteindre, tu ne dois pas me faire confiance, tu ne dois pas me prendre pour la réalité elle-même, au contraire : tu dois m'interpréter, et cela suppose que tu doives chercher comme véritable sens de ce hiéroglyphe quelque chose de vraiment différent de cet aspect que t'offrent ses figures. »

La science est effectivement une interprétation des faits. Par eux-mêmes ils ne nous donnent aucune réalité, tout au contraire ils l'occulent, c'est-à-dire qu'ils nous confrontent à ce problème de réalité. S'il n'y avait pas de faits, il n'y aurait pas de problème, il n'y aurait pas d'énigme, il n'y aurait rien d'occulte à dés-occulter, à dé-couvrir. Le mot des Grecs pour nommer la vérité est *alètheia*. Ce qui veut dire la découverte, l'acte d'enlever le voile qui occulte et couvre une chose. Les faits couvrent la réalité, et tant qu'on reste à l'intérieur du pullulement de faits innombrables, nous sommes dans le chaos et la confusion. Pour dé-couvrir la réalité, il est indispensable que nous nous retirions un moment des faits qui nous entourent, et que nous restions seuls avec notre esprit. Alors nous prenons le risque d'imaginer pour notre propre compte une réalité, nous fabriquons notre réalité imaginaire, une pure invention. Ensuite, en continuant dans la solitude et l'intimité de notre

¹³ Par exemple, le mouvement apparent du soleil, qui se lève à l'est et se couche à l'ouest, et dont le géocentrisme d'Aristote et de Ptolémée est une extrapolation. Copernic, puis Kepler, Galilée et Newton substitueront définitivement l'héliocentrisme à la vieille conception antique soutenue par l'Église jusqu'à la fin du XVII^e siècle.

imagination, nous trouvons quel aspect, quelle figure visible, et quels faits, en somme, cette réalité imaginaire pourrait produire. C'est alors que nous sortons de notre solitude imaginative, de l'isolement de notre pur esprit, et que nous comparons ces faits, que notre imaginaire réalité pourrait produire, avec ces autres faits, ceux qui nous entourent effectivement. S'ils se marient bien les uns avec les autres, c'est que nous avons déchiffré le hiéroglyphe. Nous avons découvert la réalité que les faits recouvraient et qu'ils transformaient en arcane.

Ce travail, c'est la science. Comme on le voit, il consiste en deux opérations distinctes. Une qui est purement imaginative, créatrice, que l'homme tire en toute liberté de sa propre substance, et une autre qui se confronte avec ce qui n'est pas l'homme, avec ce qui l'entoure : les faits, les données. La réalité n'est pas une donnée, elle n'est pas une chose qui serait donnée ou offerte, mais c'est une construction que produit l'homme à partir d'un matériau donné.

Il ne devrait pas être nécessaire de le rappeler. Toute personne qui s'occupe de travaux scientifiques devrait le savoir. La science moderne tout entière n'est rien d'autre que cela ; ses créateurs savaient très bien que la science des faits, des phénomènes, doit à un certain moment se désintéresser de ces derniers et les écarter, afin de s'occuper d'imagination pure. Ainsi, par exemple, les corps une fois lancés se meuvent de mille et une façons, montent, descendent, suivent en leur trajet les courbes les plus diverses, aux vitesses les plus différentes. Nous nous perdons dans cette immense variété de cas, et quelque observation qu'on puisse faire du fait de ces mouvements, nous ne réussissons pas à découvrir ce qu'est le mouvement dans son être véritable. Galilée, par contre, que fait-il ? Au lieu de se perdre dans la jungle des faits et d'entrer en eux comme un spectateur passif, il commence par imaginer la genèse du mouvement dans ces corps une fois lancés *cujus motus generationem talem constituo. Mobile quoddam super planum horizontale proiectum mente concipio omni secluso impedimento*¹⁴. Ainsi commence la quatrième journée du livre de Galilée intitulé par la suite

¹⁴ *Quant à sa génération, je l'explique comme suit. J'imagine qu'un mobile a été lancé sur un plan horizontal d'où l'on a écarté tout obstacle.* Traduction de Maurice Clavelin aux Presses universitaires de France.

Dialogue sur les nouvelles sciences ¹⁵ ou *Discorsi e dimostrazione in torno a due nuove scienze attenenti a la Mecanica ed ai movimenti locali*. Ces nouvelles sciences ne sont rien d'autre que la physique moderne. « Je conçois par l'œuvre de mon esprit un mobile lancé sur un plan horizontal sans que rien ne lui fasse obstacle. » C'est-à-dire un mobile imaginaire, sur un plan idéalement horizontal, et qui n'est entravé d'aucune manière – mais ces obstacles, ces empêchements que l'imagination de Galilée retire au mobile, ce sont les faits –, étant bien entendu que tout corps observable se meut au milieu d'obstacles, en frôlant d'autres corps et en étant frôlé par eux. Il commence donc par construire une réalité idéale, mentale. Et c'est seulement lorsque la réalité imaginaire est prête qu'il observe les faits, ou mieux encore, qu'il observe quelle relation les faits conservent avec cette réalité imaginée.

Ceci étant posé, j'ai la conviction qu'on verra prochainement l'avènement splendide de sciences historiques florissantes, parce que les historiens vont se résoudre à faire *mutatis mutandis*, face aux faits historiques, la même chose que fit Galilée face aux faits physiques. Ils vont se convaincre que la science, on entend par là toute science portant sur des choses corporelles ou spirituelles, est autant une affaire d'imagination qu'une affaire d'observation, et que cette dernière n'est pas possible sans la première, en somme : que la science est construction.

Ce caractère imaginaire (au moins en partie) de la science fait d'elle une sœur de la poésie. Mais entre l'imagination de Galilée et celle d'un poète, il subsiste une différence radicale : l'imagination de Galilée est une imagination exacte. Le mobile et le plan horizontal qu'il conçoit en son esprit sont des figures rigoureusement mathématiques. Or, la matière historique, pour l'essentiel, n'a rien à voir avec l'objet mathématique. Faudra-t-il pour autant qu'elle renonce à être une construction, c'est-à-dire une science, et se présenter, irrémédiablement, comme poésie ? Ou bien y a-t-il une imagination qui, sans être mathématique, pourra conférer à l'histoire la même rigueur constructive que la mécanique offre à la physique ? Existe-t-il une quasi-mécanique de l'histoire ?

¹⁵ La traduction la plus courante en français est *Discours sur deux sciences nouvelles* (1638). Par ailleurs, l'orthographe donnée par Ortega y Gasset du titre original en italien n'est pas exactement celle de l'édition d'époque.

Nous allons maintenant développer cette question. Mais j'aimerais tout de même un peu lancer et suggérer les présupposés les plus généraux qui, à mon sens, rendent possible une histoire authentiquement scientifique.

Les historiens, pour s'épargner la peine de discuter avec les philosophes, ont l'habitude de répéter cette phrase écrite par l'un de leurs plus grands capitaines, – par Léopold von Ranke ¹⁶, qui, aux débats de son temps sur les formalismes de la science historique, opposait avec la mauvaise humeur de celui qui tranche un nœud gordien, les mots suivants : « L'histoire se propose de vérifier *wie es eigentlich gewesen ist*, comment les choses se sont réellement passées. » Cette phrase semble une évidence au premier coup d'œil, mais, si l'on prend en compte les polémiques qui l'inspirèrent, elle rend un sens assez stupide. Ce qui s'est passé ! Ce qui est arrivé ou ce qui a été ! Comment cela ? Comme si l'histoire s'occupait de la production des éclipses ! Il est évident que non. La phrase est elliptique. On suppose qu'il s'agit, à l'intérieur de l'histoire, de ce qui s'est passé, de ce qui s'est produit, de ce qui est arrivé à l'homme. Mais, avec tout le respect dû à Ranke dont je crois qu'il est un des plus formidables constructeurs de l'histoire, c'est précisément ce qui me paraît chez lui un peu stupide. Parce que son idée signifierait qu'il arrive beaucoup de choses à l'homme, une infinité de choses, et que toutes ces choses qui se produisent lui arrivent comme une tuile qui tombe sur un passant et lui rompt le cou. À ce moment-là, l'homme n'aurait pas d'autre rôle que celui d'un fronton ¹⁷ sur lequel viennent cogner au hasard toutes les balles d'un destin extrinsèque. L'histoire n'aurait pas d'autre mission que de noter un à un les chocs de ces balles. Le passé humain serait une discontinuité radicale de libres faits, sans structure, sans loi et sans forme.

Mais il est évident que tout ce qui arrive et échoit à l'homme, lui échoit et lui arrive à l'intérieur même de sa vie et devient *ipso facto* un fait humain vivace, c'est-à-dire que sa réalité, l'être véritable de ce fait, n'est pas celle qu'il paraît avoir par lui-même comme événement brut,

¹⁶ Grand historien allemand (1795-1886). Très soucieux d'objectivité, s'abstenant de juger les événements, il s'est rendu célèbre par la formule « ce qui s'est réellement passé ».

¹⁷ Terme technique : mur de réception des balles pour la pelote basque, et d'autres jeux de balles.

isolé, mais bien celle qu'il signifie dans la vie de cet homme. Le même fait matériel peut correspondre aux réalités les plus diverses en fonction des différentes vies humaines dans lesquelles il s'immisce. La tuile qui tombe peut être une délivrance pour un passant anonyme et désespéré, comme elle peut être une catastrophe de portée universelle lorsqu'elle heurte la nuque d'un créateur d'empire ou d'un génie précoce.

Un fait humain n'est donc jamais une simple occurrence ou un simple événement. Il dépend de toute la vie individuelle et collective humaine ; il appartient à une totalité organique de faits, où chacun d'eux à son rôle dynamique et actif. À proprement parler, la seule chose qui arrive à l'homme, c'est de vivre, tout le reste est intérieur à sa vie, provoque en elle des réactions, et représente pour elle valeur et signification. La réalité d'un fait n'est donc pas dans ce fait, mais dans l'unité indivise de chaque vie.

De sorte que, si nous voulons, en suivant Ranke, que l'histoire consiste à vérifier comment les choses se sont passées *exactement, effectivement*, nous n'avons pas d'autre issue que d'aller de chaque fait brut au système organique et unitaire de la vie de celui à qui est arrivé ce fait, de celui qui a vécu ce fait.

C'est tellement vrai que l'historien ne peut même pas lire une seule phrase dans un document sans se référer, pour la comprendre, à la vie intégrale de l'auteur de ce document. L'histoire, dans sa tâche première et la plus élémentaire, est déjà une herméneutique, c'est-à-dire une interprétation. Et l'interprétation consiste à inclure tout fait indépendant dans la structure organique d'une vie, d'un système vital.

À la lumière de cette remarque (et elle n'est, c'est certain, qu'une évidence), l'histoire cesse d'être la simple vérification de ce qui s'est passé, et elle devient une chose plus compliquée, une recherche portant sur ce qu'ont été les vies humaines en tant que telles. Ne soyons jamais certains, par conséquent, de ce qui est arrivé aux hommes, puisque, on l'a vu, ce qui arrive à quelqu'un ne peut être connu que lorsqu'on sait quelle fut sa vie en totalité.

Mais, en se heurtant à la multitude des vies humaines, l'histoire se retrouve dans la même situation que Galilée face aux corps en mouvement. Ils bougent tellement et de tellement de manières qu'on chercherait en vain à déterminer à partir d'eux ce que peut être le mouvement. Si le mouvement ne possède pas une structure essentielle et toujours

identique, dont les mouvements singuliers des corps ne sont que variations ou modifications, la physique est impossible. C'est pourquoi Galilée n'a pas d'autre recours que de commencer par fonder le schème de tout mouvement. Dans ceux qu'il observe, ce schème devra toujours s'accomplir. Et grâce à ce schème, nous savons comment et pourquoi les mouvements effectifs se différencient les uns des autres. Il est nécessaire que dans la fumée qui monte d'une cheminée villageoise comme dans la pierre qui tombe du haut d'une tour, il existe une même réalité sous des aspects contradictoires ; c'est-à-dire que la fumée monte par les mêmes causes, précisément, qui font que la pierre chute.

Ainsi, l'histoire, cette recherche qu'on mène sur les vies humaines, ne serait pas non plus possible si la faune extrêmement diversifiée de ces vies ne nous cachait pas une structure identique et essentielle, si la vie humaine, en somme, n'était pas au fond la même au Xe siècle avant Jésus-Christ qu'au Xe siècle après, la même dans l'Ur des Chaldéens et dans le Versailles de Louis XV¹⁸.

Il est clair que tout historien aborde les données et les faits, en amenant avec lui, qu'il s'en rende compte ou pas, une idée préconçue dans son esprit, plus ou moins précise, de ce qu'est la vie humaine, à savoir : quelles sont les nécessités, les possibilités et la ligne de comportement générale caractéristiques de l'homme. Face à telle information que lui fournit un document, il s'arrêtera pour dire ceci : « Cela n'est pas vraisemblable, je veux dire que cela ne peut pas arriver à un homme, la vie humaine exclut, comme impossibles, certains types de

¹⁸ Propos très audacieux d'Ortega. Le philosophe de l'histoire postule une structure permanente et universelle de la vie des peuples, quelles que soient les différences d'époque et de culture. Il y a un comportement humain fondamental, une sorte de loi historique unique, en dessous de la diversité indéfiniment changeante des mœurs humaines. Cette loi, c'est la loi des générations. Le conflit intergénérationnel ortéguien joue un rôle analogue à la lutte des classes marxiste. Cette loi historique fonctionne comme le mouvement absolu et imaginaire de Galilée qui, seul, permet d'expliquer tous les mouvements relatifs et concrets. L'avant-dernier paragraphe de cette leçon confirme magistralement ce point de vue éternitaire et universaliste. Il y a du permanent sous le changement et la diversité ; l'histoire est *substance*, elle est une structure générale intelligible, et pas seulement un devenir irrationnel et confus. Tout change mais l'homme ne changera jamais, où qu'il soit : c'est Parménide sous Héraclite. La philosophie de l'histoire englobe et dépasse la simple histoire événementielle, et elle confère une intelligibilité inégalable aux événements.

comportement. » Mais ce n'est pas tout, il faut aller plus loin. Il va déclarer invraisemblables certains actes d'un homme, non qu'ils le soient dans l'absolu, mais parce qu'ils contredisent à l'excès d'autres données sur la vie de cet homme. Et c'est alors qu'il dit : « Cela n'est pas vraisemblable pour un homme du X^e siècle, alors que ce serait tout naturel à un homme du XIX^e. » N'avez-vous pas remarqué à quel point l'historien le plus ennemi de la philosophie décrète la réalité ou l'irréalité d'un fait, en le soumettant, comme à une instance suprême, à l'idée qu'il a, lui, d'une vie humaine en tant que totalité organique ?

Ce que je demande aux historiens n'est rien de plus que ceci : prendre au sérieux la chose même qu'ils sont en train de faire, prendre au sérieux ce qui est, de fait, leur pratique, et, au lieu de construire l'histoire sans savoir vraiment ce qu'ils font, se préoccuper délibérément de la construire en partant d'une idée plus rigoureuse de la structure générale de notre vie, laquelle agit de manière identique en tout temps et en tout lieu.

Et précisément, lorsqu'il s'agit de comprendre une époque confuse, une époque de crise comme l'est la Renaissance, il est encore plus nécessaire de partir d'un schème clair et précis de la vie et de ses fonctions constitutives. Parce que cela n'a point été mené à fond et dans la rigueur, on n'a compris ni la Renaissance ni ce qu'est une crise historique. Cela semble ainsi indispensable que nous proposons, en bref, un schème de la vie humaine.

Autour de Galilée.

Leçon 2

LA STRUCTURE DE LA VIE, SUBSTANCE DE L'HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

Dans la leçon précédente, je suggérais que toute connaissance scientifique de la réalité, que celle-ci soit corporelle ou spirituelle, doit être une construction, et non pas un simple miroir des choses. Étant donné que la physique du temps de Galilée décida d'être telle, elle eut le statut de science exemplaire constituée en norme de la connaissance durant toute l'Ère moderne.

L'histoire doit prendre une décision similaire et se disposer à construire. Étant bien entendu que cette similitude entre la physique, telle qu'elle est, et l'histoire, telle qu'elle doit être, se réduit pour le moment à ce point : la constructivité. On n'a pas à souhaiter, en histoire, les autres caractéristiques propres à la physique. Par exemple, l'exactitude. L'exactitude de la physique, on entend par là l'exactitude de son approche spécifique, ne procède point de sa méthode constructive en tant que telle, mais elle lui est imposée par son objet : la grandeur. Ce qui est exact, ce n'est donc pas tant la pensée physique que son objet : le phénomène physique. Cela relève donc du *quid pro quo* que de se répandre en contemplations moroses sur cette fâcheuse incapacité de l'histoire à être jamais exacte. C'est le contraire qui serait malheureux. Si l'histoire, qui est la science des vies humaines, était ou pouvait être exacte, cela signifierait que les hommes seraient du silex, de la pierre, des corps physico-chimiques et rien de plus. Mais alors il n'y aurait ni histoire ni physique, parce que les pierres, plus heureuses si l'on veut que les hommes, n'ont pas besoin de faire de la science pour être ce

qu'elles sont, à savoir des pierres. En revanche, l'homme est une entité des plus étranges, lui qui, pour être ce qu'il est, a besoin de l'établir au préalable, et à qui il faut, qu'il le veuille ou non, se demander ce que sont les choses qui l'entourent et ce qu'il est, lui, au milieu de ces choses. Car c'est vraiment cela qui distingue l'homme de la pierre, et non le fait que l'homme possède un entendement et que la pierre en soit dépourvue. Nous pouvons imaginer une pierre très intelligente, mais comme son essence de pierre lui est déjà donnée une fois pour toutes, et qu'elle n'a rien à décider en cela, elle n'a pas besoin, pour être une pierre, d'envisager à tout moment le problème de son être propre, ni de se demander : qu'est-ce que je dois faire à présent, ou bien, et c'est pareil, qu'est-ce que je dois être ? Qu'elle soit lancée en l'air : sans avoir besoin de se poser des questions ni par conséquent d'exercer son entendement, la pierre que nous imaginons tombera en direction du centre de la terre. Ainsi, même si elle possède une intelligence, celle-ci ne fera pas partie de son être, elle n'interviendra pas en lui, elle ne sera qu'un additif extrinsèque et superflu.

Ce qui est essentiel chez l'homme, en revanche, c'est qu'il en est réduit, pour le meilleur et pour le pire, à cet effort vers la connaissance et la pratique scientifiques afin de résoudre la question de son être propre et, à cet effet, de l'être des choses parmi lesquelles, inexorablement, il lui faut être. C'est ainsi qu'il a besoin de savoir, et, qu'il le veuille ou non, il faut qu'il s'évertue à utiliser ses moyens intellectuels, et c'est cela qui constitue indubitablement la condition humaine. En revanche, définir l'homme en disant que c'est un animal intelligent, rationnel, un animal qui sait, *homo sapiens*, c'est s'aventurer au plus haut point, car, quelque peu rigoureux que soit notre emploi de ces mots, lorsque nous nous demandons si l'homme (même le plus grand génie qui ait existé, véritablement intelligent et dans toute la plénitude qu'on exige de ce terme) comprend vraiment quelque chose avec la plénitude de son entendement et sait vraiment quelque chose d'un savoir intégral et inébranlable, nous remarquons bien vite que l'affaire est au plus haut point problématique et douteuse. En revanche, je le répète, il est incontestable qu'il a besoin de savoir.

On ne peut pas définir l'homme par les dons ou par les moyens dont il bénéficie, car il n'est pas dit que ces dons et ces moyens soient à la hauteur de la situation ni, par conséquent, qu'ils soient adéquats en vue de ce travail effrayant qui lui est imposé bon gré mal gré. Dit d'une

autre manière : l'homme ne se préoccupe pas de savoir ou de connaître simplement *parce qu'*il a des dons cognitifs, de l'intelligence, etc., mais tout au contraire parce qu'il ne peut rien faire d'autre que de tenter de connaître, de savoir, de mobiliser tous les moyens dont il dispose, bien que ceux-ci soient très mal adaptés à cette fin. Si l'intelligence humaine était véritablement ce qu'indique son nom, une capacité de comprendre, l'homme aurait tout compris immédiatement, et il ne serait pas ainsi dans l'embarras, avec tout ce travail pénible à accomplir. Ainsi, il n'est pas dit que l'intelligence de l'homme soit effectivement de l'intelligence. En revanche, l'homme est bel et bien voué à s'atteler à la tâche, et cela le définit bel et bien !

Ce travail, comme on l'a vu, s'appelle « vivre » et vivre consiste en ceci que l'homme est toujours situé dans un contexte, qu'il se trouve brusquement, et sans savoir comment, immergé, projeté dans la sphère ou dans le cadre irremplaçable du maintenant. Pour résister dans ce contexte, il lui faut toujours quelque chose à faire ; mais cette besogne ne lui est pas imposée par le contexte comme est imposé à un gramophone le répertoire de ses disques ou à un astre la ligne de son orbite.

L'homme, chaque homme, doit décider à chaque instant ce qu'il doit faire, et ce qu'il va être à l'instant suivant. Cette décision ne saurait se déléguer, nul ne peut se substituer à moi dans le travail de me décider, de décider ma vie. Quand je m'en remets à un autre, c'est moi qui l'ai décidé et qui continue de décider qu'il me dirige : je ne délègue donc pas la décision, mais seulement son mécanisme. Au lieu d'obtenir la norme de ma conduite d'un mécanisme qui est mon intelligence, je profite d'un mécanisme qui est l'intelligence d'un autre.

Si, en sortant d'ici, vous prenez telle direction plutôt qu'une autre, c'est parce que vous croyez que vous devez vous rendre à cette heure en un lieu déterminé, et cette chose à son tour (le fait que vous devrez être à telle heure en ce lieu), vous l'avez décidée pour une autre raison future, et ainsi de suite. L'homme ne peut accomplir un seul pas sans anticiper plus ou moins clairement son avenir, ce qu'il va être ; et on entend par là : ce qu'il a décidé d'être toute sa vie. Mais cela signifie que l'homme, obligé de faire constamment quelque chose en la circonstance ¹⁹, n'a pas d'autre recours, pour décider ce qu'il va faire, que

¹⁹ Le texte espagnol dit toujours *circunstancia*. Mais « circonstance » m'a paru moins clair et moins élégant que « contexte » en français, sauf pour

d'envisager le problème de son propre être individuel. Il n'est nul besoin d'une grande perspicacité pour remarquer, lorsque nous rencontrons notre prochain, à quel point celui-ci est dirigé par le *soi-même* qu'il a décidé d'être, mais qu'il ne parvient jamais à voir clairement, et qui lui pose toujours problème. Parce que, tout un chacun se posant la question de ce qu'il va être et, partant, de ce que va être sa vie, on n'a pas d'autre recours que d'envisager ce problème : qu'est-ce que l'être de l'homme, qu'est-ce que l'homme, en général, peut être, et qu'est-ce qu'il doit être ? Mais cela nous oblige alors à nous faire une idée précise de ce qu'est le contexte, à examiner de toutes les manières possibles le cadre, le monde où on vit. Les choses qui nous entourent ne nous disent pas d'elles-mêmes ce qu'elles sont. Nous devons le découvrir nous-mêmes. Mais découvrir l'être des choses, l'être de soi-même, l'être de tout, cela n'est rien d'autre que la besogne intellectuelle de l'homme, besogne qui, par conséquent, n'est pas un additif extrinsèque et superflu à sa vie, mais est constitutive de celle-ci, qu'il le veuille ou non. Il ne s'agit donc pas que l'homme vive, et ensuite, si l'occasion se présente, s'il ressent quelque curiosité, qu'il s'occupe à se façonner des idées sur les choses. Non : vivre, c'est déjà se retrouver forcé d'interpréter notre vie ²⁰. Toujours, irrémédiablement, à chaque instant, nous nous retrouvons avec certaines convictions radicales sur ce que sont les choses et nous au milieu d'elles. C'est l'articulation de ces convictions ultimes qui font de notre contexte chaotique un monde ou un univers unifié.

Dans ce qui précède, notre vie se présente à nous constituée de deux dimensions, inséparables l'une de l'autre, et que je veux mettre en relief devant vous en toute clarté. Dans sa dimension primaire, vivre, c'est être situé, pour moi, le moi de tout un chacun, dans un contexte, et ne pas avoir d'autre ressource que de lui faire face. Mais cela impose à la

l'expression « en la circonstance », c'est-à-dire « pour l'occasion », « présentement », etc. Ou alors, le singulier espagnol doit donner un pluriel français : « les circonstances ».

²⁰ Critique radicale du principe latin : *primum vivere, deinde philosophari*. Pour Ortega y Gasset, vivre, même pour les plus illettrés d'entre nous, c'est toujours déjà philosopher, c'est-à-dire charrier avec soi, qu'on le veuille ou non, une certaine conception du monde – des circonstances et de soi-même –, que celle-ci soit des plus affûtées ou des plus simplistes. Sans ce système plus ou moins resserré de « convictions radicales », *Weltanschauung* pour les Allemands, *cosmovisión* pour les Espagnols, il serait de toute manière impossible de faire le moindre pas, de prendre la moindre décision.

vie une seconde dimension qui consiste en ce qu'elle n'a pas d'autre ressource que d'examiner ce que sont ces circonstances. Dans sa dimension première, ce que nous avons à vivre est un pur problème. Dans la seconde dimension, nous avons un effort ou une tentative pour résoudre le problème. Nous pensons le contexte et cette pensée nous fabrique une idée, un plan ou une architecture de ce pur problème, de ce chaos que constitue par lui-même, primitivement, le contexte. Et cette architecture que la pensée applique à ce qui nous entoure, en l'interprétant, nous l'appelons le monde ou l'univers. Celui-ci, partant, ne nous est pas donné, il n'est pas seulement là, mais il est fabriqué par nos convictions.

Il n'y a pas moyen d'éclairer un tant soit peu ce qu'est la vie humaine si l'on ne prend en compte que le monde (ou l'univers) est la solution intellectuelle grâce à laquelle l'homme réagit face aux problèmes donnés, inexorables et sans pardon, que lui posent les circonstances. Cependant : 1° ce que seront les solutions dépend de ce que seront les problèmes, 2° une solution ne l'est authentiquement que dans la mesure où le problème est authentique, j'entends par là qu'il faut que nous nous sentions réellement angoissés par lui. Quand, pour une raison ou pour une autre, le problème cesse d'être ressenti comme tel par nous, la solution, aussi fondée soit-elle, perd de sa vigueur pour notre esprit, c'est-à-dire qu'elle cesse de jouer son rôle de solution, et elle devient une idée morte ²¹.

²¹ Ce principe ortéguien s'appliquerait par exemple aujourd'hui à l'idée prétentieuse et bien-pensante selon laquelle les démocraties occidentales seraient à perpétuité préservées de toutes les guerres. Le patriotisme, en revanche, répondait au contexte angoissant qui prédominait jusqu'à la première moitié du XXe siècle incluse : la possibilité permanente d'être agressé militairement. Puis le patriotisme devint caduc, l'Europe et les États-Unis se voyant épargnés par des conflits qui, par ailleurs, sévissaient durement dans d'autres contrées. Il a fallu l'effroi provoqué par une vague d'attentats djihadistes pour qu'un patriotisme identitaire opère un timide retour sur la scène des grandes idéologies en ce début de XXI^e siècle. En clair, toute vision du monde répond à une angoisse. Lorsque l'angoisse s'estompe, disparaissent les systèmes qui permettaient de la gérer. Si elle revient, reviennent aussi les assemblages d'idées qui lui correspondaient. On notera d'ailleurs qu'Ortega y Gasset n'aimait guère les pacifistes bêtards de l'Entre-deux-guerres, et qu'il pressentait, dès 1929, tant la Guerre civile espagnole que la Seconde Guerre mondiale (voir *La Révolte des masses*).

Il m'était intéressant de souligner tout cela pour formuler avec énergie la dualité inhérente à la vie humaine, en vertu de quoi l'homme se trouve toujours dans un contexte qui fait problème, mais, par là même, forcé de réagir à ce problème, se trouve toujours dans une solution relative. L'homme le plus sceptique vit déjà dans certaines convictions radicales, il vit dans un monde, dans une interprétation. Le monde dans lequel se trouve le sceptique se nomme « le douteux », il vit en lui, il se trouve dans le doute, dans l'océan de ce qui est douteux, dans un océan de confusion comme le dit si justement l'expression commune, et le monde du douteux est autant un monde que le monde de l'homme dogmatique, même si c'est un monde effroyablement pauvre. Quand on parle, ainsi, d'un « homme sans convictions », prenez bien soin de noter qu'il s'agit seulement d'une manière de parler. Il n'y a point de vie sans certitudes ultimes ; le sceptique est convaincu que tout est douteux.

Lorsque j'ai signalé que notre vie, celle de tout un chacun, est forcément à elle-même sa propre interprétation et consiste à se façonner des idées sur soi et sur le reste, l'auditeur se sera dit que jamais il ne s'est rendu compte d'avoir réalisé un tel effort. Et il aura raison, s'il a compris mes paroles dans le sens où chaque homme, par son seul effort original, se créerait une interprétation de l'univers. Par malheur – ou par chance – cela ne se produit pas ainsi. Lorsque nous sommes en vie, nous ne nous trouvons pas seulement parmi les choses, mais aussi parmi les hommes ; pas seulement sur terre, mais aussi en société. Et ces hommes, cette société en laquelle il nous est échu de vivre, possèdent déjà une interprétation de la vie, un répertoire d'idées et de convictions en vigueur sur l'univers. De sorte que ce que nous pourrions nommer « la pensée de notre époque » en vient à faire partie de notre contexte, elle nous enveloppe, nous pénètre et nous guide. Un des facteurs qui nous constituent fatalement, c'est cet ensemble de convictions ambiantes auxquelles nous sommes confrontés. Sans nous en rendre compte, nous nous trouvons installés dans ce réseau de solutions toutes faites face aux problèmes de notre vie. Lorsque l'un d'eux nous presse, nous recourons à ce trésor, nous posons des questions à nos prochains et aux livres de nos prochains : qu'est-ce que le monde ? qu'est-ce que l'homme ? qu'est-ce que la mort ? qu'y a-t-il au-delà ? Ou bien : qu'est-ce que l'espace, qu'est-ce que la lumière, qu'est-ce que l'organisme animal ? Mais il n'est pas même nécessaire que nous posions de telles questions : dès notre naissance, nous exécutons un effort constant de

réception et d'absorption dans l'intimité familiale, à l'école, par la lecture, par la sociabilité, ce qui transvase en nous ces convictions collectives, presque toujours bien avant que nous n'ayons senti les difficultés dont elles sont ou dont elles prétendent être les solutions. De sorte que, surgisse en nous l'angoisse effective d'une question vitale dont nous voulons véritablement trouver la solution afin de nous orienter, nous n'avons pas seulement à lutter contre elle, mais nous nous trouvons aussi prisonniers des solutions convenues et nous devons également lutter contre celles-ci. Même la langue en laquelle, par la force des choses, nous avons à penser nos propres pensées, est déjà une pensée étrangère, une philosophie collective, une interprétation rudimentaire de la vie qui nous emprisonne fortement.

Nous avons vu comment l'idée du monde ou de l'univers est le plan que l'homme se trace, bon gré mal gré, pour cheminer entre les choses et réaliser sa vie, pour s'orienter dans le chaos des circonstances. Mais cette idée lui est donnée, tout d'abord, par les hommes qui l'entourent ; c'est l'idée dominante en son temps ²². Il doit vivre avec elle, soit en l'acceptant, soit en polémiquant sur tel ou tel point.

Non content de penser ou de savoir des choses, l'homme fabrique tout un attirail, fait des instruments, vit matériellement avec une technique. Le contexte varie en fonction du niveau technique déjà atteint qu'on trouve en naissant. L'homme d'aujourd'hui n'est pas pressé de problèmes matériels de la même façon qu'au néolithique. Il vaque à d'autres occupations. Sa vie est donc, fondamentalement, de structure identique, mais ses problèmes ont une tout autre perspective. La vie est toujours une préoccupation, mais chaque époque se préoccupe davantage de certaines choses, moins d'autres choses. Aujourd'hui, la variole n'est plus une préoccupation comme en 1850 ; par contre, c'est le régime parlementaire qui nous préoccupe, alors qu'à l'époque les gens ne s'en souciaient guère.

Ainsi, sans faire autre chose que de jeter un simple coup d'œil sur la question, nous avons été confrontés à ces vérités fort claires : 1° toute vie humaine a comme point de départ certaines convictions radicales concernant le monde et la place occupée par l'homme dans le monde (elle part de ces convictions et se meut à l'intérieur d'elles), 2° toute vie

²² Conception proche du *Zeitgeist* hégélien, l'esprit du temps. En latin : « *genius sæculi* ».

humaine se trouve dans un contexte où la technique offre plus ou moins de prise sur l'environnement matériel.

Voici donc les deux fonctions dominantes, les deux facteurs essentiels à considérer dans toute vie humaine, lesquels, d'ailleurs, s'influencent réciproquement : *l'idéologie* et la *technique*. Une étude complète nous amènerait à découvrir les autres dimensions de la vie. Mais, pour l'instant, ces deux-là nous suffisent largement pour entrevoir que la vie humaine possède toujours cet aspect structurel : à savoir que l'homme doit toujours faire face à un monde déterminé, dont on peut dessiner le profil. Ce monde présente certaines questions comme relativement tranchées ; et, en revanche, il va exalter d'autres questions. Cela donne une figure déterminée, qui n'a rien de vague, au combat de l'homme pour son destin.

L'histoire se charge d'examiner ce qu'ont été les vies humaines, mais on a l'habitude de mal interpréter cette expression en croyant qu'il s'agit de se demander ce qu'a été le *caractère* des sujets humains. La vie, c'est l'homme, ni plus ni moins, c'est-à-dire le sujet vivant. Mais le drame, pour ce sujet, est qu'il doit toujours brasser, nager comme un naufragé du monde. L'histoire n'est donc pas fondamentalement une psychologie des hommes, mais une reconstruction de la structure de ce drame qui fuse entre l'homme et le monde. Dans un monde donné, et face à lui, des hommes de psychologies très différentes sont confrontés à une sorte de répertoire de problèmes communs, qu'ils ne peuvent éluder, et qui donnent à leur existence une structure fondamentale identique ²³. Les différences psychologiques, subjectives, sont subalternes et ne font que tailler de menues encoches à leur drame commun.

Je vais donner un exemple pour être plus clair. Imaginez deux individus que tout oppose par le caractère, l'un fort joyeux et l'autre fort triste ²⁴, mais qui vivent tous les deux dans un monde où Dieu existe, et où la technique est des plus rudimentaires (généralement, les époques

²³ Passage important : les caractères psychologiques sont extrêmement diversifiés, en revanche la configuration techno-idéologique générale est la même pour tous. Aujourd'hui, par exemple, n'importe quel homme est confronté à ces aspects fondamentaux de la vie contemporaine : les nouvelles technologies, l'internet, la mondialisation économique et culturelle... Cela ne signifie pas bien entendu que nous réagissions tous de la même façon à l'intérieur de cette même configuration structurelle.

²⁴ On s'empêche difficilement de songer à Don Quichotte et à Sancho Panza...

qui ont un Dieu possèdent une technique pataude, et *vice versa*). Très facilement, nous serions portés à attacher une grande importance à cette différence de caractère dans la configuration de ces deux vies ; mais si, par la suite, nous comparons l'un de ces hommes, par exemple, le joyeux, avec un autre, tout aussi joyeux, mais qui vit dans un tout autre monde, un monde sans Dieu mais qui possède en revanche une technique surdéveloppée, force est de constater que, même s'ils jouissent tous les deux du même caractère, leurs vies comportent beaucoup plus de différences entre elles qu'il y en a entre les deux vies du premier couple, de caractères différents, mais plongées dans le même monde.

Il est nécessaire que l'histoire abandonne le psychologisme et le subjectivisme dans lesquels vont se perdre ses plus fines productions actuelles, et qu'elle reconnaisse que sa mission consiste à reconstruire les conditions objectives dans lesquelles les individus, les sujets humains ont été plongés. Et ainsi la question radicale doit être de savoir, non pas comment les êtres humains ont varié, mais comment a varié ce qui structure objectivement leur vie ²⁵.

Chacun d'entre nous, aujourd'hui, se trouve en effet immergé dans un système de problèmes, de dangers, de facilités, de difficultés, de possibilités et d'impossibilités, qui ne sont pas lui-même, mais qui sont, en revanche, ce dans quoi il est, ce avec quoi il doit compter, ce que sa vie consiste à combattre, ce qu'elle doit manipuler. Si nous étions nés cent

²⁵ Ce principe implique d'ailleurs que le même homme, surtout s'il vit vieux, puisse traverser des époques structurellement fort différentes ; ce que reprendra la théorie des générations exposée plus loin. Par exemple, nous sommes encore nombreux aujourd'hui à avoir connu un monde totalement dépourvu de technologies numériques de masse, monde qui fut remplacé, en deux décennies, par des sociétés d'omniprésence informatique et de réseaux sociaux virtuels. Né en 1883, mort en 1955, Ortega y Gasset appartient à une génération de penseurs, enfants du XIXe siècle, qui ont vu s'installer dans leur vie l'eau courante, l'électricité, le téléphone, le gramophone, la radio, l'automobile, l'avion, la télévision, et... l'aspirine (ces exemples, télévision exceptée, sont déjà cités dans la *Révolution des masses* de 1929). Et, parallèlement, des bouleversements idéologiques et politiques, tant espagnols que mondiaux, provoqués par deux guerres mondiales et par les aventures totalitaires. On notera que *La Révolution des masses* (1929) constitue l'un des premiers grands traités sur la mondialisation, même si ce terme n'est pas encore franchement apparu.

ans plus tôt, tout en possédant le même caractère et des dons identiques, le drame de notre vie en aurait été tout différent.

C'est ainsi que se précise la question radicale de l'histoire : quels ont été les changements dans la structure vitale ? Quand, comment et pourquoi la vie change-t-elle ?

Autour de Galilée.

Leçon 3

L'IDÉE DE GÉNÉRATION

[Retour à la table des matières](#)

La même chose peut être pensée de deux manières : en creux ou en plein. Si nous disons que l'histoire se propose de vérifier ce qu'ont été les vies humaines, il est certain que celui qui nous écoute, en reprenant ces paroles à son compte et en les répétant, les pense de manière creuse, c'est-à-dire qu'il ne se représente pas la réalité même de la vie humaine et n'a pas une compréhension effective du contenu de cette idée ; au contraire, ces mots, lorsqu'il les utilise, sont comme un récipient vide, une vulgaire ampoule qui porterait l'étiquette « vie humaine ». C'est comme si on disait : « Bon... Je me rends bien compte qu'en pensant maintenant ces paroles, en les lisant, en les entendant ou en les prononçant, la chose qu'elles signifient ne m'est pas véritablement présente, mais je crois en toute confiance qu'à chaque fois que je voudrai m'arrêter à saisir leur sens, à me rendre présente la réalité qu'elles nomment, j'y arriverai. Je les utilise ainsi de manière fiduciaire, à crédit, comme on utilise un chèque, confiant qu'à chaque fois que je le voudrai, je pourrai l'échanger au guichet d'une banque contre les espèces sonnantes et trébuchantes qu'il représente. Je reconnais en toute rigueur que je ne pense pas mon idée, mais seulement son alvéole, sa capsule, son creux. »

Cette pensée en creux et à crédit, ce penser-quelque-chose sans le penser effectivement, c'est notre façon de penser la plus fréquente. L'avantage de la parole, qui offre un appui matériel à la pensée, a aussi le désavantage de tendre à supplanter celle-ci, et si un beau jour nous nous engageons à réaliser le répertoire de nos pensées les plus

habituelles, nous nous retrouverions péniblement surpris de ne point avoir les pensées effectives, mais seulement leurs mots ou quelques vagues images qui s’y attachent, ce qui ne nous donne que des chèques, et non les espèces que ceux-ci prétendent valoir ; en somme, intellectuellement, nous sommes une banque en faillite frauduleuse. Frauduleuse parce que toute personne vit avec ses pensées, et si celles-ci sont fausses, sont vides, elles falsifient sa vie ; la personne s’escroque elle-même.

Ainsi, je n’ai cherché, dans les deux leçons précédentes, qu’à vous rendre facile et pleine de réalité l’expression « vie humaine », laquelle est peut-être, de tout le dictionnaire, celle qui nous importe le plus, parce que cette réalité n’est pas une réalité quelconque, mais bien la nôtre, et, comme telle, c’est la réalité en laquelle se donnent pour nous toutes les autres, la réalité de toutes les réalités. Tout ce qui prétendra être en quelque sens une réalité tendra à apparaître en quelque manière à l’intérieur de ma vie.

Mais la vie humaine n’est pas une réalité vers le dehors, je veux dire que la vie de chacun d’entre vous n’est pas ce que je vois d’elle, sans plus, depuis l’endroit où je suis, depuis moi-même. Au contraire, ce que je vois, sans plus, de vous n’est pas votre vie, mais, précisément, une portion de la mienne, de *ma* vie. C’est à moi qu’il incombe présentement de vous parler et de faire de vous mes auditeurs, je vous trouve, face à moi, sous les aspects variés que me présentent des jeunes gens et des jeunes filles qui étudient, des personnes plus âgées, des messieurs, des dames, et moi, qui parle, je me vois dans l’obligation, entre autres choses, de chercher un mode d’expression qui soit compréhensible pour tous, c’est-à-dire que je dois compter avec vous ²⁶, je dois me

²⁶ *Contar con*, que je traduis ici, littéralement, par « compter avec ». L’excellente édition espagnole de José Lasaga Medina (Madrid, 2005), à la base de mon travail de traduction, signale ici qu’il s’agit d’un concept fondamental de la philosophie ortéguienne. En effet, l’ensemble du texte explore la thématique de la confrontation, agressive éventuellement, entre l’homme et son environnement, c’est-à-dire le contexte où il vit, en utilisant le champ lexical du face-à-face : *contar con* (« compter avec », « faire avec » à la limite), *encontrarse con* (« être confronté à »), *habérselas con* (« faire face à », « se débrouiller avec »). Le *con* espagnol possède la même ambivalence que l’*avec* français (partenariat ou agression), comme dans l’expression « se battre avec quelqu’un ».

débrouiller avec vous ; vous êtes, maintenant, à cet instant, un élément de mon destin, de mes circonstances. Mais il est clair que la vie de chacun de vous n'est pas ce que chacun de vous est pour moi, n'est pas ce qu'il est vers moi, n'est pas ce qu'il est vers le dehors de chacun de vous, par conséquent. Mais la vie est celle que chacun de vous vit par lui-même, depuis lui-même et vers lui-même. Et dans cette vie qui est la vôtre, je ne suis moi-même rien de plus qu'un élément du contexte dans lequel vous vivez, je suis un ingrédient de votre destin. La vie de chacun d'entre vous consiste en ceci, maintenant, que vous avez à m'écouter, et cela même dans le cas extrêmement possible où quelques-uns ne seraient pas venus pour m'écouter mais pour tous les autres motifs imaginables (que je ne voudrais pas énumérer, même si je le pouvais). Même en ce cas, leur vie consiste en ceci qu'ils doivent maintenant compter avec ma voix qu'ils le veuillent ou non, car, pour ne pas m'entendre tout en étant ici, ils doivent accomplir l'effort pénible de ne plus m'entendre, ils doivent chercher à se distraire de ma voix en concentrant leur attention sur autre chose, comme nous avons l'habitude de le faire si souvent pour nous défendre de ces deux nouveaux ennemis du genre humain que sont le gramophone et la radio.

Ainsi, la réalité de la vie consiste, non pas en ce qu'elle est pour qui la voit de l'extérieur, mais en ce qu'elle est pour qui la vit de l'intérieur, pour qui vit sa vie pendant qu'il la vit et en tant qu'il la vit. D'où l'idée que pour connaître une autre vie, qui n'est pas la nôtre, nous devons essayer de la voir non pas à partir de nous-mêmes, mais à partir d'elle-même, à partir du sujet qui la vit.

Pour cette raison, j'ai dit très sérieusement, et non comme une simple métaphore, que la vie est un drame. Le caractère de sa réalité n'est pas comme celui de cette table, dont l'être consiste seulement à être là ²⁷, alors que tout un chacun doit faire sa vie par lui-même, instant après instant, en perpétuelle tension, angoissé, réjoui, sans jamais être pleinement rassuré sur son compte. Cela n'est-il pas la définition du drame ? Le drame n'est pas une chose qui est « là », ce n'est en aucune manière une chose ou un être statique, mais il se passe un drame, il arrive un drame, on entend par là qu'il se passe quelque chose pour quelqu'un, que le drame est ce qui arrive au protagoniste au moment où

²⁷ À la différence du *Dasein* heideggerien, cet être-là désigne la chose, et non l'homme.

cela lui arrive. Mais, même en disant ce qui à présent, je crois, nous semble si clair – c’est-à-dire que la vie est un drame –, nous le comprenons habituellement mal. Nous l’interprétons comme s’il s’agissait que, de temps en temps, des drames se produisent dans notre vie ; ou encore que beaucoup de choses se produisent dans la vie de quelqu’un, par exemple : avoir mal aux dents, gagner à la loterie, ne rien avoir à manger, tomber amoureux d’une femme, ressentir une indomptable aspiration à devenir ministre, être *velis nolis* étudiant à l’Université, etc., etc. Mais cela signifierait que *dans* la vie se produisent des drames, des grands et des petits, des tristes et des réjouissants, mais non que la vie soit essentiellement et seulement un drame. Et c’est bien de cela, précisément, qu’il s’agit. Parce que tout le reste, toutes les choses qui se passent, qui nous arrivent, se passent et nous arrivent parce qu’il nous arrive et se passe une chose unique : vivre. Si nous n’étions vivants, il ne nous arriverait rien. En revanche, c’est parce que nous vivons, et seulement parce que nous vivons, qu’il nous arrive tout le reste. Or cet unique et essentiel « il nous arrive quelque chose », qui est la cause de tout le reste, ce « vivre », a ceci d’extrêmement particulier qu’il est toujours en notre pouvoir de faire en sorte qu’il n’arrive pas. L’homme peut toujours cesser de vivre. Il est pénible de ramener ici cette idée d’une possibilité toujours ouverte, pour l’homme, de fuir la vie ; c’est pénible, mais on y est forcé. Parce que cette idée, seulement elle, dévoile un caractère vraiment fondamental de notre vie, qui est celui-ci : nous ne nous sommes pas donné la vie, mais nous la rencontrons, ou nous faisons, en nous trouvant en elle, une rencontre avec nous-mêmes. Mais, en nous trouvant dans la vie, nous pourrions très bien l’abandonner. Si nous n’abandonnons pas, c’est que nous voulons vivre. Mais alors notez bien ce qui s’ensuit : si, comme on l’a vu, il se passe, pour nous, toutes choses parce qu’il se passe que nous vivons, comme nous acceptons ce « il se passe » essentiel parce que nous voulons vivre, il est évident que toutes les autres choses qui nous arrivent, même l’adversité la plus désespérante, nous arrivent parce que nous le voulons, on entend par là : parce que nous voulons être. L’homme est désir ²⁸

²⁸ Souvent rendu par « ardeur », le terme *afán* est difficile à traduire ; il s’agit d’un mélange de désir ardent, d’appétit, d’inquiétude, d’effort et même de travail. Ortega y Gasset analyse notre appétit de vivre, toujours inquiet et laborieux, qui rappelle le « conatus » spinoziste, défini comme un effort pour persévérer dans l’être.

d'être, un désir absolu d'être, de subsister, et un désir d'être *tel*, de réaliser notre moi le plus individuel.

Mais la chose a deux faces : une entité qui est constituée par le désir ardent d'être, qui consiste à désirer être, est déjà, car sinon elle ne pourrait désirer. C'est l'un de ses côtés. Mais quelle est cette entité ? Nous l'avons déjà dit : une ardeur d'être. Bien. Mais seul peut ressentir un désir d'être celui qui n'est pas assuré d'être, celui qui ressent comme constamment problématique s'il sera ou pas au moment qui suit, et s'il sera tel ou tel, de telle manière ou d'une autre. De sorte que notre vie est désir d'être parce qu'elle est, en même temps, à la racine, radicale insécurité. C'est pourquoi nous faisons toujours quelque chose pour sécuriser notre vie, et avant toute autre chose nous faisons une interprétation du contexte dans lequel nous avons à être, et de nous-mêmes qui prétendons être en lui – nous définissons un horizon à l'intérieur duquel nous avons à vivre.

Cette interprétation se forme à l'intérieur de ce que nous appelons « nos convictions », c'est-à-dire toutes ces choses dont nous croyons être sûrs et au sujet desquelles nous savons de quoi il retourne. Et cet ensemble de sécurités que nous réussissons à nous fabriquer, à nous construire, en pensant les circonstances – comme un radeau sur le tourmenté, l'énigmatique océan de ces circonstances –, c'est le monde, l'horizon vital. D'où il résulte que l'homme a besoin, pour vivre, et qu'il le veuille ou non, de penser et de se forger des convictions ; ou ce qui revient au même : vivre, c'est réagir à cette insécurité radicale en construisant, d'une certaine manière, de la sécurité ; en d'autres termes, nous croyons que le monde est fait d'une manière ou d'une autre, et compte tenu de cela, nous vivons, nous dirigeons notre vie.

L'autre jour, nous rejetons la définition de l'homme comme *homo sapiens*, car elle nous semblait compromettante, d'un optimisme excessif. Que l'homme sache ? À la date où je parle, en dirigeant le regard vers l'humanité actuelle, cette question est des plus inquiétantes : parce que s'il y a vraiment quelque chose de clair à cette heure, c'est qu'à cette heure l'homme, et précisément le plus civilisé, de l'un et de l'autre continent, ne sait pas quoi faire.

Les considérations qui précèdent nous amèneraient plutôt à nous prévaloir de l'autre vieille définition, celle qui appelle l'homme *homo faber*, l'être qui fabrique, ou comme le disait Franklin, l'animal qui fait

des instruments, *animal instrumentificum*. Mais il nous fallait donner à cette définition un sens extrêmement radical que ses auteurs n'ont jamais soupçonné. Elle signifie que l'homme est capable de fabriquer des instruments, des outils, tout un attirail qui lui sert à vivre. Il en est capable... Mais on ne définit pas une réalité par les choses qu'elle est capable de faire, mais qu'elle peut très bien ne pas faire. En ce moment, nous ne sommes pas en train de fabriquer des instruments au sens habituel de la définition, mais pourtant nous sommes des hommes. Mais à cette définition, je le répète, on peut donner un sens beaucoup plus radical : l'homme est toujours en train de vivre, à chaque instant, selon ce qu'est, pour lui, le monde ; vous êtes venus ici et vous êtes en train de m'écouter car, à l'intérieur de ce qu'est, pour vous, le monde, il vous semblait que cela avait un sens de venir ici pendant cette heure. C'est pourquoi dans votre « faire », qui est d'être venus, de rester ici, et de vous efforcer d'être attentifs à mes paroles, vous actualisez la conception du monde qui est la vôtre, c'est-à-dire que vous « faites monde », vous faites entrer en vigueur un certain monde. Je dirais la même chose si, au lieu d'être ici, vous étiez en train de faire autre chose dans n'importe quel autre endroit ; vous le feriez toujours en vertu du monde ou de l'univers en lequel vous croyez et auquel vous pensez. Sauf que dans un cas comme le cas concret qui est le nôtre, la chose est encore plus claire et littérale, parce que beaucoup d'entre vous sont venus pour voir s'ils allaient entendre quelque chose de nouveau sur ce qu'est le monde, s'ils allaient faire ensemble, avec moi, un monde un tant soit peu nouveau, quand bien même ce ne serait pas davantage que dans une de ses dimensions, un de ses quadrants ou une de ses provinces.

Avec plus ou moins d'activité, d'originalité et d'énergie, l'homme fait monde, il fabrique du monde constamment, et nous avons déjà vu que le monde ou l'univers n'est que le schème ou l'interprétation dont il s'arme pour assurer sa vie. Nous dirons ainsi que le monde est, par excellence, l'instrument que produit l'homme, et cette production ne fait qu'un avec sa vie, avec son être. L'homme est un fabricant-né d'univers.

Voici pourquoi, Mesdames et Messieurs, il y a histoire, il y a variation continue des vies humaines. Si nous sectionnons, quelle que soit la date, le passé humain, nous trouvons toujours l'homme installé dans un monde comme dans une maison qu'il s'est construite pour s'abriter. Ce monde le conforte face à certains problèmes posés par les circonstances,

mais il laisse beaucoup d'ouvertures problématiques, beaucoup de dangers non résolus et non évités. Sa vie, le drame de sa vie, aura un profil différent selon la tournure des problèmes, selon l'équation des sécurités et des inquiétudes que ce monde représente.

C'est dans une relative sécurité que nous nous trouvons maintenant, du moins quant au danger qu'un astre vienne percuter la terre et la détruire. Pourquoi cette sécurité ? Parce que nous croyons en un monde suffisamment rationnel pour que soit possible la science astronomique, et celle-ci nous assure que les probabilités de ce choc sont pratiquement nulles eu égard à notre vie. Mieux encore : les astronomes, qui ont toujours été des gens merveilleux, se sont amusés à compter le nombre d'années qu'il faut pour qu'un astre donne une taloche au soleil et le détruisse : il s'agit, exactement, d'un billion deux cent trois ans. Nous pouvons encore converser un bout de temps...

Mais imaginez maintenant que, soudain, les phénomènes naturels se mettent à contrevenir aux lois de la physique, c'est-à-dire que nous perdions la confiance en la science, qui est, soit dit en passant, la foi dont vit l'homme européen actuel. Nous nous trouverions devant un monde irrationnel, c'est-à-dire imperméable à notre raison scientifique, laquelle est l'unique chose qui nous permet de nous assurer une certaine maîtrise des circonstances matérielles. *Ipsa facto*, notre vie, notre drame changerait profondément de tournure, notre vie serait tout à fait autre parce que nous vivrions dans un autre monde. La maison en laquelle nous étions installés nous serait tombée dessus sans que nous sachions, en tout ce qui concerne les choses matérielles, à quoi nous en tenir ; de nouveau s'abattra sur l'humanité ce terrible fléau qui l'a surprise et maintenue prisonnière durant des millénaires : l'épouvante cosmique, la terreur de Pan, la peur panique.

C'est pourquoi la chose n'est pas si absolument éloignée de la réalité qu'on pourrait le supposer. Ces temps-ci, l'humanité civilisée ressent une terreur qu'elle ignorait il n'y a pas plus de trente ans. Il y a trente ans, elle croyait en un monde de progrès économique indéfini, sans discontinuités importantes. Mais, ces dernières années, le monde a changé : les jeunes, qui commencent à vivre pleinement, vivent à présent dans un monde de crise économique²⁹ qui fait vaciller toute

²⁹ Beau passage : Ortega observe un mélange d'insouciance et d'angoisse, celle-ci surpassant de loin celle-là, dans ce monde chamboulé des années 30, qui

sécurité de cet ordre, et qui peut occasionner à la vie humaine on ne sait quelles modifications insoupçonnées, incroyables même.

Cela nous permet de formuler deux principes fondamentaux pour la construction de l'histoire :

L'homme, constamment, « fait monde », forge un horizon ;

Tout changement du monde, de l'horizon, entraîne un changement de la structure du drame vital. Le sujet psychophysiologique qui vit, l'âme et le corps de l'homme peuvent ne pas changer ; néanmoins, sa vie change parce que le monde a changé. Et l'homme n'est pas son âme et son corps³⁰, mais sa vie, la figure de son problème vital.

Le thème de l'histoire reste ainsi formellement précisé : l'étude des formes ou des structures³¹ de la vie humaine depuis qu'on en a connaissance.

vient de quitter les Années folles (1919-1929), clôturées par le krach boursier de 1929 (la Grande Dépression), et qui sent monter de lourdes menaces sociales, politiques et géopolitiques. Par certains côtés, ce monde ortéguien ressemble étrangement au nôtre : désinvolture de l'homme-masse, sur fond de récession économique, de poussées identitaires et de menaces terroristes : c'est le retour du tragique.

³⁰ Point fondamental chez Ortega. Les caractéristiques psychiques (optimiste, pessimiste, cultivé, ignare, pacifiste, belliciste, de gauche, de droite, etc.), pas plus que les aspects physiques (vieux, jeune, fort, faible, beau, laid, sportif, pantouflard, à la limite : homme, femme) ne servent à définir l'homme ; ou, du moins, ces catégories n'ont pas de sens en dehors de la « vie », du drame vital, c'est-à-dire de l'*histoire*, qui englobe et dépasse tout le reste, en lui donnant son véritable sens. On se souviendra de ce passage amusant où Ortega explique qu'il y a infiniment plus de différences entre deux hommes tristes de deux époques distinctes, qu'entre un triste et un joyeux de la même époque. Selon Ortega y Gasset, l'homme n'a pas de nature fixe : il *est* histoire. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'une expérience linguistique très simple : prenez des termes courants comme « savant », « voyou », « costaud », « professeur », « fille », « homme », « poilu », « bouffon », « gaillard », « bâtard », et imaginez ce qu'ils signifiaient cent ans ou deux cents ans avant notre époque...

³¹ Les aspects *formels* ou *structurels* (termes à peu près synonymes chez Ortega) d'une *époque* définissent en gros le *Zeitgeist*, l'esprit du temps des philosophes allemands. La seule question qui vaille est : comment *vivait-on* en ce temps-là ? On ne comprend d'ailleurs sa propre époque que si l'on possède la

Mais l'on va dire que la vie est toujours et continuellement un changement de structure. Parce que si nous avons dit que l'homme « fait monde » constamment, cela veut dire que celui-ci aussi est constamment modifié et, par conséquent, la structure de la vie n'arrêtera pas de changer. En toute rigueur, cela est certain. En préparant la leçon d'aujourd'hui, j'ai dû penser avec davantage de précision certains points de ce que je crois être le monde historique, lequel n'est qu'une portion de mon monde. Par conséquent celui-ci s'est modifié en quelques détails. De la même manière, j'espère que cette leçon fera varier quelque trait, si minime soit-il, du monde en lequel vous viviez lorsque vous entriez par cette porte il y a un moment. Cependant, l'architecture générale de l'univers en lequel vous et moi vivions hier est restée intacte. C'est tous les jours que change un peu la matière dont sont faits les murs de notre maison ; il n'empêche que nous avons le droit de dire, à moins d'avoir déménagé, que nous habitons la même maison depuis des années. Il ne faut donc pas exagérer en termes de rigueur, car en ce cas cela nous mènerait à quelque chose de faux. Lorsque les modifications que subit le monde en lequel je crois n'affectent pas ses principaux éléments constructifs, et que son profil général reste intact, l'homme n'a pas l'impression que le monde a changé, mais seulement que quelque chose a changé dans le monde.

Une autre considération, évidente au plus haut point, nous mettra sur la piste de ce genre de modifications qui doivent valoir comme changement effectif d'horizon ou de monde. L'histoire ne s'occupe pas seulement de telle vie individuelle ; même dans le cas où l'historien se propose de rédiger une biographie, il trouve la vie de son personnage intriquée dans la vie d'autres hommes, et ces vies, à leur tour, dans d'autres – c'est-à-dire que chaque vie est plongée dans le contexte déterminé d'une vie collective. Et cette vie collective, anonyme, avec laquelle chacun d'entre nous se confronte, elle possède aussi son monde, son répertoire de convictions avec lesquelles l'individu, qu'il le veuille ou non, doit compter. Mieux encore, ce monde des croyances collectives – qu'on a l'habitude d'appeler « les idées de l'époque », « l'esprit du temps » – a un caractère particulier que ne possède pas le monde des croyances individuelles, à savoir : qu'il est « en vigueur » par lui-même, face à notre acceptation et contre elle. Une conviction qui est

culture historique nécessaire à des points de comparaison valides avec le passé.

mienne, aussi ferme soit-elle, n'a de vigueur que pour moi. Mais les idées du temps, les convictions ambiantes, sont le fait d'un sujet anonyme, qui n'est personne en particulier, qui est la société. Et ces idées sont « en vigueur » même si je ne les accepte pas – cette vigueur se fait sentir au-dessus de moi, même si c'est de manière négative. Elles sont là, inéluctablement, comme ce mur est « là », et je dois compter avec elles dans ma vie, que je le veuille ou non, comme je dois compter avec ce mur, que je ne puis traverser, et qui m'oblige à chercher docilement la porte, à moins d'occuper ma vie à le démolir. Mais il est clair que la plus grande influence exercée par l'esprit du temps, par le monde en vigueur dans chaque vie, ne s'exerce pas seulement parce qu'il est « là », ou, ce qui revient au même, parce que je réside en lui et que je dois être et me mouvoir en lui, mais aussi parce qu'en réalité la plus grande portion de mon monde et de mes croyances provient de ce répertoire collectif de croyances et coïncide avec elles ³². Les idées de l'époque (l'esprit du temps) résident en moi dans leur immense majorité et elles sont miennes. Depuis sa naissance, l'homme absorbe les convictions de son époque, c'est-à-dire qu'il se rencontre dans le monde en vigueur.

Cela nous procure, aussi simple soit la chose, un éclaircissement décisif sur les changements à proprement parler historiques, sur le genre de modifications que nous devons considérer comme d'effectifs changements du monde et, partant, de la structure du drame vital.

Normalement, l'homme jusqu'à ses vingt-cinq ans ne fait qu'apprendre, recevoir des nouvelles des choses que lui procure son environnement social – les maîtres, le livre, la conversation. Ainsi, durant ces années-là, il se tient au courant de ce qu'est le monde et se heurte aux traits de ce monde qu'il trouve ici tout fait. Mais ce monde n'est qu'un système de convictions en vigueur à cette date. Ce système de convictions s'est formé au cours d'un très long passé, quelques-unes de ses composantes les plus élémentaires procèdent de l'humanité la plus primitive. Mais, justement, les portions de ce monde, ses affaires les plus délicates, ont reçu une nouvelle interprétation des hommes qui représentent la maturité de l'époque – et qui régissent cette époque en toutes les matières – dans les chaires, dans les périodiques, dans le

³² Ortega nous explique qu'en définitive, métaphysiquement, épistémologiquement aussi, il n'y a jamais de vrais rebelles.

gouvernement, dans la vie littéraire et artistique. Comme l'homme « fait monde », toujours, ces hommes mûrs ont produit telle ou telle modification dans l'horizon qu'ils ont rencontré. Le jeune homme se trouve face à ce monde à vingt-cinq ans et s'apprête à vivre en lui, pour son propre compte, c'est-à-dire à « faire monde » également. Mais comme il médite sur le monde en vigueur, qui est celui des hommes mûrs de son temps, ses thèmes, ses problèmes, ses doutes sont différents de ceux que ressentirent ces hommes mûrs qui, dans leur jeunesse, méditèrent sur le monde des hommes mûrs de leur temps, aujourd'hui déjà très vieux, et ainsi de suite en régressant.

S'il n'y avait qu'un seul ou une poignée de ces nouveaux jeunes à réagir face au monde des hommes mûrs, les modifications où les conduisent leurs méditations seraient rares, peut-être importantes en quelque aspect, mais, au bout du compte, partielles. On ne pourrait pas dire que leur action changerait le monde.

Mais le fait est qu'il ne s'agit pas de quelques jeunes, mais de tous ceux qui sont jeunes à une certaine date, lesquels sont aussi nombreux voire plus nombreux que les hommes mûrs. Chaque jeune agira sur un point d'horizon, mais à eux tous ils agissent sur la totalité de l'horizon ou du monde – c'est-à-dire l'un sur l'art, l'autre sur la religion ou sur chacune des sciences, sur l'industrie, sur la politique... Elle devait être minime la modification qu'ils ont produite en chaque point, et pourtant nous devons reconnaître que toute la face du monde en a été changée, de sorte que, quelques années plus tard, lorsqu'une autre fournée de gamins entame sa vie, ils se trouvent face à un monde qui, par rapport à ce que les premiers rencontrèrent, *a changé de face et du tout au tout*.

Le fait le plus élémentaire de la vie humaine est que des hommes meurent et que d'autres naissent ; que les vies se succèdent. Toute vie humaine, par son essence même, est encadrée entre d'autres vies, antérieures et postérieures ; elle vient d'une vie et va subséquemment à une autre vie. Ainsi, c'est dans ce fait, le plus élémentaire, que je fonde l'inéluctable nécessité des changements de structure dans le monde. Un mécanisme automatique entraîne inexorablement que, dans une certaine unité de temps, la figure du drame vital change, comme dans ces théâtres pour œuvrettes où, toutes les heures, on donne un drame ou une comédie différente. Il n'y a pas besoin de supposer que les acteurs soient autres : les mêmes acteurs *doivent* représenter des arguments différents. On ne dit pas, sans autre forme de procès, que le jeune

d'aujourd'hui, c'est-à-dire son âme et son corps, est différent de celui d'hier, mais, irrémédiablement, sa vie est d'une autre armature que celle d'hier.

Or, il ne s'agit que de trouver la raison et la périodicité des changements historiques dans ce fait essentiellement connexe à la vie humaine que celle-ci a toujours un âge. La *vie* est *temps* comme nous le fit déjà voir Dilthey ³³ et comme nous le répète Heidegger ³⁴ aujourd'hui ; et non pas un temps cosmique imaginaire, et parce qu'imaginaire infini, mais un temps limité, un temps qui s'achève, qui est le véritable temps, un temps irréparable. C'est pourquoi l'homme a un âge. L'âge consiste pour l'homme à se trouver toujours dans un tronçon de son peu de temps : être le commencement du temps vital, être l'ascension vers son milieu, être le centre du temps, être vers le terme ; ou, comme on a l'habitude de dire, être enfant, jeune homme, homme mûr ou vieillard.

Mais cela signifie que toute actualité historique, tout « aujourd'hui » enveloppe en toute rigueur trois temps distincts, trois « aujourd'hui » différents ou, pour le dire autrement, que le présent est riche de trois grandes dimensions vitales, lesquelles, logées en lui, vivent ensemble bon gré mal gré, intriquées les unes dans les autres, et forcément, puisqu'elles sont différentes, en essentielle hostilité. « Aujourd'hui », pour l'un, c'est avoir vingt ans ; pour d'autres, quarante ; pour d'autres, soixante. Et cela, que trois modes de vie, en étant si différents, ont à être le même aujourd'hui, révèle au plus haut point le dramatisme dynamique, le conflit et la collision qui constituent le fond de la matière historique, de toute convivialité ³⁵ actuelle. Et à la lumière de cette

³³ Wilhelm Dilthey (1833-1911), historien, psychologue, sociologue et philosophe allemand ; de tendance historiciste, père de l'herméneutique sociale, il fait du poids de l'histoire la clef de compréhension de toutes les sciences humaines, entre lesquelles il n'existe pas, selon lui, de cloisonnement vraiment étanche.

³⁴ L'édition espagnole signale ici la profonde influence d'*Être et Temps* (1927) de l'allemand Martin Heidegger (1889-1976) dans la pensée d'Ortega y Gasset, probablement le plus germanophile des penseurs castillans. Les deux hommes se sont d'ailleurs rencontrés dans les années 50.

³⁵ Le mot *convivencia* en espagnol est intraduisible, si ce n'est par « convivialité » qui, hélas, ne nous suggère en français que des images de cafés-restaurants ou de réunions cordiales, ou « vivre-ensemble » qui, toutefois, renvoie un peu trop aux concepts multiculturalistes de notre époque, pratiquement inconnus dans les années 30.

remarque, on voit toute l'équivoque cachée sous l'apparente clarté d'une date. 1933 semble être un temps unique, mais en 1933 vivent un petit jeune, un homme mûr et un ancien, et ce chiffre se divise en trois significations différentes tout en embrassant les trois : c'est l'unité d'un temps historique sous trois âges distincts. Nous sommes tous contemporains, nous vivons tous dans la même atmosphère temporelle et dans le même monde, mais nous contribuâmes à former ces choses de manière différente. Seuls coïncident les contemporains de l'âge, les *contemporains du temps* ne sont pas les *contemporains de l'âge* : il est urgent de distinguer en histoire ³⁶ cette contemporanéité de l'âge d'avec la contemporanéité du temps. Logées en un même temps chronologique externe, vivent ensemble trois temporalités vitales distinctes. C'est ce que j'ai l'habitude d'appeler l'anachronisme essentiel de l'histoire. C'est grâce à ce déséquilibre interne qu'elle bouge, change, roule et s'écoule. Si nous étions tous, comme *contemporains du temps*, des *contemporains de l'âge*, l'histoire s'arrêterait ankylosée, pétrifiée en un geste définitif, sans aucune possibilité d'innovation radicale.

Or, le regroupement de ceux qui sont contemporains par l'âge en un cercle de convivialité actuelle, c'est une génération. Le concept de génération ne suppose donc en premier lieu que deux aspects : avoir le

³⁶ Il y a là une subtilité intraduisible comme telle en français. Notre langue ne possède qu'un seul mot pour désigner l'idée du contemporain, dont l'étymologie latine « contemporaneus », commune avec l'espagnol *contemporáneo*, est transparente : il s'agit de ceux qui partagent le même temps, autrement dit la même époque, quel que soit l'âge individuel de ces personnes. Mais il existe également ceux qui partagent, en gros, le même âge, autrement dit les *coetáneos*, les contemporains de génération. Ce terme est issu du latin « coætaneus » de « cum » (« avec » : idée de partage) et « ætas », donnant d'ailleurs *edad* en espagnol, autrement dit l'âge. La distinction entre *contemporáneo* et *coetáneo* existe aussi dans d'autres langues, y compris l'anglais, qui calque le latin (*contemporaneous* et *coetaneous*) ou encore l'allemand qui, dans sa rigueur désarmante, distingue fort bien les *Altersgenossen*, ceux qui ont l'âge en commun, des *Zeitgenossen*, ceux qui ont le temps en commun. « *Zeitgenossen brauchen nicht Altersgenossen zu sein.* » Les traducteurs allemands d'Ortega y Gasset ne s'y sont pas trompés... Cette dernière phrase n'est d'ailleurs pas extraite du présent ouvrage, mais d'un livre antérieur où le philosophe espagnol explore déjà cette distinction : *¿Qué es filosofía?* (1930), avec son affirmation récurrente *los contemporáneos no son coetáneos*. Il s'agit là d'une des distinctions-maîtresses de la philosophie ortéguienne.

même âge et avoir un certain contact vital. Il reste toujours sur la planète des groupes humains isolés du reste. Il est évident que les individus de ces groupes qui ont le même âge que nous ne sont pas de la même génération que la nôtre, parce qu'ils ne participent pas de notre monde. Mais cela indique à son tour : 1° que si toute génération possède une dimension dans le temps historique, c'est-à-dire que, dans la mélodie des générations humaines, elle vient juste après une autre comme la note d'une chanson résonne en se calant sur l'antérieure, 2° elle possède aussi une dimension dans l'espace. À chaque date, le cercle de convivialité humaine est plus ou moins ample. Aux commencements du Moyen-Âge, les territoires qui avaient vécu ensemble, en contact historique durant la bonne époque de l'Empire romain, se retrouvent, pour de très curieuses raisons, dissociés, chacun d'entre eux comme plongé et absorbé en lui-même. C'est une époque de multiplicité dispersée et discontinue. Chaque glèbe, pratiquement, vit seule avec elle-même. C'est pourquoi il se produit une merveilleuse diversité de modes humains qui furent à l'origine des nationalités. Sous l'Empire, en revanche, on vit ensemble depuis la frontière indienne jusqu'à Lisbonne, l'Angleterre et la ligne transrhénane. C'est un temps d'uniformité, et bien que les difficultés de communication donnent un caractère extrêmement relatif à ce vivre-ensemble, on peut dire idéalement que les contemporains par l'âge, depuis Londres jusqu'au Pont-Euxin, formaient une génération³⁷. Et c'est un destin vital très différent, une structure de vie tout autre, que d'appartenir à une génération d'une ample uniformité ou à une génération étroite, d'hétérogénéité et de dispersion. Et il y a des générations dont le destin consiste à rompre l'isolement d'un peuple, en l'amenant à vivre ensemble spirituellement avec d'autres, en l'intégrant ainsi dans une unité beaucoup plus ample, en le plaçant pour ainsi dire, depuis son histoire retirée, particulière et casanière, dans la sphère gigantesque de l'histoire universelle.

La communauté de date et la communauté spatiale sont, je le répète, les attributs premiers d'une génération. Ensemble ils signifient l'essentielle communauté de destin. Le clavier des circonstances sur lequel les contemporains de l'âge doivent jouer la sonate passionnée de leur vie est fondamentalement de même structure. Cette identité de destin

³⁷ On songe à la mondialisation actuelle.

produit chez les contemporains de l'âge des coïncidences secondaires qui se condensent dans l'unité de leur destin vital.

Il m'est arrivé de représenter la génération comme « une caravane à l'intérieur de laquelle l'homme avance, prisonnier, mais en même temps secrètement volontaire et satisfait. Il avance en elle fidèle aux poètes de son âge, aux idées politiques de son temps, au type de femme qui triomphe en sa jeunesse, et jusqu'à la manière de marcher usitée à vingt-cinq ans. De temps en temps, on voit passer une autre caravane d'un rare profil étranger : c'est l'autre génération. Il est possible qu'en un jour festif une orgie en vienne à mélanger les deux, mais lorsque l'heure est à vivre une existence normale, la fusion chaotique se désagrège en deux groupes véritablement organiques. Chaque individu reconnaît mystérieusement les autres individus de sa collectivité, comme les fourmis de chaque fourmilière se distinguent par une particulière odoration. La découverte de ce que nous sommes fatalement inscrits dans le style de vie d'un certain groupe d'âge est une de ces expériences mélancolique que tout homme sensible, tôt ou tard, est amené à faire. Une génération est un mode intégral d'existence ou, si l'on veut, une mode qui se fixe de manière indélébile sur l'individu. Dans certains peuples sauvages, on reconnaît les membres de chaque groupe générationnel aux tatouages. Les dessins épidermiques à la mode qu'on utilisait lorsqu'ils étaient adolescents leur sont restés incrustés dans l'être. » ³⁸

Dans l'aujourd'hui, dans tout « aujourd'hui » coexistent, articulées, plusieurs générations, et les relations qui s'établissent entre elles, suivant les diverses conditions des âges, représentent le système dynamique d'attraction et de répulsion, de coïncidence et de polémique, qui constitue à chaque instant la réalité de la vie historique. L'idée des générations, convertie en une méthode d'investigation historique, ne consiste en rien de plus qu'à projeter cette structure sur l'ensemble du passé. Refuser cela, c'est renoncer à découvrir l'authentique réalité de la vie humaine à chaque époque – ce qui est la mission de l'histoire. La méthode des générations nous permet de voir cette vie depuis l'intérieur d'elle-même, dans son actualité. L'histoire, c'est convertir

³⁸ Longue citation d'Ortega par lui-même (article publié dans *El Sol* en juillet 1926, selon l'édition espagnole de José Lasaga Medina).

virtuellement en présent ce qui s'est déjà passé. C'est pourquoi – et pas seulement de manière métaphorique – l'histoire, c'est revivre le passé. Et comme vivre n'est que présent, actualité, nous devons transmigrer des nôtres à ceux du passé, en les regardant non pas de l'extérieur, non pas comme ceux qui ont été, mais comme ceux qui sont en train d'être.

Mais à présent il nous faut préciser davantage.

La génération, disions-nous, est l'ensemble des hommes qui ont le même âge.

Même si cela semblait un mensonge, on a prétendu quelquefois refuser *a limine*³⁹ la méthode des générations en opposant cette ingénieuse observation que des hommes naissent tous les jours et que, partant, seuls ceux qui naissent le même jour auraient, *en toute rigueur*, le même âge, et, partant, que la génération est un fantasme, un concept arbitraire qui ne représente aucune réalité, et qui, bien plutôt, si on l'utilise, recouvre et déforme la réalité. L'histoire a besoin d'une exactitude particulière, précisément de cette exactitude historique qui n'est pas la mathématique, et quand on veut que celle-ci supplante celle-là, on tombe dans des erreurs comme celle de cette objection qu'on aurait pu aussi bien pousser à l'extrême en réclamant le nom de « contemporain de l'âge » exclusivement pour ceux qui sont nés à la même heure ou à la même minute.

Mais il conviendrait qu'on soit tombé d'accord sur un point : le concept d'âge n'est pas d'une substance mathématique, mais vitale. L'âge, à l'origine, n'est pas une date. Avant même de savoir compter, la société – dans les peuples primitifs – apparaissait et apparaît organisée en ce qu'on appelle des classes d'âge. C'est à un tel point que ce fait élémentaire de la vie est une réalité qu'il donne spontanément forme au corps social en le divisant en trois ou quatre groupes, selon le niveau de l'existence personnelle. L'âge, à l'intérieur de la trajectoire vitale humaine, est un certain mode de vie : pour ainsi dire, c'est, à l'intérieur de notre vie totale, une vie avec son commencement et sa fin. On commence à être jeune et on cesse d'être jeune, comme on commence à vivre et on achève sa vie. Et ce mode de vie qu'est chaque âge – mesuré de l'extérieur par la chronologie du temps cosmique, qui n'est pas vital, de ce temps qu'on mesure aux horloges – a une extension d'une série

³⁹ « Au début », en latin. Ici : *a priori*, sans chercher à examiner, d'emblée.

d'années. On n'est pas jeune pour un an seulement, et n'est pas jeune seulement celui qui a vingt ans et pas celui qui en a vingt-deux. On est « en train d'être jeune », durant une série d'années déterminée, et la même chose se produit à la maturité durant un certain temps cosmique. L'âge, ainsi, n'est pas une date mais une « zone de dates », et ils ont le même âge, vital et historique, non seulement ceux qui naissent la même année, mais aussi ceux qui naissent à l'intérieur de la même « zone de dates ».

Si chacun de vous se met à réfléchir sur ceux qu'il ressent comme ses contemporains de génération, il découvrira qu'il ignore l'âge-année de ces prochains, mais il pourra fixer des chiffres extrêmes, par le haut et par le bas, et il dira : « Untel n'est plus de mon temps », « c'est encore un gamin », ou « c'est déjà un homme mûr ».

Ce n'est donc pas en nous bornant à la stricte chronologie des années mathématiques que nous pourrions préciser les âges. Parce que... combien sont-ils et quels sont-ils les âges de l'homme ? En d'autres temps, quand la mathématique n'avait pas encore dévasté l'esprit de la vie, dans le monde antique, au Moyen-Âge et même au commencement de la modernité, les sages et les ingénus méditaient sur cette grande question. Il y avait une théorie des âges, et Aristote, par exemple, n'avait pas dédaigné de consacrer à celle-ci quelques pages splendides.

Il y en a pour tous les goûts : on a segmenté la vie humaine en trois ou quatre âges, mais aussi en cinq, en sept et même en dix. Shakespeare, rien que lui, dans la comédie *Comme il vous plaira*, est partisan de la division septénaire. « Le monde entier est un théâtre, et tous, hommes et femmes, n'en sont que les acteurs ; ils font leurs entrées et leurs sorties. Et les actes de la pièce sont les sept âges. »⁴⁰ Et s'ensuit une caractérisation de chacun d'eux.

⁴⁰ *All the world's a stage...* « Le monde entier est un théâtre, et les hommes et les femmes ne sont que des acteurs ; ils ont leurs entrées et leurs sorties. Un homme, dans le cours de sa vie, joue différents rôles ; et les actes de la pièce sont les sept âges. Dans le premier, c'est l'enfant, vagissant, bavant dans les bras de sa nourrice. Ensuite l'écolier, toujours en pleurs, avec son frais visage du matin et son petit sac, rampe, comme le limaçon, à contrecœur jusqu'à l'école. Puis vient l'amoureux, qui soupire comme une fournaise et chante une ballade plaintive qu'il a adressée au sourcil de sa maîtresse. Puis le soldat, prodigue de jurements étranges et barbu comme le léopard, jaloux sur le point d'honneur, emporté, toujours prêt à se quereller, cherchant la renommée, cette

Mais il est indéniable que seules les divisions par trois ou quatre ont eu de la permanence dans l'interprétation des hommes. Les deux sont canoniques en Grèce et dans l'Orient, et dans le fond germanique primitif. Aristote est partisan de la plus simple : jeunesse, plénitude ou *acmé*, et vieillesse. En revanche, une fable d'Ésope, qui recueille des réminiscences orientales, et une vieille comptine germanique que fit mousser Jacob Grimm nous parlent de quatre âges. « Dieu voulut que l'homme et l'animal eussent le même temps, de trente années. Mais les animaux remarquèrent que, pour eux, c'était trop de temps, tandis qu'à l'homme, cela semblait trop peu. Ils en vinrent alors à s'accorder, et l'âne, le chien et le singe livrent une portion des leurs, qui sont accumulées pour l'homme. De cette façon, la créature humaine parvient à vivre soixante-dix ans. Les trente premières années se passent bien, il jouit de la santé, il se divertit et travaille dans la joie, content de son destin. Mais ensuite viennent les dix-huit ans de l'âne et il doit supporter charge sur charge ; il doit ramener le grain que d'autres mangent et supporter coups de pied et coups de bâton pour ses bons services. Ensuite viennent les douze années d'une vie de chien : notre homme se met dans un coin, grogne et montre les dents, mais il a déjà peu de dents qui mordent. Et quand ce temps est passé, viennent les dix années du singe, qui sont les dernières : le voilà toqué, l'homme se livre à des extravagances, s'occupe à des manies ridicules, se retrouve chauve et ne sert qu'à être la risée des enfants. »

Cette comptine, dont le réalisme caricatural et douloureux revêt la marque typique du Moyen-Âge, manifeste de manière accusée comment le concept des âges se forme en premier lieu sur les étapes du drame vital, qui ne sont pas des chiffres mais des modes de vie.

bulle de savon, jusque dans la bouche du canon. Après lui, c'est le juge au ventre arrondi, garni d'un bon chapon, l'œil sévère, la barbe taillée d'une forme grave ; il abonde en vieilles sentences, en maximes vulgaires ; et c'est ainsi qu'il joue son rôle. Le sixième âge offre un maigre Pantalon en pantoufles, avec des lunettes sur le nez et une poche de côté : les bas bien conservés de sa jeunesse se trouvent maintenant beaucoup trop vastes pour sa jambe ratatinée ; sa voix, jadis forte et mâle, revient au fausset de l'enfance, et ne fait plus que siffler d'un ton aigre et grêle. Enfin le septième et dernier âge vient unir cette histoire pleine d'étranges événements ; c'est la seconde enfance, état d'oubli profond où l'homme se trouve sans dents, sans yeux, sans goût, sans rien. » Tirade de Jacques, dans *As you like it*, II, 7. Comédie écrite en 1599.

Plutarque, dans la vie de Lycurgue, cite trois vers dont on suppose que chacun est récité par un chœur :

Les vieux : Nous autres, nous avons été de très forts guerriers.

Les jeunes : Nous autres, nous le sommes : si cela vous dit, regardez-nous en face.

Les enfants : Mais nous autres, nous serons encore beaucoup plus forts.

Je fais allusion à tout ceci et je transcris ces lieux communs pour vous faire voir la résonance profonde que rencontre ce thème des âges dans la préoccupation vitale des hommes depuis les temps les plus éloignés.

Mais jusqu'à présent le concept de l'âge n'était préoccupant que du point de vue de la vie individuelle. D'où, entre autres choses, cette vacillation sur le cycle et le caractère des âges. Les enfants, les jeunes et les vieux, comme dans la citation de Plutarque. Le jeune, l'homme mûr, le vieux, le décrépît, comme dans la fable ésopéenne. Le jeune, l'homme mûr, l'ancien, comme chez Aristote.

La prochaine fois, nous commencerons par essayer de fixer les âges et la temporalité de chacun du point de vue de l'histoire. C'est la réalité historique, et non pas nous-mêmes, qui doit en décider.

Autour de Galilée.

Leçon 4

LA MÉTHODE DES GÉNÉRATIONS EN HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

À tout moment, l'homme vit dans un monde de convictions, dont la majorité sont des convictions communes à tous ceux qui vivent ensemble à leur époque : c'est l'esprit du temps. Cela, nous l'avons appelé « le monde en vigueur », pour indiquer qu'il n'a pas seulement la réalité que lui prête notre conviction, mais aussi qu'il s'impose à nous, que nous le voulions ou pas, comme le principal constituant, et au plus haut point, des circonstances. De la même façon que l'homme est confronté au corps qui lui est échu en partage et doit vivre en lui et avec lui, il est confronté aux idées de son temps, et, en elles et avec elles, il doit vivre – quand bien même ce serait de cette manière particulière : *contre* elles. Ce monde en vigueur, cet « esprit du temps », en direction et en fonction duquel nous vivons, en vue duquel nous décidons de nos actions les plus simples, c'est l'élément variable de la vie humaine. C'est lorsqu'il change que change l'argument du drame vital. C'est du changement du monde, beaucoup plus que du changement des caractères et des autres conditions psychologiques, que dépendent les modifications structurelles importantes de la vie humaine. Et comme le thème de l'histoire n'est pas la vie humaine (ce qui est l'affaire de la philosophie) mais bien ses changements et ses variations, nous poserons que le monde en vigueur à chaque date est le facteur primordial de l'histoire. Mais ce monde change à chaque génération, parce que la génération

antérieure a fait quelque chose dans le monde et l'a laissé plus ou moins différent de ce qu'il était lorsqu'elle le rencontra.

Visuellement même, c'est un Madrid très différent de celui auquel sont confrontés aujourd'hui ceux qui ont vingt ans que le Madrid avec lequel je devais me débrouiller dans la fleur de mes vingt ans. Et tout le reste a changé bien davantage, de fond en comble. Le profil du monde est autre et, par conséquent, la structure de la vie est autre. Cela me fit dire, vers 1914 et, ensuite, dans un livre qui fut publié en 1923 ⁴¹, que la génération était le concept fondamental de l'histoire, alors que personne n'en parlait en Europe. Il y a quelques années, fort peu, un historien de l'art, Pinder ⁴², en se fondant sur ces miens paragraphes, dont il fait un éloge excessif sans parvenir à bien les interpréter, publia son livre sur *Le problème des générations* qui a attiré pour la première fois l'attention des historiens sur cette affaire, parce que toutes les indications qu'on en avait faites auparavant, excepté le livre embrouillé et contre-productif d'Ottokar Lorenz ⁴³, et celui que j'ai cité de Dromel ⁴⁴ que personne ne connaissait quoiqu'il soit important, tous les deux apparus au siècle dernier, étaient plus que légères, de quelques lignes pas plus, et parfois de quelques mots. Aussi pensé-je avoir contribué à initier formellement et délibérément cette méthode des générations, même si, par nonchalance (laquelle me conduit à parler des choses sans les publier), j'ai attendu ce cours pour exposer à fond mon idée. Comme je le disais, Pinder, malgré son accueil favorable, ne m'a pas compris pour l'essentiel. Ce n'est pas de sa faute, parce que les passages qu'il a pu

⁴¹ Allusion à une conférence (« Vieille et nouvelle politique »), puis au livre *Le thème de notre temps* (1923).

⁴² Wilhelm Pinder (1878-1947). Historien de l'art allemand. *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, c'est-à-dire *Le problème des générations dans l'histoire de l'art européen* (1926).

⁴³ Historien allemand, né en 1832 et mort en 1904. Allusion à *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, Berlin, 1886, qu'on peut traduire par *La science historique dans ses missions et ses directions principales*.

⁴⁴ L'édition espagnole de 2005 signale à juste titre qu'Ortega, en réalité, ne l'a pas cité. Il s'agit de Justin Dromel, historien français un peu oublié, né en 1826, qui n'apparaît pas dans l'incontournable Wikipédia, et dont même la Bibliothèque nationale de France... ignore la date de décès. L'allusion porte apparemment sur *La Loi des Révolutions ; Les générations, les nationalités, les dynasties, les religions* (1862), ouvrage parfois cité en sociologie.

lire, dans la traduction allemande de l'un de mes livres, n'en développent pas suffisamment la pensée. Mais ce que je ne comprends pas, c'est qu'il a manqué la distinction entre *contemporains par l'époque* et *contemporains de génération*, alors que celle-ci est la clef de ces paragraphes que j'ai écrits et qu'il cite. À la différence, en effet, de toutes les autres théories sur les générations, et même de l'idée traditionnelle et surannée qu'on se fait d'elles, je les considère non pas comme une *succession* mais comme une *polémique*, toujours en prenant ce terme de façon sérieuse et non d'une manière frivole comme le font les jeunes actuellement, et, partant, toujours en se refusant à croire que la vie de chaque génération consiste formellement à se bagarrer avec l'antérieure, ce qu'ont cru, ces quinze dernières années, les jeunes gens, commettant en cela une erreur beaucoup plus grave qu'ils n'y songeaient, qui a des racines très profondes, et qui aura des conséquences catastrophiques – pour eux, j'entends, parce que ceux qui ont cessé d'être jeunes ne subissent plus de catastrophes ⁴⁵. La polémique n'a pas forcément une signification négative, mais, au contraire, cette polémique constitutive des générations revêt, dans la normalité historique, la forme d'une séquence avec des disciples, où la génération subséquente peut prolonger l'antérieure en collaborant avec elle.

Ainsi, je dis qu'on a plus ou moins confondu jusqu'à présent l'idée de génération avec la généalogie, avec la série biologique – je pourrais mieux dire : zoologique – des enfants, des parents, des grands-parents. Toutes les histoires primitives, par exemple celles des Hébreux, sont construites au fil des généalogies. Ainsi commence l'Évangile de saint Mathieu : « Livre de la génération de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. Abraham engendra Isaac. Et Isaac engendra Jacob. Et Jacob engendra Judas et ses frères. Etc. Etc. » De cette manière, l'historien primitif place Jésus à un niveau déterminé du destin général de l'humanité, mesuré par les générations généalogiques. Cela révèle une

⁴⁵ Passage étrange et inquiétant où le conférencier ressent une sorte de prémonition du conflit civil espagnol et du conflit mondial prochains. Nous sommes en 1933 ; le professeur et philosophe Ortega y Gasset semble indiquer que les premières victimes de la violence sont les jeunes gens, les plus fascinés par elle, les plus sollicités aussi, et prioritairement, dans les grandes boucheries humaines que sont les guerres, tant parmi les victimes que parmi les bourreaux... Et, plus généralement, mourir jeune est une sorte de contresens anthropologique révoltant, qui révèle crûment le tragique de la vie humaine.

intuition aiguisée du fait que la vie d'un homme est encastrée dans un processus plus ample, à l'intérieur duquel il représente un stade. L'individu est inscrit dans sa génération, mais la génération se situe non pas n'importe où, de manière utopique et uchronique ⁴⁶, mais entre deux générations déterminées. De la même façon que, dans notre vie individuelle, l'acte que nous exécutons maintenant (et, partant, ce que nous *sommes* maintenant) assume un tronçon irréparable du temps défini que va durer notre existence, chaque génération représente un tronçon essentiel, irremplaçable et irréparable du temps historique, de la trajectoire vitale de l'humanité.

C'est pourquoi l'homme est substantiellement historique et c'est pourquoi je vous disais dans la première leçon que la vie est le contraire de l'utopisme et de l'uchronisme ; elle consiste à devoir résider en un certain « ici » et dans un irremplaçable et unique « maintenant ». Le présent de la destinée humaine, présent en lequel nous sommes en train de vivre, ou, mieux, le présent que nous *sommes*, nous, nos vies individuelles s'entend, c'est ce présent qui existe parce qu'au-dessus de lui gravitent tous les autres présents, toutes les autres générations. Si ces présents passés, si la structure de la vie dans ces générations-là avaient été autres, notre situation serait aussi toute autre. En ce sens, chaque génération humaine enveloppe en elle toutes les générations antérieures et elle est comme une vue en raccourci de l'histoire universelle. Et c'est dans le même sens qu'il faut reconnaître que le passé est présent, que nous en sommes un résumé, que notre présent est fait de la matière du passé, lequel passé, par conséquent, est actuel, dans les entrailles et les viscères de ce qui est actuel. C'est donc en principe indifférent qu'une génération nouvelle se mette à applaudir ou bien à siffler celle qui la précède : qu'elle fasse l'un ou l'autre, elle la porte à l'intérieur d'elle-même. Si l'image n'en était pas si baroque, nous devrions nous représenter les générations, non pas horizontalement ⁴⁷ mais de manière verticale, les unes sur les autres, comme les acrobates du cirque lorsqu'ils

⁴⁶ Étymologiquement : hors-lieu et hors-temps. Aucune science humaine, et surtout pas l'histoire, ne peut se permettre de penser l'homme hors-lieu et hors-temps (on dirait aujourd'hui hors-sol).

⁴⁷ Critique des lignes ou frises chronologiques horizontales. Ortega reprend ici une vieille thématique : *nous sommes des nains sur des épaules de géants*, utilisée de manière réitérée en philosophie des sciences. L'invention de cette métaphore daterait du XII^e siècle.

font la pyramide humaine. Les uns sur les épaules des autres : celui qui est en haut jouit de cette impression de dominer le reste, mais il devrait remarquer qu'en même temps il est leur prisonnier. Cela nous amènerait à nous apercevoir que le passé n'a pas quitté les lieux sans autre forme de procès, que nous ne flottons pas en l'air, mais que nous sommes sur ses épaules, que nous nous trouvons dans le passé, dans un passé des plus déterminés qui a été jusqu'à aujourd'hui la trajectoire des hommes, laquelle aurait pu être tout à fait autre que ce qu'elle a été, mais qui, une fois qu'elle a été, devient irrémédiable et se trouve « là » : c'est notre présent dans lequel, que cela nous plaise ou pas, nous nageons la brasse des naufragés.

Sous la confusion des générations historiques avec les généalogiques – les enfants, les parents, les grands-parents – il y a donc, latente, une reconnaissance très juste de ce que la génération est le concept qui exprime l'articulation effective de l'histoire et qu'il est, par là même, la méthode fondamentale de l'investigation historique. Et il n'est pas surprenant que le seul livre consacré jusqu'à maintenant au thème des générations, celui d'Ottokar Lorenz, soit tombé tête baissée dans cette confusion en exposant une théorie généalogique, qui, et c'était inévitable, a rendu son volumineux effort complètement stérile.

Lorsqu'on interprète les générations dans le sens de la généalogie, on souligne exclusivement en elles leur aspect de succession. C'est pourquoi Homère, dont l'intention coïncide avec celle de la Bible et, je le répète, avec tout primitivisme historique, les compare aux feuilles sèches qui apparaissent en automne pour être remplacées, au moment du printemps, par d'autres, nouvelles. Succession et substitution ! Tout cela vient de ce qu'on forme le concept de génération du point de vue de l'individu, dans une perspective subjective et familière : enfants, parents, grands-parents. Une telle conception s'appuie sur une idée de l'âge qui est également subjective et privée. On entend par jeunesse un certain état du corps et de l'âme de l'homme bien différent de l'état que tous les deux, corps et âme, présentent à la vieillesse. Et c'est contre cette erreur que va toute ma pensée. L'homme est, en premier lieu, sa vie : une certaine trajectoire avec un temps maximum préfixé. Et l'âge, selon ce qu'on en a vu dans la leçon précédente, est avant tout une étape de cette trajectoire et non un état de son corps, ni de son âme. Il y a des hommes qui parviennent au terme d'une longue existence avec une

totale plénitude corporelle qui, à elle seule, ne permettrait pas de distinguer entre pleine jeunesse, maturité et vieillesse.

Dans l'ordre intellectuel, la chose est encore plus claire. Car il est bien notoire que la pleine réussite de l'intellection se situe vers les cinquante ans. Cet âge serait, de la sorte, la jeunesse de l'esprit. Mais il n'y a rien de tel : l'homme à la jeunesse physique immarcescible est passé, comme n'importe qui d'autre, par les étapes inexorables de l'existence ; encore jeune de corps, il doit cependant vivre sa maturité et ensuite vivre une vie de vieux. Et en effet Aristote situe l'*acmé*, celle du corps florissant, entre trente et trente-cinq ans, et l'*acmé* intellectuelle, avec un excès de précision qui n'est pas peu surprenant, à cinquante et un ans. Ce en quoi, soit dit en passant, il révèle qu'il s'inscrit dans cette erreur pérenne, plus grande chez lui que chez quiconque, de croire que l'homme est substantiellement l'organisme biologique – corps et âme – avec lequel il vit.

Établir pour l'essentiel que, lorsqu'on parle de l'homme, le « substantif » est sa vie et que tout le reste est « adjectif », que l'homme est drame, destin, et non pas chose, cela nous permet de faire subitement toute la clarté sur ce problème. Les âges sont des âges de notre vie et non pas en premier lieu de notre organisme, ce sont des étapes différentes en lesquelles se segmente notre besogne vitale. Rappelez-vous que la vie n'est que ce que nous avons à faire étant donné que nous devons faire notre vie. Et chaque âge est un type de besogne⁴⁸ particulière. Durant une première étape, l'homme s'informe du monde en lequel il est tombé et en lequel il doit vivre : c'est l'enfance et tout cette portion de jeunesse corporelle qui va jusqu'à trente ans. À cet âge, l'homme commence à réagir pour son propre compte face au monde qu'il a trouvé, il invente des idées nouvelles concernant les problèmes de ce monde : science, technique, religion, politique, industrie, arts, modes de vie sociaux. Lui-même ou d'autres font la propagande de toute cette innovation, et, réciproquement, il intègre ses créations à celles d'autres *contemporains de génération* obligés, comme lui, de réagir devant le monde qu'ils ont rencontré. Et ainsi, un beau jour, ils sont devant le fait accompli que leur monde d'innovations, celui qui est leur œuvre, est devenu le monde en vigueur. Il est ce qu'on accepte, et ce

⁴⁸ L'espagnol dit *quehacer*, que je traduis par « besogne » ; mot à mot : un « que-faire ».

qui règle les choses – en science, en politique, en art, etc. À ce moment commence une nouvelle étape de la vie : l’homme soutient le monde qu’il a produit, il le dirige, le gouverne et le défend. Il le défend parce que de nouveaux hommes de trente ans commencent, pour leur part, à réagir devant ce nouveau monde en vigueur.

Cette description rend manifeste qu’il y a, historiquement, une portion déterminée de notre vie qui est la plus importante. C’est à peine si l’enfant et l’ancien interviennent dans l’histoire, celui-là toujours pas, et celui-ci déjà plus. Mais ce n’est pas non plus dans la prime jeunesse que l’homme a un rôle historique positif. Son rôle historique, public, est passif. Il apprend à l’école, il apprend un métier, il sert dans les troupes. Lorsque l’enfant et le jeune homme agissent, leur vie reste en deçà du seuil historique et se réfère aux aspects personnels. En effet, c’est l’étape formidablement égoïste de la vie. Le jeune homme vit pour lui-même. Il ne crée rien et ne se préoccupe pas du collectif. Il joue à créer des choses – par exemple, il s’amuse à publier des revues pour jeunes –, il joue à se préoccuper du collectif, et cela avec une telle frénésie parfois, et même avec un tel héroïsme, qu’une personne qui ignorerait les secrets de la vie humaine en viendrait à croire que ces préoccupations sont authentiques. Mais en vérité tout cela est un prétexte pour s’occuper de lui-même et pour qu’on s’occupe de lui. Il lui manque encore la substantielle nécessité de s’atteler pour de vrai à la tâche, de s’y consacrer, de placer sa vie sérieusement et radicalement sous quelque chose qui le transcende, ne serait-ce que l’humble tâche qui consiste à soutenir de sa vie la vie d’une famille.

La réalité historique est donc, à chaque instant, substantivement constituée par la vie d’hommes âgés de trente à soixante ans. Et c’est là qu’on en vient au point le plus grave de ma doctrine. Cette étape de trente à soixante ans, cette période de pleine activité historique humaine a toujours été considérée comme une seule génération, comme un type de vie homogène. Et cela vient de cette optique vicieuse qui consiste à ne voir, dans la série des générations, que ce qu’elle comporte de succession et de substitution.

Rectifions cette optique. Partons d’un homme autour de la trentaine qui s’occupe, par exemple, de science. À cet âge, il a appris la science qui se trouvait là et il s’est installé dans le monde scientifique en vigueur. Mais qui soutient et conduit cet état de vigueur de la science ? Nul doute que ce sont des hommes entre quarante-cinq et soixante ans.

Entre lui et ceux qui représentent le savoir déjà établi, qui se trouve là, tout prêt à être reçu, et que, lui, cet homme de trente ans, a été le premier à assimiler, on mesure une distance de quinze ans. De trente à quarante-cinq ans, on parcourt l'étape en laquelle, normalement, un homme trouve toutes ses idées nouvelles, du moins les matrices de son idéologie originelle. Après quarante-cinq ans seulement, vient le plein développement des inspirations qu'on a eues entre trente et quarante-cinq.

La même chose arrive en politique : de trente à quarante-cinq ans l'homme combat en faveur de certains idéaux publics : nouvelles lois, nouvelles institutions. Et il lutte avec ceux qui sont au pouvoir, qui sont habituellement des individus de quarante-cinq à soixante ans.

La même chose arrive en art.

Et, alors, la même chose n'arrive-t-elle pas dans un ordre de choses historiquement plus important à étudier qu'on l'a cru jusqu'à présent, et auquel il est nécessaire d'intégrer la nouvelle histoire ? Je veux parler de cette grande dimension de la vie humaine, l'autre grand fait élémentaire de l'humain qui, avec les âges, influence et articule de manière décisive la vie : la différence sexuelle et son dynamisme sous la forme des amours. Ainsi : de trente à quarante-cinq ans, c'est l'étape au cours de laquelle l'homme intéresse véritablement la femme. Comment et pourquoi, ce sont des questions indiscrettes et, pour y répondre, j'aurais besoin d'un cours entier – un cours, c'est certain, qu'il faudra faire une fois et pas en n'importe quel lieu, sinon dans une université – parce qu'il s'agit d'un des thèmes les plus graves et les plus sérieux de la vie humaine et de son histoire. Ah, il ne manquait plus que ça ! Jusqu'à présent, en parlant de l'histoire et des générations, on avait l'air de parler seulement des mâles, comme si les femmes, qui sont quelques-unes assurément, n'existaient pas, comme si elles n'intervenaient pas dans l'histoire, ou comme si elles avaient attendu des millénaires et des millénaires avant d'intervenir, jusqu'à ce qu'on leur concède le droit de vote. Et, en effet, l'histoire qu'on a écrite jusqu'ici est, en principe, une histoire d'hommes seuls comme dans ces spectacles qu'on annonce « seulement pour hommes »⁴⁹. Mais cela vient de ce que l'intervention la plus effective, permanente, authentique et radicale de la femme en histoire se vérifie dans cette dimension des amours. Cela nous donne l'occasion de remarquer en passant – et le fait confirme notre idée que

⁴⁹ Ortega fait-il allusion à des shows de danse érotique en cabaret ?...

la génération n'implique pas forcément une identité de date de naissance – que les femmes d'une génération sont, de manière constitutive et non pas par hasard, un peu plus jeunes que les hommes de cette même génération, donnée plus importante qu'il n'y paraît à première vue.

Mais revenons à ce qui, dans notre exposé, est le plus urgent.

Nous voyons que la réalité historique la plus pleine est portée par des hommes qui sont à deux étapes différentes de leur vie, chacune de quinze ans : de trente à quarante-cinq ans, étape de gestation ou de création et de polémique ; de quarante-cinq à soixante ans, étape de prédominance et de commandement. Ces derniers vivent installés dans le monde qu'ils se sont fait, ceux-là sont en train de faire leur monde. Il ne saurait y avoir deux tâches vitales, deux structures de la vie plus différentes. Ce sont ainsi *deux* générations et – quel paradoxe par rapport aux idées anciennes sur notre affaire ! – l'essentiel dans ces deux générations, c'est qu'elles ont toutes les deux en même temps la main sur la réalité, autant qu'elles ont la main l'une sur l'autre en un combat formel ou larvé. C'est pourquoi l'essentiel, ce n'est pas qu'elles se succèdent, mais au contraire qu'elles coexistent et soient *contemporaines par l'époque* bien qu'elles ne soient pas *contemporaines de génération*. Qu'il me soit ainsi permis d'apporter cette correction à toutes les méditations passées sur cette affaire : ce qui est décisif en l'idée de génération n'est pas qu'elles se succèdent, mais qu'elles se recouvrent et se raccordent. Il y a toujours deux générations qui agissent en même temps et avec la même plénitude de l'action sur les mêmes thèmes et autour des mêmes choses – mais l'âge est d'un indice différent et, partant, le sens est différent.

Quant à ceux qui ont dépassé les soixante ans, est-ce qu'ils n'ont plus de rôle à jouer dans la réalité historique ? Si ! Ils en ont un, mais des plus subtils. Il suffit de se rendre compte que les plus de soixante ans, comparés aux autres âges, sont fort peu – en ce sens, leur simple existence est déjà quelque chose d'exceptionnel. Il en va donc de même, ainsi, pour leur intervention dans l'histoire : elle est exceptionnelle. L'ancien est, par essence, un survivant et il agit, lorsqu'il agit, en tant que survivant. Parfois parce qu'il est un cas insolite de fraîcheur spirituelle et que cela lui permet de continuer à croire en des idées nouvelles ou en la défense efficace d'idées déjà établies. Dans d'autres cas, les cas normaux, on a recours à l'ancien précisément parce qu'il ne vit plus dans cette vie, qu'il se situe en dehors d'elle, étranger à ses luttes et à

ses passions. Il est le survivant d'une vie morte il y a quinze ans. D'où le fait que les hommes de trente ans, qui sont en lutte avec la vie qui arriva après celle-là, cherchent fréquemment à se faire aider par les anciens dans leur combat contre les hommes dominants ⁵⁰.

Les gérousies ⁵¹, les sénats, etc., furent, dans leur signification primitive, des corps à la marge de la vie actuelle, auxquels on avait recours lorsqu'on cherchait un conseil, précisément comme sur requête, de manière inactuelle précisément, parce qu'ils n'étaient plus la pleine et effective réalité historique.

Selon l'idée, nous posons que, du point de vue qui importe en histoire, la vie de l'homme se divise en cinq âges de quinze années : l'enfance, la jeunesse, l'initiation ⁵², la prédominance et la vieillesse ⁵³. Le tronçon véritablement historique est celui des deux âges de la maturité : celui de l'initiation et celui de la prédominance. Je dirais ainsi qu'une génération historique vit quinze années de gestation et quinze années de gestion.

Mais, malgré tout, il nous manque ce qui, pour faire de la génération une méthode rigoureuse d'investigation historique, est le plus indispensable : préciser de quelle date chronologique à quelle autre date s'étend une génération. Nous savons qu'elle dure quinze ans, bien ; mais comment distribue-t-on concrètement en groupes de quinze ans les années du temps historique ?

Comme toujours, ce qui nous arrive en premier lieu, c'est de partir d'une perspective personnelle et privée, tout un chacun de lui-même. L'homme tend toujours à se faire le centre de l'univers, et si d'aventure cet homme est espagnol, alors c'est encore plus.

⁵⁰ Ortega semble indiquer que les anciens, lorsqu'ils ont un rôle à jouer, sont appelés à la rescousse, tantôt pour soutenir la génération dominante des 45-60 ans, celle qui vient juste après eux, tantôt, au contraire et surtout, pour soutenir la génération polémique (les 30-45 ans) contre la génération dominante.

⁵¹ Sorte de conseil des anciens dans l'antiquité spartiate. De γέρων, vieillard, donnant par exemple « gériatrie », « gérontocratie ».

⁵² *Iniciación* : mise en route, commencements. C'est la génération polémique par excellence : les 30-45 ans.

⁵³ Ce qui situe, pour Ortega, la mort physique ou morale à 75 ans.

Tel jeune qui m'écoute désire savoir à quelle génération il appartient, et, en partant de lui-même, il se trouve face à trois possibilités. Supposons que ce jeune homme fête ses trente ans en cette année 1933. Comme la génération, avons-nous dit, n'est pas une date, mais une « zone de dates » que nous avons aujourd'hui fixée à quinze ans, ce jeune ne peut pas savoir si la date actuelle de ses trente ans appartient aux quinze années en arrière ou aux quinze années en avant, ou bien s'il est au milieu de sa zone générationnelle en ayant, des deux côtés, une série de sept ans. Dit d'une autre manière, en se fondant sur la perspective individuelle, l'homme ne peut pas être sûr que la date de son âge commence une génération, ou bien qu'elle l'achève, ou bien qu'elle en est le centre.

Cela démontre indirectement le caractère objectif, historique et non pas privé, du concept de génération ⁵⁴.

Il est essentiel à ce concept, comme on l'a vu, que toute génération surgisse entre deux autres, chacune d'entre elles confinant à l'autre et ainsi de suite. C'est-à-dire que la génération implique inéluctablement toute la série des générations. D'où le fait que déterminer la zone de dates chronologiques qui correspond à une génération ne peut se faire qu'en déterminant la totalité de la série.

Comment y parvient-on ? Voici la procédure que nous proposons aux historiens.

Qu'on prenne un grand cadre historique à l'intérieur duquel s'est produit un changement dans le « vivre » humain, qui soit radical, évident, indiscutable. C'est-à-dire : partons d'un moment historique en lequel l'homme vit tranquillement installé dans une certaine

⁵⁴ Passage difficile. La génération, par essence historique, est nécessairement de quinze années ; elle a néanmoins, dans son concept, un sens individuel et un sens sociologique. Par exemple, tout homme entre en polémique à trente ans et en sort à quarante-cinq, c'est l'aspect individuel de la génération ; mais, à telle date, tel trentenaire sera l'un des derniers polémistes de sa génération, ou au contraire l'un des premiers. Dans la suite du texte, Ortega évoque la génération 1917-1931, liquidée en 1932. Une chose est d'avoir trente ans en 1917, autre chose en 1924, autre chose en 1931 : on a affaire à des hommes d'âges un peu différents, mais tous *contemporains de génération*.

configuration du monde. Par exemple, en 1300, à l'heure de Dante ⁵⁵. Si nous glissons un regard à travers le temps qui suit, nous voyons en toute clarté que l'homme européen est en train de perdre la tranquillité de son monde. Un peu plus loin nous voyons que ce monde s'effondre et que l'homme ne sait quelle position adopter. Nous continuons et nous arrivons à une autre date où nous le trouvons nouvellement tranquille. Il s'est installé de nouveau dans un monde de certitude, il y persévère et s'y complaît. Ce panorama nous met en contact, évidemment, avec trois époques : le Moyen-Âge qui vit sa plénitude jusqu'à 1350 ⁵⁶, l'Ère moderne qui vit sa plénitude depuis 1630 ⁵⁷, et, au milieu, une époque d'indécision ⁵⁸.

Le Moyen-Âge ne nous intéresse pas pour l'instant et nous le prenons comme un simple point de référence. L'époque d'indécision, par son caractère indécis justement, ne nous permet pas de fonder une ferme détermination. L'Ère moderne, en revanche, ne nous montre qu'avec trop de clarté le développement insistant et continu de certains

⁵⁵ Dante Alighieri (1265-1321) : poète et homme politique florentin. Il a donc 35 ans en 1300. Il travaille à *La divine comédie*, commencée vers 1303, jusqu'à sa mort, à 56 ans, en 1321.

⁵⁶ C'est à ce moment que débute véritablement la *crise de la fin du Moyen-Âge* ou *grande dépression médiévale*, qui dure jusqu'au XVe siècle. Une série de mauvaises récoltes en Europe dès la fin du XIIIe siècle, ce qui s'aggrave dans la première moitié du XIVe et donne à penser qu'on atteint les limites du système économique médiéval. Les épidémies de peste connues sous l'expression générique de *Peste noire*, tout au long du XIVe siècle. Des violences civiles et sociales très lourdes en réaction à ces maux, dans un climat intellectuel catastrophiste et apocalyptique. La Guerre de Cent Ans (1337-1453). Le Grand Schisme d'Occident, crise pontificale, de 1378 à 1417. En Espagne, 1350 correspond à la mort du roi Alphonse XI de Castille, l'un des monarques les plus puissants du Moyen-Âge, grande figure de la *Reconquista* (achevée en 1492).

⁵⁷ Fait-il allusion à la mort de Kepler en 1630, astronome émérite, probablement supérieur à Galilée, qui établit les orbites elliptiques des planètes du système solaire ? Le procès Galilée date, quant à lui, de 1633.

⁵⁸ La chronologie ortéguienne est étrange, en ce sens qu'il ne retient pas les dates de la fin du XV^e siècle pour marquer la modernité : 1453, chute et islamisation de Constantinople par les Ottomans, mais aussi perfectionnement radical de l'imprimerie par Gutenberg ; et 1492, fin de la Reconquista et découverte des Amériques. Ces bouleversements radicaux sont placés au milieu de ce qu'il nomme « une époque d'indécision ».

principes de vie qui furent, pour la première fois, définis à une certaine date. Cette date est la *date décisive* dans la série des dates qui composent l'Ère moderne. C'est en elle que vit une génération qui pense pour la première fois les pensées nouvelles en toute clarté et en pleine possession de leur sens. Une génération, donc, qui n'est pas encore un précurseur, mais qui n'est plus une continuatrice. Cette génération, nous l'appelons la *génération décisive* ⁵⁹.

Dans l'ordre de la pensée philosophique et des hautes sciences à quoi j'ai réduit le sujet de ce cours, il n'y a aucun doute : cette maturation exemplaire du temps nouveau advint dans la période qui va de 1600 à 1650 ⁶⁰. Il s'agit d'isoler dans cette période la génération décisive.

Pour cela, on cherche la figure qui représente avec la plus grande évidence les caractères substantiels de cette période. Dans notre cas, il semble indiscutable que cet homme soit Descartes. Peu ont été novateurs de manière si décisive et plénière ; je veux dire qu'il aura donné à

⁵⁹ La *génération décisive* centrée sur la *date décisive* fait penser à l'état *métaphysique* d'Auguste Comte. C'est une période où l'on abat, clairement, délibérément, tout ce qui précède, mais sans parvenir encore à fonder le nouveau savoir. C'est le stade dissolvant par excellence. D'où la référence au doute radical cartésien dans la suite du chapitre. On dirait aujourd'hui : une sorte de Mai 68 de la pensée. La « clarté » et la « pleine possession » dont parle Ortega ne s'appliquent qu'à la destruction, franche et consciente, des anciens paradigmes, nullement au savoir nouveau où tout reste à faire.

⁶⁰ On aura reconnu la période historique de divorce entre la science et la foi en Europe : la *première* moitié du XVII^e siècle, elle même centrée autour de 1633, la date du procès Galilée. Dans cette même période, Descartes (qui meurt en 1650) recommandait aux savants de s'avancer masqués (*larvatus prode*, disait-il) et fondait une œuvre rationaliste étrange où il s'attachait à défendre l'idée du doute scientifique tout en présentant l'image personnelle, probablement sincère d'ailleurs, d'un bon catholique pratiquant. La *seconde* moitié du XVII^e siècle sera tout autre : pas de procès retentissant, l'héliocentrisme succède tranquillement au géocentrisme sans que l'Église n'y voit plus grand-chose à redire. En France, notamment, le Roi *Soleil* semble avoir fait de l'héliocentrisme, latent ou patent, un vecteur de propagande politique, même s'il est difficile d'établir quelle était vraiment la physique personnelle du monarque. À la même époque, en Angleterre, Newton créait la mécanique céleste et la théorie de la gravitation universelle. Louis XIV meurt en 1715 ; Newton en 1727. Le « pape des Lumières », Benoît XIV, autorisera les publications héliocentriques à partir de 1741.

son innovation la forme la plus mûre, la plus consciente d'elle-même, une formulation déjà parfaite.

Avec cela nous tenons « l'éponyme de la génération décisive » et, une fois que nous l'avons obtenu, le reste est l'œuvre de l'automatisme mathématique. Notons la date à laquelle Descartes a fêté ses trente ans : 1626 ⁶¹. Cela sera la date de la génération Descartes – un point de départ pour fixer d'un côté et de l'autre les autres hommes, en se bornant à ajouter ou à soustraire des groupes de quinze années. Ainsi la date de la proche génération antérieure est 1611, qui est la génération de Hobbes, d'Hugo Grotius, de Vanini ⁶² ; ensuite 1596, qui, soit dit en passant, est la génération de Galilée, de Kepler et de Bacon ⁶³ – une petite génération ; ensuite 1581, qui est la génération de Giordano Bruno, de Tycho Brahé et de notre Cervantès, de notre Suarez et de notre Sanchez le sceptique ⁶⁴, ensuite 1566, la génération de Montaigne, de Bodin ⁶⁵, qui suit celle de 1551, une génération sans grandes figures. Il n'est pas obligatoire pour une génération qu'elle possède de grands hommes ; ce n'est pas obligatoire, c'est simplement regrettable [qu'elle n'en possède pas]. Mais la vie humaine n'est ni plus ni moins réelle, elle ne laisse pas d'avoir sa figure propre et exclusive, qu'elle soit illustre ou médiocre.

Mais comment avons-nous regroupé ces hommes dans chaque génération s'ils sont nés des années différentes ? Les dates 1626, 1611, 1596, etc. ont été appelées par moi des dates de génération et non de personnes. Ce n'est que dans le cas initial que nous avons choisi, comme date de génération, la date à laquelle un homme déterminé a

⁶¹ Les *Règles pour la direction de l'esprit* sont publiées en 1628.

⁶² Hobbes (1588-1679) a 23 ans en 1611, Grotius (1583-1645) en a 28, et le libertin italien Lucilio Vanini (1585-1619) 26 ans.

⁶³ Dans l'ordre : 32 ans, 25 ans, et 35 ans en 1596. Par ailleurs, 1596 est l'année de naissance de Descartes. « Petite génération » est probablement ironique.

⁶⁴ Dans l'ordre : 33 ans, 35 ans, 34 ans, 33 ans et 31 ans. Francisco Suárez, dit le *Doctor eximius* (1548-1617) : philosophe et théologien jésuite espagnol, généralement considéré comme l'un des plus grands scolastiques après Thomas d'Aquin. Le scepticisme de François Sanchez, penseur franco-espagnol, aurait largement influencé le doute cartésien.

⁶⁵ Dans l'ordre : 33 ans et 36 ans en 1566. Jean Bodin (1530-1596) fut un philosophe et magistrat français monarchiste.

trente ans ⁶⁶. Placés en 1626, donc, nous allons dire que cette date est le centre de la zone de date qui correspond à la génération décisive. Par conséquent, en feront partie ceux qui ont leurs trente ans accomplis sept ans avant ou sept ans après cette date. Par exemple, le philosophe Hobbes naît en 1588 – et il fête ses trente ans en 1618. Ses trente ans sont distants des trente ans de Descartes de huit ans. On est donc limitrophe de la génération de Descartes : à un an près, il en faisait partie. Mais l'automatisme mathématique nous oblige pour l'instant à le placer dans la génération antérieure.

À quoi tout cela tend-il ? À ce que l'automatisme mathématique décide, avec sa stupidité et son abstraction caractéristiques, de la réalité historique ? En aucune façon. Cette série précise des générations nous sert comme d'un quadrillage avec lequel nous nous approchons des faits historiques pour voir si ceux-ci tolèrent d'être ordonnés et ajustés en lui. Imaginez qu'il n'en soit pas ainsi : que Hobbes, une fois comparé à Descartes, apparaisse comme représentant la même structure vitale que Descartes, en se plaçant, face au problème intellectuel du monde, à un niveau identique à celui de Descartes. Cela prouve alors que notre série a été articulée de manière erronée : il faudra parcourir toute la série, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'articulation des dates coïncide avec l'articulation historique effective, et que Hobbes appartienne à la même génération que Descartes. De fait, il se trouve que le cas de Hobbes confirme rigoureusement la sériation qu'on a proposée. L'automatisme mathématique nous suggère que Hobbes appartient à une autre génération, mais qu'il représente la lisière même qui confine au mode de pensée cartésien. L'étude de son œuvre, l'analyse de l'attitude générale avec laquelle il envisage les problèmes, coïncide exactement avec ce pronostic. Hobbes en vient presque à voir les choses comme Descartes, mais le *presque* est symptomatique. Sa distance à Descartes est minimale et elle est la même dans toutes les questions. Ainsi, ce n'est pas qu'il coïncide avec Descartes en tel point et qu'il diverge en tel autre – non : nous dirions, pour exprimer en toute rigueur la très curieuse

⁶⁶ La majorité des cas évoqués par Ortega sont des trentenaires, auxquels s'ajoutent de jeunes hommes, surtout dans le cas 1611, qui n'en ont plus pour très longtemps avant d'atteindre leur trentième année ; Hobbes fait un peu exception, mais comme 1611 est un date-centre à laquelle on doit ajouter ou retrancher 7 ans, le système d'Ortega est sauf : Hobbes est le petit jeunot de la génération 1611, fêtant ses 30 ans en 1618.

relation entre les deux, qu'ils coïncident un peu en tout et qu'en tout ils divergent un peu. Comme si deux hommes regardaient un même paysage, l'un situé quelques mètres plus haut que l'autre. Il s'agit donc d'une différence d'altitude dans le positionnement. Mais cette différence de niveau vital, c'est ce que j'appelle une génération.

Depuis que la démocratie existe – pour prendre un exemple quelconque – chaque génération devait forcément voir ses problèmes depuis une hauteur différente. L'expérience de la démocratie que possède la génération qui l'inaugure ne peut pas être la même que celle de la génération suivante, qui la reçoit d'elle, et ainsi de suite. Même si toutes vivent à l'intérieur de l'horizon et de la foi démocratiques, leurs attitudes, eu égard à elle, doivent être distinctes.

Selon ce qui a été dit, ce n'est pas nous qui sommes en mesure de juger, en vertu de nos impressions immédiates, à quelle génération historique nous appartenons. C'est l'histoire, en construisant la réalité du passé jusqu'à notre présent, qui statue sur la série effective des générations. Une telle tâche n'est pas encore accomplie, ni même commencée. C'est celle, à mon sens, que va entreprendre la nouvelle science historique.

La seule chose dont nous pouvons tirer profit, naturellement, dans la conception de notre temps, c'est ce principe général selon lequel la tournure de la vie change tous les quinze ans. Dans sa biographie d'Agricola, Tacite emploie une phrase qui jusqu'à présent n'avait pas été éclaircie à fond, une phrase énigmatique, à savoir : *per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium*⁶⁷. Durant quinze ans, étape très importante dans la vie de l'homme. Et je ne dis pas cela au hasard, mais bien dans un paragraphe où l'on s'occupe à la fois de la trajectoire vitale de l'individu et des changements dans l'histoire. Aujourd'hui, je crois que cette phrase énigmatique s'en trouve suffisamment éclairée.

En présumant ainsi que la tonalité historique varie tous les quinze ans, nous pouvons essayer de nous orienter dans notre temps pour en arriver à des diagnostics approchés, sous réserve, toujours, de ce que détermine en dernier ressort la construction scientifique, que seule l'histoire peut réaliser.

⁶⁷ Pendant quinze ans, grand espace de la vie d'un mortel.

Avec toutes ces précautions, limites et réserves, et en donnant ainsi à ce qu'on vient d'énoncer la simple valeur d'un soupçon peu assuré, j'oserais suggérer, en vertu de beaucoup, beaucoup de raisons dont je n'ai pas le temps de parler maintenant, que c'est en 1917 qu'a commencé une génération, un type de vie qui aurait été liquidé, *pour l'essentiel*, en 1932. Il ne serait pas difficile de dessiner la physionomie de cette existence qui a coïncidé avec la période qu'on appelle – à mon avis fort mal – *l'après-guerre* ⁶⁸. Je ne vais même pas effleurer pour de bon cette affaire. Mais si quelqu'un s'y intéresse pour une certaine modalité vitale – par exemple, une certaine manière de penser en philosophie ou en physique, ou une certaine modalité des styles artistiques, ou de certains mouvements politiques – et désire s'orienter quant à son avenir, il devrait, selon ma peu sûre hypothèse, bien en déterminer la date originelle ⁶⁹, et la mettre en relation avec 1917. Par exemple, il est curieux que ce soit à cette date, précisément, que surgissent les formes politiques appelées « fascisme » et « bolchevisme ». C'est à cette date que débute le cubisme en peinture et la poésie qui lui est apparentée, etc., etc. Cela nous obligerait-il à soupçonner que toutes ces choses appartiennent déjà inexorablement au passé ? C'est ce qu'on va pouvoir établir de manière irréfragable durant ces quinze nouvelles années en lesquelles nous sommes déjà embarqués ⁷⁰.

⁶⁸ Cette *posguerra* ou *postguerra* (orthographe moins fréquente) n'est pas celle des manuels d'histoire, à savoir la succession franquiste de la guerre civile espagnole après 1939. Nous sommes en 1933, il s'agit ici de la période qui suit la guerre de 1914-18, époque appelée aujourd'hui la *entreguerras*. On notera que l'Espagne, bien qu'affectée économiquement et politiquement par les deux guerres mondiales, n'a jamais formellement participé ni à l'une ni à l'autre. L'instabilité politique domine en revanche l'Espagne depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à la guerre civile en 1936. On notera aussi que la génération dont parle l'auteur couvre la période 1917-1931, et que la date centrale est donc 1924 : un thème à explorer pour les spécialistes.

⁶⁹ Ne pas confondre avec la « date décisive » qui, elle, est centrale. Ce passage donne une importance, qui n'avait pas été thématifiée jusque là, aux dates de début et de fin. À la limite, la date décisive ou « date de génération » n'est pas forcément la plus marquante historiquement.

⁷⁰ Toujours la même sinistre prémonition d'Ortega. Ce sont les formes naissantes du fascisme et du bolchevisme qui appartiennent déjà au passé. Leurs formes totalitaires, parfaites si l'on peut dire, s'affronteront durement en Espagne entre 1936 et 1939 et, ailleurs, entre 1939 et 1945.

Autour de Galilée.

Leçon 5

DE NOUVEAU, L'IDÉE DE GÉNÉRATION

[Retour à la table des matières](#)

Dans la leçon antérieure, j'ai conclu le premier des thèmes dont je voulais susciter l'exposé : les générations décisives pour l'évolution de la pensée européenne, les générations de 1550 à 1650 qui ont leur point central, temporel et substantiel, dans l'œuvre de Galilée. Il était naturel que ce premier sujet fût précisément l'idée même de génération qui est, comme on a pu le remarquer, l'organe visuel avec lequel on voit, dans son effective et vibrante authenticité, la réalité historique. La génération et la structure de la vie humaine à tout moment sont une seule et même chose. On ne saurait tenter de savoir ce qui s'est véritablement passé à telle ou telle date si l'on n'examine pas auparavant à quelle génération cela est arrivé, c'est-à-dire à l'intérieur de quelle figure de l'existence humaine cela se produisit. Un même fait qui se produit pour deux générations différentes est une réalité vitale et, partant, historique complètement distincte. Ainsi le fait d'une guerre a les significations les plus diverses en fonction de la date à laquelle il se produit, parce que l'homme en tire les conséquences les plus opposées. C'est pourquoi ce fut une si grave erreur de se raccrocher à la guerre mondiale pour expliquer les changements profonds qui sont advenus à l'humanité. Un fait isolé, fût-il du plus énorme calibre, n'explique aucune réalité historique : il est nécessaire de l'intégrer auparavant dans la figure globale d'un type de vie humaine. Le reste est une donnée morte de la chronique ; l'histoire, précisément, consiste en une tentative pour donner de la reviviscence à ce qui a déjà été et le revivre en imagination. L'histoire

doit cesser d'être une exposition de momies pour devenir ce qu'elle est véritablement : un essai enthousiaste de résurrection. L'histoire est une guerre illustre contre la mort. C'est pourquoi l'on ne peut pas dire qu'on a véritablement raconté quelque chose, qu'on a fait l'histoire de quelque chose, si l'on n'a pas montré que cette chose naissait des sources pérennes d'où jaillit, et en lesquelles se trouve son unique réalité, tout ce qui est humain dans la vie de l'homme. En ce sens, j'entends par histoire la tâche de ramener toute donnée concernant le passé à sa source vitale pour assister à sa naissance, pour l'obliger, dirions-nous, à naître et à être de nouveau. Il faut la poser en *status nascens*⁷¹, comme nouvellement né. On justifierait mal de se consumer en efforts pour le labeur historiographique si l'histoire ne nous amenait pas à transformer tout le passé de l'homme en un immense présent virtuel, qui dilate ainsi de manière gigantesque notre présent effectif.

Et le fait qui permet de comprendre ce dont je voudrais vous offrir quelques idées, des idées immatures sans doute, énoncées de manière médiocre, mais en lesquelles j'ai une grande foi, ce n'est rien de moins que la très grande péripétie qui advint à l'homme européen, ce virage radical exécuté vers 1600, en lequel surgit une nouvelle forme de vie, un homme nouveau : l'homme moderne. Mais l'idée de l'histoire, que j'ai dessinée dans ces leçons, et que je viens de réitérer, implique qu'il n'est pas possible de comprendre véritablement quelque chose du passé sans que, par ricochet, s'en trouve illuminé quelque chose de notre présent et de notre avenir. D'où le fait que, si j'ai une grande foi en ces idées même en reconnaissant leur déféctuosité, ce n'est pas tant seulement parce qu'elles nous éclairent sur les siècles qui furent, que parce qu'en même temps elles nous font pénétrer dans la réalité secrète de notre temps et nous permettent de palper, peut-être avec un peu d'épouvante, ses entrailles frémissantes.

Ce grand virage de 1600 fut le résultat d'une grave crise historique qui dura deux siècles, la plus grave qu'aient expérimentée les peuples actuels. Je crois que l'affaire est d'un énorme intérêt parce que nous vivons une époque de crise de la plus grande intensité en laquelle l'homme, qu'il le veuille ou non, doit exécuter un autre grand virage⁷².

⁷¹ À l'état naissant.

⁷² Passage capital : la modernité, déjà révolue, permet de penser la post-modernité, en gestation à l'époque où Ortega y Gasset donne ses conférences. On

Pourquoi ? N'est-il pas évident ce soupçon que la crise actuelle provient de ce que la nouvelle « posture » adoptée en 1600 – la posture « moderne » – a épuisé toutes ses possibilités, en est arrivée à ses confins ultimes et, par là même, a découvert sa propre limitation, ses contradictions et son insuffisance ? Une des choses qui peuvent nous aider le plus à « sortir de la crise » (comme on appelle cela d'habitude), à trouver une nouvelle orientation et à dire une autre posture, c'est de tourner nos regards vers ce moment où l'homme s'est retrouvé dans une périépie semblable et en même temps opposée. Semblable, parce qu'à l'époque il fallait aussi « sortir d'une crise » et abandonner une position épuisée, caduque. Opposée, parce qu'il nous faut à présent sortir de là où, précisément, à l'époque, ils entrèrent.

À l'époque naquit un homme nouveau, une « variété » de notre espèce non apparue jusqu'à cette date et qui ne réapparaîtra pas : c'est l'homme moderne, qui commença par être l'homme cartésien. Notons qu'il est déjà en soi curieux que l'homme cartésien se soit rendu parfaitement compte qu'il était un homme nouveau, un homme qui naissait, ou, ce qui revient au même, *l'homme* qui re... naissait. En toute rigueur, avant qu'existe cet homme nouveau avec plénitude, on a un homme qui se pressent et même qui se cherche. À la fin du XI^e siècle et durant tout le XV^e, on commence déjà à parler de « modernité ». Dans la théologie et la philosophie des Universités, on distingue la *via antiqua* et la *via moderna* ⁷³, et aux exercices religieux traditionnels s'oppose ce qu'on appela la *devotio moderna* ⁷⁴, qui triomphe vers 1500.

notera au passage que les petites périodisations générationnelles ortéguiennes (de 15 ans) n'excluent aucunement la pensée des grands cycles historiques (notamment ici : modernité et post-modernité) de plusieurs siècles.

⁷³ Allusion à la querelle des universaux et au nominalisme, à l'œuvre du franciscain anglais Guillaume d'Ockham (1285-1347) notamment, et à sa postérité, dans laquelle les historiographes voient souvent un prélude à la science moderne, contre le thomisme des générations précédentes.

⁷⁴ Courant chrétien mystique qui prend naissance dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Le principal ouvrage, anonyme, quoique attribué à Thomas a Kempis, *L'Imitation de Jésus-Christ*, daterait de la fin du XIV^e siècle ou du début du XV^e. Ce courant influence tous les ordres religieux d'Europe, y compris en Espagne. Il résiste à la Réforme. Saint-Ignace de Loyola lui-même s'en réclame au XVI^e siècle. La « dévotion moderne » rejette les spéculations intellectuelles trop abstraites au profit d'une piété fervente et ascétique.

Ce pressentiment que les choses vont changer radicalement, avant leur changement effectif, ne doit pas beaucoup nous surprendre, parce qu'il a toujours précédé les grandes mutations historiques et parce qu'il est, en même temps, une preuve que de telles transformations ne sont pas imposées à l'humanité du dehors, par le hasard d'événements externes, mais qu'elles émanent de modifications intimes fermentées dans les replis secrets de son âme. Il y a vingt-cinq ans, je criais à Gog et à Magog ⁷⁵ que la face de l'histoire allait changer. Je le pressentais, ni plus ni moins, comme on pressent un changement météorologique. Et cette anticipation n'était pas seulement générique ou vague, mais elle se précisait dans l'expectation concrète de certaines idées et de certaines estimations. En 1911, je donnai une conférence à l'Athénée de Madrid sur la pensée mathématique. C'était l'heure du plus indiscuté triomphe du *continuisme*, de *l'évolutionnisme*, de *l'infinetisme* en mathématiques, physique, biologie et histoire. Toutefois, j'annonçai alors que surgirait rapidement une tendance au *discontinuisme* et au finitisme dans toutes ces disciplines. Pas moins précise fut mon annonce des profondes et, à l'époque, incroyables mutations politiques qui allaient advenir. Mais je ne veux pas rappeler maintenant ce que je disais alors. On ne m'écouta guère à l'époque et on ne le fera pas non plus maintenant. Il me suffira de rappeler ce titre programmatique : « Rien de moderne et très XX^e siècle » ⁷⁶, une formule sans doute pétulante et maniérée – tenez compte du fait qu'à l'époque j'étais trop jeune –, mais une formule qui est devenue très largement une vérité. Je désire seulement rappeler quelques paroles prononcées par moi en 1928, dans une conférence donnée à Buenos Aires, paroles que je prends dans un périodique où elle a été transcrite. Notez bien qu'en 1928 le monde paraissait plus sûr que jamais ⁷⁷ : c'était l'heure de la foi la plus grande en le progrès indéfini, l'époque de l'inflation et de la *prosperity*. Il y avait déjà de grands changements à la surface de la vie, mais on croyait que

⁷⁵ Expression espagnole signifiant qu'Ortega criait beaucoup mais qu'on ne l'écoutait pas, un peu comme dans l'expression « prêcher dans le désert ». Mais en ajoutant l'idée d'une forte hostilité. Gog est un roi biblique païen, prince du pays mythique de Magog ; Gog et Magog désignent des puissances ennemies de Dieu.

⁷⁶ *El Espectador I*, 1916, II, 22, note l'éditeur espagnol.

⁷⁷ En 1928, soit un an avant la grande crise de 1929.

la mutation et la crise se réduiraient à ce qui s'en était déjà manifesté. Moi, je disais :

« Il y a beaucoup, beaucoup d'années, j'annonçais cette transformation imminente et totale. Ce fut en vain. Je ne recueillis que des censures. On attribuait mon annonce à un prurit de nouveautés. Ce sont les faits qui ont dû venir avec leurs muselières pour que se taisent les bouches médisantes. Voici devant nous une vie nouvelle. Mais non. Elle n'est pas encore là. Le changement va être beaucoup plus radical que tout ce que nous en voyons et il va pénétrer des strates de la vie humaines si profondes que je ne suis guère disposé, étant échaudé par l'expérience précédente, à dire tout ce que j'entrevois. Ce serait inutile, cela provoquerait l'effroi sans convaincre, et cela provoquerait l'effroi parce que cela ne serait pas compris, ou, mieux dit, parce que cela serait mal compris. »

Je parle en ce moment de moi comme je pourrais parler des autres. Bien avant qu'Einstein ne découvrit la première forme de son relativisme, et avec elle la nouvelle mécanique, tout le monde postulait une physique à quatre dimensions.

L'étape de pur pressentiment, qui anticipe l'apparition effective du nouvel homme autour de 1600, fut cette époque qui fut nommée, ensuite, d'un nom qui désoriente : la Renaissance. À mon avis, il nous faut d'urgence une nouvelle définition, une nouvelle évaluation de cette fameuse Renaissance. Notre connaissance de la réalité historique a beaucoup progressé depuis Burckhardt, et sa première approche ne nous suffit plus.

La vérité, c'est que l'homme ne re-naît pas jusqu'à Descartes ou Galilée. Tout ce qui précède est pur palpitements, en attente de ce qui va renaître. L'authentique renaissance cartésienne et galiléenne est avant tout le fait de renaître à la clarté, et force est de constater que le temps qu'on appelle officiellement la Renaissance fut un moment de formidable confusionnisme – tous les palpitements le sont – comme, par exemple, le nôtre.

La confusion va de pair avec toute époque de crise. Parce qu'en définitive ce qu'on appelle « crise » n'est que le passage où l'homme va d'une vie qui se saisit et se soutient de certaines choses à une autre vie qui se saisit et se soutient d'autres choses. Le transit consiste ainsi en deux rudes opérations : l'une est de se déprendre de cette mamelle d'où

l'on tétait notre vie – ne pas oublier que notre vie se vit toujours d'une interprétation de l'Univers –, l'autre est de disposer son esprit à s'agripper à la nouvelle mamelle, c'est-à-dire : s'habituer à aller vers une autre perspective vitale, voir d'autres choses, s'en tenir à elles. Ce sont ces deux rudes tâches qu'accomplissent les générations européennes de 1350 à 1550. Ce sont deux siècles où l'homme européen semble vivre « en pure perte ». Évidemment, il n'y a rien de tel. Certes, il ne parvient pas à quoi que ce soit de ferme et de positif. Mais, durant ces siècles, les fondations souterraines de l'esprit européen vont se polariser d'une autre manière, et cela rend possible la nouvelle construction. Lorsque – vers 1560 – cette tâche souterraine est accomplie, l'histoire se décide, en la génération de Galilée, Kepler et Bacon, à prendre une ligne droite, et elle avance jour après jour sans perte et, vers 1650, à la mort de Descartes, on peut dire que la nouvelle maison est déjà bâtie ⁷⁸ : un édifice culturel d'un nouveau *mode*. Cette conscience d'être d'un nouveau mode, par rapport à l'autre, traditionnel, vétuste, c'est ce qu'exprime le terme « moderne ».

Ce qu'on appelle Renaissance est ainsi, momentanément, l'effort pour se déprendre de la culture traditionnelle qui, formée au Moyen-Âge, en était venue à s'ankyloser en étouffant la spontanéité humaine. Ce n'est pas parce que cela s'est répété un certain nombre de fois dans l'histoire que notre surprise doit diminuer devant ce fait que l'homme, périodiquement, doit secouer sa propre culture et s'en retrouver dénué, comme la renarde qui s'enfonçait dans l'eau pour concentrer toutes ses puces sur sa truffe, et qui s'en libéra d'un brusque plongeon.

L'explication de ce surprenant phénomène – et le plus surprenant, c'est sa répétition, sa répétition tout au long du processus historique le mieux connu –, voilà qui va occuper la seconde thématique de ce cours. Parce que ce phénomène est ce qu'on appelle une crise historique. Et de la même manière que j'ai obtenu dans les leçons antérieures que les concepts de vie et de génération acquièrent pour vous un contenu nourri et bien précis, je voudrais essayer avec le concept de « crise historique ». Galilée joue un rôle bien déterminé dans cette crise et, pour comprendre cela, nous avons besoin de bien comprendre l'argument de

⁷⁸ Ce passage difficile signifie que la véritable Renaissance, c'est le XVII^e siècle, et non les XV^e et XVI^e qui ne furent que la gestation de la raison positive, non son accouchement.

la pièce dans laquelle il joue ce rôle. Cela requiert une certaine préparation et c'est à cette préparation (fixer certaines idées qu'on verra ensuite fonctionner dans n'importe quelle crise) que nous consacrerons la leçon présente.

Et avant tout autre chose, ne perdons pas la trajectoire. En tournant la tête vers l'arrière, en rappelant les pas que nous avons faits, cherchons à intercaler les nouveaux pas qui nous sont nécessaires. Notre question, c'est l'histoire. L'histoire, disions-nous, se propose de vérifier ce qu'il en a été des vies humaines. L'humain, c'est la vie de l'homme, non son corps, ni même son âme. Le corps est une chose, l'âme aussi est une chose, mais l'homme n'est pas une chose : il est un drame, qui est sa vie. L'homme doit vivre avec le corps et l'âme qui lui sont échus en partage. L'un et l'autre – corps et âme – sont les appareils les plus proches de lui et avec lesquels il doit vivre, c'est-à-dire avec lesquels il doit exister *en contexte*. Pour exister dans le contexte où il échoit, il doit faire un effort pour se soutenir à l'intérieur de lui, il doit toujours... être en train de faire quelque chose. Et la première chose à faire est de décider ce qu'il va faire. Mais, pour en décider, il doit auparavant se forger une interprétation globale du contexte et se former un système de convictions sur ce qui l'entoure. Et cela lui sert de plan pour agir parmi les choses et sur les choses. Devant les choses telles qu'elles sont et comme elles sont, quand il les rencontre dans le contexte qui est le sien, l'homme ne sait pas quoi faire parce qu'il ne sait pas à quoi s'en tenir face à elles, ou, comme on dit habituellement, il ne sait pas ce qu'elles sont. La vie, pour l'immédiat, est une radicale insécurité où l'on se sent le naufragé d'un élément mystérieux, étranger et fréquemment hostile : on rencontre ces choses qu'on appelle des maladies, la faim ou la douleur. Leur donner un nom, c'est déjà commencer à les interpréter : le nom est déjà une définition. Mais on est aussi confronté à l'éclair et au feu, à la sécheresse et aux pluies torrentielles, à la terre qui tremble, à la pique dont un autre homme vous perce le flanc. On est confronté, surtout, au fait que les personnes que nous aimons, et les autres hommes, connaissent un sort étrange : il y a un moment, ils étaient là, avec nous. Être là, avec nous, n'était pas seulement se trouver tout près dans notre espace, comme la pierre, le ruisseau ou l'arbre. Non. C'était un « être avec nous », un « coexister » vraiment radical. Je dois compter avec la pierre, chercher à ne pas trébucher sur elle, ou bien en profiter pour m'asseoir dessus. Mais la pierre ne tient pas compte de moi. Je

tiens compte également de mon prochain comme je le fais de la pierre, mais, à la différence de la pierre, mon prochain compte aussi avec moi. Non seulement il existe pour moi, mais j'existe pour lui. Il s'agit là d'une coexistence des plus singulières, car elle est mutuelle : lorsque je vois une pierre, je ne vois que la pierre, mais lorsque je vois mon prochain, l'autre homme, non seulement je le vois, lui, mais je vois que lui me voit, c'est-à-dire que je me retrouve toujours aussi moi-même reflété en l'autre homme. Moi, je suis ici, et vous autres, vous êtes là. Étant donné qu'ici et là expriment une contiguïté spatiale, comme ils vont ensemble, on peut dire que vous, en étant là, et moi, en étant ici, nous sommes ensemble. Mais on pourrait dire la même chose de cette table et de ces bancs : cette table est également ici, et ces bancs, là, et ils sont donc, également, ensemble. Mais l'aspect singulier de notre relation, chose qui n'arrive point à la table avec les bancs ni aux bancs avec la table, c'est que moi, en étant *ici*, et sans cesser d'être *ici*, je remarque que je suis également *là*, en vous. Et *vice versa* vous, qui êtes *là* bien tranquillement, vous êtes en même temps *ici*, en moi, vous existez pour moi. Et il s'agit là bien évidemment d'un « être ensemble » dans un sens bien plus radical et bien différent d'un banc qui serait « ensemble » avec un autre. C'est dans la mesure où je sais que je suis en vous que se fonde mon être, ma situation, mon existence avec la vôtre, et c'est dans cette stricte mesure que je sens que je ne suis pas seul en situation, que je ne suis pas seul en essence ⁷⁹, que ma situation est d'être avec vous, que mon essence est d'être avec vous, que je suis accompagné en somme, que je suis en société, que mon « vivre » est un « vivre avec ». La réalité que nous appelons compagnie ou société ne peut exister qu'entre deux choses qui échangent mutuellement leur être, qui sont réciproquement l'une à l'autre. Je veux dire par là que je t'accompagne ou que je suis en société avec toi dans la mesure où tu sens que tu existes pour moi, que tu résides en moi, que tu remplis une part de mon être. En somme : je t'accompagne, je vis avec toi ou je suis en société avec toi dans la mesure où moi, c'est toi. Tout au contraire, dans la mesure où je ne suis pas toi, où tu n'existes pas pour moi ni pour nul autre prochain, dans cette mesure ta situation est solitaire, tu es dans la solitude, et non pas en société ou en compagnie.

⁷⁹ On ne peut rendre que par des périphrases la différence entre les deux verbe « être » espagnols, dont Ortega se fait le virtuose en ce passage d'une précision toute latine : *ser* et *estar*, l'essence et la situation.

C'est effrayant ce thème de la polarité ou de l'opposition solitude-société !

Sans qu'il soit nécessaire d'approfondir maintenant cette question formidable, qu'on égratignera un peu un autre jour, vous finirez par comprendre combien est difficile et problématique, voire utopique, la compagnie effective, l'authentique société. Parce que vous vous rappellerez que notre vie est celle de tout un chacun, c'est ce que tout un chacun doit faire pour lui-même : c'est la peine que je dois endurer pour mon propre compte et que personne, pour parler en toute rigueur, ne peut partager. Je ne peux pas refiler à un autre une partie de mon mal de dents, afin que sa douleur aille remplacer la mienne. Encore moins peut-il décider pour moi-même de ce que je vais faire et de ce que je vais être. Je ne puis pas non plus, – notez bien cela, qui sera très important – je ne puis pas non plus charger un autre de penser à ma place les pensées qu'il me faut penser, c'est-à-dire que mes convictions doivent être *mes* convictions *à moi*, et que c'est à moi de me convaincre, et que je ne saurais me décharger sur autrui de la tâche de se convaincre à ma place. Toutes ces choses, je les exprime par une lapalissade, aussi grande que féconde, à savoir : que ma vie est incessible, que tout un chacun vit pour lui tout seul, ou, ce qui revient au même, que la vie est solitude, radicale solitude. Et, de cela même, ou malgré cela, il y a dans la vie l'indicible ardeur de la compagnie, de la société, de la convivialité. Par exemple, pour en parler plus clairement, il est naturel, dans l'ordre de la pensée, que nous désirions coïncider avec les pensées d'autrui. Quand l'homme a un problème, son premier mouvement est de demander aux autres ce qu'ils en pensent, afin qu'ils nous le disent – c'est la racine vitale de la lecture et du fait que vous soyez venus pour m'écouter. Nous posons des questions avec l'intention de coïncider avec les autres à tel point que, s'il nous faut diverger, nous nous sentons intimement obligés de justifier notre désaccord d'une façon spécifique.

De ce fond de solitude radicale qu'est notre vie, irrémédiablement, nous émergeons constamment avec l'inquiétude, non moins radicale, de la compagnie et de la société. Chaque homme voudrait être les autres et que les autres soient lui. Toute une série de dimensions de notre vie se compose d'essais fervents pour rompre la solitude que nous sommes et nous fondre en un être communal avec les autres. Parmi eux, l'essai le plus radical pour nous évader de notre solitude, c'est le fameux amour. On aime autrui dans la mesure où, en plus d'être ce qu'on est,

on veut aussi être autrui, se solidariser avec l'existence d'autrui, et où l'on sent en effet l'être d'autrui comme inséparable, comme faisant un avec notre être ; et si l'on nous enlève autrui, il semble qu'on nous enlève la moitié de notre être, la moitié, précisément, qui nous paraît la plus importante. L'amant qui se retrouve sans son aimée se sent dans une situation paradoxale où il préférerait qu'on lui eût ôté son propre être et qu'on eût laissé celui de l'aimée. C'est pourquoi Shelley disait à la sienne : « Mon aimée, tu es mon meilleur moi ! »

Les parents, les enfants, les amis, les camarades sont des degrés différents de la relation de notre vie, ils sont ce en quoi nous nous sentons, dans notre vie, accompagnés.

Mais voici – et nous allons renouer avec notre trajectoire – qu'à ce prochain, qui m'accompagne, advient aussi soudainement une chose vraiment extraordinaire. Son corps reste immobile et rigide comme s'il s'était minéralisé. Je m'adresse à lui et il me répond ; qu'on me réponde, c'est l'acte typique, essentiel, par lequel je perçois que j'existe pour le prochain. Qu'à présent il ne me réponde plus : j'ai cessé d'exister pour lui, et par conséquent je ne suis plus en sa compagnie. Et je découvre en frissonnant que, par rapport à lui, je me suis retrouvé seul. Le fait de cette impression, par laquelle nous sentons qu'une compagnie s'est volatilisée, que ma vie, après avoir été en convivialité avec autrui, une vie très ample par conséquent, se retire comme à marée basse pour être une vie où je suis seul avec moi-même, où je me retrouve tout seul, c'est ce qu'on appelle la mort. Mais ce nom, qu'on en soit certain, est déjà une théorie, une interprétation, une réaction idéale qui est la nôtre au fait, non pas théorique, mais terriblement indubitable, de sentir une nouvelle solitude. L'idée de la mort, qui induit toute une biologie, une psychologie et une métaphysique, nous donne une explication, nous permet de savoir à quoi nous en tenir par rapport à cette solitude qui nous reste d'une compagnie qui fut la nôtre. Et, par une transposition très fréquente en poésie, le poète dira : *Oh ! combien seuls demeurent les morts !* Comme si c'était le mort qui se retrouvait seul par rapport aux vivants, alors que celui qui reste seul par rapport au mort, c'est précisément celui qui reste, qui continue à vivre ! La mort est pour l'instant ce qui reste en solitude d'une compagnie qui n'est plus ; et comme nous le dirions d'un feu : la cendre.

Je me suis arrêté aujourd'hui sur ce point, comme en passant, pour de nombreuses raisons qui se déclareront les jours suivants, mais avant tout pour que cela vous soit utile comme exemple de la relation primordiale que l'homme entretient avec le contexte brut, composé d'énigmes purement fâcheuses, qui l'obligent à réagir en recherchant une interprétation ; qui l'obligent, en somme, à penser, à se fabriquer des idées, lesquelles sont les instruments par excellence avec lesquels on vit. L'ensemble de toutes ces idées forme notre horizon vital ou notre monde. Mais, d'ordinaire, nous vivons installés, trop confortablement installés, dans la sécurité de nos idées habituelles, reçues, topiques, et nous avons l'habitude de les prendre pour la réalité elle-même. Ce qui fait que nous ne comprenons pas du tout nos propres idées, nous les pensons en creux, dans le vide et sans évidence. Comme notre idée est une réaction à un problème, si nous n'avons pas un vécu de celui-ci, notre idée, notre interprétation manque de sens, elle n'est pas une idée vécue, pleine et vivace. Et j'attache beaucoup d'importance à cette observation parce qu'elle est la clef de compréhension des crises historiques.

Dans cet horizon vital, ou monde, et en vue de lui, nous faisons ce que nous faisons et nous cessons de faire ce qu'on évite de faire : en somme, nous vivons. Cet horizon vital, ou monde, connaît un certain changement à chaque génération. J'ai soutenu devant vous qu'un certain changement est normal et inévitable : il fait que l'histoire sera mouvement et variation, processus et mutation.

Je ne peux pas prétendre à ce que vous vous rappeliez exactement maintenant les paroles avec lesquelles j'ai précisé le genre de changement mondain qui se produit à chaque génération. Quoiqu'il y en eût peu, elles furent peut-être suffisantes à ce moment. Mais, à présent, il m'est nécessaire d'éclaircir davantage cette affaire, parce que cela sera pour nous décisif.

Le changement de monde – que chaque génération exécute normalement, qu'elle le veuille ou pas – est un changement dans la tonalité générale du monde. Que dans tel ou tel ordre de problèmes son innovation soit plus ou moins profonde, c'est secondaire, mieux encore : d'une certaine manière, c'est indifférent à ce changement de monde. Supposons, vous disais-je, que changent de nombreuses choses concrètes, et même d'importantes : nous dirons qu'il y a eu des changements dans le monde. Mais cette situation est très différente de celle où nous disons : « le monde a changé ». Si nous comparons notre horizon actuel, avec

celui d'il y a dix ans, pas plus – et je me réfère à l'humain, pas spécialement à l'Espagnol – il nous faudra reconnaître que les choses concrètes n'ont en aucune façon beaucoup changé ; la plupart du temps, ces changements de tout ordre sont inappréciables. Or, pourtant, le changement de monde a été fantastique.

Prenons l'exemple inverse, extrêmement clair par l'énormité de son gabarit, et qui est central quant au sujet de notre cours : un exemple de changement des plus importants et des plus radicaux dans un problème concret et qui, cependant, par lui-même, ne représente pas le moindre changement de monde. Ce qui rend manifeste la différence exprimée dans cette distinction qui est mienne entre un changement de monde et le simple changement de quelque chose dans le monde.

S'il y eut quelque innovation profonde dans l'histoire de la pensée européenne, ce fut bien celle de Copernic. Non seulement elle prend à revers l'interprétation traditionnelle, mais l'objet sur lequel agit cette inversion n'est autre que la totalité du monde physique. Voilà donc un exemple indépassable. Or, l'œuvre de Copernic, *De revolutionibus orbium caelestium*⁸⁰, est publiée en 1543. Quels effets cela produit-il ? Cela transforme-t-il la vision de l'univers ? D'aucune façon. Son invention est astronomique, et l'astronomie, même s'il s'agit de la science la plus importante pour interpréter le Cosmos, n'est pas, au bout du compte, cette interprétation, mais seulement une science. Or, ce n'est pas que le livre de Copernic soit passé inaperçu ; tous les astronomes d'Europe l'ont utilisé pour la relative précision de ses données métriques. Toutefois, un seul, Rheticus, accepta la théorie copernicienne. Et il nous faut sauter jusqu'en 1573 pour trouver un autre homme qui la reconnaisse : l'Anglais Thomas Digges. En 1577, un autre, un Allemand, se déclare en sa faveur : Maestlin, qui est le maître de Kepler. En 1585, Benedetti parle aussi en sa faveur, mais avec beaucoup de réserves cauteleuses et de circonlocutions. Il faut en arriver au géant, Giordano Bruno, cet énorme petit moine héroïque, une espèce d'Hercule spirituel, un constant pourfendeur de monstres, pour trouver quelqu'un en qui la théorie copernicienne pût se convertir, d'invention particulière, en un changement du monde. Or, selon mes comptes, cinq générations séparent Copernic de Giordano Bruno. Et jusqu'à la date

⁸⁰ *De la révolution des sphères célestes.*

de publication de *La cena delle ceneri* ⁸¹ de Bruno – 1584 –, durant ces cinq générations, en Italie, qui est le pays le plus avancé, celui de la fameuse Renaissance, quels effets Copernic produisit-il ? Littéralement : aucun.

On vient de publier l'œuvre de l'un des connaisseurs les plus exacts de cette époque, l'Allemand Ernesto Walser, et j'y lis ceci : « Je ne me souviens pas d'avoir buté, dans toute la Renaissance italienne, sur une seule allusion à Copernic. »

Dans les *Lettres* qui prolongent son *Théâtre critique*, et donc vers 1750, le brave Père Feijoo ⁸² dira : « En Espagne, la déclaration du Tribunal Romain contre les coperniciens était superflue : car en ce temps-là *nec si Copernicus est audivimus* ⁸³, car en matière de doctrine (même en Philosophie et en Astronomie), notre nation est aussi immobile que le globe terrestre dans le Système vulgaire. »

Le Père Feijoo juge par ce qu'était l'Espagne de son temps ; mais il se trompe en croyant que l'Espagne d'autres générations était ainsi. Non, elle n'était pas inutile à l'Espagne, cette condamnation du Saint-Office : il n'est pas certain qu'on n'eût pas même entendu parler de Copernic. Si Feijoo avait lu le décret de condamnation du système copernicien de 1616, il se serait retrouvé bien surpris de ce qu'elle portait contre deux livres et une brochure. Les deux livres sont le *De revolutionibus orbium caelestium* de Copernic lui-même, publié en 1543, et un *Commentaire à Job*, de Didacus Astunica, publié en 1584 avant l'œuvre de Bruno. Or, Didacus Astunica n'est autre que le Frère Diego de Zúñiga, un augustin espagnol, qui est, comme on l'a vu, le premier homme qui en toute solennité et décision a souscrit au système de Copernic et a fait courageusement gémir les presses de Tolède sous la nouvelle et merveilleuse idée. Puisse ce rappel en l'honneur du petit moine celtibère valoir comme rectificatif à Feijoo et comme avertissement pour qui ne distingue pas les temps, c'est-à-dire les générations, et ne soupçonne pas la différence incroyable qu'il y a entre un peuple qui a

⁸¹ *Le dîner des cendres*. Plaidoyer en faveur des idées de Copernic.

⁸² Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, bénédictin espagnol du XVIII^e siècle.

⁸³ Ni si (même si) Copernic est entendu. Donc : que Copernic ait une influence ou pas, il ne compte pas pour une Espagne des XVI^e et XVII^e siècles supposée (à tort) obscurantiste et fanatique.

perdu la forme et ce même peuple lorsque vit une génération en pleine forme ⁸⁴.

Cet exemple démontre dans des proportions presque scandaleuses la différence essentielle qu'il y a entre un changement d'horizon vital et toute innovation à caractère particulier, si importante soit-elle. Pourquoi la découverte de Copernic ne put-elle directement et à elle seule modifier le monde de son temps ? Pourquoi, en revanche, cinq générations plus tard, c'est la grande idée sur laquelle s'appuie une mutation radicale de l'horizon humain ? Dit très simplement : au Moyen-Âge, les sciences particulières, et, partant, les sciences en tant que telles, représentent un mode de connaissance secondaire ; elles sont, dirions-nous, une activité spirituelle de seconde classe. Il ne suffit pas que quelque chose apparaisse comme vrai dans l'optique spéciale d'une science pour que cela soit tout bonnement une vérité définitive et exécutoire. Seules la théologie et la philosophie font foi en dernière instance. En traduisant ce fait si notoire dans notre actuelle terminologie, nous dirons qu'au Moyen-Âge et jusqu'en 1550, les sciences ne font pas monde ; et en exagérant un peu, nous ajouterons qu'aujourd'hui la technique du jeu d'échecs ne fait pas monde. Par conséquent, pour qu'une invention scientifique particulière comme l'idée copernicienne produisît un changement effectif de monde, il était nécessaire qu'auparavant les hommes se soient décidés à accepter que, d'une façon générale, la vérité scientifique soit une vérité de premier ordre et digne de foi. Ce n'est que dans ce changement général de la mise en valeur des sciences que la théorie de Copernic pouvait irradier de toutes les formidables conséquences vitales dont elle était enceinte. Or, les quatre générations ⁸⁵ entre celle de Copernic et celle de Galilée sont précisément autant de stades de la revendication des sciences comme telle. Tel fut leur

⁸⁴ Le siècle des Lumières (XVIII^e) cède trop facilement à la diabolisation des siècles précédent en les taxant d'obscurantisme. Ce que fait Feijoo, s'imaginant à tort que l'Espagne du XVI^e ou du XVII^e siècle ne jouissait d'aucun dynamisme intellectuel. Or, l'Espagnol est volontiers copernicien au XVI^e siècle et l'on continue à lire Copernic en Espagne malgré les condamnations inquisitoriales de 1616, et en les bravant. Ortega, malicieusement, diagnostique une décadence intellectuelle espagnole... au temps des Lumières, décadence incarnée par l'historiographie superficielle de Feijoo.

⁸⁵ Passage obscur : Ortega dénombre cinq générations de 15 ans entre Copernic et Galilée, et non pas quatre. À noter : le chapitre précédent affirmait déjà 1596 comme le nombre de la génération Galilée.

rôle, tels furent leur tâche et leur rendement. Il suffit de citer tel ou tel nom de chacune pour que vous les voyiez comme des marches d'escalier dans une continuelle ascension. 1506 : Copernic. 1521 : Luis Vives. 1536 : Miguel Servet. 1551 : Ramus. 1566 : Montaigne, Vieta. 1581 : Bruno, Tycho Brahé, et Neper, celui qui découvrit les logarithmes. Et après ces trois-là, Kepler et Galilée étaient déjà possibles, c'est-à-dire la science authentique, positive, et la foi en elle.

Cela démontre que la perspective de la vie est différente de la perspective de la science. Dans l'Ère moderne se sont confondues les deux et, précisément, l'Ère moderne *est* cette confusion. En elle, l'homme fait en sorte que la science, la raison pure, serve de base au système de ses convictions. On vit *de* la science. C'est pourquoi Taine faisait remarquer que, de la même façon que l'homme autrefois recevait ses dogmes des Conciles, il prit ensuite pour option de les recevoir de l'Académie des sciences. À première vue, rien ne paraît plus logique ni plus sage. Quoi de mieux que la science pour nous orienter dans notre vie ? Irions-nous revenir à la théologie ?

Que ce raisonnement nous semble si efficient révèle seulement que nous avons encore un pied dans la modernité. Ce cours propose précisément d'éclairer de quelle manière l'homme tira de la science, de la raison pure, sa foi ultime. Mais il est possible qu'en éclairant cela nous découvriions que cette confusion de la perspective scientifique avec la perspective vitale a ses inconvénients, qu'elle est une fausse perspective comme lorsqu'on fit de la perspective religieuse et théologique une perspective vitale. Nous verrons en effet que la vie ne tolère point d'être supplantée ni par la foi révélée ni par la raison pure ⁸⁶. C'est pourquoi se produisit la crise de la Renaissance ; c'est pourquoi vient de s'ouvrir devant nous cette nouvelle crise énigmatique et ténébreuse. C'est devant la révélation que s'éleva la raison pure ; c'est devant la raison pure que se redresse aujourd'hui, en réclamant le pouvoir, la vie elle-même – c'est-à-dire la raison vitale parce que, comme on l'a vu, vivre, c'est n'avoir nulle autre issue que de raisonner devant les circonstances inexorables. On peut vivre sans raisonner géométriquement, physiquement, économiquement, politiquement. Tout cela, c'est la raison pure

⁸⁶ Tout ce passage où s'exprime le ratiovitalisme ortéguien a quelque chose d'anti-religieux. D'où l'habituelle mauvaise perception, dans les milieux catholiques espagnols, de sa philosophie.

et l'humanité a vécu, de fait, des milliers et des milliers d'années sans elle, ou seulement avec des rudiments. Cette possibilité effective de vivre sans la raison pure entraîne que bon nombre des hommes actuels veuillent secouer l'obligation de raisonner, qu'ils renoncent, avec un dédain agressif, à avoir raison. Et c'est là chose facile face au culte béat de la raison pure, du culturalisme. Et nous verrons que toute crise commence ainsi. Le XV^e siècle lui aussi commença par ce renoncement cynique à avoir raison. C'est chose curieuse que toute crise débute par une étape de cynisme. Et la première en Occident, celle de l'histoire gréco-romaine, débuta précisément en inventant celui-ci et en le propageant ⁸⁷. Ce phénomène est d'une monotonie, d'une répétition désespérante. Mais plus ils se trouveront contents de cette libération apparente et tellement facile, plus ils se sentiront irrémédiablement prisonniers de l'autre raison, celle qui est irrémédiable, celle dont il est impossible, qu'on le veuille ou non, de se dispenser – parce qu'elle ne fait qu'un avec la vie : la raison vitale.

⁸⁷ Inventé par des contemporains de Socrate, le cynisme grec est surtout florissant au IV^e siècle av. J.-C., à une époque où Athènes connaît une forme de décadence politique. Quasiment inconnus sous la République, les penseurs romains cyniques sont influents jusqu'à la fin de l'Empire.

Autour de Galilée.

Leçon 6

CRISE ET CHANGEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Mon idée est que ce qu'on appelle Renaissance représente une grave crise historique. *Crise historique*, c'est un concept, mieux : une catégorie de l'histoire, par conséquent une forme fondamentale que peut adopter la structure de la vie humaine. Mais les concepts qui définissent cette structure de la vie humaine sont aussi nombreux que sont nombreuses les dimensions de celle-ci. Il convient donc de préciser à laquelle de ces dimensions se réfère concrètement le concept de crise. La crise est un changement historique particulier. Lequel ?

En revoyant ce qui a été dit dans les leçons antérieures, nous nous retrouvons face à deux formes du changement historique vital.

Lorsque change quelque chose dans notre monde.

Lorsque change le monde.

Ce dernier ⁸⁸ se produit normalement, on l'a vu, à chaque génération. Demandons-nous à présent ce qu'il y a de spécial dans ce changement de monde qu'on appelle une crise historique.

Et j'anticipe bien évidemment ma réponse pour que vous sachiez à quoi vous en tenir et que vous scrutiez bien la trajectoire de ma pensée. Une crise historique est un changement de monde qui se distingue du

⁸⁸ Texte difficile : c'est le changement de monde qui se produit à chaque génération, non le simple changement de quelque chose dans le monde. Et la crise est une catégorie spéciale de changement du monde. L'exemple précédent de Copernic montre, à l'inverse, qu'une chose peut changer, même importante, sans que le monde en soit affecté ; du moins ne l'est-il pas tout de suite.

changement normal en ceci : ce qui est normal, c'est qu'à la figure du monde en vigueur pour une génération succède une autre figure du monde un peu différente. Au système des convictions d'hier succède un autre aujourd'hui, dans la continuité, sans heurt. Ce qui suppose que l'armature principale du monde reste en vigueur à travers ce changement, ou qu'elle soit juste légèrement modifiée.

Voilà ce qui est normal. Or, il y a crise historique lorsque le changement de monde qui se produit consiste en ceci qu'au monde ou au système de convictions de la génération antérieure succède un état vital où l'homme se retrouve sans ces convictions et, partant, sans monde ⁸⁹. L'homme, de nouveau, ne sait plus que faire parce que, de nouveau, il ne sait véritablement plus quoi penser à propos de ce monde. C'est pourquoi ce changement au superlatif devient une crise et revêt un caractère de catastrophe. Le changement du monde consiste alors en ce que le monde où l'on vivait vient de tomber par terre et, du coup, n'est plus rien. C'est un changement qui commence par être négatif, critique. De nouveau, on ne sait plus quoi penser ; la seule chose qu'on sait ou qu'on croit savoir, c'est que les normes et les idées traditionnelles sont fausses, inadmissibles. On ressent un profond mépris pour tout ou presque de ce que l'on croyait hier ; mais la vérité, c'est qu'on n'a pas encore de nouvelles croyances positives pour remplacer les traditionnelles. Comme ce système de conviction, ou monde, était un plan qui permettait à l'homme de marcher avec une certaine sécurité parmi les choses, et que, maintenant, il lui manque ce plan, l'homme, de nouveau, se sent perdu, hébété, sans orientation. Il s'agite ici et là sans ordre ni cohérence ; il essaye d'un côté, puis de l'autre, mais il n'a pas de conviction forte, il fait semblant, pour lui-même, d'être convaincu de telle ou telle chose. Il m'est important que vous releviez cela : dans les époques de crise, on a fréquemment de ces positions fausses et simulées. Des générations entières se falsifient elles-mêmes ; je veux dire qu'elles s'emballent pour des styles artistiques, pour des doctrines, pour des mouvements politiques qui ne sont pas sincères et qui remplissent le vide des convictions authentiques. Lorsqu'elles approchent des

⁸⁹ Outre les exemples donnés par Ortega, ce passage, pour des lecteurs de notre époque, fait irrémédiablement penser à ce qu'il advint du système soviétique dans les années 80 et 90 : un effondrement aussi imprévu que radical.

quarante ans, ces générations deviennent nulles, parce qu'à cet âge on ne peut plus vivre de fictions : il faut se trouver dans la vérité.

J'ai dit dans l'une de mes premières leçons qu'il ne saurait exister un homme dont on pourrait dire qu'il est « sans convictions ». Vivre est toujours, qu'on le veuille ou non, résider en quelque conviction, croire quelque chose par rapport au monde et à soi-même. Même si ces convictions et ces croyances peuvent être négatives. L'un des hommes les plus convaincus qui aient marché sur terre était Socrate, et Socrate n'était convaincu que d'une chose : qu'il ne savait rien. Or la vie, en tant que crise, c'est le fait pour l'homme de se trouver dans des convictions négatives. C'est une situation terrible. La conviction négative, le fait de ne se sentir certain de rien qui soit important, cela empêche l'homme de décider de ce qu'il va faire avec précision, énergie, confiance et enthousiasme sincère ; il ne peut emboîter sa vie dans rien, il ne peut la fixer dans un destin clair. Tout ce qu'il fera, sentira, pensera et dira sera décidé et exécuté sans conviction positive, c'est-à-dire sans effectivité. Ce sera un spectre du faire, du sentir, du penser et du dire, ce sera la *vita minima*, une vie vidée d'elle-même, inconsistante et instable. Comme, dans le fond, il n'est convaincu de rien de positif, par conséquent il n'est en vérité décidé à rien. C'est avec la plus grande facilité que cet homme et ces masses d'homme vont de tout à son contraire. Dans les époques de crise, on ne sait pas bien ce qu'est chaque homme parce qu'en effet il n'est rien de manière décisive ; aujourd'hui, il est tel, et demain, autre. Imaginez un individu en pleine campagne qui aurait perdu toute orientation : il va faire quelques pas dans une direction, puis dans une autre, éventuellement opposée. L'orientation, les points cardinaux qui dirigent nos actes sont le monde, nos convictions sur le monde. Et l'homme de la crise s'est retrouvé sans monde, de nouveau livré au cas du contexte pur – lamentablement désorienté. Une telle structure vitale est la porte grande ouverte à diverses tonalités sentimentales qui seront autant d'aspects de la vie très différents, mais qui appartiendront tous à cette même faune de la négativité : l'homme ressentira une froideur sceptique ou bien l'angoisse de se sentir perdu ou bien le désespoir et il fera beaucoup de choses qui auront l'air héroïques, lesquelles en vérité ne procéderont pas d'un héroïsme effectif mais de l'énergie du désespoir ; ou alors il ressentira la furie, la frénésie, l'appétit de la vengeance quand le vide de sa vie l'incite à jouer brutalement et cyniquement de ce qui passe à sa portée : la chair, le

luxue, le pouvoir. La vie prend un goût amer : on ne va pas tarder à buter sur l'acidité ⁹⁰ de Pétrarque, premier représentant de la Renaissance.

Mais l'existence humaine a horreur du vide. À ce stade effectif de négation, d'absence de convictions, fermentent tout autour des germes obscurs de nouvelles tendances positives. Mieux même : pour que l'homme cesse de croire en certaines choses, il faut déjà que germe en lui la foi confuse en d'autres choses. Cette nouvelle foi, je le répète, même aussi imprécise que la lumière du matin, fait irruption par intermittence dans cette surface négative qu'est la vie de l'homme en crise, et lui procure des joies subites, des enthousiasmes instables qui, par contraste avec le ton habituel, ressemblent à des attaques orgiastiques. Ces nouveaux enthousiasmes vont rapidement se stabiliser en une quelconque dimension de la vie, pendant que les autres continueront sous l'ombre de l'amertume et de la résignation. Curieusement, on observe que la dimension de la vie où commence à se stabiliser la nouvelle foi est presque toujours celle de l'art. Les choses se passèrent ainsi durant la Renaissance. Pourquoi ? Laissons l'explication pour un autre jour.

Il est à présent urgent, en revanche, d'attaquer à la racine le problème lui-même : pourquoi se produisent les crises historiques ? Qu'on cesse de croire en un système de monde auquel on croyait jusqu'à cette date, ce fait, je vous le disais l'autre jour, qui s'est produit un certain nombre de fois dans l'histoire, que l'homme secoue la culture traditionnelle et se retrouve tout nu sans elle, c'est précisément ce qui réclame une explication. Tout le reste est secondaire, comparé à cette question des plus aiguës.

Mais pour bien la comprendre, nous devons auparavant nous plonger dans ce thème que nous avons frôlé dans la leçon précédente, le thème solitude-société, et l'analyser d'une autre manière.

Je disais que la vie est solitude, radicale solitude. Ce en quoi je ne prétendais pas exprimer une appréciation plus ou moins vague de ce

⁹⁰ Le texte espagnol mentionne bien *acedía*, acidité, et non *acedia*, acédie, état de négligence ou d'indifférence mélancolique. Il n'y a d'ailleurs aucun rapport étymologique entre les deux termes. Ortega évoque très probablement l'aigreur virulente et polémique de certains écrits de Pétrarque (1304-1374), *Invectivae contra medicum quemdam* (1355) notamment. Ortega reparlera de Pétrarque dans la Leçon 9.

qu'est la vie. Il s'agit de quelque chose d'extrêmement simple et précis, qu'on ne peut remettre en question ; c'est une lapalissade, mais dont les conséquences sont extrêmement fertiles. La vie, c'est la vie de chacun, c'est la vie que chacun doit vivre pour lui tout seul. Notre mal de dents nous fait mal à nous et seulement à nous. Le problème que j'ai, l'angoisse que je ressens sont miens et, immédiatement, seulement miens. Et je dois déjà penser une pensée qui résolve ce problème et soigne mon angoisse ou lui apporte un soulagement. Je dois décider à chaque instant ce que je vais faire à l'instant suivant, et nul ne peut prendre cette décision pour moi, à ma place. Mais pour décider de mon existence, de mon « faire » et « ne pas faire », je dois posséder un répertoire de convictions sur le monde, d'opinions. C'est moi qui dois avoir ces opinions, qui doit en être effectivement convaincu. En résumé, c'est cela la vie ; et comme vous le remarquez, tout cela m'arrive à moi seul, et en définitive, tout cela, je dois le faire seul. En vérité, en dernière instance tout un chacun maintient sa vie en suspens à bout de bras.

Sur les questions de réalité les plus importantes, il me faut avoir une opinion, une pensée. De cette opinion, de cette pensée dépendront les résolutions que je prendrai, c'est-à-dire ma conduite, ma vie, mon être. Il est donc nécessaire que ces opinions soient véritablement miennes, je veux dire : que je les adopte parce que j'en suis entièrement convaincu, et la chose n'est possible que si je les ai pensées depuis leur racine et qu'elles ont surgi en moi promues par une évidence aveuglante. Or, cette évidence, personne ne peut me la donner toute faite, mais elle se produit en moi uniquement lorsque j'analyse la question dont il s'agit, lorsque je reste seul avec elle et que je me forme devant elle une conviction. Que j'aie une opinion sur une chose, ce n'est rien d'autre que savoir à quoi m'en tenir face à elle, c'est-à-dire fixer ma position quant à cette chose. Il me vient à l'esprit différentes idées possibles sur une question, mais je dois m'accorder avec moi-même pour voir quelle est de ces idées celle qui me convainc, qui est mon opinion effective. Une opinion ainsi forgée par moi-même et que je fonde en ma propre évidence est véritablement mienne, elle contient ce que je pense de manière effective et authentique sur telle affaire ; par conséquent, en pensant ainsi, je coïncide véritablement avec moi-même, je suis moi-même. Et la série des actes, des conduites de vie qu'engendrera et motivera cette opinion sera ma vie authentiquement mienne, ce sera mon être authentique. En pensant cette pensée, en vivant cette vie, l'homme

réside en lui-même, il est rentré en lui-même ⁹¹. Il n'y a même pas d'autre manière d'être celui qu'on est effectivement qu'en se retirant en soi-même ; c'est-à-dire, avant d'agir, avant d'opiner sur quelque chose, s'arrêter un instant et, au lieu de faire n'importe quoi ou de penser la première chose qui nous vient à l'esprit, se mettre rigoureusement d'accord avec soi-même, c'est-à-dire entrer en soi-même, se retrouver seul, et décider quelle action ou quelle opinion parmi les nombreuses possibles est véritablement la nôtre. Rentrer en soi-même, c'est le contraire de vivre dans la bousculade – où ce sont les choses qui nous entourent qui décident de notre « faire », qui nous poussent mécaniquement à une chose ou à une autre, qui nous font tourner en bourrique. L'homme qui est lui-même, qui est rentré en lui-même, c'est celui qui, comme on a coutume de dire, est toujours maître de lui, par conséquent celui qui ne lâche pas prise, celui qui ne se laisse pas aller, qui ne tolère pas que son être lui soit aliéné et devienne un autre que lui ⁹².

Le contraire d'être soi-même, de l'authenticité, de résider toujours à l'intérieur de soi, c'est le fait de résider en dehors de soi, loin de soi, dans autre chose que notre être authentique. Le mot castillan *otro* [autre] vient du latin *alter*. Or, le contraire d'être soi-même ou de

⁹¹ Les termes espagnols *ensimismarse*, *ensimismamiento*, littéralement : « s'en-soi-mêmer », un « en-soi-mêmemment », sont intraduisibles comme tels en français. *Rentrer* ou *se retirer en soi-même* m'ont paru le moins mauvais. Sans compter la difficulté du verbe être situationnel et spatial *estar*, que je traduis ici, comme il m'arrive parfois, par « résider ».

⁹² Passage difficile. Ortega ne pousse nullement à une attitude d'égoïsme autiste, mêlée de subjectivisme intellectuel ; mais il sous-entend qu'à côté de l'homme *ensimismado*, retiré en lui-même, existent une foule de gens dont les convictions ne sont pas authentiques, comme si elles étaient plaquées artificiellement sur eux, comme un costume mal taillé. Et ceux-là, précisément, les hommes *alterados*, altérés, mais aussi troublés, fâchés, sont le jouet des événements. Il développe donc ici une philosophie de l'authenticité, c'est-à-dire des convictions sincères et assumées, l'authenticité garantissant d'ailleurs pour lui une certaine charge de vérité, les convictions artificielles finissant toujours par se dégrader en opinions incongrues, irréalistes et, comme telles, inopérantes. C'est seulement en ce sens qu'on pourrait parler d'un individualisme ortéguien, qui rappelle d'ailleurs le moment cartésien du doute et de la reconstruction intellectuelle.

rentrer en soi-même, c'est s'altérer, être pris dans la bousculade ⁹³. Et ce qui est autre que moi, c'est tout ce qui m'entourne : le monde physique, mais aussi le monde des autres hommes : le monde social. Si j'autorise les choses qui m'entourent et les opinions des autres à m'entraîner, je cesse d'être moi-même et j'endure une *altération*. L'homme altéré et hors de lui ⁹⁴ a perdu son authenticité ; il vit une vie fausse ⁹⁵.

Or, il est énormément fréquent que notre vie ne soit rien d'autre qu'une falsification d'elle-même et à elle-même sa propre supplantation. Une grande partie des pensées avec lesquelles nous vivons ne sont pas pensées par nous avec évidence. Honteux, nous reconnaissons que la plupart des choses que nous disons, nous ne les comprenons pas bien, et si nous nous demandons pourquoi nous les disons, c'est-à-dire nous les pensons, nous remarquerons que nous ne les disons qu'à cause de ceci : parce que nous les avons entendu dire, parce que les autres les disent. Jamais nous n'avons cherché à les repenser pour notre compte et à rechercher leur évidence. Tout au contraire : nous ne les pensons pas parce qu'elles nous sont évidentes, mais précisément parce que les autres les disent. Nous nous sommes abandonnés aux autres et nous vivons en *altération*, en étant les perpétuels escrocs de nous-mêmes. Nous avons peur de notre vie, qui est solitude, et nous fuyons loin d'elle, de son authentique réalité, de l'effort qu'elle réclame, et nous escamotons notre être authentique avec celui des autres, de la société. Mais cette société n'est pas la compagnie effective dont j'ai parlé l'autre jour : celle-là, par exemple la compagnie ou la société que l'amour essaye d'être, c'était une tentative pour unir ma solitude, l'authenticité de ma vie, à la solitude d'autrui ; il s'agissait de fondre deux solitudes, comme telles, en une, comme solitude de deux personnes. Mais cette société-ci à laquelle je me livre implique que j'ai renoncé à

⁹³ Difficile à traduire : Ortega se livre à des jeux de mots très ibériques. *Alterarse*, c'est s'altérer, se troubler, s'émouvoir, se fâcher, etc ; *atropellado*, signifie indifféremment agressé, pressé, agité, bousculé, précipité...

⁹⁴ *Fuera de sí* possède aussi le sens qu'on trouve en français : très en colère, furieux.

⁹⁵ Texte qui résonne d'une certaine actualité. Il s'appliquerait élégamment à ceux qu'on nomme aujourd'hui les *bien-pensants*, c'est-à-dire tous ceux dont le discours conformiste et idéaliste à la fois se calque sur les propos rassurants et lénifiants des instances officielles. Et un bien-pensant contredit par le réel est très souvent fâché...

ma solitude au préalable, que je me suis émoussé et aveuglé pour elle, que j'ai fui loin d'elle et de moi-même pour devenir « les autres ».

Mes opinions consistent à répéter ce que j'entends dire aux autres. Mais qui sont cet autre ou ces autres que je charge d'être moi-même ? Eh bien, personne en particulier ! Qui est celui qui dit ce qui se dit ? Qui est le sujet responsable de ce « dire » social, le sujet impersonnel de ce qui se dit ? Eh bien... les gens ! Et les gens, ce n'est pas celui-ci ni celui-là ; les gens, c'est toujours cet autre qui n'est pas précisément celui-ci ni celui-là – c'est le pur autrui, celui qui n'est personne. Les gens, c'est un *moi* irresponsable, le moi de la société, le moi social. Et lorsque je vis de ce qui se dit et que j'en emplis ma vie, j'ai substitué au « moi-même » que je suis dans ma solitude un « moi-gens », je me suis fait « gens ». Au lieu d'être ma vie authentique, je meurs à ma vie en l'altérant ⁹⁶.

Voici comment aujourd'hui nous apparaissent, avec une nouvelle tournure, ces deux modalités de la vie que sont la *solitude* et la *société*, le moi réel, authentique, responsable, et le moi irresponsable, social, le vulgaire, les gens. Et de nouveau notre vie va et vient entre ces deux modes, et elle est à chaque instant une équation entre ce que nous sommes pour notre propre compte, ce que nous pensons, sentons et faisons en toute authenticité, et ce que nous sommes pour le compte des gens, de la société. Quand nous disons ici que la vie de l'homme, lorsqu'il est « gens », est une vie fausse – et que, partant, cet homme perd de sa puissance, se déshumanise et devient moins homme – nous ne prétendons pas donner à cette vie un qualificatif externe contenant une évaluation. On ne veut pas dire que la vie *doit* être authentique et que c'est seulement retiré en soi-même qu'on est un homme en bonne et due forme. Nous ne donnons pas ici dans des considérations d'un moralisme béat. Il est très facile de se moquer de la morale, de cette vieille morale sans défense offerte à l'insolence contemporaine. Ce n'est pas cette morale que nous visons ici. Ce que nous disons, c'est simplement que la vie a de la réalité – non un caractère de bonté ou de mérite – mais de la réalité, purement et simplement, dans la mesure où elle est authentique, où chaque homme sent, pense et fait ce que lui, et

⁹⁶ Ortega y Gasset est aussi l'auteur de *L'homme et les gens, El hombre y la gente*, 1949. Cet ouvrage reprendra ce thème, somme toute, fort classique : Socrate fustigeait déjà les opinions inconsistantes de la foule.

seulement lui, de la manière la plus individuelle, doit sentir, penser et faire ⁹⁷. Voulez-vous me dire quelle réalité possède une pensée que je pense sans la penser de manière effective ? Lorsque, mécaniquement, j'ai dit que « deux et deux font quatre », que je le pense et le répète sans la vision claire, sans l'évidence que deux et deux, en effet, fassent quatre, je n'ai pas *vécu* cette pensée ; alors que j'employais du temps à ce « pseudo-penser » et à ce « pseudo-dire », j'ai annulé la réalité de mon « vivre » pour un « pseudo-vivre ». Et je dis la même chose de celui qui est ici et maintenant en train d'écouter sans authenticité, c'est-à-dire celui qui est venu ici pour écouter non pas authentiquement mais parce que les gens venaient – celui-ci vient d'anéantir une heure de sa vie, et de sa vie, c'est certain, les heures sont comptées, et chaque heure qu'il perd à ne pas être lui-même, c'est une heure morte et déréalisée de sa vie.

On voit clairement ce que peuvent être le fait de rentrer en soi-même et l'altération, si l'on compare l'homme à l'animal. Et, en effet, je vous le confesse, j'ai bien passé tout un jour, il y a de nombreuses années, devant la cage aux singes de la Retraite ⁹⁸ pour avoir l'évidence de cette importante vérité.

⁹⁷ Ortega fustige un nouveau moralisme individualiste qui consisterait à revendiquer de l'authenticité, voire de l'originalité partout, en oubliant que l'authenticité est un *fait* vital, plus ou moins profond selon les époques, mais pas un « devoir », ni une « valeur » ou une « vertu ». On ne se force pas à être authentique, on l'est ou on ne l'est pas, et certaines générations y sont davantage prédisposées que d'autres. D'ailleurs, Ortega prend soin de saluer la vieille morale anti-individualiste qui recommandait à tout un chacun de se couler dans le moule. Certains individualismes peuvent être totalement artificiels, et certains conformismes de bonne tenue, au contraire, tout à fait sincères, cohérents, réfléchis... et authentiques. Ortega mérite assez bien, somme toute, son qualificatif de *libéral-conservateur*. Dans la pensée ortéguienne, la tendance centrifuge à l'individualisme, ferment d'une liberté qui pourrait devenir asociale et anarchique, est contrebalancée par un instinct profond de la cohésion sociale, voire patriotique, et notamment un grand respect du passé, de l'histoire, de l'Espagne elle-même et probablement de beaucoup de ses traditions.

⁹⁸ *El Parque del Retiro* à Madrid, en d'autres termes le Parc de la Retraite (au sens champêtre du terme), ce qui permettra plus bas quelque jeu de mots à notre philosophe, concernant l'homme comme animal... *retiré*. En gros, l'homme est *ensimismado* dans sa Retraite intellectuelle, séparé du monde,

Il n'y a aucun doute que, chez tout être animé, le plus important de ses mécanismes est celui de l'attention. Nous sommes là où nous faisons attention. C'est pourquoi j'ai tant de fois répété : dis-moi sur quoi tu portes ton attention et je te dirai qui tu es. Or, devant les singes de la Retraite, j'eus cette considération : pas même un instant, ils ne cessent de prêter attention au paysage physique qui les entoure. Ils sont en alerte face à lui, comme obsédés par la moindre variation qui pourrait advenir dans leur environnement cosmique. Je pensais à l'énorme fatigue que cela serait, pour un homme, d'être à ce point sans repos, attentif à son environnement, pris par lui, absorbé par lui. La situation de l'homme lui permet de relâcher plus ou moins l'attention portée à ce qui se passe dehors dans le paysage et dans les choses et, du moins par moments, d'inverser la visée et de rediriger son attention vers lui-même. Cette capacité, qui paraît tellement simple, c'est celle qui rend possible l'homme comme tel. Grâce à elle, il peut tourner le dos à l'extérieur, qui est le paysage, sortir de lui et se mettre dans l'intérieur. L'animal est toujours dehors, l'animal est perpétuellement ce qui est autre – il est paysage. Il n'a pas de *chez soi*⁹⁹, d'intérieur, et c'est pourquoi il n'a pas de « soi-même ». Lorsqu'il lui est matériellement donné de ne plus faire attention à l'environnement, qu'il peut cesser d'être ce qui est autre et sortir du dehors cosmique, il n'a pas où entrer, il n'a pas de maison en propre, d'enceinte, d'intérieur séparé et distinct du monde. C'est pourquoi, lorsque l'environnement le laisse en paix et sans altération, l'animal n'est rien, il cesse d'être et il s'endort, c'est-à-dire qu'il efface son propre être en tant qu'être animé. Quand il existe, il existe en altération permanente, en perpétuels sursauts et bousculades. Les phoques dorment une minute de suite seulement ou une minute et demie, après quoi ils ouvrent les yeux, scrutent le paysage pour voir s'il se passe du nouveau, puis se replongent dans le non-être du sommeil.

À l'homme, en revanche, il est donné de ne pas toujours résider en dehors de lui, dans le monde. Il lui est donné de « se retirer du monde » et de rentrer en lui-même. C'est l'homme qui fait la Retraite, le non-dehors, le non-monde : il place en elle les singes et, pour les singes, elle

alors que les singes sont dans leur Retraite, le parc, et ne sont que monde, qu'extériorité, irrémédiablement *alterados*.

⁹⁹ En français dans le texte.

devient inexorablement une jungle, un paysage et un motif d'altération. *L'homme est l'animal retiré*, rentré en lui-même.

Ainsi, et même sans envisager de questions plus substantielles, c'est au simple fil des variations de l'attention que nous pouvons tracer, dans l'histoire humaine elle-même, la courbe des hauts et des bas que subit l'humanisation de l'homme. Un excès de sursaut, une époque où les *altérations* sont nombreuses, cela plonge l'homme dans la nature et l'animalise, c'est-à-dire le rend barbare. Cela s'est produit de façon grave dans cette crise majeure et bien connue de l'histoire : la fin du monde antique. À la culture romaine – surtout à cette étape la plus haute peut-être qu'ait vécue jusqu'à présent l'humanité, ce siècle des Antonin où un empereur barbu et de mœurs stoïciennes, Marc Aurèle, l'homme le meilleur de son temps, écrivait un livre ¹⁰⁰ intitulé *Pour soi-même*, comme symbole de ce que l'humanité passait par des sommets de retraite en soi-même – succède promptement la barbarie. Aujourd'hui, nous savons que cette crise féroce ne consistait pas en une irruption des barbares sur la culture, mais, au rebours, que ce furent les hommes cultivés qui devinrent des barbares. Neuf autres siècles furent nécessaires – du III^e au XII^e – pour que l'homme réussît à réorganiser son environnement de façon qu'il lui fût possible une nouvelle fois de détacher son attention et de rentrer de nouveau en lui-même. Il n'est donc guère douteux que dans l'histoire se soit produit de manière répétée le phénomène de « rebarbarisation ». Parce que dans la crise de la Renaissance, autrement plus grave et profonde que celle-là, ce symptôme n'est pas absent. Ce que des générations immédiatement antérieures à la mienne – Burckhardt, Nietzsche, etc. – appelaient avec enthousiasme *l'homme de la Renaissance*, c'est un homme tout d'un coup rebarbarisé. La Guerre de Trente Ans ¹⁰¹, qui, en l'espace d'un siècle, anéantit le centre de l'Europe, fut l'aboutissement de ce regain de barbarie qui se produisit au commencement du XVI^e siècle. Qu'on lise des choses détaillées sur ce que fut cette guerre et l'on verra qu'il n'existait rien de semblable au

¹⁰⁰ Très exactement, les *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle, écrites en grec, achevées en 180. Marc Aurèle, de la dynastie des Antonins, est le dernier des « cinq bons empereurs ». Rome connaît son apogée. Son règne s'achève à sa mort en 180 : fin de la Pax Romana.

¹⁰¹ 1618-1648. Les traités de Westphalie (1648) ramèneront un peu d'ordre en valorisant une sorte de souverainisme.

Moyen-Âge. César Borgia ¹⁰² fut le prototype du nouveau barbare qui prospère subitement au milieu d'une vieille culture. C'est l'homme d'action. Dans l'histoire, dès que l'homme d'action commence à apparaître, qu'on parle de lui et qu'on lui envoie des fleurs, c'est que survient une époque de rebarbarisation. Comme l'albatros la veille de la tourmente, l'homme d'action surgit à l'horizon, à l'aube de toute crise.

Avec tout ce qui fut dit et accumulé dans la leçon précédente, nous avons les éléments nécessaires pour énoncer rapidement un schème de la crise qui nous soit compréhensible. Le voici : la culture n'est rien d'autre que l'interprétation que l'homme donne à sa vie, la série des solutions, plus ou moins satisfaisantes, qu'il invente pour obvier à ses problèmes, à ses nécessités vitales. Que l'on comprenne sous ces vocables autant ceux qui sont d'ordre matériel que ceux qu'on appelle spirituels. Une fois créées ces solutions à d'authentiques besoins, elles sont aussi, authentiquement, des solutions, elles sont autant d'idées, de jugements de valeur, d'enthousiasmes, de styles intellectuels, artistiques, juridiques, qui émanent sincèrement du fond radical de l'homme, selon ce qu'était véritablement celui-ci dans ces moments de commencement d'une culture. Mais la création d'un répertoire de principes et de normes culturels entraîne avec lui un inconvénient constitutif et, en toute rigueur, sans remède. C'est précisément parce qu'on a créé une solution effective et précisément parce qu'elle se trouve déjà « là » que les générations qui suivent n'ont point à la créer, mais seulement à la recevoir et à la développer. Or, cette réception, qui épargne l'effort de la création, a le désavantage d'inviter à l'inertie vitale. Celui qui reçoit une idée tend à s'épargner la fatigue de la repenser et de la recréer en lui-même. Cette recréation ne consiste en rien de plus qu'à répéter la tâche de celui qui l'a créée, c'est-à-dire à ne l'adopter qu'au vu de l'évidence aveuglante avec laquelle elle s'imposait à lui. Celui qui crée une idée n'a pas l'impression qu'il s'agit d'une pensée qui lui soit sienne, mais il lui semble voir la réalité même en contact immédiat avec lui. Ils sont ainsi, l'homme et la réalité, tout nus l'un en face de l'autre, sans intermédiaire et sans écran. En revanche, l'homme qui ne crée pas et se contente de recevoir se retrouve avec l'idée déjà créée entre lui et les choses, idée qui facilite sa relation avec elles à la manière

¹⁰² Né en 1475, mort en 1507. Aventurier italien, cardinal, duc, potentat et fils du pape aux mœurs dissolues Rodrigue Borgia (Alexandre VI).

d'une recette. Il tendra donc à *ne pas mettre en question les choses*, à ne ressentir nul besoin authentique, car il se retrouve avec un répertoire de solutions avant que d'avoir senti les nécessités qui les susciterent. D'où le fait qu'un homme déjà héritier d'un système culturel va progressivement s'habituer, génération après génération, à n'avoir aucun contact avec les problèmes radicaux, à ne pas ressentir les nécessités qui sont partie intégrante de sa vie, et d'autre part à utiliser des modalités mentales – idées, jugements de valeur, enthousiasmes – dont il n'a pas l'évidence, parce qu'elles ne sont pas nées au fond de sa propre authenticité. Il travaille et vit ainsi sur une strate culturelle qui lui est venue du dehors, sur un système d'opinions étrangères venu d'autres « moi », de ce qui est dans « l'atmosphère », dans « l'époque », dans « l'esprit du temps », en somme d'un moi collectif, conventionnel, irresponsable, qui ne sait pas pourquoi il pense ce qu'il pense ni veut ce qu'il veut. Toute culture, alors qu'elle triomphe et réussit, devient du lieu commun et de la phrase. Le lieu commun, c'est l'idée dont on use, non *parce qu'elle est évidente*, mais parce que c'est ce que les gens disent. La phrase, c'est ce qu'on ne pense pas chaque fois, mais seulement ce qu'on dit et ce qu'on répète. En attendant, ces idées qui sont déjà des lieux communs vont parachever leurs conséquences, vont développer leurs possibilités intrinsèques et, en somme, la culture, qui dans son commencement authentique était simple, ira en se compliquant. Cette complication de la culture héritée fait grossir l'écran entre le « soi-même » de chaque homme et les choses mêmes qui l'entourent. Sa vie va être de moins en moins *sienne* et de plus en plus collective. Son moi individuel, effectif et toujours primitif, est supplanté par « le moi des gens », par le moi conventionnel, compliqué, « cultivé ». Ce qu'on appelle « homme cultivé » apparaît toujours dans des époques à la culture très avancée et déjà composée de purs lieux communs et de phrases ¹⁰³.

¹⁰³ Thématique déjà très présente dans *La Révolte des masses*. Le savant lui-même, spécialiste d'une seule chose et, par ailleurs, totalement aveugle, coupé du réel, ridicule dans ses discussions sur le sexe des anges, est l'une des figures de l'homme-masse, de « l'envahisseur vertical » autochtone, c'est-à-dire une sorte de barbare fait-maison si l'on peut dire. Ortega voulait probablement dire que ce barbare passif, *l'homme cultivé*, précède ou conditionne la venue du rebarbarisé complet : *l'homme d'action*, en d'autres termes

Il s'agit donc d'un processus inexorable. La culture – le produit le plus pur de l'authenticité vitale, puisqu'elle procède du fait que l'homme ressent, avec une angoisse terrible et avec un enthousiasme ardent, les nécessités inexorables qui font la trame de sa vie – finit par être la falsification de la vie. Son moi authentique se retrouve étouffé par son moi « cultivé », conventionnel, « social ». Toute culture ou toute grande étape culturelle se termine par la « socialisation » de l'homme et, *vice versa*, la socialisation arrache l'homme à sa vie de solitude, qui est la vie authentique. On notera que la socialisation de l'homme, son absorption dans le moi social, apparaît aux extrêmes de l'évolution culturelle, mais aussi avant la culture. L'homme primitif est un homme socialisé, sans individualité.

On commet une erreur grossière en présumant que c'est maintenant qu'on a inventé la socialisation ou la collectivisation de l'homme. Cela se produit dès l'instant que perce une crise historique. C'est là la plus grande aliénation ou altération de l'homme. Il est clair que, dans chaque crise, la chose s'est vérifiée à partir d'une dimension différente. Dans l'Empire romain, dès le III^e siècle, sous la dynastie des Sévères par conséquent, l'homme est étatisé – moralement et matériellement. On persécute les intellectuels qui avaient alors coutume de s'appeler des philosophes. On oblige les hommes les plus personnels et les plus opulents de chaque municipe à prendre sur eux la vie de la cité, et notamment les charges municipales. Cela réduisit à néant, spirituellement et économiquement, les minorités mêmes qui avaient créé la splendeur romaine.

Au XIV^e siècle, l'homme disparaît sous sa fonction sociale. Tout est syndicats ou corps de métiers, corporations, états. Tout le monde porte, jusque dans l'habillement, l'uniforme de son office. Tout est de forme conventionnelle, statutaire, fixe. Tout est rituel, d'une infinie complication.

Le savoir, par exemple, se donne sous une forme tellement embrouillée, tellement surchargée de distinctions, de classifications et d'argumentations qu'il n'y a pas moyen de découvrir dans une jungle aussi épaisse le répertoire des idées claires et simples capables d'orienter l'homme pour de bon dans son existence. Cela me surprend qu'on

la brute opportuniste. N'oublions pas non plus que ce texte est prononcé en 1933.

n'ait pas souligné comme il se devait la complication de la culture, tout bonnement et comme telle, comme l'une des causes principales de la crise subie à l'extrémité du Moyen-Âge. Et comme on n'en a pas tenu compte, on n'a pas su que faire de cette aspiration toujours plus claire qui, dès les débuts du XV^e siècle jusqu'à Descartes lui-même, retentit sans s'arrêter tout au long des deux siècles : l'aspiration à la simplification. Mais de tout cela nous parlerons dans la leçon prochaine.

Pour l'instant, il nous importe de fixer dans notre schéma général le point d'arrivée de cet homme « cultivé » d'une culture en surcharge, et le fait est qu'il se trouve à l'intérieur d'elle dans une situation analogue à celle de l'homme qui commençait la culture et se trouvait spontanément à l'intérieur de son vide. L'un se retrouve étouffé par son environnement culturel tout comme l'autre se retrouvait étouffé par son environnement cosmique. Et l'analogie de la situation les oblige à une réaction salvatrice analogue. L'homme qui est dans la jungle réagit face à ses problèmes en créant une culture ; pour cela, il cherche à se retirer de la jungle et à rentrer en lui-même. Il n'est point de création si l'on ne rentre en soi-même. Or, l'homme excessivement « cultivé » et « socialisé », qui vit d'une culture déjà fausse, a besoin absolument... d'une autre culture, c'est-à-dire d'une culture authentique. Mais celle-ci ne peut débuter que du fond le plus nu et le plus sincère du moi personnel lui-même. Il lui faut ainsi reprendre contact avec soi-même. Mais son moi cultivé, la culture héritée, ankylosée, dépourvue d'évidence l'en empêche. Cette chose qui semble si facile – être soi-même – devient un problème terrible. L'homme s'est distancié et séparé de soi grâce à la culture : celle-ci s'interpose entre le véritable monde et sa véritable personne. Il n'a donc plus d'autre issue que d'attaquer cette culture, la secouer, s'en déshabiller, se retirer d'elle, pour se replacer devant l'univers la chair à vif et revivre pour de bon. D'où ces périodes de « retour à la nature », c'est-à-dire à ce qui est autochtone chez l'homme, face à ce tout qu'il y a de culturel et de cultivé et contre cela. Par exemple, la Renaissance. Par exemple, Rousseau et le romantisme. Et toute notre époque...

Avec ce schéma, nous pouvons revenir à la « crise » de 1350 à 1650, et, d'elle, à son moment central que fut la Renaissance. Nous comprenons à présent que l'homme se soit senti re-naître. Le fait est qu'il recherchait un nouveau contact avec lui-même. Mais ce qui gâche notre

compréhension de cet âge, c'est la forme externe que prit immédiatement ce retour à soi-même et à la nature, lequel, à première vue, consistait en un retour aux classiques.

Autour de Galilée.

Leçon 7

LA VÉRITÉ COMME COÏNCIDENCE DE L'HOMME AVEC SOI-MÊME

[Retour à la table des matières](#)

Dans les deux leçons précédentes, j'ai tenté de dessiner le schème des crises historiques, c'est-à-dire la structure générale de la vie lorsqu'on vit en crise. La crise, disais-je, est une catégorie de l'histoire parce qu'elle est une modalité radicale que prend l'existence humaine. « Époque classique », « Siècle d'Or »¹⁰⁴ sont des noms un peu maladroits de la catégorie historique opposée à la crise. À « l'Époque classique », au « Siècle d'Or », l'homme croit savoir à quoi s'en tenir eu égard aux circonstances ; il possède un système de convictions authentiques, fermes, c'est-à-dire un monde transparent devant lui. Qu'on se souvienne que dans notre terminologie le monde signifie un ensemble de solutions que l'homme trouve en fonction des problèmes que lui pose le contexte. Or, le monde en lequel se trouve l'homme du Siècle d'Or contient un minimum de problèmes non résolus.

¹⁰⁴ Le *Siglo de Oro* couvre les XVI^e et XVII^e siècles espagnols, soit une époque Renaissance suivie d'une époque baroque. On estime qu'il commence en 1492 (fin de la Reconquista et découverte de l'Amérique) et finit en 1648, après la Guerre de Trente ans, où l'Espagne perd sa suprématie sur la Hollande (Provinces-Unies). C'est l'époque où l'Espagne connaît l'apogée de son rayonnement culturel, même si on sent déjà un déclin politique à la fin du XVI^e siècle. Ce déclin est bien analysé par Cervantès dans *Don Quichotte*, ouvrage en deux parties, en 1605, puis en 1615.

Mais il faut, si l'on veut comprendre pour de bon ces formules, que tous les concepts employés en elles fassent référence à la réalité radicale qu'est notre vie, c'est-à-dire qu'ils soient compris de manière vitale. De nos jours, nous avons tout naturellement tendance à prendre ces termes – problème, solution – en un sens intellectualiste, voire scientifique, comme si problème signifiait tout bonnement *problème scientifique*, et solution, *solution scientifique*. Cette propension révèle quel est ou quel a été jusqu'à peu notre monde en vigueur, le système de nos convictions. Nous vivons, en effet, de la science, entendons par là : de notre foi en la science. Et cette foi n'est ni plus ni moins foi qu'une quelconque autre foi – ce en quoi, certes, je ne veux pas dire qu'elle ne soit peut-être pas plus justifiée et, en tel ou tel sens, supérieure à toute autre foi. La seule chose que je dis, c'est qu'il s'agit d'une foi, que la science est une foi, une croyance en laquelle on se trouve, comme on peut se trouver dans la croyance religieuse.

L'histoire que nous allons raconter, c'est précisément celle de la transition que l'homme effectue depuis la croyance que Dieu est la vérité jusqu'à la croyance que la vérité est la science, la raison humaine : du christianisme au rationalisme humaniste par conséquent. Il nous importe donc beaucoup d'adopter une position suffisamment approfondie pour que nous puissions discerner non seulement ce que l'une et l'autre de ces croyances ont de différent, mais aussi ce qu'elles ont en commun.

À cette fin, il nous faut radicalement rectifier l'une des idées les plus têtues, les plus insistantes de toute la tradition intellectuelle humaine, l'idée selon laquelle l'homme a une inclination naturelle à savoir. L'expression est d'Aristote, mais cette pensée réside pratiquement dans toutes les philosophies, à tel point qu'elles ne prennent pas du tout la peine de s'en assurer, comme le fait, au bout du compte, Aristote. Cette pensée, c'est celle qui mène à la définition de l'homme comme *homo sapiens*, comme animal confit en sagesse : ce que je vous invitais à récuser dans une leçon antérieure.

Il n'est pas possible que nous tentions maintenant de développer comme il se doit ce sujet qui est sans doute le thème fondamental de la philosophie. En le réduisant à sa forme la plus abrégée, exprimée avec un dogmatisme laconique, nous poserons ce qui suit :

Presque toutes les grandes philosophies sont parties de ces deux pré-supposés : 1° Que les choses, outre le rôle qu'elles représentent dans leur relation immédiate avec nous, ont par elles-mêmes une seconde réalité occulte et plus importante que celle qui est immédiate et manifeste, une réalité latente que nous appelons leur être. Ainsi cette lumière, outre qu'elle consiste dans ce que je vois d'elle et dans le fait qu'elle m'éclaire, a un être, l'être de la lumière. 2° Que l'homme doit se charger de découvrir cet être des choses.

Même si cela paraît incroyable, les philosophies du passé ne se sont pas posé de manière isolée la question de savoir si ces deux présupposés sont solides – du moins ne l'ont-elles pas fait à fond. Elles présupposent tout naturellement que les choses ont par elles-mêmes un être, et elles commencent sans autre forme de procès par se demander ce qu'est cet être. Les unes l'interprètent d'une façon, les autres d'une autre façon, mais toutes le supposent. Pareillement, elles considèrent comme la chose la plus naturelle du monde, c'est-à-dire comme une chose qu'on n'a pas lieu de discuter, le fait que l'homme s'efforce d'examiner cet être des choses, ce que signifient les mots *connaître* et *savoir*. Et, dans presque toutes, il y a la conviction latente de ce que l'homme n'est homme, proprement et pleinement, que lorsqu'il s'occupe de savoir. En suivant l'idée – et resserrons bien les termes pour que le délinquant ne puisse nous échapper –, je dois m'efforcer de savoir, c'est-à-dire former devant chaque chose une pensée qui reflète son être ; faire en sorte, partant, que ma pensée coïncide avec l'être des choses. Si je n'ai pas réussi à me forger cette pensée, je ne sais pas ce qu'est la chose, et c'est alors que la chose est pour moi un problème. Or, infini est le nombre des choses dont j'ignore l'être ; mieux encore : la plupart d'entre elles n'ont même pas été repérées par moi. Et cependant, en suivant cette idée, elles sont aussi pour moi un problème, vu que je ne possède aucune notion de leur être.

Face à une pareille absurdité, l'on demande humblement au philosophe : « Monsieur, mais pourquoi tout ça ? Parce qu'il ne faudrait pas me contenter de voir cette lumière et de chercher à ce qu'elle m'éclaire lorsque j'en ai besoin ? Mais il faudrait encore que je m'épuise avec son supposé être ou, ce qui est pire, avec l'être de choses qui, même comme simples choses, me sont inconnues, et dont la simple existence ne m'a pas été du tout signalée ? Je n'ai pas besoin de grandes explications pour comprendre que tout ce qui m'intéresse, c'est ce qui se réfère

à moi. Et si moi, j'ai un être, j'entends bien me soucier de le découvrir. Mais, mon Dieu ! ce serait une chose si évidente, et rien n'aurait moins besoin de justification, que je doive m'intéresser à cet être que, selon les philosophes, les choses, elles, ont par elles-mêmes ? N'est-ce pas là une supposition arbitraire ? Je vois bien qu'il y a certains hommes qui se chargent d'examiner l'être des choses : le mathématicien, le physicien, le biologiste, l'historien, le philosophe – ce sont les intellectuels. Mais je ne prétends pas être autre chose qu'un pauvre homme, qui s'est retrouvé à devoir vivre sans qu'on l'ait consulté avant sa naissance. Pourquoi aurais-je l'obligation d'être un intellectuel ? Dans toute la pensée grecque et dans presque toute la pensée médiévale et moderne, il y a l'affirmation latente qu'être homme, c'est être intellectuel. Mais, Monsieur, pourquoi ? Donnez-moi une raison, ne serait-ce qu'un prétexte, à condition que ce soit un prétexte sérieux. Je ne vois pas. Je ne vois pas pourquoi je serais obligé de m'intéresser à l'être des choses si elles possèdent cet être à leur compte et séparément de moi. » Mieux : si l'on creuse un tant soit peu l'affaire, il faudrait que ces gentils messieurs que sont les intellectuels justifiassent pourquoi ils le sont, pourquoi ils consacrent leur vie à cela. Il n'y a, pour tout un chacun, que la vie de tout un chacun : c'est la réalité radicale, et, par là même, inexorablement sérieuse. Tout un chacun doit, qu'il le veuille ou non, justifier face à lui-même son emploi. S'il fait ceci, et non cela, c'est pour quelque chose. Il est vain de supposer qu'une vie consacrée à l'occupation intellectuelle n'a pas besoin de justification, là où il en faudrait quand même une lorsqu'on se consacre au jeu d'échecs ou à l'ivrognerie. Ce serait purement arbitraire. Ainsi, il est vain de dire que, les choses ayant un être et l'homme la faculté de le découvrir, il lui est naturel d'exercer celle-ci. Les échecs aussi ont des pièces et des règles, et l'homme la faculté de mouvoir celles-là en observant celles-ci, et l'on ne définit pourtant pas l'homme comme l'animal échiquéen. De la même façon, il arrive que j'aie des jambes pour courir et toutefois je cours très peu souvent et par exemple, à présent, il me convient davantage de rester assis.

Nous sommes surpris de voir que, sur une question aussi préalable et fondamentale, les grandes philosophies ont procédé avec une incroyable légèreté. Le savoir, qui consiste d'emblée à faire de toute chose une question et un problème, ne s'est pas questionné lui-même, ne s'est pas demandé quel est son sens, pourquoi l'homme s'y exerce

avec autant d'acharnement. N'y a-t-il pas ici un étrange préjugé intellectualiste, étrange surtout par la fréquence et la constance avec lesquelles l'humanité en souffre, à quelques brèves interruptions près, depuis vingt-sept ou vingt-huit siècles ?

Je réitère mon interrogation : pourquoi vais-je trouver de l'intérêt à fabriquer des pensées qui reflètent l'être des choses ? Par curiosité ? Cela irait mal pour la science qui partirait d'une racine aussi vaine et aussi frivole. Est curieux celui qui s'occupe de ce qui, en vérité, ne le préoccupe pas. La curiosité est presque... presque la définition de la frivolité elle-même. Dans le meilleur des cas, la science serait dans une telle perspective un penchant. Mais nul n'a l'obligation d'avoir un penchant déterminé, d'autant qu'alors l'*homo sapiens* serait un amateur et rien de plus. Le mot « philosophie » lui-même traîne avec lui ce stigmate millénaire de la frivolité : il ne signifie rien d'autre que le penchant pour le savoir.

D'autres, comme les positivistes, croiront justifier cela, expliquer pourquoi l'homme s'occupe de connaissance, en disant qu'il lui convient de savoir parce qu'en examinant l'être des choses, il obtient un moyen pour les dominer et pour exercer sur elles son empire. Suivant cette idée, le savoir possède une origine utilitaire. Que voilà une explication lucide ! Pour se rendre compte que le savoir produit de la domination sur les choses, il faut d'abord qu'il y ait un savoir conquis sans visées utilitaires, dont on s'aperçoit, une fois qu'on le possède, qu'il est rentable et utile. Comment le premier homme qui se consacra au savoir pouvait-il savoir les avantages que son occupation pouvait charrier avec elle ? Et, avant tout, comment a-t-il su, comment cela lui est-il venu à l'esprit que les choses ont un être ?

Car cette dernière question est tout autre. S'il advenait, comme on l'a toujours cru, que les choses aient par elles-mêmes un être, il me semble très difficile de justifier que l'homme puisse avoir un quelconque intérêt à s'occuper de cela. On serait plus favorable au cas contraire. Il se peut donc que la vérité soit tout le contraire de ce que l'on a supposé jusqu'à présent : que les choses n'ont pas d'être par elles-mêmes, et que c'est précisément parce qu'elles n'en ont pas que les hommes se sentent perdus en elles, naufragés en elles, et qu'ils n'ont pas d'autre issue que de leur fabriquer, de leur inventer un être. Si c'était ainsi, on aurait le plus formidable retournement de la tradition philosophique qui se puisse imaginer. Comment ! L'être – qui semble

désigner ce qui se trouve déjà là, ce qui est déjà – consisterait *en quelque chose qu'on aurait à faire*, quelque chose qui rendrait la vie de l'homme, du fait qu'on a irrémédiablement à le faire, aussi fatigante, aussi laborieuse et aussi mouvementée ? Eh bien ! On comprendrait alors que l'être des choses puisse intéresser l'homme, et que l'homme se charge de penser les choses et de l'examiner. Car alors les choses ne posséderaient pas d'être à elles toutes seules, mais celui-ci surgirait uniquement lorsqu'un homme se retrouve confronté à elles et doit s'en débrouiller et doit, à cette fin, se former un programme pour se conduire face à chacune, c'est-à-dire : ce qu'il peut faire avec elle, ce qu'il ne peut pas faire, ce qu'il peut en espérer ¹⁰⁵. En effet, j'ai besoin de savoir à quoi m'en tenir vis-à-vis des choses de mon contexte. C'est là le sens véritable, originaire, du savoir : savoir à quoi m'en tenir. L'être des choses consisterait, suivant cette idée, en une formule de ce à quoi je dois m'en tenir vis-à-vis des choses. Un Dieu qui tient toujours les choses à sa disposition, qui ou bien n'a pas besoin d'elles ou bien les crée *ad hoc* quand il en a besoin, n'a pas besoin qu'elles aient de surcroît un être. Mais moi, ma préoccupation présente est d'exister à l'instant qui vient et dans le futur, c'est ce qui va s'y passer. Ce n'est pas le présent qui me préoccupe parce que j'existe déjà en lui ; ce qui est grave, c'est le futur. Afin d'être tranquille, maintenant, au sujet de la minute qui va suivre, j'ai besoin d'être sûr, par exemple, que la terre qui maintenant me supporte ne va pas se dérober de sitôt sous mes pieds. Cette terre de maintenant que je piétine est une chose qui est

¹⁰⁵ Le fameux « être des choses » n'est donc pas un en-soi nouménal énigmatique, mais une fabrication humaine théorique contextualisée, historique, qui se modifie inexorablement de génération en génération, produisant à chaque fois un nouveau monde, une nouvelle *cosmovisión*. L'être des choses, par essence relatif et utilitaire, est en définitive une construction savante qui permet de se stabiliser un certain temps dans le naufrage que constitue l'expérience immédiate des choses, laquelle est tout aussi relative et utilitaire, mais sur un mode maladroit et angoissant. On distingue alors en espagnol : 1° *el ente*, l'être comme entité, appelé aussi « être exécutif », « chose effective », la chose mouvante telle qu'on l'approche par l'expérience indigente et vulgaire, et 2° *el ser* ou *la esencia*, l'être comme essence, appelé aussi « être objectif », « être des choses », c'est-à-dire la construction ou reformulation savante offrant quelque fixité. Consulter, sur la thématique de ce « radeau de l'être » où l'on se réfugie dans le naufrage de la réalité, l'excellent document *L'ontologie de José Ortega y Gasset ou de l'être, des choses, de la réalité* de Marc Poggi, disponible sur internet.

« là », mais la terre de bientôt, celle du futur immédiat, n'est pas « là », elle n'est pas une chose, mais elle doit maintenant être inventée par moi, imaginée, construite en un schème intellectuel, en somme : en une croyance.

Une fois que je saurai à quoi m'en tenir vis-à-vis de la terre – quel que soit le contenu de ma croyance, fût-il des plus pessimistes –, je me sentirai tranquille parce que je m'adapterai à ce que je crois inévitable. L'homme s'adapte à tout, au meilleur et au pire. Il n'est qu'une chose à laquelle il ne s'adapte pas : ne pas être au clair avec lui-même sur ce qu'il croit des choses. Par exemple, l'une des croyances dans lesquelles peut se trouver l'homme est la conviction que tout est douteux, qu'on ne peut vérifier positivement cet être des choses dont on a tant besoin. Or, même dans ce cas extrême, l'homme se sentira tranquille, ni plus ni moins que lorsqu'il jouit de croyances plus positives. Le scepticisme est, en ce sens, une forme de la vie humaine comme une autre. Et, cependant, il n'implique pas que la pensée coïncide avec l'être positif des choses, puisqu'il nie la possibilité de le découvrir. L'essentiel est que le sceptique soit pleinement convaincu de son scepticisme, c'est-à-dire que cela soit en effet sa pensée authentique ; en somme, qu'il coïncide avec lui-même lorsqu'il pense, qu'il n'ait pas de doute sur ce à quoi s'en tenir quant aux choses. C'est mauvais si le sceptique se met à douter de son doute ; parce que cela signifie qu'il ne sait pas, non pas ce que les choses sont, mais ce qu'est sa pensée authentique ¹⁰⁶. Et cela, c'est la seule chose à laquelle l'homme ne s'adapte pas, la seule chose que cette réalité radicale qu'est la vie ne tolère pas.

Mais alors les idées de problème et de solution acquièrent un sens complètement distinct du sens qu'elles ont pris l'habitude d'avoir ; un sens originaire qui exclut l'interprétation intellectualiste et scientiste. Une chose est pour moi un problème, non parce que j'ignorerais son être, non parce que je n'aurais pas accompli mes supposés devoirs d'intellectuel face à elle, mais lorsque je cherche en moi et que j'ignore quelle est mon attitude authentique vis-à-vis d'elle, lorsque, au milieu de mes pensées sur cette chose, j'ignore laquelle est rigoureusement la

¹⁰⁶ Analyse déjà entamée dans la leçon 6, très proche de la conceptualisation de la *mauvaise foi* chez Sartre. Voilà un sceptique qui joue à être sceptique, preuve qu'il ne l'est pas vraiment, que son scepticisme est inauthentique, que sa conscience ne coïncide pas avec elle-même.

mienne, laquelle je crois pour de bon, laquelle coïncide avec moi-même. Et *vice versa* « solution d'un problème » ne signifie pas forcément la découverte d'une loi scientifique, mais bien le seul fait d'être au clair avec moi-même face à ce qui m'a posé problème, de trouver promptement, parmi les innombrables idées concernant ce problème, une idée dont je vois de toute évidence qu'elle est mon effective et authentique attitude face à lui. Le problème substantiel, originaire et, en ce sens, unique, est de cadrer avec moi-même, de coïncider avec moi-même, de me retrouver moi-même ¹⁰⁷.

En vivant, j'ai été jeté dans les circonstances, dans l'essaim chaotique et lancinant des choses ; en elles, je me perds ; mais je ne m'y perds pas parce qu'elles seraient nombreuses, ingrates et difficiles, mais parce qu'elles me font sortir de moi, elles me font autre (*alter*), elles m'altèrent et me confondent, et que je me perds de vue moi-même. Je ne sais déjà plus ce que je veux pour de bon ou ce que je ne veux pas, ce que je sens ou ne sens pas, ce que je crois ou ne crois pas. Je me perds *dans* les choses parce que je *me* perds, moi. La solution, le salut, c'est de se retrouver, de coïncider de nouveau avec soi, d'être bien au clair sur ce qu'est mon attitude sincère devant chaque chose. Peu importe ce que sera cette attitude : savante ou sans érudition, positive ou négative. Ce qui importe, c'est que l'homme pense dans tous les cas ce qu'il pense effectivement. À la limite, le paysan le plus humble est tellement au clair avec ses convictions effectives, tellement calé en lui-même, tellement certain de ce qu'il pense sur le répertoire réduit des choses intégrées à son contexte, qu'à peine a-t-il des problèmes. Et nous sommes émerveillés de la profonde quiétude de sa vie, de la digne sérénité avec laquelle il laisse couler son destin. Il ne reste plus beaucoup de ces paysans, car sont venus à eux la culture, les lieux communs, ce que l'autre jour nous appelions la *socialisation*, et ils commencent à vivre d'idées reçues et ils commencent à *croire* des choses qu'ils ne croient pas. Adieu la quiétude profonde, adieu la vie calée sur elle-

¹⁰⁷ Ne pas interpréter ce texte comme la valorisation grossièrement subjectiviste de l'individu « authentique » qui serait par essence supérieur à la masse « altérée ». Car, au plan individuel, il y a des subjectivités de mauvaise foi, inauthentiques, qui ne coïncident pas du tout avec elles-mêmes. Et, au plan collectif, il y a des civilisations entières qui coïncident avec elles-mêmes, avec leurs croyances, en toute sincérité, tant qu'elles ne sont pas entrées en crise, précisément.

même, adieu la digne sérénité, adieu l'authenticité ! Comme notre langue populaire le dit avec finesse : on a fait sortir l'homme de ses gonds, on l'a mis hors de lui – il n'est plus dans son assiette.

De son côté, l'homme qui sait beaucoup de choses, l'homme cultivé, court le risque de se perdre dans les méandres de ses propres savoirs, et finit par ne plus savoir quel est son savoir authentique. Pas besoin de chercher loin : c'est le cas de l'homme moyen actuel. Il a reçu tant de pensées qu'il ne sait pas lesquelles d'entre elles sont celles qu'il pense effectivement, celles qu'il croit, et il s'habitue à vivre à partir de pseudo-croyances, de lieux communs parfois très ingénieux intellectuellement, mais qui falsifient son existence. D'où l'inquiétude, l'altération profonde que traînent secrètement tant de vies d'aujourd'hui. D'où la désolation et le vide d'un tel destin personnel, qui lutte désespérément pour se remplir de quelque conviction, sans réussir à se convaincre. Et pourtant le salut serait si facile ! Mais il faudrait que l'homme actuel fasse exactement le contraire de ce qu'il fait. Que fait-il ? S'obstiner à se convaincre de manière péremptoire de ce dont il n'est pas convaincu, feindre qu'il a des croyances et, pour faciliter cette fiction intime, s'alcooliser avec les attitudes les plus faciles, les plus radicales ¹⁰⁸ : des lieux communs et des recettes.

Je n'insiste pas sur cela parce que je ne veux évoquer de l'actualité que le strict nécessaire pour que l'on comprenne le sujet de ce cours – un sujet historique, une péripétie vitale du passé humain.

Je résume tout ce qui a été dit par des formules succinctes et numérotées, afin que vos esprits puissent en prendre note et les fixer en vue d'une méditation ultérieure.

L'homme, qu'il le veuille ou non, se trouve toujours déjà dans quelque croyance authentique vis-à-vis des choses qui forment son contexte.

Mais parfois il ne sait pas ou il ne veut pas savoir quelle est, parmi toutes les idées qu'il peut penser, celle qui constitue sa croyance authentique.

Au sens originel, que quelque chose pose problème à l'homme, cela ne possède aucun caractère intellectuel ni, encore moins, scientifique.

¹⁰⁸ Ici, le terme prend un sens péjoratif, synonyme d'*extrémiste* (voir leçon 9).

Tout au contraire : c'est parce que l'homme se retrouve vitalemment, c'est-à-dire réellement, perdu parmi les choses que, face à ces choses, il n'a pas d'autre solution que de se former un répertoire d'opinions, de croyances et d'attitudes intimes vis-à-vis d'elles. À cette fin, il mobilise ses facultés mentales pour construire un plan expliquant à quoi s'en tenir face à chacune d'elles et face à leur ensemble ou univers. Ce plan de maintenance, c'est ce que nous appelons l'être des choses.

Par conséquent, nous sommes venus à la vie pour consacrer celle-ci à l'exercice intellectuel, mais, *vice versa*, parce que nous sommes, qu'on le veuille ou non, attelés à la tâche de vivre, nous devons exercer notre intellect, penser, avoir des idées sur ce qui nous entoure, mais les avoir pour de vrai, c'est-à-dire avoir les nôtres. Ce n'est donc pas la vie pour l'intelligence, la science ou la culture, mais au rebours : l'intelligence, la science, la culture n'ont d'autre réalité que celle qui leur correspond comme ustensiles pour la vie. Croire cela ¹⁰⁹, c'est tomber dans le vice intellectualiste, lequel fut de nombreuses fois dans l'histoire la cause d'un échec de l'intelligence. Parce qu'il laisse celle-ci sans la justifier, en la divinisant, précisément, et en croyant qu'elle est la seule chose qui n'aurait nul besoin de justification. L'intelligence reste alors dans les airs, sans racines, à la merci des deux sœurs ennemies : la bigoterie de la culture et l'insolence contre la culture ¹¹⁰. Dans l'histoire, à une époque de *dévotion culturelle béate* succède toujours une époque d'*insolence anticulturelle*. Ces jours prochains, nous verrons comment ces deux formes de vie – être *béat* et être *insolent* – sont deux modalités fausses, irréelles, de l'existence, ou, dit d'une autre manière, que

¹⁰⁹ « Cela », à savoir que l'on vivrait pour exercer notre intelligence. En réalité, nous exerçons notre intelligence pour vivre.

¹¹⁰ Il m'arrive de traduire le récurrent *beatería* par « culte béat », mais le classique « bigoterie » convient aussi, en ayant conscience qu'il est pris ici dans un sens dérivé. Le *beato*, c'est le dévot, le bigot, pour ne pas dire, à la limite, le ravi de la crèche... En clair, Ortega dénonce autant l'intellectualisme béat des savants (littéraires ou scientifiques) coupés du réel (autant qu'imbus de leurs personnes et de leur rôle) que l'arrogance anti-culturelle facile de certaines personnes illettrées ou peu instruites : deux formes opposées de « barbarie », ou, dit plus simplement, de bêtise. À peu de choses près, nous dirions aujourd'hui, avec notre vocabulaire, que les peuples occidentaux sont coincés entre une affligeante « idiocratie » de masse et une fausse élite de technocrates. À rapprocher de *L'Intelligence en péril de mort* (1969) du philosophe belge Marcel de Corte, grand lecteur d'Ortega y Gasset.

l'homme ne peut pas être, quand bien même il le voudrait, ni véritablement béat ni véritablement insolent. Et lorsqu'il est l'un ou l'autre, c'est qu'il ne veut pas véritablement être. L'homme se fait l'histrion de lui-même. — En revanche, notre interprétation, qui se refuse à reconnaître en l'intelligence une finalité de la vie, en fait l'inéluctable instrument de celle-ci, ce qui l'enracine inexorablement dans la glèbe vitale, lui fournit son impérissable caractère autochtone. L'intellectualiste traditionnel soutenait que l'homme *devait* penser, mais il reconnaissait que, de fait, l'homme pouvait vivre sans exercer son intelligence, entendue en un sens très étroit et partial. L'idée qui est la nôtre nie que l'intelligence, l'intellectualité, soit un devoir de l'homme. Elle se contente de montrer que, pour vivre, il faut que l'homme pense, que cela lui plaise ou non. S'il pense mal, c'est-à-dire sans véracité intime, il vit mal, dans la pure angoisse, les problèmes et le dépit. S'il pense bien, il cadre avec lui-même, c'est la définition du bonheur.

Par conséquent, nos pensées effectives, nos croyances fermes sont un élément incontournable de notre destin. J'entends par là que l'homme n'a pas le pouvoir de penser et de croire ce qu'il veut. On peut vouloir penser d'une autre manière que celle dont, en effet, on pense, et travailler loyalement à changer d'opinion, et même y parvenir. Mais ce qu'on ne peut pas, c'est confondre le fait qu'on veuille penser d'une autre manière avec la fiction que nous pensons bien comme nous le voulons. Un des sommets de la Renaissance, l'étrange Léonard de Vinci, a fixé pour toujours la juste norme : *Chi non può quel che vuol, quel che può voglia*. « Celui qui ne peut pas ce qu'il veut, qu'il veuille ce qu'il peut. »

Rien de ce qu'on a dit n'effleure un tant soit peu la question de savoir si l'évolution historique de la vie humaine n'impliquerait pas une direction telle que l'homme en viendrait à ne plus pouvoir avoir d'autres croyances authentiques que celles qui sont scientifiques, c'est-à-dire si l'ultime authenticité de l'homme ne serait pas précisément la raison. Je ne peux rentrer maintenant dans une affaire aussi énorme. Il me suffit de faire remarquer que, de fait, il y a eu une époque, celle qui commence en 1600, durant laquelle, en effet, l'homme ne se sentait conjoint avec lui-même, dans son assiette, dans ses gonds, que lorsqu'il pensait conformément à la raison, c'est-à-dire qu'il ne croyait authentiquement que lorsqu'il croyait avoir raison. C'est l'homme moderne, qui, comme je le disais, commence par être l'homme galiléen et

cartésien. Le rationalisme, le fait d'avoir à penser ainsi, qu'on le veuille ou non, ce fut son destin. Serait-il définitif ce type d'homme, cette forme de vie qui vit *de* la raison ? En décrivant certains phénomènes de l'humanité actuelle dans mon livre *La Révolte des masses*, j'ai fait remarquer que commencent à surgir dans l'horizon européen des groupes d'hommes qui, même si cela nous semble paradoxal, ne veulent pas avoir raison. S'agit-il de phénomènes superficiels et transitoires ou bien cela commence-t-il un nouveau type d'homme et de vie ¹¹¹ tout disposé à vivre de la déraison ? L'humain contient-il de manière substantielle et formelle la déraison comme authenticité ou bien cela n'est-il qu'un symptôme notoire de la crise et d'une existence faussée ? Voilà une gigantesque interrogation à l'intérieur de laquelle se trouve prisonnier, à cette heure, l'avenir concret de tous ceux qui sont ici.

Mais je ne peux me permettre de continuer sur la question. L'affaire où je suis engagé me réclame. Munis de ces réflexions comme d'appareils optiques, revenons-en au début.

À l'époque classique, au Siècle d'Or, l'homme moyen est installé en lui-même ; il vit avec un répertoire sans équivoque de croyances sincères sur son contexte. Son monde est transparent et contient un minimum de problèmes. À présent nous comprenons pleinement ce que cela veut dire. Cela ne veut pas dire qu'il aurait résolu tous les problèmes qui, pour nous, sont tels, et encore moins tout ce que l'intellectualiste appelle des problèmes, c'est-à-dire le nombre infini de questions que peut susciter l'être des choses. Non : il a résolu les siens ; on entend par là la part la plus grande et la plus grave de ses problèmes, de ceux que lui ont posés les circonstances concrètes. Nous dirons la même chose des solutions : ce sont des solutions pour lui, il se sent d'accord avec lui-même, il sait à quoi s'en tenir face aux grands thèmes de son existence. Cette parfaite et admirable équation, à laquelle l'homme parvient tellement à point nommé avec son contexte, donne à sa vie les caractères spécifiques que nous avons l'habitude de réunir sous le titre de classicisme. Mais cela même révèle les précautions dont il faut user lorsqu'on donne à ce qui est classique une valeur normative. En toute rigueur, seul le classique est classique, c'est-à-dire parfait, pour lui-

¹¹¹ Allusion plus que probable aux grandes mythologies totalitaires des années 30.

même. Vouloir qu'une autre époque vive des classiques, c'est l'inviter à son intime falsification. Ce qui du classique semble utilisable et exemplaire n'est pas le contenu particulier de ses idées, mais l'équation entre celles-ci et sa vie, la congruence avec laquelle il a l'habitude de se comporter. Dans les siècles d'or, est habituellement de l'or effectif presque tout ce qui brille.

Le Moyen-Âge eut le sien, ce fut le XIII^e siècle, le siècle qui commence avec Albert le Grand et se poursuit avec Thomas d'Aquin ¹¹². À l'époque l'homme apparaît comme installé dans un monde sans grandes béances problématiques, un monde bien calfeutré où ne surgissent pas de problèmes tragiques et insolubles. À l'intérieur de ce monde, l'homme sait à quoi s'en tenir par rapport à tout ce qui l'entoure et par rapport à lui-même. Un répertoire peu compliqué d'idées claires, mais, en même temps, suffisamment complet pour qu'en lui soient prévenues toutes les inquiétudes de l'homme contemporain, entendons-nous : contemporain de ce monde-là. Saint Thomas va tout droit aux problèmes, sans user de jeux ni de délectations moroses de technicien, d'intellectuel. Il les résoudra parce qu'en tant qu'homme il a besoin que les résolve l'intellectuel qu'il porte en lui. Il n'est pas très fin, saint Thomas : ce n'était point là sa grâce, mais, au contraire, le bon sens. Plus subtil était Duns Scot ¹¹³ et, par la suite, bien d'autres. Occam ¹¹⁴ surtout. La mission supérieure de l'homme n'est pas d'être subtil, mais simplement de résoudre sa vie loyalement, sincèrement. Mais, de la même façon que saint Thomas ne tolère pas à l'intellectuel qu'il porte en lui des jeux d'intellectuel – il ne consent point à devenir à lui-même son propre jongleur –, il accepte comme homme l'obligation d'intellectualité que son temps lui impose. Pour l'Occident, une grande péripétie

¹¹² Deux figures éminentes du christianisme, tous les deux saints, tous les deux physiciens inspirés d'Aristote, philosophes, théologiens ; l'italien Thomas d'Aquin (1224-1274) fut le disciple le plus célèbre du germanique Albert le Grand (1200-1280).

¹¹³ Philosophe et théologien écossais (1266-1308), franciscain surnommé « le Docteur subtil », à la différence de Thomas « Docteur angélique ». La rivalité intellectuelle entre dominicains thomistes et franciscains scotistes est proverbiale.

¹¹⁴ Guillaume d'Ockham ou Guillaume d'Occam (1285-1347), dit le « Docteur invincible ». Philosophe et théologien anglais, membre de l'ordre franciscain. L'un des principaux promoteurs du nominalisme. Le « rasoir d'Ockham » stipule qu'il ne faut pas multiplier inutilement les hypothèses.

vient de se produire : d'une façon folle et romantique, l'Européen a envahi l'Orient avec les Croisades ¹¹⁵. Ces Croisades n'ont pas encore été bien racontées. Elles sont une des choses les plus extravagantes qui aient été faites sur la planète. Elles furent un échec pour les hommes et les peuples qui les entreprirent, mais, sans l'avoir présumé, elles produisirent de magnifiques résultats pour les hommes du futur. L'Européen y prit pleinement contact avec la civilisation arabe, qui, à l'époque, portait en elle la civilisation grecque. Quand les croisés en ressac s'en retournèrent à leurs glèbes occidentales, ils y entraînèrent le limon de la science arabo-hellénique. Un torrent de savoir nouveau pénétra en Europe, dans l'Europe chrétienne, mystique, presque purement religieuse et guerrière, à peine intellectuelle, du moins très peu scientifique. C'est la date où ressurgissent à l'intérieur de la vie médiévale les sources inquiétantes d'Aristote ¹¹⁶ – la science en tant que telle, la raison pure, la raison tout court, ce qui est autre que la foi religieuse. Le christianisme est confronté alors à un dilemme : ou bien batailler contre la science avec l'intellect religieux ou bien intégrer dans la foi la science aristotélécienne, ou bien anéantir l'ennemi ou bien l'absorber. La première chose était impossible : l'intellect chrétien n'avait pas pu de lui-même se faire assez vigoureux pour pouvoir lutter contre la merveille de la meilleure intelligence de la Grèce. Il ne restait que la seconde solution : Albert le Grand et saint Thomas adaptèrent le christianisme à l'idéologie grecque. C'est la seconde hellénisation de l'esprit chrétien : l'autre, si l'on compte jusqu'à saint Augustin, eut lieu dans son propre berceau. Il naît au milieu de la culture gréco-romaine et n'a pas d'autre issue que de s'infiltrer jusqu'à la moelle des éléments

¹¹⁵ Les Croisades commencent à la fin du XI^e siècle, et se terminent au XIII^e siècle. Mais le XII^e siècle est le siècle par excellence des Croisades.

¹¹⁶ À la fin du XV^e siècle, la modernité commence avec la chute des derniers Byzantins face aux Ottomans turcs et musulmans. La fuite de savants grecs en Europe occidentale permettra de retrouver Platon et divers autres textes antiques. En clair, si la confrontation entre Islam et Chrétienté « aristotélise » le Moyen-Âge occidental, elle en « re-platonise » la modernité. Toutefois, cette question historique ne doit pas être traitée de manière caricaturale : de larges éléments de philosophie grecque et romaine étaient malgré tout connus et appréciés en Europe occidentale médiévale bien avant ces événements. Il y eut, par exemple, une « renaissance carolingienne » aux VIII^e et IX^e siècles (laquelle ne suppose pas, d'ailleurs, que les époques antécédentes n'aient point connu de travaux érudits).

étrangers. On imaginerait difficilement deux inspirations plus antagoniques que la chrétienne et la grecque. Cependant, celle-là n'a pas d'autre issue que de s'adapter à celle-ci, s'adapter depuis sa propre racine. Le christianisme a eu dans cet ordre un destin tragique. Il n'a jamais pu parler dans sa langue : dans sa théo-logie – son « parler » de Dieu – le *theos* est chrétien et le *logos*, de manière prédominante, vient de Grèce. Et en regardant les choses avec un peu de rigueur, on remarque que le *logos* grec trahit constamment et inévitablement l'intuition chrétienne.

Pour ne citer que le plus récent, voyons qui s'intéresse à ce thème : le livre qu'a publié, il y a quelques semaines, Jean Guilton, intitulé *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* ¹¹⁷. Le Grec est aveugle à l'arrière-monde, au surnaturel ; le chrétien, pour sa part, est aveugle à l'intra-monde, à la nature. Et le chrétien doit se faire expliquer ce qu'il voit, mais ne peut pas dire, par le Grec qui est aveugle à ce que voit le chrétien. C'est presque... presque le fameux dialogue où l'aveugle demande au paralytique : « Comment marchez-vous, mon bonhomme ? » Et l'estropié de répondre : « Exactement comme vous voyez, l'ami ! »

Ces dernières années, nous commençons à découvrir avec précision cette tragédie permanente du christianisme, à laquelle il doit peut-être son triomphe matériel, mais qui a toujours empêché et entravé le développement spontané de son inspiration. Sans Croisades, sans Aristote, c'est éventuellement au XIII^e siècle qu'aurait commencé à se former avec une pleine vigueur une *philosophie chrétienne* au sens rigoureux de ces deux termes. L'intellect médiéval commençait à jouir d'une maturité suffisante pour cela. Mais Averroès et Avicenne ¹¹⁸ lancèrent le Corpus Aristotélicien sur l'Occident, et Albert le Grand et saint Thomas n'eurent d'autre issue que d'écraser une possible philosophie chrétienne en imposant à l'inspiration gothico-évangélique la tyrannie et la déformation de l'aristotélisme. C'est cette déformation que M. Gilson,

¹¹⁷ Livre publié en 1933. L'édition espagnole signale qu'Ortega en possédait un exemplaire en français. Le livre d'Étienne Gilson, évoqué plus bas, fut publié en 1932, et Ortega en possédait aussi un exemplaire en français.

¹¹⁸ Avicenne : théologien, philosophe et médecin persan musulman (980-1037). Averroès : théologien, philosophe et médecin musulman arabo-andalou (1126-1198). Les deux furent de fins lettrés, traducteurs ou commentateurs d'auteurs anciens, dont Aristote.

dans un livre lui aussi très récent, intitulé *L'esprit de la philosophie médiévale*, appelle précisément la philosophie médiévale.

L'authentique philosophie chrétienne serait une ligne irréaliste que nous ne pouvons fixer qu'en quelques-uns de ses points : saint Augustin, les Victorins, Duns Scot, Eckhart, Nicolas de Cues ¹¹⁹.

Qu'on célèbre à présent Albert le Grand comme l'instaurateur de la philosophie chrétienne, cela pourrait être jugé, éventuellement, comme un acte supplémentaire de la tragédie du christianisme, un extraordinaire *quid pro quo* comme tant d'autres que l'histoire enregistre tristement.

Mais qu'il en soit ou pas comme je viens de l'énoncer, ce n'est pas une affaire en laquelle nous pouvons nous attarder. Notre propos est de rendre présente la manière dont l'homme abandonne le monde médiéval, qui est chrétien en ses strates les plus profondes. Mais qu'est-ce que le christianisme ? Quelle structure vitale représente le mode chrétien en tant qu'il s'oppose au mode rationaliste de l'époque moderne ?

Nous ne pouvons le comprendre sans exposer, en vraiment très peu de mots, la situation où se trouvait l'homme au Ier siècle avant Jésus-Christ. L'homme grec, l'homme romain, l'homme juif ont coïncidé alors en une même situation vitale. Quelle était-elle ? En toute rigueur, il suffit d'un mot : désespoir. On ne comprend pas le christianisme si l'on ne part pas de cette forme radicale de la vie qu'est le désespoir.

¹¹⁹ Balayage historique qui va précisément du V^e au XV^e siècle.

Autour de Galilée.

Leçon 8

DANS LE PASSAGE DU CHRISTIANISME AU RATIONALISME

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne savons pas ce qui nous arrive, et c'est cela précisément qui nous arrive : ne pas savoir ce qui nous arrive. L'homme d'aujourd'hui commence à être désorienté vis-à-vis de lui-même, *dépaysé*¹²⁰, il est en dehors de son pays, jeté dans une circonstance nouvelle qui est comme une terre inconnue. Telle est toujours la sensation vitale qui s'empare de l'homme dans les crises historiques. Ce désarroi, ce début de panique, ne pas savoir ce qui nous arrive, est perçu sous un aspect différent par nous qui, ayant vécu une part de notre vie en terre connue, avons assisté avec une pleine conscience à notre propre bannissement, et par les jeunes qui sont nés déjà dans le territoire inconnu. Je ne peux m'arrêter à décrire cette tournure différente avec laquelle une même réalité, celle de la crise, se présente à l'homme mûr et au jeune homme. En définitive, le résultat est le même pour tous les deux : la sensation de se trouver sur la ligne de démarcation entre deux formes de vie, deux mondes, deux époques. Et comme la nouvelle forme de vie n'a pas encore poussé, n'est pas encore ce qui va être, nous ne pouvons rechercher quelque clarté vis-à-vis d'elle, vis-à-vis de notre futur, qu'en tournant nos regards vers la vieille forme de vie, vers ce qui nous semble avoir été abandonné. C'est précisément parce que nous la voyons à sa

¹²⁰ En français dans le texte.

conclusion que nous la voyons avec le maximum de clarté. En réalité, c'est à présent seulement que nous avons une notion claire de ce qui a été nommé « l'Âge moderne ». Cela se produit toujours ainsi. La vie, disais-je, est une opération qui va de l'avant. Nous vivons dès l'origine vers le futur, projeté vers lui. Mais le futur, c'est essentiellement ce qui est problématique : on n'a pas pied en lui, il n'a pas de figure fixe, de profil décidé. Comment en aurait-il, s'il n'est pas encore ? Le futur est toujours pluriel : il consiste en ce qui peut advenir. Et diverses choses peuvent advenir, y compris des choses contradictoires. D'où la condition paradoxale, essentielle à notre vie, que l'homme n'a pas d'autre moyen de s'orienter dans le futur que de prendre en charge ce que fut le passé, dont la figure est non-équivoque, fixe et immuable. Ainsi, c'est précisément parce que vivre, c'est se sentir projeté vers le futur, que nous ricochons sur celui-ci comme sur une falaise hermétique, et que nous retombons dans le passé, auquel nous nous agrippons, les talons plantés en lui, pour retourner avec lui et depuis lui vers le futur à réaliser. Le passé, c'est l'unique arsenal où nous trouvons les moyens de rendre notre futur effectif. Nous n'avons pas des souvenirs « comme ça ». De nombreuses fois, j'ai insisté sur ceci que rien de ce que nous faisons dans notre vie n'est fait « comme ça ». Nous nous rappelons le passé *parce que* nous attendons le futur et en vue de celui-ci.

Vous avez ici l'origine de l'histoire. L'homme fait de l'histoire parce que devant son futur, qu'il n'a pas en main, il se retrouve avec la seule chose qu'il ait, qu'il possède : son passé. Il ne peut recourir qu'à celui-ci ; c'est le petit navire dans lequel il s'embarque vers l'avenir inquiet.

Et ce ricochet du futur au passé se produit en l'homme à toute heure et de la même façon pour les grandes choses et pour les triviales. Que d'ici peu, cette leçon conclue, vous vous retrouviez dans un futur qui consiste à devoir sortir de cette salle de classe, le souvenir en vous surgira de l'endroit où était la porte par laquelle vous êtes entrés.

Ainsi, la conscience d'aller vers un futur tout spécialement problématique, vers une nouvelle forme de vie, aiguise notre esprit et éveille notre intérêt à nous occuper de ce que fut la vie humaine à l'Âge moderne. Nous la voyons aujourd'hui comme un trajet complet avec sa fin

récente, et son commencement en 1600 ¹²¹. Mais ce commencement n'est pas clair pour nous si nous négligeons de déterminer comment vivait l'homme à l'étape immédiatement antérieure. Nous remarquons alors que cette étape d'où jaillit la modernité a été une époque de crise comme la nôtre. D'où notre intérêt très spécial pour elle. Là aussi, à l'époque, l'homme s'est vu obligé de sortir d'un monde, d'un pays connu qu'il habitait : le monde médiéval. Et il ne s'agit pas simplement de dire qu'avant notre présent existait une vie moderne, et avant elle une Renaissance, et avant elle une existence médiévale. Il ne s'agit pas d'une série simplement successive, mais en elle chaque stade jaillit du stade antérieur. Si aujourd'hui nous nous trouvons dans des circonstances à l'aspect si amer, ce n'est pas par hasard, mais *parce que* la vie moderne fut comme elle fut, et celle-ci, à son tour, porte à l'intérieur d'elle-même, comme ses entrailles, la Renaissance, qui fut telle parce que le Moyen-Âge vivait comme il vivait, et ainsi de suite en remontant en arrière.

Notre situation actuelle est le résultat de tout le passé humain, dans le même sens que le dernier chapitre d'un roman ne saurait être compris si l'on n'a pas lu les précédents. Et il est très possible que l'une des causes qui produisent la grave désorientation par rapport à lui-même où se trouve l'homme aujourd'hui, soit ceci que les quatre dernières générations ont fait que l'homme moyen, qui sait tant de choses, ne sait rien de l'histoire. De nombreuses fois, j'ai fait remarquer que le type d'homme qui, au XVIII^e ou au XVII^e siècle, correspondait à ce qui est aujourd'hui notre homme moyen, connaissait bien mieux l'histoire que l'homme actuel. Il connaissait du moins l'histoire grecque et l'histoire romaine et ces deux passés servaient comme fond pour donner une perspective profonde à son actualité. Mais, aujourd'hui, l'homme moyen se retrouve, de par son ignorance historique, comme un quasi-primitif, quasiment comme un premier homme ; d'où ceci, entre autres choses, qu'en effet, dans sa vieille âme hypercivilisée, puissent surgir soudainement des modes inattendus de sauvagerie et de barbarie.

¹²¹ Il y a parfois quelque incertitude dans les périodisations d'Ortega y Gasset. Notre philosophe, dans les leçons précédentes, place le début réel de la modernité en 1650, à la mort de Descartes. Il faut dire que Descartes, le grand démolisseur de la vieille scolastique médiévale, déjà ébranlée avant lui, a totalement aplani le terrain pour la construction des idées nouvelles.

Ne tournons pas en rond : la réalité radicale, c'est notre vie, et celle-ci est comme elle est ; elle a la structure qu'elle a parce que les formes antérieures de la vie furent telles qu'elles furent, dans la ligne concrète d'un unique destin. C'est pourquoi l'on ne peut en toute rigueur comprendre une époque si l'on ne comprend pas toutes les autres. Le destin humain constitue une mélodie où chaque note a son sens musical, posée à sa place parmi toutes les autres. C'est pourquoi la chanson de l'histoire ne peut se chanter qu'entière – après tout, comme la vie d'un homme se comprend seulement quand on la raconte du début à la fin. *L'histoire est système*¹²², un système linéaire tendu sur le temps. La série des formes de la vie humaine, en effet, n'est pas infinie ; elles sont un certain nombre, autant que de générations ; un certain nombre, précises et déterminées, qui se succèdent les unes aux autres et sortent les unes des autres, comme les figures d'un kaléidoscope en formant, comme je l'ai dit, une mélodie, la mélodie du destin humain universel – le drame de l'homme qui est, en toute rigueur, un auto sacramental¹²³, un mystère au sens de Calderón, c'est-à-dire un événement transcendant. Parce que dans la vie humaine est incluse toute autre réalité, c'est *elle* la réalité radicale, et quand une réalité est *la* réalité, la seule qu'il y ait à proprement parler, elle est, clairement, transcendante. Voici pourquoi l'histoire – même si les dernières générations n'y ont pas cru – est la science fondamentale, la science de la réalité supérieure ; c'est elle, et non pas la physique.

Mais nous étions pressés, tout à l'heure¹²⁴, de nous occuper de ce qu'était l'armature de la vie médiévale à son heure classique. Et nous notions que cette vie du XIII^e siècle était l'articulation de l'inspiration chrétienne avec les pensées de la Grèce. Le christianisme en est la strate basique et décisive. Et, tout en sachant pertinemment que nous ne pouvons consacrer qu'une douzaine de mots à ce thème, nous nous demandions : qu'est-ce qu'être chrétien ? C'est-à-dire comment, pour répondre à quelles circonstances et à quelle situation, pénètre dans l'esprit

¹²² Ortega y Gasset publia peu après *L'Histoire comme système*, petit ouvrage qui condense les thèmes analysés dans *Autour de Galilée*.

¹²³ Un auto sacramental : pièce de théâtre espagnole, drame centré sur le mystère de l'Eucharistie. La plus connue est *Le Grand Théâtre du monde* de Calderón (1655). Ce genre théâtral s'inspire des *mystères* du XV^e siècle.

¹²⁴ Dans la leçon précédente, plutôt.

humain la pensée chrétienne ? J'ai déjà anticipé la réponse : au Ier siècle avant Jésus-Christ, l'homme grec, l'homme romain et l'homme juif coïncidaient en une même situation. Comme le livre se compose de pages et la matière d'atomes, la vie – notre vie – se compose de situations. Situation, le mot l'indique, c'est ce en quoi l'on est ¹²⁵. Et là où l'homme est, pour de vrai et en dernier ressort, c'est en une quelconque situation. Il ne se trouve pas dans tel ou tel endroit de la Terre ; et plus généralement, ce n'est pas du tout sur terre – dans telle ou telle terre – qu'il se trouve radicalement. Avec cette terre, sur laquelle je m'appuie, nous pouvons nous trouver dans des situations fort différentes. J'étais dans cette même salle de classe il y a trente ans ¹²⁶, mais nous étions, la salle de classe et moi, dans une situation – personnelle et collective – bien différente de celle où nous sommes aujourd'hui. Le sol véritable et définitif sur lequel on se trouve, c'est donc la situation vitale. Il y a trente ans, nous étions, moi et les autres Européens, dans un état de radicale satisfaction. Quel dommage de ne pas avoir le temps de vous décrire ce qu'était cette satisfaction, et quel visage elle conférait au monde ! C'est alors que nous verrions ce qu'il y a de dangereux pour l'homme à être trop satisfait. Or, c'est parce que l'Européen de l'époque ressentait tant de satisfaction, et précisément à cause de cela, qu'aujourd'hui il réside sur le terrain et dans l'atmosphère de l'inquiétude et du dépit.

De la même manière, la situation de l'homme méditerranéen, au Ier siècle avant Jésus-Christ, était le désespoir. Pour éclairer en quoi cela consiste, avec cette allure pressée qui est la mienne, je vais seulement rappeler un fait. L'homme le plus représentatif de cette époque est le Romain Cicéron. En lui, il y a toute la culture spécifiquement romaine, toute la tradition juridico-politique de la République en tant que telle. Mais, en outre, la Rome triomphante s'était inévitablement laissé contaminer par la culture grecque. Cicéron apprit tout ce qu'on pouvait

¹²⁵ *Estar*, en espagnol. On pourrait presque traduire par « stationner », du verbe latin *stare*, tout comme *estar*.

¹²⁶ Ortega y Gasset est né en 1883. Il a donc 50 ans au moment où il prononce ce cours (1933), et il évoque dans cette phrase ses 20 ans (1903), en tant qu'étudiant, donc. Il fut docteur en 1904, étudiant en Allemagne de 1905 à 1907, professeur à la *Universidad Central de Madrid* en 1910. Détail important : ces brillants succès adviennent avant le choc international de la Première Guerre mondiale.

apprendre de la Grèce : philosophie, science, rhétorique. Quel était son monde ? De quelles convictions Cicéron vivait-il ? Avec quelles solutions ou croyances fermes affrontait-il les problèmes de son contexte ? Cicéron était pontife ¹²⁷, rien que ça ! Or, si vous lisez son livre *Sur la nature des dieux*, vous aurez l'énorme surprise de voir que cet homme, qui est pontife romain, devant une question aussi décisive pour la vie que celle de savoir s'il y a des dieux ou pas, et, s'il y en a, ce qu'ils font, comment ils se comportent, s'ils s'occupent ou non des hommes... ne sait que penser. Il connaît et expose toutes les théories que le passé culturel grec et romain – surtout le grec – a élucubrées sur les dieux. Elles sont nombreuses, divergentes et même contradictoires : Platon et les péripatéticiens, les stoïciens, les épicuriens, etc. Il *sait* toutes ces théories, mais il est confronté au fait qu'aucune de ces théories n'est authentiquement la sienne. C'est-à-dire que le pontife ne sait pas à quoi s'en tenir sur la question : y a-t-il ou non des dieux ? C'est énorme, mais c'est comme ça !

Croyez-vous qu'ainsi – ne pas savoir à quoi s'en tenir ni sur cela ni sur le reste, parce que la même chose se produit quant aux institutions politiques –, croyez-vous qu'ainsi l'on puisse vivre ? On peut vivre, certes, mais on vit perdu, dans une angoisse prolongée et pratiquement mortelle. D'un monde qui s'est reconverti en un pur problème – et une part de ce monde, c'est l'homme – on ne peut rien attendre de positif. Donc : on vit, mais ce qui se vit, la substance de cette vie, c'est le désespoir. Dans son livre *Sur le bien et le mal suprêmes* ¹²⁸, *De finibus bonorum et malorum*, c'est ce que déclare strictement et formellement Cicéron, en quelques mots que je n'ai jamais vus soulignés comme il se doit : « Nous, les académiciens – c'est-à-dire, lui, Cicéron, qui se déclare académicien – nous sommes dans le désespoir de la connaissance », désespérés de savoir. Mais son livre *De republica*, où il analyse la situation des institutions traditionnelles à ce moment de la politique, révèle une attitude similaire. Pontife, il ne sait pas s'il y a des dieux ;

¹²⁷ Le pontificat, avant le christianisme, est une magistrature romaine prestigieuse, dont le rôle est à la fois juridique et religieux : entretien du pont Sublicius notamment, vieux pont en bois dont l'écroulement serait mauvais présage.

¹²⁸ Les traductions françaises sont très variables : *Des bornes des biens et des maux*, *Des suprêmes biens et des suprêmes maux*, *Des vrais Biens et des vrais Maux*, *Sur les termes extrêmes des Biens et des Maux*.

consul, c'est-à-dire au gouvernement, il ne sait pas ce qu'il doit y avoir comme État. La création politique de Rome est trop compliquée. Alors que tout allait bien pour Rome, la voici qui fait naufrage dans sa propre abondance. Voilà un homme perdu dans sa propre culture intellectuelle et politique.

Le Juif, je veux dire la vie hébraïque, a depuis toujours une structure très différente de la vie gréco-romaine. Elle appartient à la forme asiatique de l'existence, les Sumériens, les Akkadiens, les Chaldéens, Babylone, la Perse, l'Inde. Tandis que chez l'homme occidental, la norme – peut-être un peu puérile – est d'être satisfait, seulement de temps en temps, et de retomber promptement, comme les enfants, dans le désespoir ; cet homme vit toujours désespéré. C'est son attitude première et normale. La satisfaction est toujours satisfaction de soi-même, de ce qu'on est par soi-même, de ce qu'on a et de ce dont on jouit : c'est la confiance en son propre être. Le Grec fait confiance à son courage et à son ingéniosité – à sa raison. Le Romain à son État, à son armée, à sa bureaucratie, à ses juges ; pour lui, vivre c'est commander, qu'on se comprenne bien : organiser ; il a une idée régimentaire de la vie. Mais cet homme de l'Asie n'a pas confiance en lui-même, et, pour vivre, il part déjà du présupposé radical de cette absence de confiance. C'est pourquoi il ne peut vivre exclusivement pour son propre compte, il a besoin d'un appui, d'un pouvoir plus fort que lui derrière lequel se retrancher, et qui peut se charger de sa vie. Ce pouvoir, c'est Dieu. Mais les dieux asiatiques n'ont pas grand-chose à voir avec les dieux occidentaux. Les divinités occidentales ne sont guère que des superlatifs de la réalité naturelle, ce sont les pouvoirs de la nature poussés au maximum. Entre l'homme et les entités mythologiques, il y a seulement une différence que nous pouvons qualifier de quantitative, et qui permet la continuité entre le divin et l'humain. On fait le constat curieux de l'indécision d'Aristote eu égard à la nature ; dans son traité *De la divination dans le sommeil*, il dit : « la nature est démoniaque, et non divine » ; en revanche, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il dira : « tout ce qui est naturel est quelque chose de divin » ¹²⁹. Chez l'homme asiatique, cette indécision n'existe pas : il pense bien évidemment le divin par

¹²⁹ Chez les Anciens, le « démoniaque » désigne un statut intermédiaire entre le divin et l'humain (voir la théorie du démon Éros chez Platon). Je signale au passage qu'Ortega y Gasset nous gratifie, dans le texte original, des citations en grec ancien, avant de les traduire : preuve supplémentaire de son érudition.

opposition dialectique avec ce qui est naturel et humain. L'expression de cette idée est, certes, impure en son principe, puisque l'intellect de l'homme commence, où qu'il soit, par être corporaliste ou, si l'on veut être plus rigoureux, nous dirons qu'il commence par l'incapacité de penser quelque chose sans matière. Mais, à travers cet instrument conceptuel défectueux, l'intention asiatique resplendit toujours bien évidemment de cette tendance à penser Dieu comme ce qui est autre que la nature (la chose n'est peut-être problématique qu'en ce qui concerne la Chine), comme quelque chose de trans-naturel ou de sur-naturel. Ce qui est naturel, et, partant, humain, c'est la réalité manchote et insuffisante, de manière constitutive, à tel point qu'elle ne pourrait exister par soi et isolée, qu'elle n'aurait pas de réalité. L'homme se sent comme un fragment invalide de l'autre réalité, complète et suffisante, qui est le divin. Lorsqu'on vit sur cette conviction, l'existence consiste à se référer constamment, pour cet être déficient, à l'ultra-réalité divine, qui est la véritable réalité. On vit à partir de Dieu, à partir de la relation de l'homme avec Dieu, et non à partir de soi-même.

Or : la vie judaïque appartient à ce type de structure. Le peuple hébreu, et à l'intérieur de lui chaque Hébreu, existe grâce à une alliance avec Dieu. Tout son agir naturel et intramondain est imprégné, transi de cette relation contractuelle primordiale avec Dieu. En elle, il trouve la sécurité que son absence de confiance en lui-même ne saurait jamais lui procurer. Le malheur est que cette alliance, ce contrat, implique, de la part de Jéhovah, une condition très dure : la Loi. Dans le *do ut des* ¹³⁰ de ce contrat surnaturel, Dieu est du côté de l'homme hébreu *si* celui-ci accomplit la Loi. La Loi programme ce que l'homme doit faire : un programme clair, terriblement clair et non-équivoque, qui prescrit un module d'innombrables actes rituels. La Loi de Dieu est donc à l'Hébreu ce que la raison est au Grec et l'État au Romain : c'est sa culture, le répertoire des solutions aux problèmes de sa vie. Or, au Ier siècle avant Jésus-Christ, le Juif désespère de pouvoir accomplir la Loi, il se sent perdu en elle, comme Cicéron dans la philosophie et dans la politique.

Si vous vous rappelez à présent le schème des crises, de toutes les crises énoncées dans les deux leçons qui leur furent consacrées, vous

¹³⁰ Locution latine : *je donne pour que tu donnes*.

reconnaissez dans ces grands faits de l'histoire méditerranéenne ce que j'indiquais comme cause et commencement de toute crise historique.

L'homme primitif, perdu dans son âpre contexte élémentaire, réagit en créant un répertoire d'attitudes qui représentent pour lui la solution des problèmes que lui pose celui-ci : ce répertoire de solutions, c'est la culture. Mais, au fur et à mesure que cette culture est reçue par les générations postérieures, elle va en se compliquant, en perdant son authenticité. Elle devient une chose maniérée, un lieu commun, un narcissisme culturel, une lettre morte. C'est alors que l'homme, de nouveau, se perd, se démoralise, mais cette fois-ci non dans la jungle primitive, mais dans l'excessive végétation de sa propre culture. De sorte qu'en avançant et en se développant, cette dernière en arrive inexorablement à un certain stade où : 1° les notions sur les choses et les normes de conduites qui la composent sont devenues trop compliquées et débordent la capacité intellectuelle et morale de l'homme (soit dit entre parenthèses, peu avant Cicéron, Varron ¹³¹ nous fait savoir qu'en son temps existaient 280 opinions différentes sur ce qu'est le bien, sur ce qu'on doit chercher à faire) ; 2° ces notions et ces normes perdent de leur vivacité et de leur évidence sur les hommes qui doivent les utiliser ; et 3° la culture ne reste pas cantonnée spontanément, avec une précision organique, aux groupes sociaux qui la produisent (et, partant, dans la proportion où ils la comprennent et où ils la sentent), mais cette culture supérieure est comme injectée mécaniquement dans les masses. Celles-ci, en devenant cultivées, on entend par là : pseudo-cultivées, perdent de leur authenticité et se retrouvent falsifiées par la culture supérieure. C'est le phénomène de la *socialisation*, le règne du lieu commun qui pénètre dans le pauvre homme et le déloge de son moi authentique.

Tous ces traits se retrouvent, pleinement pour les uns, à leur début pour les autres, au I^{er} siècle avant Jésus-Christ. Les cultures se mêlent les unes aux autres, et en même temps elles se vulgarisent. L'intellectualisme grec pénètre le volontarisme romain en le disloquant, en le faisant voler en éclats comme la dynamite placée à l'intérieur d'un rocher. Les religions orientales, qui oppriment depuis des siècles la périphérie de la civilisation méditerranéenne, profitent de la perte de foi que le Grec et le Romain commencent à ressentir, pour inonder le bassin de l'âme occidentale, en se chargeant au passage d'intellectualisme grec

¹³¹ Érudit romain du I^{er} siècle av. J.-C.

et de régimentarisme romain. C'est pourquoi la religion orientale va se convertir en science, en *sophia*, et en même temps en organisation d'empire, en hiérarchie, en administration, c'est-à-dire en Église. Les différences entre peuples et cultures se nivellent. La vie s'uniformise des Gaules à la Mésopotamie. Il est curieux que toutes les crises historiques se produisent lorsque commence une période d'uniformité, où tout est un peu tout, et où rien n'est résolument rien d'unique et de déterminé. Saint Paul est *civis romanus* et, en même temps, il est un peu philosophe grec. En revanche, Cicéron avait déjà bu le savoir grec des lèvres de Posidonius ¹³², un Syrien génial.

Je fais référence à la première moitié du I^{er} siècle. Cicéron naît en 106 et meurt en l'an 46 avant Jésus-Christ. J'ai simplement voulu faire remarquer que le désespoir de l'homme antique commence à cette époque. Mais il est clair que ce désespoir, que cette réalité historique profonde a eu son histoire, ses étapes, ses hauts et ses bas. Dès le premier instant, on entrevoit qu'il est déjà là, souterrain en l'homme, et qu'il agit déjà. Mais l'homme qui le porte en lui, qui est déjà lui, ne le voit pas encore, ne le reconnaît pas en tant que tel. Tout au plus le remarque-t-il en quelque secteur de sa vie ; il désespère de ceci ou de cela, mais pas de lui-même. L'homme continue, debout derrière ses désespérances ; il peut se retourner contre elles, il peut essayer de les surpasser.

Dans l'Empire du I^{er} siècle – au moment des Antonins ¹³³ – il parut qu'il y avait réussi, et, en effet, cela signifia pour de très larges groupes sociaux du bassin méditerranéen une saison de bonheur comme l'espèce humaine n'en profita peut-être jamais, ni avant, ni après. Peut-être... peut-être que seule quelque période de l'histoire chinoise pourrait se comparer avec cette heure de midi dont profita l'homme antique sous Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux, Marc Aurèle. Il n'est pas arbitraire d'appeler ce siècle le siècle espagnol. Ils sont espagnols, ces

¹³² Posidonius ou Posidonios d'Apamée, né en 135 av. J.-C., mort en 50 av. J.-C. Philosophe et géographe grec d'inspiration stoïcienne, très renommé à l'époque de la République romaine. Sur le thème de l'uniformité : ne pas oublier qu'Ortega y Gasset est l'un des premiers penseurs, quoique avant la lettre, de la *mondialisation* – notamment dans *La Révolte des masses*.

¹³³ Marc Aurèle (mort en 180) étant le derniers des « bons empereurs » ; Commode, le dernier Antonin, est en dehors de cette période heureuse (il meurt en 192).

empereurs qui créent la nouvelle situation, et, de surcroît, eux et toute la classe dirigeante – qui fut la bourgeoisie la plus cultivée – avaient été éduqués par Sénèque. La vieille culture retrouve la vie, durant quatre ou cinq générations, à la chaleur d'un nouveau stoïcisme. Ensuite, promptement, comme pour démontrer que cette étape de bonheur fut, en effet, merveille, c'est-à-dire monde irréel, équilibre instable sans racines ni fondations profondes, se produisit, sans autre forme de procès, sans pause ni répit, le déluge, la ruine du monde antique. Ce fut donc l'ultime tentative pour restaurer la confiance de l'homme en la nature – et en définitive c'est cela que signifie le stoïcisme. C'est pourquoi, lorsqu'à la fin de la Renaissance les choses commencent à s'éclairer et que jaillit la nouvelle foi de l'homme en ses dons naturels, nous verrons l'indéfectible regain du stoïcisme. Montaigne, Bruno sont stoïciens. Mais cette réaction contre le naufrage nous révèle qu'auparavant l'homme s'était déjà senti perdu, même s'il ne le reconnaissait pas.

Cicéron possédait villas, livres précieux, argent et, par-dessus tout, la vanité littéraire et l'orgueil consulaire. Agrippé à toutes ces petites choses, il pouvait s'aveugler à son désespoir latent. Il y en a qui se débrouillent pour s'alimenter seulement avec des hors-d'œuvre...

Le Juif aussi se soutient par la superbe de sa tradition. Il ne renonce pas facilement à la croyance d'appartenir à un peuple élu – comme à notre époque, en un ordre partiel, le peuple français qui, durant trois siècles, a cru être (éventuellement à juste titre) le peuple où l'on écrivait le mieux ; c'est celui qui a le plus tardé à se convaincre qu'on ne peut plus vivre de littérature. Le Pharisien s'accroche à la Loi qui le tue. Toutefois, qu'on ne l'oublie pas, c'est l'homme qui depuis toujours a désespéré de lui-même, au point de vivre de l'espérance de l'Autre, du Messie. Il réside dans cette vie et dans ce monde sans y résider à proprement parler, comme il arrive à tous ceux qui sont en train d'attendre une chose, laquelle ne se trouve bien évidemment que dans le futur espéré, son lieu véritable. À cette époque, l'air de Jérusalem est incendié, comme électrisé de pure magie expectative. Les gens vivent hors d'eux-mêmes, en un lendemain qui se croit imminent. Il vient ! Il vient ! Qui ? L'Autre, l'Autre qui peut plus que nous parce qu'il peut tout, parce qu'il nous accomplit et nous sauve : le Messie, instaurateur du royaume. Et de nouveau résonne avec une vigueur nouvelle la supplique pressante qui a soutenu durant des millénaires ce peuple futuriste : *marana za !* Seigneur, viens à nous ! Expression d'où vient certainement qu'en

Espagne ¹³⁴ on appelât les Juifs convertis des « marranes », c'est-à-dire ceux du *marana za* !

Pendant que les classes supérieures s'amuse encore à jouir des choses qui leur restent – vanité, pouvoir, luxe – c'est-à-dire qu'elles ne vivent plus pour de vrai, du dedans au dehors, mais de choses externes que le destin leur a jetées en pâture, comme on jette un quignon de pain aux animaux à travers les grilles de la cage aux fauves, c'est dans les classes inférieures que la fermentation commence.

Pour la première fois dans le monde antique, une propagande se déploie sur les masses en tant que telles. Depuis les hautes sphères de la société, on voit pulluler dans ses couches profondes une multitude d'hommes étranges, vêtus de bure grossière, un gourdin à la main, une musette à l'épaule, qui réunissent les gens du peuple et se mettent à crier devant eux (ce n'est pas une fantaisie de ma part, littéralement dans les *Homélie pseudo-clémentines* ¹³⁵ : « en se plaçant face au public, il le dit *en criant* »). Qui sont ces hommes ? Vus d'en haut, il est parfaitement justifié qu'on ne les distingue guère, parce qu'en effet nombre de leurs caractéristiques externes et même internes sont communes. Ces propagandistes démagogiques sont des philosophes cyniques ou semi-stoïciens ; ce sont des prêtres de religions orientales ; et bientôt, un demi-siècle plus tard, cette faune si ample des bas-fonds de la société se nourrira d'une caste nouvelle : les prosélytes chrétiens. Tous, ils coïncident dans le radicalisme du discours : ils vont à l'encontre de la richesse des riches, de l'orgueil des puissants ; à l'encontre des savants, de la culture déjà construite, des complications de tout ordre. Selon eux, celui qui a le plus raison, le plus de valeur, c'est précisément celui qui ne sait rien, celui qui n'a rien, le simple, le pauvre, l'humble, le profane.

Lorsque nous parlerons de 1400, nous verrons que là aussi, à cette époque, la crise débute par un phénomène semblable. Sans autre différence que celle de la Renaissance – je l'ai déjà dit – est, dans sa substance, beaucoup moins profonde et totale que celle du monde antique.

¹³⁴ Ce n'est pas l'étymologie qu'on trouve généralement dans les dictionnaires. Le mot y est davantage rattaché à l'arabe *muharram*, interdit.

¹³⁵ Texte chrétien apocryphe, probablement du III^e siècle, écrit en grec : l'action se passe au I^{er} siècle, saint Clément de Rome y rencontre saint Pierre. Ortega cite la phrase en grec, avant de la traduire.

Mais toujours, par une propension mécaniquement dialectique de l'esprit humain, lorsque se désespère une forme de vie, la première solution qui émerge, la plus évidente, la plus simple, c'est de prendre à revers toutes les formes d'évaluation. Si la richesse ne fait pas le bonheur, ce sera la pauvreté qui nous le donnera ; si la sagesse ne résout pas tout, alors le véritable savoir sera l'ignorance. (Parallèles du XVe siècle : les « simples » et laïcs de la *devotio moderna*, de *L'Imitation de Jésus-Christ*, la docte ignorance de Nicolas de Cues, son éloge de *L'Idiot*, c'est-à-dire de celui qui ne sait pas. *Éloge de la sottise* d'Érasme ¹³⁶. Dernier résidu au XVIe siècle : la *Lode de l'asino*, louanges de l'âne, chez Giordano Bruno.) Si la loi et l'institution ne nous rendent pas heureux, attendons tout de la *injuriam* et de la violence. (Depuis l'an 70, on ne peut pas célébrer d'élections normales à Rome, ni d'assemblées, parce que César et ses riches amis ont financé l'organisation de groupes d'assaut formés de gladiateurs du cirque et d'esclaves, de gens qui n'étaient pas latins, des Phrygiens, des Mysiens, des Grecs, des Juifs – presque aucun d'entre eux n'étant citoyen effectif. Ce dernier point peut être vu dans le discours de Cicéron *Pro Flacco*.) Enfin, ultime réversion des valeurs, moins proclamée que les précédentes, mais qui se produit pour de bon : si les hommes n'ont pas deviné, occupons-nous des femmes, et, en effet, c'est le début de l'intervention de la femme dans la vie publique, politique et intellectuelle – on entend par là religieuse.

Rien, à mon sens, ne caractérise mieux la situation où le christianisme va s'implanter que le fait, souligné plus haut, qu'à une certaine hauteur et à une certaine distance pouvaient se confondre les agitations du cynique et le prosélytisme chrétien. Qui désirera quelque information sur cette affaire peut regarder le livre captivant d'Édouard Schwartz, intitulé dans sa version espagnole *Figures du monde antique* ; c'est un livre qui, sous son agréable simplicité apparente, enseigne vraiment beaucoup de choses et peut servir comme exemple de la meilleure philologie.

Cette dialectique facile, purement mécanique, qui consiste à trouver du nouveau sans rien faire d'autre que d'affirmer le contraire de ce qui semblait être en vigueur – tellement facile qu'elle est à la portée de toutes les fortunes – prépare les âmes ordinaires, et même les

¹³⁶ C'est-à-dire *Éloge de la folie* (1511). Ortega y Gasset préfère traduire littéralement le titre latin *Stultitiae laus*. « Stultus » : idiot, sot, stupide.

supérieures, à recevoir la grande et authentique innovation du christianisme. Au passage, notez bien que les mentalités au début d'une crise prennent cette forme dialectique. Celle-ci, qui est dans sa vérité le sommet de la pensée la plus subtile, se vulgarise, comme cela se produit de nos jours. Mais revenons au plus urgent.

Alors qu'échouait la tentative de socialisation de l'homme que fut l'Empire romain, celui-là se retrouve détaché de tout principe, objectif et public, qui soit pour lui promesse de solution, qui donne un sens à sa vie et lui serve de point d'appui. Car avec l'État, et ses formes sociales, échoue aussi la science en tant qu'instance objective et publique faisant référence. C'est alors que l'homme se sent totalement perdu, sans rien à quoi se raccrocher, et il retombe dans la seule chose qui lui reste ; quand tout autour de nous est en faillite, nous nous rendons compte que rien de tout cela n'était la réalité véritable et authentique, la chose importante, décisive ; la réalité qui subsiste sous toutes les autres réalités apparentes est, pour tout un chacun, sa vie individuelle. C'est alors que l'homme voit de nouveau celle-ci comme, en toute rigueur et en dernière instance, *ce qui est* – le problème, le plus individuel et incessible, de son propre destin. Telle est la disposition qui porte l'homme à la solution chrétienne. Ce n'est plus telle ou telle chose qui fait problème, mais la vie même de la personne, dans son intégrité. Ce n'est pas d'avoir faim, ce n'est pas de souffrir d'une maladie ou de la tyrannie politique, ce n'est pas d'ignorer ce que sont les astres... À présent, ce qui est problématique, c'est l'être même du sujet. Et si la réponse à ces déficiences partielles s'appelle solution, celle qu'il faut donner à ce problème absolu de l'être personnel s'appelle le salut, le salut *sotériologique* ¹³⁷.

¹³⁷ On voit dans ce passage la relative tension entre la philosophie ortéguienne et le christianisme. Dès la leçon 7, lorsqu'il évoque son idée de la *salvación* définie comme *ensimismamiento*, il propose une sorte de salut philosophique terrestre concurrent du salut chrétien, difficile malgré tout, qui consiste à coïncider de nouveau avec soi-même, à rentrer en soi-même, à prendre ses distances avec la culture « socialisée », falsifiée, creuse, purement idéologique de cet « homme cultivé » qui est devenu un barbare savant. La recherche ortéguienne de l'authenticité, autre définition de l'*ensimismamiento*, prend ainsi la forme d'une dissidence intellectuelle, qui consiste à se déprendre, à se déconnecter des « lieux communs » et des « phrases » d'une idéologie encore officielle, autrefois légitime sans doute, mais à présent caduque, inopérante sur le réel – on dirait aujourd'hui une « bien-pensance ».

Le désespoir, ce en quoi la crise consiste, conduit dans une première étape à l'exaspération, et l'histoire se remplit de phénomènes excessifs, extrêmes, avec lesquels l'homme cherche à s'abrutir et comme à s'alcooliser. Puis vient de nouveau le calme : on accepte et on reconnaît loyalement qu'il n'y a plus d'espoir, qu'espérer quelque chose de soi-même, c'est ignorer la réalité-même. Voici que l'homme découvre son essentielle nullité. Et cela, cela précisément, c'est le *salut* selon le christianisme. Au lieu de croire que l'homme naturel est autosuffisant, qu'il se soutient lui-même, on découvre qu'il consiste en une pure dépendance, que son être, son soutien, sa réalité et sa vérité ne sont pas en lui, mais hors de sa nature, c'est-à-dire qu'il souffre d'une erreur de perspective, que l'affaire pour lui la plus importante, sa vie, n'est pas une affaire naturelle, qu'elle ne consiste pas à aller et à venir sur terre, à manger ou à ressentir la faim, à souffrir ou à jouir, à pleurer ou à rire, ni même à penser. Tout cela n'est qu'un aspect, une mascarade, une *mise en scène* ¹³⁸ de la véritable affaire vitale, sa vie surnaturelle, la question de son rapport à Dieu. Toutes les questions de l'intra-monde flottent comme des anecdotes à l'intérieur de cette question primordiale de l'homme en rapport avec Dieu. On dirait que tout ce que nous faisons, et tout ce qui nous arrive, « cette vie » en somme, n'est là que pour nous cacher, tel un masque, notre authentique réalité, celle que nous possédons, de manière absolue, en Dieu. De sorte que ce qui paraissait réel – la nature et nous autres comme faisant partie d'elle – devient à présent irréel, pure fantasmagorie ; et ce qui paraissait irréel,

Ortega y Gasset, bien avant *La Révolte des élites* (1995) du sociologue américain Christopher Lasch, dont le titre est à la fois une allusion et un hommage, se positionne comme un critique – avant la lettre – de tous les travers souvent ridicules et parfois dangereux du « politiquement correct », cette incontournable forme contemporaine de la *falsification* et de la *socialisation* culturelle. Dans ce passage, le christianisme entre en dissidence contre le culturellement correct de la *pax romana* païenne, mais il finira lui-même – c'est le mécanisme dialectique de l'histoire – par se figer en une idéologie dont la stérilité se fait sentir à la fin du Moyen-Âge. Le christianisme, dépassé par les événements, du moins sous sa forme médiévale, laissera place au rationalisme moderne et, dans ce processus, Descartes se situe à la charnière des deux mondes. (Nota : la *sotériologie* désigne la doctrine du salut, notamment dans les grands monothéismes. Ortega utilise le néologisme *soteria*, littéralement « sotérie ».)

¹³⁸ En français dans le texte.

notre préoccupation pour l'absolu ou pour Dieu, c'est cela qui est la véritable réalité.

Ce paradoxe, cette suprême inversion de perspective, c'est la base du christianisme. Les problèmes de l'homme naturel n'ont pas de solution ; vivre, résider dans le monde, c'est de manière constante et irrémédiable une perte. L'homme doit être sauvé par le surnaturel. Cette vie ne se soigne pas, si ce n'est avec l'autre vie. La seule chose que l'homme puisse faire avec ses forces est une chose négative : se refuser au monde, nier celui-ci, retirer son attention de soi-même et des choses, et ainsi, allégé du poids terrestre, être absorbé par Dieu.

Telle est, essentiellement, la structure de la vie médiévale. Car cela suppose une tendance radicale à faire la sourde oreille au monde naturel. Pour le Grec et le Romain, l'existence était le problème de la relation de l'homme avec la nature environnante – visible ou invisible. Mais, à présent, le monde à proprement parler est ultra-monde et surnaturel. L'homme se retrouve subitement seul avec Dieu.

Il convient de rappeler, Mesdames et Messieurs, que l'homme fut une fois – une fois qui a duré de nombreux siècles – dans cette croyance chrétienne, et que sa vie prit l'aspect d'un travail surnaturel. La modernité – Galilée, Descartes – nous a rétrogradé à la nature, et cela demande des efforts de repenser ce mode de vie qui consiste à vivre à partir de Dieu. Sur le moment, comme pour les Grecs, cela nous fait l'effet d'un paradoxe.

Mais saint Paul en a pleinement conscience de ce paradoxe frénétique, de ce radicalisme subversif que porte en soi l'idée chrétienne ! Il ne prêche pas la bonne nouvelle comme une chose raisonnable. En temps de crise, prêcher le raisonnable, c'est comme si on voulait perdre la partie. Non : il en fait la prédication et la recommandation, précisément parce qu'elle a tout l'air d'une folie et d'une absurdité. Ce n'est pas moi qui l'invente, ce n'est pas moi qui le déduis, mais saint Paul est... un extrémiste. Dans la *Première épître aux Corinthiens* (Chapitre I), nous lisons :

« Parce que la parole de la croix, en vérité, est une folie pour ceux qui périssent ; mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous autres, elle est vertu de Dieu. »

Écoutez comment cet homme prend le monde à revers.

« Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et j'écarterai la prudence des prudents. Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est celui qui scrute le siècle ? Dieu ne considère-t-Il pas comme folie le savoir de ce monde ? Et ainsi, parce qu'en la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu, par Sa sagesse il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient en lui par la folie de la prédication. Car les Juifs exigent des miracles, et les Grecs cherchent la sagesse. Mais nous, nous prêchons un Christ crucifié, qui est scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils. Mais pour ceux qui ont été appelés, soit Juifs, soit Grecs, nous prêchons le Christ, vertu de Dieu et sagesse de Dieu. Donc, ce qui paraît fou en Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui paraît faible en Dieu est plus fort que les hommes. Et considérez ainsi, mes frères, votre vocation ; vous n'avez pas à être très sages selon la chair, ni très puissants, ni très nobles. Mais les folies du monde, Dieu les a choisies pour confondre les sages ; et les faiblesses du monde, Dieu les a choisies pour confondre les forts. Et les choses viles et méprisables du monde, Dieu les a choisies ; et celles qui ne sont pas, pour détruire celles qui sont. Afin que nul homme ne se vante devant Dieu. Afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. »

Il convient... il convient de temps en temps de rappeler le passé – de rappeler que ces choses ont été dites. Un vieux bourgeois de l'Empire, qui eût entendu la lecture de ces cris manuscrits de saint Paul, qu'en eût-il pensé ? Que c'était un peu subversif, pas vrai ? Et toutefois, ce qu'il prêchait – le christianisme – fut par la suite, selon la formule convenue, *le plus ferme soutien de la société.*

Autour de Galilée.

Leçon 9

SUR L'EXTRÉMISME COMME FORME DE VIE

[Retour à la table des matières](#)

J'ai dit que, dans la structure de la vie médiévale, la strate basique est le christianisme et, en même temps, que la strate basique du christianisme est la reconnaissance de la nullité de l'homme et de la nature. Cette reconnaissance a été rendue possible parce que l'existence méditerranéenne était tombée d'une situation satisfaisante à une situation désespérée. C'est intéressant qu'on comprenne bien ce que je veux dire en parlant de *désespoir* parce qu'il ne s'agit pas d'une formule vague : il ne désigne pas, psychologiquement, un sentiment, mais il définit, en toute rigueur, une forme de vie. Il est évident que l'homme peut finir par se retrouver, alors qu'il lui faut faire quelque chose pour vivre – nous savons déjà que vivre, c'est avoir quelque chose à faire –, dans une situation telle qu'aucune occupation ne lui vienne à l'idée qui lui paraisse satisfaisante : ni les choses de son horizon matériel et social ni les idées de son horizon intellectuel ne l'incitent à rien qui semble suffisant. Il continuera de faire ceci ou cela, mais il le fera comme un automate, sans se solidariser avec ses actes, qu'il considère comme nuls, invalides, dépourvus de sens. Surgit alors un indomptable dégoût du monde et de la vie, qui se présente avec un caractère purement négatif. Et, en effet, avant que naquît le christianisme et, surtout, avant que les chrétiens le fissent exister, bon nombre d'hommes se retirèrent du monde au désert et dans la solitude. La solution que procurait cette retraite n'était qu'une approximation. Mais ils tentèrent de résoudre ce problème de vivre, c'est-à-dire traiter avec les choses et avec leurs

prochains, tout en réduisant ce commerce au minimum. Il importe toutefois de signaler que cette fuite hors du monde et ce dégoût de vivre ne sont pas une découverte chrétienne ; au contraire, c'est parce que les hommes se retiraient du monde que fut trouvée la solution chrétienne. C'est parce qu'on était dégoûté du naturel qu'on se mit à *chercher* le surnaturel.

Ce retrait de l'homme dans un coin du monde est un symbole exact de la désespérance dans sa première étape. Cela signifie, en effet, que l'homme réduit le monde et la vie à un « coin », à une seule particule de ce qu'ils étaient auparavant. Sur le moment, cette simplification est comme une méthode pour se reprendre devant le désespoir et la plongée dans l'excessive richesse de la vie – ces nombreux savoirs dont aucun n'est suffisant, ces nombreux appétits et plaisirs possibles dont aucun n'est entier, cet excessif amoncellement d'occupations forcées, dont aucune ne donne absolument satisfaction.

Le malheur est que le véritable désespéré (et même, bien entendu, s'il ne le reconnaît pas) s'aperçoit que ce caractère de négativité s'étend à toute la sphère de la vie, de sorte qu'il n'y a en elle plus aucun point sur lequel l'homme pourrait se fixer.

Je regrette fort de ne pas avoir le temps de tracer maintenant une morphologie des figures de la vie, lorsque celle-ci est vécue comme un désespoir. Elles sont diverses et variées et, au premier abord, contradictoires entre elles. Mais il me faut dire quelque chose sur cette affaire, parce que c'est seulement de cette manière qu'on pourra bien comprendre l'origine du christianisme, et les phénomènes (il n'y en a pas peu) du XV^e siècle, comme ceux de notre présent.

Mais je vous dois avant tout cette stricte remarque : je n'ai pas dit auparavant ni ne dis à présent que le désespoir serait constitutif de notre époque. J'ai parlé de désorientation, rien de plus. Or, il est évident que celui qui est désorienté, et seulement désorienté, espère s'orienter. C'est là la situation, à mon sens, où se trouvent tous les hommes cultivés du monde entier, ainsi que vous, en train de m'écouter, même si le propos de mon cours n'est pas de vous fournir l'orientation que vous cherchez, mais de questionner le passé avec détermination. Très certainement, il sert de préparation indispensable à d'autres cours possibles où, le cas échéant, l'on peut prétendre vous amener de fond en comble à une ferme orientation. En tout cas, et la chose est certaine, j'ai l'exacte

perception que bon nombre d'entre vous ne sont pas venus ici comme on va d'habitude à quelque leçon scientifique, mais sous l'effet d'une aspiration plus profonde, authentique et concrète : vous êtes venus pour voir si vous arriveriez à vous orienter un peu. Et j'ai déformé mon cours dans la mesure où cela permet, en effet, que vous trouviez en lui quelque chose, même si c'est fort peu, de ce que vous cherchiez. Je dis donc que celui qui n'est que désorienté espère s'orienter. Mais en tant que désorienté pas encore réorienté, il est désespéré. Il y a donc dans sa situation quelque élément de désespoir, mais seulement accidentel et secondaire – rien de substantiel, de constitutif. Or, il suffit de cette ressemblance accidentelle entre le désespéré et le désorienté pour que se produisent toute une série de phénomènes dont les modalités vitales sont similaires, d'un côté comme de l'autre. C'est cela, à mon sens, qui rend précise la dose de coïncidence et de divergence entre cette époque-là, d'un côté, et le XV^e siècle et notre présent, de l'autre côté. Dont acte ¹³⁹.

Et maintenant revenons à ce moment de l'homme du I^{er} siècle, avant et après Jésus-Christ.

La situation où l'homme désespère de sa vie en totalité appartient à une catégorie que nous appellerons les « situations extrêmes », parce qu'alors l'homme ne trouve plus une pluralité d'issues devant lui, mais il est, comme on a l'habitude de le dire, le dos au mur, et l'on pointe une épée vers lui. Sentant la négativité et la nullité de son existence, il tente d'abord de réagir ou de résoudre la situation en se retirant dans un coin où il prétend rester ferme, c'est-à-dire un coin qu'il prétend consolider. Mais il se rend compte immédiatement qu'il s'agit d'une fausse solution. Parce qu'il part, qu'il le reconnaisse ou pas, d'un désespoir intégral. Si, à présent, nous le voyons consolider un coin ou un point de

¹³⁹ Pour des lecteurs du début du XXI^e siècle, ce passage prend des couleurs angoissantes. Nous vivons aujourd'hui une actualité des plus chargées, qui semble cumuler toutes les catastrophes possibles : économiques, sociales, civilisationnelles, environnementales, géopolitiques... que la bien-pensance officielle parvient de moins en moins à maquiller. Le *désarroi* sociétal et culturel des années 30, si bien décrit par Ortega, n'aurait-il pas cédé le pas, presque un siècle plus tard, au véritable *désespoir* ? Ortega y Gasset est un penseur des commencements de la *post-modernité*, ce qui le rend d'autant plus intéressant aux lecteurs d'aujourd'hui, bien plus profondément englués encore dans les affres de la vie post-moderne.

son aire vitale, nous devons garder à l'esprit qu'il n'est pas, en définitive, sincère. Toutefois, il tente le coup « pour voir », à la façon du désespéré, de l'exaspéré. Je vous ai déjà dit que la désespérance se présentait en premier lieu comme exaspération. L'homme renie toute sa vie sauf un point, lequel, d'être ainsi isolé, se retrouve exagéré, exacerbé et exaspéré. Il prétend que la vie consiste seulement en ce point, que c'est la seule chose importante et que tout le reste est nul. Retenez bien cela car, dans un moment, ça éclairera bien des choses.

Mais il est indéniable que cette rétractation de la vie en un seul point le décharge immédiatement de tout le reste, de ce qui est vain, et la vie en est simplifiée. Le cynique, le chrétien, le thérapeute, le stoïcien lui-même, le césariste coïncident en une exigence de simplification, comme les « Frères de la vie commune » ou *devotio moderna* en 1400, comme Thomas a Kempis ¹⁴⁰, comme de Cues, comme Érasme, comme les Rois catholiques face au chaos de la multiplicité semi-féodale – si ! on verra pourquoi –, comme Luther, comme Montaigne, comme Galilée, et enfin comme le génie de la simplification, comme la simplification faite homme – je veux dire : comme Descartes – qui ne se contente pas de l'exiger mais réussit à la produire et, partant, clôturé le processus en installant l'homme dans un nouveau monde simple, clair et ferme, dont la fermeté est faite précisément de simplicité et de clarté. Sa méthode se réduit à ceci : l'idée simple est l'idée claire et distincte, et *vice versa* ce qui est clair et distinct, c'est-à-dire sûr, est ce qui est simple.

L'homme perdu dans la complication aspire à se sauver dans la simplicité. Dépouillement universel. Partout retentit l'appel à se dispenser des choses, à se retirer, à nier toute richesse, toute complexité et toute abondance. Le présent et son passé immédiat apparaissent comme accablants par l'excessive végétation de leurs possibilités. Il est possible de penser trop de pensées, désirer trop de choses, poursuivre trop de types de vie différents. La vie est perplexité et plus il y a de possibilités, plus l'homme est perplexe – perplexe et angoissé. Non, non : dans le petit patio de l'humble demeure orientale, presque andalouse, on entend s'élever la voix claire qui vient de Jésus et qui dit : « En vérité, en vérité je vous le dis, une seule chose est nécessaire. » Jésus est, par

¹⁴⁰ Auteur présumé de l'*Imitation de Jésus-Christ*, livre-phare de la *devotio moderna*. Moine allemand du XVe siècle. Son nom connaît diverses orthographes. Il serait né en 1380 et mort en 1471.

conséquent, un simplificateur extrême. Saint Paul va en tirer les conséquences ; la Loi est un fouillis impossible à maîtriser, et l'homme se perd en elle : dehors, la Loi ! La nouvelle alliance est la seule chose nécessaire : c'est la foi, et la foi suffit. Et, soyons en sûrs, cela ne fait pas de Paul un luthérien. Quand il dit que seule la foi sauve, il est clair qu'il sous-entend que la Loi et les œuvres conformes à la vieille Loi ne sauvent pas. Mais il n'exclut pas la nécessité des œuvres pour se sauver, comprenons les œuvres qui jaillissent de la foi, non de la Loi – les œuvres qui tombent du croyant comme les fruits de l'arbre qui a pris racine dans le jardin.

On pourrait continuer à parler longuement de la simplification comme méthode de salut pour l'homme au cours de la crise de la culture, c'est-à-dire dans la crise produite par l'abondance elle-même. Mais je dois y renoncer ; moi-même, je dois à présent m'en passer, simplifier. J'ajoute seulement ces trois remarques succinctes :

Alors qu'apparaît la vie présente – je fais référence à celle du Ier siècle ou à celle du XV^e, c'est-à-dire leur culture présente et leur passé immédiat – comme ce qui est odieusement compliqué, la soif de simplicité pousse mécaniquement l'homme à rêver de la vie d'avant, l'archaïque, l'initiale ou la primitive, c'est-à-dire celle qui est antérieure à la complication. D'où cette ardeur de retourner au primordial, d'où la vie comme nostalgie de la vie primitive, comme un « revenir à », comme un retour de la culture compliquée à la culture simple, et même de toute culture à ce qu'il y avait avant la culture : la nature nue. Nous verrons qu'il s'agit là d'une des impulsions de la Renaissance, son impulsion vers l'arrière. De ne pas avoir vu cela, on n'a pas compris ce que fut, historiquement, le retour aux antiques. L'un des mots d'ordre de la Renaissance, qui est, s'il en fut, un mouvement vers le futur, a été néanmoins celui-ci : *Philosophia duce, regredimur* ¹⁴¹.

La simplification est sans doute la chose la plus positive engendrée par le désespoir ou par son parent, le désarroi. De 1400 à 1600 se déroule un processus de simplification substantielle de la vie. Aujourd'hui aussi, il a commencé. Celui qui, aujourd'hui, va dans la rue sans chapeau ne soupçonne ni de près ni de loin que dans cet acte vulgaire, aussi trivial et aussi matériel, il ne fait qu'accomplir la loi du temps : se dispenser. Et en allant à l'autre bout, au plus haut, lorsque dans *Mission*

¹⁴¹ La philosophie nous ramène en arrière.

de l'Université ¹⁴² je considère comme indispensable, pour sauver la science, qu'on la simplifie, je ne fais que ce que fait celui qui va dans la rue sans chapeau, mais sur un plan plus grave.

Ne pas oublier que cette ardeur de simplification surgit en réaction à la complication excessive. Toute « réaction à » se convertit facilement en « réaction contre », laquelle sera l'effet de passions laides : l'envie, la haine et le ressentiment. Diogène le Cynique, avant d'entrer dans l'élégante demeure d'Aristippe, son camarade d'école sous Socrate, se salit consciencieusement les pieds avec de la boue pour en piétiner les tapis d'Aristippe. Il ne s'agit pas ici de remplacer la complication du tapis par la simplicité de la boue, mais de détruire les tapis, par haine.

Et maintenant, laissons la simplification en général pour analyser l'une de ses manifestations les plus curieuses.

Auparavant, l'homme vivait en acceptant, avec une certaine satisfaction, la totalité de sa vie. Celle-ci, évidemment, se compose de bien des dimensions, des affaires, des choses avec lesquelles il faut compter. Et la culture n'est que la formule harmonique qui réussit à leur faire face, à toutes ou presque toutes. Les dimensions de la vie, les affaires qu'elle nous fait envisager, ne souffrent point d'être négligées, parce qu'elles sont d'inexorables réalités. Ainsi, ne peut être stable et authentique que la solution vitale qui les intègre toutes. La culture est, en effet, un travail d'intégration et une volonté d'accepter loyalement tout ce qui est « là », qu'on le veuille ou non, en train de constituer notre existence ¹⁴³. Mais voici que l'homme désespère de cette culture et ressent du dégoût envers l'intégrité d'une vie qui lui semble pure nullité. Mais, comme il doit bien vivre de quelque chose, il se produit en lui un phénomène vraiment étrange. Plus sa vie antérieure représente d'intégration, plus celle-ci est centrale, et sérieuse, plus il ressentira de dégoût et de haine envers elle, plus elle lui paraîtra nulle. Cette haine et ce dégoût iront décroissant dans la mesure où l'affaire sera moins centrale, plus

¹⁴² Recueil de conférences et d'articles pédagogiques publiés en 1930, sur le thème de la réforme universitaire ; il développe l'idée que l'élève ou l'étudiant ne peut pas, par la force des choses, retenir tout ce que lui apprend le professeur. L'un découvre en effet un savoir que l'autre maîtrise depuis longtemps.

¹⁴³ Donc : tout le contraire d'une bien-pensance, qui n'assume rien, et qui se déploie comme une mascarade. Par exemple, le pacifisme bêlant des années 20, fustigé dans *La Révolte des masses*, auquel il oppose le réalisme belliqueux des cultures antiques.

périphérique, et, partant, moins bien traitée dans cette formule d'intégration. En reniant tout le reste, l'homme va se raccrocher à l'une de ces questions périphériques, à ce coin de réalité, et il décidera d'en faire, et de cela seul, toute sa vie. Il déclarera que c'est la seule chose importante, et que tout le reste est méprisable. C'est-à-dire que l'homme va du centre de sa vie à quelque'une de ses extrémités, en reniant le reste. À l'impulsion d'intégration qu'est la vie succède une impulsion à l'exclusion. Voilà en quoi, formellement, inévitablement, le désespoir débouche sur l'extrémisme. L'extrémisme est le mode de vie où l'on essaie de vivre seulement à partir d'une extrémité de l'aire vitale, d'une question ou d'une dimension ou d'un thème essentiellement périphérique. On affirme un « coin », frénétiquement, et on nie le reste.

Éclairons la chose avec quelques exemples d'aujourd'hui. Parmi les impitoyables questions de l'existence humaine, il en est une, indiscutablement : celle de la justice sociale. Il en est une, indiscutablement... mais, indiscutablement, cela n'en fait qu'une. Il y en a beaucoup, mais alors vraiment beaucoup d'autres ! La culture moderne, et c'était la moindre des choses, s'en est occupée, mais on peut contester qu'elle l'ait fait en bonne et due forme. Mettons que non : cela signifierait que, dans la hiérarchie de l'attention, la justice sociale correspond à un poste moins périphérique, et qu'il convient d'effectuer cette correction de perspective. Mais voici que quelques hommes désespérés décident qu'il n'y a plus d'autres questions que celle-ci, du moins que celle-ci est la question décisive, qu'elle est la plus importante, la seule chose nécessaire, l'unique objet de préoccupation, et que tout le reste doit s'y soumettre et s'y adapter, et que, s'il ne s'y soumet ni ne s'y adapte, il doit être renié. Aussi indiscutable que soit une question, force est de constater que celle-ci, et cela ne donnera pas lieu à une dispute authentique, n'est pas, et pas le moins du monde, la question centrale de la vie. Mieux encore : on ne s'en est probablement jamais occupé avec grand soin jusqu'à présent parce que l'homme, même en usant de la meilleure volonté, ne peut pas grand-chose pour réussir sur cette question, pour l'organiser, comme il ne peut pas grand-chose non plus pour résoudre un problème encore bien plus important : celui de la vie organique, du

biologique, de la douleur et de la mort, et de la terrible injustice cosmique des inégalités corporelles et psychiques entre les humains ¹⁴⁴.

L'homme qui se rétracte ainsi sur une seule question l'exagère, l'exacerbe et l'exaspère, il la fait sortir de ses gonds, c'est-à-dire de son lieu, il renonce à accepter authentiquement la vie comme elle est et, par une fiction intime que lui inspire son désespoir, il la réduit à un extrême, il s'installe en ce dernier et en fait un extrémisme. Et c'est à partir de lui qu'il combattra l'énormité de ce qui reste à l'homme, qu'il niera la science, la morale, l'ordre, la vérité, etc., etc. Or, cela semble assez discutabile que cette position extrême, celle-là ou une autre, se puisse adopter de manière effectivement authentique – de la même façon qu'il est discutabile qu'on puisse sincèrement penser que deux et deux font cinq. Nous ne sommes pas obligés de le croire, même s'il nous jure ses grands dieux qu'il est sincère, et même s'il se ferait tuer pour cela. L'homme se fait tuer de nombreuses fois pour soutenir sa propre fiction. L'homme a une capacité d'histrionisme qui confine à l'héroïsme. Mieux encore : il règne en certaines occasions un lieu commun d'héroïsme, non seulement verbal mais agissant, qui est la forme particulière de l'histrionisme dominant l'époque.

Les époques de désespérance ouvrent, sur le moment, une large brèche à toutes les fictions intimes et au grand histrionisme historique. Comme les autres hommes ont également perdu confiance en leur culture, et tout enthousiasme pour elle, c'est comme s'ils flottaient en l'air et ils sont incapables de s'opposer à celui qui affirme quelque chose, à celui qui est ferme sur quelque chose, pour de vrai ou en paroles. D'où le fait qu'il s'agisse d'époques où il suffit de pousser un cri, aussi arbitraire que soit son contenu, pour que tout le monde s'écrase : ce sont des époques de *chantage* ¹⁴⁵ historique.

Autre exemple. Entre les réalités de notre vie, il en est une qui, sans doute, est entrevue sans être aperçue clairement : c'est la race. J'en dis la même chose que précédemment : au mieux, il s'agit d'une réalité, mais elle n'est en aucun cas le tout de la réalité, ni une réalité

¹⁴⁴ Condamnation sans appel des extrémismes marxistes chez le libéral Ortega y Gasset. Pour autant, il n'est pas fermé à la question sociale ; hostile à tout extrémisme, il le serait forcément aussi à l'ultra-libéralisme actuel, autre forme de la monomanie culturelle.

¹⁴⁵ En français dans le texte.

fondamentale. C'est pourquoi, depuis quelques millénaires, on n'y prête guère attention. Toutefois, dans une époque de crise et d'exaspération, on peut y réduire tous les problèmes de la vie collective et, en son nom, se mettre à jeter hors des chaires universitaires les hommes les plus considérables ¹⁴⁶. Plus l'extrémisme sera extrême, plus il sera absurde, plus il y a de probabilités pour qu'il s'impose passagèrement. Souvenez-vous que saint Paul donnait délibérément à sa foi un profil d'absurdité et de folie pour la rendre plus attractive aux exaspérés de son époque. En 1450, le cardinal de Cues en personne proclamait que la vérité raisonnable de l'homme est constituée de ce qui n'est pas la vérité – en revanche, la vérité de Dieu, la vérité absolue se caractérise par l'absurde. En toute rigueur, le *credo quia absurdum* résonne toujours dans le fond viscéral du christianisme.

Comme vous le voyez, la situation extrême – elle consiste en ce que l'homme ne trouve pas de solution dans une perspective normale – le pousse à chercher une échappatoire dans ce qui est distant, excentrique et extrême, dans ce qui auparavant paraissait quelque peu négligé. Sur le moment, peu importe que ce soit ceci ou cela : le choix est arbitraire. La chose est affirmée non pour ce qu'elle *est* mais, mécaniquement, parce qu'elle *n'est pas* le consacré, l'usuel, nous dirions le « bourgeois ». L'extrémisme, d'emblée, est un trucage vital d'ordre inférieur. Nous avons vu qu'aujourd'hui certains extrémisent l'idée de justice sociale et d'autres l'idée de race, comme un troisième ou un quatrième pourraient se cramponner à n'importe quoi d'autre, pourvu que ce soit arbitraire et peu ou pas du tout raisonnable.

Vous savez tous par les Épîtres de saint Paul que, dans les premières assemblées chrétiennes, les croyants se réunissaient pour chercher la vérité, mais une vérité qu'ils croyaient précisément trouver dans l'extra-rationnel. Quelques-uns des présents, tombés au paroxysme de la frénésie, commençaient à prononcer des paroles dépourvues de sens, que les autres ensuite se chargeaient d'interpréter. C'est cela qu'on appelle le don de parler des langues, et ce sont précisément ces transports démentiels qui sont considérés comme la divine inspiration. Il n'y a pas lieu de raconter ici comment saint Paul, qui avait, sinon initié, du moins largement utilisé et favorisé cette frénésie, a ensuite lutté énergiquement pour l'éliminer.

¹⁴⁶ Allusion à l'épuration des universités allemandes sous le pouvoir nazi.

De la même manière, il y a déjà pas mal d'années, j'avais remarqué que l'homme avait perdu sa foi dans l'art et que les deux dernières générations – par conséquent pas vous, les jeunes, qui êtes la génération de demain – avaient adopté l'attitude exaspérée de faire de l'art avec ce que l'art avait toujours délaissé comme inutilisable, avec l'ultime périphérie de la vie humaine où celle-ci confine à la pure imbécillité – à savoir avec les rêves, avec les calembours et l'écholalie, avec la démence, avec les inversions sexuelles, avec la puérité, avec l'arbitraire en tant que tel. À l'époque déjà, je qualifiais cet art comme *l'art d'accommoder les restes* ¹⁴⁷, comme l'art de se débrouiller avec ce qui reste, avec les résidus et les détritrus.

L'homme désespéré de la culture se retourne contre elle et déclare caduques, abolies, ses lois et ses normes. L'homme-masse ¹⁴⁸ qui, dans ces époques, prend la direction de la vie se sent profondément flatté, parce que la culture, qui est avant tout un impératif d'authenticité, lui pèse trop, et qu'il voit dans cette abolition l'autorisation de monter sur ses grands chevaux, de se mettre hors de lui et de se livrer au libertinage.

En parlant de Simon le Magicien et de son mouvement religieux, Eduard Meyer, le plus grand historien de ces trente dernières années, dit ceci dans son livre *Origine et commencements du christianisme* : « Le combat de saint Paul contre la Loi conduisit, dans beaucoup de ces sectes qui surgirent immédiatement, au plus grossier libertinage et à un désordre moral complet. Dans le mouvement de Simon, cela se produisit naturellement au plus haut point. »

La situation extrême où l'homme est inondé de trouble, de déséquilibre et de désarroi, porte avec une égale facilité au meilleur comme au pire, et l'on ne peut d'emblée distinguer l'un de l'autre. C'est naturel : la vie s'est elle-même rendue équivoque et ce sont des temps d'inauthenticité. Souvenez-vous que l'origine des crises, c'est précisément

¹⁴⁷ En français dans le texte. Allusion au dada des années 10, suivi du surréalisme. Le sujet fut traité par Ortega dans *La Déshumanisation de l'Art* (1925). La poésie de Baudelaire paraissait déjà suspecte au philosophe, selon lequel l'art n'allait cesser de se dégrader par la suite, en accumulant les blasphèmes et les négativismes.

¹⁴⁸ L'homme-masse... Concept capital de *La Révolte des masses* (1929), preuve s'il en est que la position extrémiste, nihiliste et iconoclaste, y compris en art, est soutenu par une large part de la population.

que l'homme se soit perdu parce qu'il a perdu tout contact avec lui-même. D'où le fait que pullule dans ces époques une faune humaine des plus équivoques, qu'abondent les cabotins et les histrions et, ce qui est le plus douloureux, qu'on ne soit jamais certain qu'un homme soit sincère ou pas. Ce sont des temps louches. Au XV^e siècle s'agitent Cornelius Agrippa, Paracelse, Savonarole ¹⁴⁹. Qui sont ces hommes ? Des enjôleurs, des truqueurs ou des savants authentiques et des héros ?

Ils étaient probablement l'un et l'autre, et pas par hasard ou par un défaut personnel particulier. C'est que la structure de la vie désorientée ne permet pas les positions fermes et stables où l'homme peut, une fois pour toutes, se caler sur lui-même. On se trouve, je l'ai déjà dit, sur la ligne de démarcation entre deux mondes et deux formes de vie, et l'individu fait des allers et retours de l'une à l'autre. D'où les contradictions propres aux hommes de la Renaissance : tel jour, ils sont païens, naturalistes, le lendemain ils redeviennent chrétiens. Rien n'est plus fréquent à cette époque que les biographies divisées par le milieu en une première étape, libertine ou mondaine, et une seconde d'ascétisme, où ils renient la première. Tel est Botticelli, tel est celui qui, à mon goût, représente le mieux l'époque : le captivant Pic de la Mirandole. Ils commencent par un *crescendo* de joie terrestre et ils finissent (pour Pic, encore jeune) dans la tristesse et la désolation. La vie se trouve en équilibre instable et *elle piétine sur place* ¹⁵⁰. Marsile Ficin lui-même, un des hommes les plus sérieux de la Renaissance, ne résiste pas aux angoisses d'une maladie. Il fait un vœu à la Vierge, il guérit, et voyant cela, il reconnaît dans l'affaire un signe divin, qui lui fait comprendre que la philosophie ne suffit pas à sauver l'âme ; il jette au feu son commentaire de Lucrèce et il décide de consacrer toute sa vie au service de la religion. Nous sommes au milieu du XV^e siècle. Mais auparavant, les initiateurs héroïques de l'humanisme avaient été semblables. Coluccio Salutati – né en 1331 – se pique de stoïcisme, c'est-à-dire d'irréligion, mais sa femme vient à mourir et il retourne à la foi. La douleur passe, et il se remet aux phrases stoïciennes. La même chose lui arrive en astrologie. En général, chez les humanistes à proprement parler, ce qui prédomine, c'est qu'ils n'ont guère honte. Qu'on étudie, par exemple, pour ne pas parler des plus connus, ceux qui portèrent le classicisme en

¹⁴⁹ Aux XV^e et XVI^e siècles, plus exactement.

¹⁵⁰ En français dans le texte.

France – Girolamo Balbi, Cornelio Vitelli, Fausto Andrelini – dans le livre de Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris* (1916).

Celui qui anticipe la crise, le premier qui la sent – déjà dans la première moitié du XIV^e siècle –, c’est Pétrarque. Il y a déjà en lui tous ces symptômes qui deviendront pesants par la suite. C’est un désespéré en qui surgissent brusquement des enthousiasmes arbitraires. Ses gestes de mélancolie, d’*accidia* comme il dit, rappellent Chateaubriand. *Sento sempre nel mio cuore un che di insoddisfatto* ¹⁵¹. En toute conscience, il parle de lui avec les mêmes mots qui me servent à qualifier en général les époques de crises : « Je me trouve placé aux confins de deux peuples différents, d’où je vois à la fois le passé et l’avenir. » La vie se déroule pareillement indécise, allant et venant de l’un à l’autre, *ora guarda davanti ora guarda addietro*.

Ce mode de vie est constitué d’une telle instabilité, d’un tel extrémisme dialectique, que sera au plus haut point fréquent ce revirement subit et intégral qu’on appelle la conversion. La conversion, c’est le changement intégral de l’homme, non d’une idée à l’autre, mais d’une perspective totale à la perspective opposée : la vie, brusquement, nous paraît sens dessus dessous. Ce qu’hier nous brûlions, aujourd’hui nous l’adorons. C’est pourquoi – c’est la parole de Jean-Baptiste, de Jésus, de saint Paul : *metanoëite* – convertissez-vous, repentez-vous, c’est-à-dire niez tout ce que vous étiez jusqu’à présent et affirmez votre vérité, reconnaissez que vous êtes perdus. De cette négation va sortir l’homme nouveau qu’il faut construire. Saint Paul utilise de temps en temps ce terme : construction, édification, *oikodumé*. De l’homme en ruine, devenu purs décombres, il faut refaire un nouvel édifice. Mais la condition préalable est qu’il abandonne les positions fausses où il se trouve et qu’il revienne à lui, qu’il retourne à sa vérité intime, qui est l’unique terrain solide : ainsi est la conversion. Avec elle, l’homme qui s’était

¹⁵¹ « Je sens toujours quelque insatisfaction dans mon cœur. » *Accidia* désigne bien en italien l’acédie, la torpeur, la négligence, la paresse, et non l’acidité, l’aigreur. Apparemment, l’apparat critique de l’édition espagnole est ambigu sur la question (voir leçon 6). Ou peut-être s’agit-il d’une confusion de l’auteur lui-même, tant l’ambiguïté est présente chez Pétrarque, auteur aigre, acide, polémique, et aussi mélancolique, languide, indifférent. En castillan, la différence entre *acedia* (acidité) et *acedia* (acédie) n’est que d’un accent aigu... *Ora guarda davanti ora guarda addietro* : maintenant regarde en avant, maintenant regarde en arrière.

perdu de vue est brusquement confronté au fait qu'il s'est trouvé, qu'il coïncide avec lui-même, et qu'il réside complètement dans sa vérité. La *metanoia* ou conversion et repentir n'est sur le moment rien d'autre que ce que j'appelais la « rentrée en soi-même » [*ensimismamiento*], revenir à soi. À qui s'intéresse à ce point, je suggère qu'il voie dans l'*Épître aux Corinthiens*, I. en 6:5 et 15:34, ce que signifie le mot *entropê* ¹⁵².

Sur ce point saint Paul a entièrement raison, et nul doute que ce mot « convertissez-vous » ou, comme je préfère dire, « rentrez en vous-mêmes », cherchez votre véritable moi, c'est celui qu'il faudrait aujourd'hui de toute urgence redire aux hommes – surtout aux jeunes ¹⁵³. (Il est excessivement probable que la génération qui m'écoute à présent se laisse emporter, comme les générations précédentes d'ici ou d'autres pays, par le vent violent et vain de quelque extrémisme, c'est-à-dire de quelque chose de substantiellement faux. Ces générations, et, je le crains, la vôtre aussi, demandent à ce qu'on les trompe – elles ne sont pas disposées à se rendre, si ce n'est à quelque chose de faux. Et, pour

¹⁵² L'entropie est le *retour vers l'intérieur*, et cela se traduit par... *honte*, en 6:5 et en 15:34. 15:34 est très significatif, puisqu'il contient et le thème de l'entropie et une autre expression enjoignant au retour sur soi-même : « Revenez à vous-mêmes, comme il est convenable, et ne péchez point ; car quelques-uns ne connaissent pas Dieu, je le dis à votre *honte* [πρὸς ἐντροπήν ὑμῶν λέγω]. »

¹⁵³ Soyez vous-mêmes... Ce *be yourself* inattendu n'a pas du tout le sens qu'il prendrait dans la bouche d'un « coach » de développement personnel ! Il y a des accents mystiques dans la « sotériologie » intellectuelle d'Ortega y Gasset. En définitive, celui qui est « sauvé » – intellectuellement parlant – celui qui est « converti », philosophiquement en tout cas, c'est celui, clairvoyant, lucide, visionnaire même, qui n'a plus aucune illusion ni sur son époque, ni sur sa génération, ni sur le monde en général, où tout respire la falsification. C'est une sorte de dissident intellectuel au milieu des crises, qui ne s'en laisse pas compter, qui ne se commet jamais avec ces trois figures – souvent complices – de l'aliénation : 1° *l'extrémiste*, qu'on trouve d'ailleurs dans tous les camps, c'est-à-dire le fanatique monomaniaque d'une idée aussi faible qu'obsédante, 2° *l'homme-masse*, le barbare moyen vaniteux, qui ne pense pas, qui déteste penser, mais qui a des avis sur tout, 3° le fameux *homme cultivé*, troisième figure de la barbarie et de l'aliénation post-modernes, sorte de sophiste ou de singe savant de la bien-pensance, dont les talents ne servent qu'à entretenir la falsification à grand renfort de « lieux communs » et de « phrases » comme il a été dit. On peut aussi ajouter 4° *l'homme d'action*, la brute opportuniste. Seul le « converti » est authentique, absorbé en lui-même, vigilant, protégé de la grande mascarade universelle.

révéler un secret dans la tranquillité de cette salle de classe, je dirais que cette crainte commande en grande partie ma paralysie quant à des secteurs de la vie qui ne sont pas d'ordre universitaire ou scientifique. Je n'ignore pas que je pourrais avoir toute la jeunesse espagnole derrière moi, comme un seul homme, en vingt-quatre heures : il suffirait que je prononce un seul mot. Mais cette parole serait fausse et je ne suis pas disposé à ce que vous falsifiez vos vies. Je sais, et vous le saurez d'ici quelques années, que tous les mouvements caractéristiques de ce moment sont historiquement faux, et courent à un terrible échec. Il fut un temps où la réprobation de l'extrémisme supposait inévitablement qu'on était conservateur. Mais aujourd'hui, il apparaît clairement que ce n'est pas le cas, parce que l'extrémisme, on l'a vu, est indifféremment avancé ou réactionnaire. Mon rejet de celui-ci ne vient pas de ce que je serais conservateur, ce que je ne suis pas, mais de ce que j'ai découvert en lui une fraude vitale substantielle. Je préfère donc attendre que se présente la première génération authentique. Si, par hasard, c'était la vôtre, il faudrait attendre un peu.)

Tout extrémisme échoue inévitablement, parce qu'il consiste à exclure et à nier, à l'exception d'un point, tout le reste de la réalité vitale. Mais ce reste, qui ne cesse pas d'être réel du fait que nous le niions, revient et revient toujours, et s'impose à nous, que nous le voulions ou pas. Toute histoire d'un extrémisme est d'une vraiment triste monotonie : elle consiste à devoir aller pactiser avec tout ce qu'il avait prétendu éliminer.

C'est ce qu'il advint du christianisme. Car il serait inutile de chercher à l'occulter par des euphémismes : le christianisme, dans son commencement et dans ses formes les plus rigoureuses, est un extrémisme. Mieux encore : on ne saurait comprendre sa genèse qu'en ayant compris le mode vital de l'extrémisme ; entre autres raisons, c'est pour cela que je me suis arrêté pour l'analyser. Le christianisme, lui aussi, consiste à détacher et à isoler une seule dimension de la vie, que l'homme antique avait plus ou moins négligée. Mais si nous repérons en quoi consiste cette dimension, nous remarquons tout de suite qu'elle a des caractères particuliers, uniques d'une certaine manière, qui la placent hors concours, et qui expliquent que seul cet extrémisme chrétien réussit à *prendre* – et je ne dis pas à *triompher*, parce que triompher,

trionpher véritablement, n'est possible à aucun extrémisme, sauf dans la mesure où il va cesser de l'être, ce qui fut le cas.

Le christianisme commence déjà par se différencier de tous les courants désespérés de l'époque en ce sens qu'il est plus radical que tous les autres, et il est le seul qui soit conséquent avec son désespoir. Je vais m'en expliquer.

Quelle est la perspective où l'homme a l'habitude de vivre ? Il y a un moment, comme dans tous les moments de tous les jours, inexorablement, vous avez été confrontés au fait que vous aviez quelque chose à faire, parce que c'est cela, vivre. Devant vous s'ouvraient différentes possibilités du « faire » et, partant, d'être dans le futur. Vous pouviez aller en tel ou tel lieu, ou n'aller à aucun mais rester sur place. Rester sur place est autant un « faire » que son contraire. Il se trouve que, parmi ces possibilités, vous en avez choisi une : venir à cette leçon, remplir un morceau irremplaçable et déjà irréparable de votre vie en le consacrant à m'écouter. Mais cela, vous l'avez décidé à cause de quelque chose et en vue de quelque chose. Plus d'une fois, je vous ai indiqué que je pourrais énoncer les différents types de motifs en vue desquels et à cause desquels vous êtes ici. Cela vous surprendra peut-être un peu de vous apercevoir que je sais une partie de vos secrets, des secrets que vous n'avez dits à personne. Une fois, je voulais faire une conférence intitulée : « Pourquoi êtes-vous ici ? » Mais à présent je n'ai pas le temps. Quels que puissent être les motifs qui vous ont agités, ils consisteront toujours en ce que vous avez décidé de faire cela maintenant – venir ici, être mes auditeurs – parce que vous pensez faire et être demain telle autre chose, et cela, à son tour, parce qu'après-demain ou un autre jour vous préméditez un autre faire et un autre être, et ainsi de suite ; avec plus ou moins de clarté et de précision, vous avez anticipé, pour décider ce que vous alliez faire ce soir, la ligne entière de votre vie telle qu'elle se présente aujourd'hui devant vous. Par conséquent, parce que cela avait du sens comme un maillon dans la chaîne de votre vie intégrale, vous avez décidé ce « faire » qui est de m'entendre maintenant. Qu'on le veuille ou non, décider d'un acte suppose que l'homme trouve la justification de celui-ci devant son propre esprit et cette justification consiste à voir que notre acte est un bon moyen d'en réussir un autre qui apparaît comme la fin de celui-là, mais cet autre à son tour est le moyen d'un autre, et ainsi jusqu'aux dernières choses qu'on peut anticiper. C'est cela, la perspective où nous avons l'habitude de vivre.

Chacune de nos actions se trouve justifiée par la série des actions dont nous présumons qu'elles vont composer toute notre vie. Nous recherchons une justification à l'intérieur de la vie.

Mais plus d'une fois nous nous sommes surpris à penser la chose suivante : je fais ceci et cela et encore cela, au-delà, pour vivre ; mais ce *vivre* qui est mien, pris dans son intégralité, de la naissance à la mort, est-ce qu'il a un sens ? Elle ne vaut rien, cette justification relative que peuvent avoir les actes de ma vie en relation les uns avec les autres, si le fait total de la vie n'en a pas. Il faudrait que quelque chose de ce que nous faisons en vivant ait une valeur absolue. Or, il n'y a rien à l'intérieur de notre vie qui paraisse pleinement satisfaisant et qui se justifie de soi-même. Notre existence est en elle-même un vide de sens, une étrange réalité qui consiste à être quelque chose qui, en définitive, n'est rien, est le néant en train d'être, est la prétention à quelque chose de positif, prétention qui tourne à la faillite. Si, dans l'ensemble et dans sa totalité, le vivre n'a pas de sens, c'est-à-dire si l'on vit pour rien, toutes les justifications internes à ma vie que je trouve pour ses actes sont une erreur de perspective. Un changement radical, une autre perspective s'imposent.

Et cette nouvelle perspective, seul peut l'adopter évidemment celui qui s'est désintéressé de la trame intérieure du vivre, celui qui s'est idéalement retranché des affaires vitales et regarde comme loin de lui, en vue aérienne, leur essaim et leur pullulement ; en somme, celui qui est allé tellement aux extrêmes de l'existence qu'il en est résolument sorti. Or, il nous est tous arrivé une fois ou une autre d'envisager cette question et d'adopter cette perspective. Penser ainsi en nous demandant si la vie, en définitive, possède un sens ou pas, c'est une des nombreuses choses que nous pouvons faire ; et, en effet, nous l'avons tous fait de temps en temps. Mais nous ne nous sommes pas installés définitivement dans cette pensée, nous n'avons pas vécu *à partir de* cette pensée. Au contraire, la vie nous requérait de ses plaisirs, de ses attraits, de ses incitations de toute sorte, et nous avons préféré nous occuper de sa richesse intérieure (apparente, du moins), utiliser l'autre perspective, celle qui est intra-vitale, plutôt que de vivre exclusivement à partir de cette préoccupation concernant la valeur totale de la vie.

Il en est ainsi pour nous, car nous ne sommes pas véritablement désespérés. Les choses de la vie nous amusent toujours et nous distraient. Mais un désespéré des affaires intra-vitales et de tout ce qui s'intègre à

la trame de la vie aura tendance, s'il est conséquent avec lui-même, à se placer constamment dans cette dimension qui consiste à percevoir le manque de sens de la vie, prise dans son ensemble. Ce sera donc l'extrémiste typique. De ce qui n'est qu'une pensée parmi d'autres, il fera son unique pensée ou, si vous voulez, son obsession. Mais on reconnaîtra qu'à la différence d'autres extrémismes, celui-ci ne s'affermit pas arbitrairement à partir d'un point de la vie, mais, à l'inverse, il s'affirme comme la négation même de sa totalité. Et *ipso facto* cette négation se convertit en ce qu'il y a de plus positif. L'homme désespéré se rend compte que cela – désespérer – n'est pas quelque chose qui lui arrive mais qui pourrait ne pas arriver, et dont il pourrait se libérer quand cela lui arrive, mais que c'est son être même, sa nature. Cette vie, dans sa substance même, n'est que désespoir. L'homme est une réalité qui n'est pas à elle-même sa propre valeur, il n'est pas son propre maître, il ne se soutient pas lui-même. Désespérer, c'est sentir que nous sommes une impuissance constitutive, que nous dépendons en tout de quelque chose de distinct de nous ¹⁵⁴.

La perspective où nous avons l'habitude de nous mouvoir nous fait croire que l'homme, avec la nature qui l'entoure, se suffit pour que sa vie soit quelque chose de positif. C'est là l'erreur radicale dont il faut se guérir – la définition même du péché que donne saint Augustin dans *La Cité de Dieu* : *sibi quodam modo fieri atque esse principium* ¹⁵⁵ : croire qu'on est principe de son « être » et de son « faire », en somme, se faire des illusions sur soi-même. Pour le chrétien, l'homme qui a confiance en lui-même, qui espère encore quelque chose de lui-même, est, par essence, pécheur.

En revanche, l'homme est dans sa vérité lorsqu'il reconnaît qu'il ne peut pas, de manière sensée, vivre à partir de lui-même, lorsqu'il découvre sa radicale dépendance – et qu'en se plaçant tout entier entre les mains du pouvoir supérieur, de Dieu, il se dispose à vivre à partir de

¹⁵⁴ Voilà un petit *Traité du désespoir* à l'espagnole ! Le chrétien, à la différence de l'extrémiste de la question ouvrière ou de la race, voire de la débauche, du pouvoir ou de l'argent, ne place pas son obsession dans un coin singulier de la vie terrestre. Il est un fanatique de la non-vie, de l'au-delà. Ces propos valurent à Ortega y Gasset l'hostilité des milieux catholiques.

¹⁵⁵ Fin de la phrase : « Grandeur bien fausse, en effet, que d'abandonner Celui à qui l'âme doit être attachée comme à son principe *pour devenir en quelque sorte son principe à soi-même* ! » *La Cité de Dieu*, XIV, 13, 1.

Lui. Par exemple : l'homme cherche à trouver la vérité avec sa raison. Vaine obstination ! On ne trouve la vérité que lorsque l'homme s'en déclare incapable et se dispose, non pas à la rechercher, mais à la recevoir par la révélation. Dans la révélation, l'homme ne met rien d'autre que sa bonne volonté ; le reste, c'est Dieu qui le fournit. Et ainsi pour tout : l'homme, en se reconnaissant pour ce qu'il est – rien –, fait de lui un vide que Dieu remplit à point nommé. La même chose arrive toutes les fois que nous reconnaissons une erreur. Auparavant, tandis que nous étions dans l'erreur, nous croyions tenir quelque chose de positif ; à présent, nous voyons que c'était une erreur, par conséquent quelque chose de négatif ; mais cette découverte, étant pure vérité, est quelque chose de vraiment positif.

C'est de cette manière que le christianisme, par une dialectique automatique, convertit le désespoir en salut. La nouvelle perspective lui fait voir la vraie réalité de cette vie, qui consiste à ne pas être, pour cette vie – aller, venir, aimer ceci ou cela, connaître telle ou telle sagesse partielle et relative –, la vraie réalité, mais juste une erreur d'optique. Elle n'est que la réfraction dans le temps de notre vie éternelle. Et il est nécessaire de se comporter en conséquence, c'est-à-dire, au lieu de justifier nos actes intra-vitaux les uns par les autres, de nous référer à notre vie absolue en Dieu – en somme, vivre à chaque instant au-delà de cette vie et de la nature, trans-vivre dans la forme de l'éternel. L'homme, en tant qu'être naturel face au monde naturel, est mort, et il ne se souciera plus que de la dimension surnaturelle, le sens absolu de ses actes. Il ne demeure ainsi que l'homme seul avec Dieu. Il néglige le monde qui n'est qu'une gêne dans les relations de l'âme avec Dieu, et, s'il le regarde, c'est pour le voir comme un pur reflet du divin, comme un symbole et une allégorie. Ce genre d'homme méprisera la science. Pour deux raisons : parce qu'elle s'occupe sérieusement du monde, qui ne le mérite pas, et parce qu'elle suppose la confiance humaine en la raison naturelle, ce qui est pour le moins une tendance à pécher, à vivre centré sur soi. La vie du chrétien est théocentrique, et le monde est d'emblée pour lui l'arrière-monde surnaturel.

Mais voici que cet extrémisme, comme tous, va devoir transiger. Cette négation de l'intra-monde est une exclusion arbitraire. Lorsque l'homme et Dieu se comprennent, l'homme chemine maladroitement dans le monde et il est incapable de comprendre celui-ci. Dieu, nous

l'avons vu, ne révèle point les lois de la nature. Celle-ci réclame les droits qu'elle possède en tant que réalité et, peu à peu, elle va s'interposer de nouveau entre l'homme et Dieu. Ce que dit et reconnaît très bien le catholique Gilson dans son livre *L'Esprit de la philosophie médiévale*. « À partir du XIII^e siècle, l'univers de la science – entendons par là celle qui est purement humaine – commence à s'interposer entre nous et l'univers symbolique, divin, du haut Moyen-Âge. » Cela donnera la crise de la Renaissance. La nature va de nouveau séparer l'homme de Dieu. Et lorsque Galilée et Descartes découvrent un nouveau type de science, de raison humaine, qui permet en toute exactitude de prédire les événements cosmiques, l'homme recouvre la confiance et la foi en lui-même. Il vit de nouveau à partir de lui, et comme jamais dans l'histoire. C'est cela qu'a été l'ère moderne – l'humanisme.

Autour de Galilée.

Leçon 10

STADES DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE

[Retour à la table des matières](#)

Si, dans les leçons antérieures, j'ai cherché à correspondre à certaines curiosités, très justifiées, dont je présume qu'elles sont en vous, aujourd'hui je n'ai pas d'autre issue que de me réintégrer complètement aux exigences de mon sujet et, en empruntant le véhicule d'un lachisme rigoureux, de rattraper promptement le temps que je crois... non pas avoir perdu, mais, tout de même, dépensé.

Ramenez-vous à notre idée fondamentale : notre vie, la vie humaine, est pour tout un chacun la réalité radicale. C'est l'unique chose que nous avons et que nous sommes. Or, la vie consiste en ceci que l'homme se retrouve, sans savoir comment, à devoir exister dans un contexte déterminé, inexorable. On vit ici et maintenant, irrémédiablement. Ce contexte où nous devons résider et nous soutenir, c'est notre environnement matériel, mais aussi notre environnement social, la société où nous nous trouvons. Comme cet environnement est, en tant que tel, ce qui est autre que l'homme, ce qui est distinct, étrange, étranger à lui, « être dans les circonstances » ne peut signifier qu'on s'y trouve de façon passive, en faisant partie d'elles. L'homme ne fait pas partie de son contexte ; au contraire, il se trouve toujours face à lui, en dehors de lui ; vivre, c'est précisément avoir à faire quelque chose pour ne pas être anéanti par les circonstances. Le contexte est donc, de manière constitutive, un problème, une question, une difficulté ; en somme, une affaire à régler. Notre vie nous est donc donnée – ce n'est pas nous qui nous la sommes donnée –, mais elle ne nous est pas donnée toute faite. Ce n'est

pas une chose dont l'être serait fixé une bonne fois pour toutes, mais c'est une tâche, une chose à faire, en somme : un drame. D'où le fait que l'homme doive d'emblée se fabriquer des idées concernant son contexte, interpréter celui-ci afin de décider tout ce qui lui reste à faire. Ainsi, qu'il le veuille ou non, la première réaction de l'homme qui se ressent comme vivant, c'est-à-dire comme immergé dans les circonstances, consiste à croire à quelque chose en rapport avec elles. L'homme se trouve toujours dans une croyance, et, à partir d'elle, conformément à elle, il vit parmi les choses. Ce fut la terrible erreur de l'époque moderne, dont nous étudions précisément la genèse, d'être dans la croyance selon laquelle l'être primordial de l'homme consiste à penser et que sa relation première avec les choses est une relation intellectuelle. Cette erreur se nomme « idéalisme ». La crise que nous subissons n'est autre que l'amende à payer pour cette erreur. La pensée n'est donc pas l'être de l'homme, l'homme ne consiste pas en une pensée. Celle-ci n'est qu'un instrument, une faculté qu'il possède, comme il possède un corps, ni plus ni moins. Son être, nous le répétons, est un grand « Que faire ? » et non pas une chose qui serait déjà donnée, déjà là, comme est donné le corps et comme est donné le mécanisme mental. Toutefois : penser est la première chose que fait l'homme en réaction à la dimension fondamentale de sa vie, qui est d'avoir à se débrouiller avec son environnement. Mais étant donné, comme nous l'avons dit, que celui-ci ne se réduit pas aux choses matérielles qui nous entourent, mais qu'il y a aussi la société humaine où nous sommes tombés, il en résulte que chaque homme se retrouve avec le *système de croyances* qui fait partie du contexte : conception ou interprétation du monde en vigueur, à ce moment-là, dans cette société. Qu'il s'en laisse imprégner ou qu'il la combatte avec une autre idée originale, l'homme n'a d'autre issue que de compter avec les croyances de son temps, et cette dimension contextuelle fait de l'homme une entité essentiellement historique, ou, dit d'une autre façon, l'homme n'est jamais un premier homme, mais toujours un successeur, un héritier, un fils du passé humain. Il lui échoit toujours de vivre à tel ou tel instant d'un processus qui le précède ; il se voit dans l'obligation d'entrer sur scène à un moment précis du très ample drame humain que nous nommons « Histoire ».

C'est pourquoi, même si l'on ne prend de ce drame et de ce processus que la brève portion à laquelle ce cours fait référence, nous allons définir très rapidement les scènes qui le composent ¹⁵⁶.

Première scène. L'homme, dans un contexte désespéré ou une situation désespérée, se fait chrétien, c'est-à-dire qu'il réagit à l'aide de l'interprétation chrétienne de la vie.

Il soupèse tout le volume de ses possibilités vitales, en tant qu'elles font de lui un être naturel, et il découvre qu'il ne peut s'en prévaloir, que cette vie est impuissante à être à elle-même sa propre solution ; par conséquent, que l'homme naturel et son existence ne peuvent pas être la réalité. Comment peut être réel ce qui ne se suffit pas à soi-même, ni pour se donner l'être, ni pour réussir en lui ? Comment la vie humaine pourrait-elle être quelque chose de réel, de suffisant, si personne n'est en mesure de conclure la phrase « ma vie est quelque chose de... » ? La vie se trouve constamment dans l'immédiate imminence de son anéantissement. Ce qu'elle a de réel n'est que le strict nécessaire pour qu'on se rende compte que son effective réalité n'est pas en elle, mais en dehors d'elle. L'homme n'est pas un être suffisant, mais, au contraire, l'être indigent, nécessaire, qui a besoin d'un autre être sur lequel s'appuyer. Dit d'une autre manière : cette vie est le masque d'une autre vie plus réelle qui la fonde, qui la complète, qui l'explique et qui la justifie.

De cette façon, l'homme désespéré découvre, en reconnaissant l'insuffisance ou la nullité de sa vie prise en elle-même, la nécessité d'admettre une autre existence et une autre réalité qui soient solides. Mais cette autre vie se découvre dialectiquement, par opposition, précisément, à celle-ci, à la nôtre, à celle que nous avons et que nous menons. Cette autre réalité apparaît avec les attributs complètement opposés à la réalité humaine naturelle : elle n'a ni commencement ni fin, elle est éternelle et intemporelle, elle est cause de soi, toute-puissante, etc. En somme : cette réalité, c'est Dieu.

Cette découverte étant faite, notre vie sera vécue par nous, à partir de cette croyance, sous une perspective nouvelle. Tout ce qu'est la vie

¹⁵⁶ Dans l'une des très rares notes qu'Ortega place dans son texte, il signale ici que les *scènes* d'un drame sont la même chose que les *situations* où doivent évoluer les personnages.

et tout ce que nous faisons en elle, nous le rapportons à notre véritable réalité, c'est-à-dire à ce que nous sommes devant Dieu et en Dieu. De cette manière, nous résorbons notre existence temporelle dans l'éternité de Dieu. L'homme est disposé à vivre le dos tourné à cette vie, le regard tourné vers l'ultra-vie.

Vous noterez bien ce que cela représente comme transformation radicale du monde, de ce qui est considéré comme réel. Auparavant, pour l'homme grec, pour ce qu'on appellera ensuite le païen, réalité signifie ensemble des choses psychiques et corporelles ou cosmos : la pierre, la plante, l'animal, l'homme, l'astre, c'est-à-dire ce qu'on voit et ce qu'on touche, bien plus qu'un élément supposé invisible et intangible de ce qu'on voit et de ce qu'on touche. Lorsque le Grec médite sur cette réalité pour tenter d'en découvrir la structure essentielle, il en arrive à des concepts de substance, de cause, de qualité, de mouvement, etc., en somme : les catégories de l'être cosmique. Mais, à présent, la réalité signifie un « quelque chose » qui n'est pas corporel, qui n'est même pas psychique – à présent, la vraie réalité consiste dans le comportement de l'homme avec Dieu –, un « quelque chose », donc, de tellement immatériel, de tellement incorporel, que l'appeler « spirituel », comme on l'appela, est déjà une matérialisation inadéquate.

En utilisant notre terminologie : le monde du chrétien se compose seulement de Dieu et de l'homme, face à face, liés par une relation qu'on pourrait qualifier de purement morale, si l'on ne devait plutôt l'appeler ultra-morale. Aucune des catégories cosmiques du Grec ne sert à interpréter ni à décrire cette étrange réalité qui consiste non pas à être telle ou telle chose – comme la pierre, la plante, l'animal et l'astre – mais à être une conduite. Cette réalité présuppose que l'homme se sente absolument dépendant d'une autre entité supérieure ou, ce qui revient au même, qu'il se voie lui-même essentiellement comme une créature. Et pour qui existe en tant que créature, il faut que *vivre* signifie *ne pas pouvoir exister de manière indépendante*, par soi, pour son propre compte, mais pour le compte de Dieu, en se référant toujours à Lui. D'où le fait que, pour le pur chrétien, le monde, on entend par là celui-ci, la nature, est dépourvu d'intérêt. Et moins encore : l'attention à la nature conduit facilement l'homme à croire que celle-ci est quelque chose de substantiel et de suffisant, à tomber dans la perspective intramondaine, à vouloir vivre par soi et depuis soi. D'où le dédain des premiers siècles du christianisme pour toutes les occupations mondaines :

politique, économie et sciences. Il n'y a de véritablement réel que l'âme et Dieu. L'âme est le nom traditionnel pour désigner le moi ; saint Augustin, le prototype de l'homme sitôt converti, sitôt chrétien, dira : *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino* ¹⁵⁷.

Cette position est parfaitement logique chez un extrémiste chrétien, c'est-à-dire chez un homme qui veut être seulement chrétien. Or, si, pour lui, il n'y a pas de réalité à proprement parler autre que le *Deus exuperantissimus* ¹⁵⁸ et la relation de la créature avec lui, il est évident que les concepts de la philosophie grecque ne servent à rien, eux qui sont obtenus à partir d'une analyse de la pseudo-réalité cosmique. Et vous comprenez pourquoi, au cours d'une leçon précédente, j'osais dire que ce qu'on a appelé « philosophie chrétienne » était plutôt une trahison intellectuelle de l'authentique intuition du christianisme. Saint Augustin, avec génie, essaie de découvrir des concepts nouveaux, adéquats à la nouvelle réalité, et, sans grande erreur, on peut dire que tout ce qu'il y a de philosophie chrétienne effective, c'est à lui qu'on le doit. Mais un homme ne suffit pas, aussi génial fût-il. Il est indispensable de « dé-penser » tous les vieux concepts, de s'en libérer et de se forger toute une idéologie radicalement originale. Mais l'énorme et massive subtilité de l'idéologie grecque, en gravitant au-dessus de la pensée chrétienne à ses heures germinales, a écrasé celle-ci.

Précisons un peu : il est possible que, si n'eût point existé parmi les Grecs un Platon, le christianisme des premiers siècles eût obtenu la pleine liberté de son inspiration, s'immunisant face à l'idéologie archimondaine de ces Hellènes qui pensaient avec leurs yeux et avec leurs mains. Mais Platon fut un séducteur irrésistible : il y a en lui une ressemblance extrinsèque avec la tendance chrétienne. Lui aussi parle des deux mondes – celui-ci et l'autre. En lui aussi le bruit court d'une vie ultra-terrestre. Augustin lui-même reconnaissait dans le platonisme la meilleure introduction à la foi chrétienne. Mais, sans que je puisse m'arrêter maintenant à vous le montrer, force est de constater qu'il s'agissait d'un *quid pro quo*. Le platonisme n'est en aucun sens chrétien. À la

¹⁵⁷ « Je désire étudier l'âme et Dieu. Rien ne plus ? Absolument rien. » Ortega y Gasset signale ici, dans une note personnelle, que le dédain augustinien pour les sciences peut se retrouver dans *Enchiridion*, IX, c'est-à-dire le *Traité de la Foi, de l'Espérance et de la Charité*, IX, dans *Soliloques*, II, 1, 1 et dans *De ordine*, soit *De l'ordre*, II, 18, 47.

¹⁵⁸ Littéralement : plus que supérieur, très haut.

réalité absolue qui est, pour le chrétien, Dieu, on ne peut parvenir comme on parvient à l'arrière-monde des idées platoniciennes, au moyen de la raison, qui est une faculté, un don de l'homme naturel, quelque chose que celui-ci a, possède et manipule à son compte. Il suffit bien à ces idées platoniciennes qu'elles soient ce qu'elles sont pour l'homme qui peut, plus ou moins, les connaître. Mais l'être du Dieu chrétien est à tel point transcendant qu'il n'y a nul chemin de l'homme à lui. Pour qu'Il soit connu, il est alors indispensable que Dieu, en plus d'être ce qu'Il est, se soucie de se découvrir à l'homme, en somme : qu'Il se révèle. L'attribut le plus caractéristique du Dieu chrétien est celui-ci : *Deus ut revelans* ¹⁵⁹. L'idée de la révélation, comme l'idée de création, est une nouveauté absolue face à tout l'appareil des idées grecques.

Notez bien le paradoxe. Dans la révélation, ce n'est pas le sujet homme qui, par son activité, connaît l'objet Dieu mais, au rebours, l'objet Dieu qui se donne à connaître, qui autorise le sujet à le connaître. Cette étrange modalité de la connaissance par laquelle ce n'est pas l'homme qui va chercher la vérité et s'emparer d'elle mais, à l'inverse, la vérité qui va chercher l'homme et s'emparer de lui, l'inonder, le pénétrer, le transir, c'est la foi, la foi divine.

Mieux encore : pour ce pur chrétien qu'est saint Augustin, une âme africaine torride, il n'y a pas d'autre connaissance que celle-ci. Il n'y a pas – faites attention à cela, car c'est spécifique à la première scène que nous décrivons –, il n'y a pas de raison humaine. Ce que nous avons l'habitude d'appeler ainsi, c'est l'usage que nous faisons de l'illumination constante dont Dieu nous gratifie. L'homme à lui tout seul n'est pas capable de penser la simple vérité « $2 + 2 = 4$ ». L'intuition de toute vérité – ce que nous appelons *stricto sensu* l'intellection – est une opération de Dieu en nous.

C'est à ce point certain que, dans ces premiers siècles, la vie, pour le chrétien, consiste exclusivement à régler ses affaires avec Dieu. D'où le fait que perdent leur sens et que valent seulement comme de tristes compromis toutes ces occupations qui concernent les choses du monde. L'homme ne vit à proprement parler que lorsqu'il s'occupe de Dieu, dans la contemplation intellectuelle de l'amour, ou dans des actes de

¹⁵⁹ Littéralement : *Dieu comme révélant*, Dieu en tant qu'il se révèle, Dieu comme principe de révélation.

charité qu'on entreprend et qu'on exécute uniquement comme des gestes envers Dieu. Cela signifie que le pur chrétien se devait d'être prêtre ou moine, ou quelque chose de semblable. Les autres professions humaines, les autres actions étaient en principe un fourvoiement. Le travail où l'homme s'absorbe avec les choses de ce monde n'est pas le destin substantiel de l'homme mais une pénalité ou un châtement qu'il charrie avec lui depuis son expulsion du loisir paradisiaque, ou une macération qu'il s'impose volontairement pour s'entraîner dans la sainteté, ou un labeur supplémentaire ornemental entrepris comme un culte à Dieu.

Deuxième scène. Saint Augustin vit entre le IV^e et le V^e siècle. Si, à présent, nous nous transportons six siècles en avant, nous trouvons la vie chrétienne un peu modifiée dans sa structure. La devise augustinienne était celle-ci : *Credo ut intelligam* ¹⁶⁰ – pour connaître, il faut auparavant croire. Par conséquent, il n'y a pas, en toute rigueur, de connaissance comme chose à part et en elle-même. Connaître, c'est, à la racine, recevoir des révélations et des illuminations – croire, par conséquent. Dieu est l'unique être qui soit véritablement. L'homme, considéré en lui-même, n'a pas de réalité.

Mais la chose n'est-elle pas excessive ? Lorsqu'une illumination tombe sur l'homme, quelque passif qu'on puisse imaginer le rôle qu'il y joue, il fait bien quelque chose pour la recevoir. Dieu est généreux ; l'homme est un mendiant, un nécessiteux. Dieu donne quelque chose de sa richesse à l'homme, il le lui met dans la main comme une once d'or. Mais le mendiant, forcément, doit au moins serrer la main sur l'once qu'on lui donne – sinon échouerait la bonne volonté que Dieu manifeste en nous faisant une donation. C'est ainsi dans l'ordre de la connaissance. Dieu nous insuffle une vérité au moyen de la foi, il met la foi en nous. Mais cette foi qui vient de Dieu à nous doit être assimilée, c'est-à-dire comprise. Le contenu de la foi est la parole de Dieu qui parvient à l'homme, mais il faut que l'homme comprenne cette parole. Il est indifférent que cette parole dise ou non un mystère. Le mystère inexplicable doit toujours être compris pour être un mystère. Je ne

¹⁶⁰ L'édition espagnole traduit par « Je crois pour comprendre » et signale, comme point central de l'augustinisme, la supériorité de la foi sur la raison.

m'explique pas le carré rond, mais je ne me l'explique pas, précisément, parce que je comprends ce que ces mots signifient ¹⁶¹.

Aussi ferme que veuille être la thèse augustinienne selon laquelle toute vérité nous vient de Dieu, il y aura dans ce processus de réception un point en lequel ce n'est plus Dieu qui insuffle la vérité, mais l'homme qui la fait sienne, qui la pense au moyen de ses dons naturels. Saint Augustin, dans sa ferveur extrémiste, se préoccupe seulement de l'origine au bout du compte divine de la vérité, et il néglige ce stade de la connaissance où l'homme ne se borne pas à croire pour le compte de Dieu, mais réfléchit, cherche à comprendre et raisonne, inévitablement, pour son propre compte. Négliger ce point, ne se préoccuper que de Dieu, telle était radicalement la structure de la vie chrétienne dans la première scène. Mais des générations et des générations sont nées en étant déjà installées en elle. Elles ne se posaient déjà plus la question qui, pour saint Augustin, était si dramatique. D'où le fait que leur attention en était quelque peu libérée pour se soucier du second stade du processus, de l'intervention discursive de l'homme dans la réception de la parole divine. Non : l'homme n'est pas simplement rien, même s'il est fort peu de chose. Même pour qu'il y ait la foi, il doit intervenir, qu'il le veuille ou non – puisqu'il a besoin de comprendre la foi, la parole de Dieu. Telle est la situation de saint Anselme. Nous sommes au XI^e siècle. Face à la devise de saint Augustin, *Credo ut intelligam*, celle de saint Anselme résonne ainsi : *Fides quaerens intellectum*, une foi qui cherche l'intelligence. Là : l'intelligence, perdue, qui ressent sa nullité, a besoin de la foi. Ici : c'est la foi qui, pour se compléter, a besoin de l'intelligence. Certes, il ne s'agit pas que l'homme, une fois que Dieu s'est révélé à lui dans la foi, se mette à reconstruire tout le contenu de la foi au moyen d'un raisonnement purement humain, ce qui, une fois réussi, lui permettrait carrément de se passer de la foi. Non : il s'agit que l'intellect se mette à travailler sur la foi, à l'intérieur de la foi, pour lui fournir son illumination particulière – d'une certaine façon, il doit faire ce que fait un réactif quand il révèle une plaque. Un exemple éclairera pour vous la chose parce que – même en étant pressé comme je le suis et même en m'obligeant à ne tracer que des schémas rectilignes et délibérément excessifs – j'aimerais pouvoir être compris. Je

¹⁶¹ Par exemple, la Trinité où Dieu, inexplicablement, est Un et, en même temps, trois Personnes : Père, Fils et Saint-Esprit.

dis donc, pour faire une comparaison éclairante, que la vision manifeste ou place devant nous le phénomène naturel des couleurs. Sans cette information que nous fournit le sens visuel, il ne nous viendrait jamais à l'idée de penser à la lumière et à son chromatisme. Or, cette information sensorielle est un fait brut et irrationnel auquel nous sommes confrontés, et qui nous pousse à exercer notre intellect afin de nous rendre intelligible la lumière et les couleurs. Cette tâche intellectuelle et rationnelle sur le fait irrationnel de la vision, on l'appelle l'optique. Elle est semblable à l'opération de l'intelligence sur le contenu de la foi. C'est précisément parce que saint Anselme croit à pieds joints que la réalité absolue est Dieu, Sa Trinité, Sa toute-puissance, etc., qu'il se voit obligé de comprendre comme homme naturel tout ce qui lui est notifié de manière surnaturelle.

Cela signifie un changement très important dans la structure de la vie chrétienne, grâce auquel l'homme, qui auparavant se retrouvait anéanti, commence sa propre affirmation, la confiance en ses dons naturels. Si, d'un côté, il a besoin de l'illumination surnaturelle de la foi, il en résulte, de l'autre côté, que celle-ci, à son tour, a besoin d'une illumination à porter au compte de l'homme. La raison humaine commence à s'incorporer à la foi. La révélation, la parole de Dieu, a besoin de s'intégrer à une science humaine de la parole divine. Cette science est la théologie scolastique. Génération après génération – à partir de saint Anselme – sera de plus en plus grand, à l'intérieur de la foi, le rôle de la raison. L'extrémisme chrétien commence à pactiser avec l'homme et la nature qu'il avait exclus au départ.

Troisième scène. Deux siècles plus tard. Le Moyen-Âge à son midi. Saint Thomas. Le chrétien reconnaît dans la raison purement humaine représentée par les Grecs, Aristote notamment, une puissance substantielle, séparée, indépendante de la foi. Il ne s'agit plus que l'intelligence humaine, illuminée par Dieu, regagne du terrain sur la parole divine pour l'éclairer, comme chez saint Anselme. À présent, l'intelligence est bien un ordre séparé et, en lui-même, radicalement distinct de la foi. Saint Thomas fixe rigoureusement les frontières entre l'une et l'autre. Il y a la foi aveugle et il y a la raison évidente. Celle-ci vit par elle-même, avec ses propres racines et principes, en face de celle-là. Toujours à l'intérieur de cette absolue réalité qu'est Dieu, se glisse un espace où la créature, l'homme, agit pour son propre compte. Je dirais : on reconnaît un statut à l'homme et celui-ci prend conscience de son

pouvoir et de ses droits, mieux encore il est dans l'obligation d'affirmer ses qualités naturelles et, surtout, la raison ¹⁶². Saint Thomas, en ce qui concerne tout le passé chrétien, réduit au minimum le domaine réservé de la foi, et il élargit au maximum le rôle de la science humaine dans le théologique. Cette différence de taille entre les deux territoires reste compensée par le rang des vérités qui ne nous parviennent qu'au moyen de la révélation. Grâce à cela, on peut parler d'un équilibre entre la foi et la raison – entre le surnaturel et le naturel. Pour un chrétien des premiers siècles, cet équilibre, cette reconnaissance de la raison humaine comme un pouvoir en franchise, lui aurait semblé une horreur, avec d'infâmes relents de paganisme.

Aujourd'hui, l'Église catholique se trouve installée, peut-être enkystée dans le thomisme, à l'intérieur duquel elle habite depuis des siècles, et qui est devenu pour elle une habitude invétérée. De même, elle ne perçoit pas bien ce qu'a signifié, historiquement, saint Thomas, qui à son époque fut l'occasion de tant d'âpres disputes en son sein. Saint Thomas fut un terrible humaniste. Il proclama, avec la plus grande

¹⁶² Un esprit d'une certaine manière néo-thomiste semble animer la constitution *Gaudium et spes*, texte très important du Concile de Vatican II (1965) largement favorable au développement des sciences physiques et humaines, dans la mesure où elles se gardent de toute malhonnêteté anticléricale. Par exemple, cette citation en 36, 2 : « C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur ordonnance et leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser. Une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques. C'est pourquoi la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi : les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu. » Vis-à-vis des sciences, l'Église connaît historiquement des périodes de méfiance, voire d'hostilité, et des périodes où elle apporte son soutien, ce qu'Ortega y Gasset analyse déjà en 1933, sous le pontificat de Pie XI. Pour Ortega, le catholicisme des années 30 est empêtré dans un thomisme figé, l'Église de cette époque oubliant trop facilement le caractère plutôt révolutionnaire du thomisme.

énergie, les droits du rationalisme, et cela veut dire, n'y allons pas par quatre chemins, qu'il fit de Dieu quelque chose d'intérieur au monde en de nombreux aspects. La raison, don naturel de l'homme, a un rayon d'action : là où elle parvient, c'est-à-dire à tout ce qui peut être compris par elle, c'est la nature ; cela se trouve dans mon horizon, dans ce monde qui est nôtre.

Or, mis à part quelques attributs divins, tout le reste de ce qui constitue Dieu est accessible à la raison ; c'est dans cette même mesure qu'il cesse ainsi d'être *exuperantissimus*. Il devient, comme le Dieu d'Aristote, un élément du cosmos.

Saint Thomas peut penser ainsi parce que son enthousiasme rationaliste le pousse bien évidemment à penser Dieu comme l'être raisonnable par excellence. Dieu est avant tout intellect et raison, en somme : Il est *logique*. Cette logique, cette intelligence et cette raison divines sont infinies tandis que la logique, l'intelligence et la raison humaines sont limitées. Mais cela suppose, pour celles-ci comme pour celles-là, qu'elles soient de texture commune, même si celles-là débordent infiniment en extension celles-ci.

La raison humaine coïncide avec une partie de l'être rationnel divin qui, dans cette partie, est complètement transparent à notre pensée, en somme : intelligible. Voici que l'homme peut s'arranger avec Dieu, même s'il n'est qu'homme, et sans appui direct de Dieu, par le simple fonctionnement de ses dons naturels.

Si vous vous rappelez maintenant la première scène, vous remarquerez que la vie chrétienne a profondément changé de structure. Non pas que Dieu ait rapetissé, mais il est indubitable que l'homme a grossi, qu'il n'est plus un pur désespéré de lui-même, qu'il a confiance en sa nature devenue un statut limité devant Dieu.

Et lorsque l'homme s'affirme à nouveau, réapparaît le monde autour de l'homme, avec ses droits à être un objet d'occupation pour l'homme. Les chrétiens ne s'occupent plus seulement de théologie. La philosophie s'occupe aussi des choses et elle devient cosmologie. La quasi-totalité du savoir grec est réapprise par les clercs chrétiens. Les facultés de philosophie commencent à se mettre en avant et à faire de l'ombre aux facultés de théologie.

Je remarque ici au passage, et cela deviendra par la suite la donnée importante, que toute cette nouvelle foi de l'homme en lui-même, une foi encore relative et qui n'exclut pas la conscience, en fin de compte indépendante, d'être une créature, surgit au nom d'une forme très particulière de raison : la raison purement logique qui consiste dans l'évidence des relations conceptuelles entre genres et espèces ¹⁶³. C'est la vieille raison d'Aristote qui se concrétise dans le syllogisme. L'homme ne soupçonne pas l'existence d'une autre raison. Ne lui est intelligible que ce qui s'obtient au moyen de l'inférence syllogistique, et celle-ci suppose qu'existent dans la réalité les substances universelles. S'il n'existait rien de plus que des hommes singuliers – celui-ci, celui-là, cet autre – on ne pourrait forger un syllogisme suffisant, lequel doit toujours partir de quelque affirmation vraie sur l'homme en général ¹⁶⁴. Il faut donc qu'existe dans la nature *l'homme en général*, ce qu'on appela l'universel.

Quatrième scène. Le midi du thomisme, comme toute heure de midi, va fort peu durer. La matinée est longue, et elle avance lentement. La soirée s'attarde et se traîne également. Mais le midi, sitôt arrivé, s'en va déjà ¹⁶⁵.

Deux générations après saint Thomas, un écossais va renverser l'édifice et précipiter promptement et irrémédiablement le Moyen-Âge dans sa crise et dans sa consommation.

Saint Thomas naît en 1225 ou 1226. Duns Scot vers 1270 ¹⁶⁶. Comme on dispute vivement de savoir si certaines œuvres qui lui sont attribuées lui appartiennent, je ferai référence, plus qu'à Scot lui-même,

¹⁶³ Allusion à la logique classificatoire et naturaliste d'Aristote, dont s'inspire Thomas, qui divise le monde en classes et en sous-classes, genres, espèces, et ainsi de suite – logique d'emboîtement des concepts à l'origine de certaines « sciences de la vie et de la terre » d'aujourd'hui : zoologie, entomologie, botanique, géologie...

¹⁶⁴ Allusion à la querelle des universaux (et, corrélativement, du nominalisme) qui sévit, approximativement, du XII^e au XV^e siècle.

¹⁶⁵ Passage aux accents hégéliens, qui donne l'impression que, dans le grand livre de l'histoire, « les périodes de bonheur y sont des pages blanches ». La pensée d'Ortega y Gasset, en définitive fort tragique, estime que la crise peut durer trois siècles ou davantage, et que l'harmonie, le « midi », peut se réduire à quelques générations, voir une seule.

¹⁶⁶ 1266, pense-t-on actuellement.

aux tendances d'ensemble de ces écrits, dont la caractéristique générale est le combat contre le thomisme.

Avec celui-ci, l'homme était parvenu à une harmonie entre la foi et la raison. Dieu et la nature. La clef de cette harmonie, comme nous l'avons vu, était que l'homme pouvait, devant la réalité, qui est Dieu et le monde, avoir une certaine confiance en soi. Parce que Dieu est rationnel, et comme Il l'est, Son œuvre l'est – monde et homme. La raison est ainsi le nexus harmonique, le pont entre l'homme et les circonstances avec lesquelles il doit se débrouiller.

Mais le scotisme va protester contre cette paganisation du christianisme et revient, dans tout ce qui fait référence à Dieu, à la pure inspiration chrétienne. Il est faux, soutient-il, que Dieu consiste originellement en une raison, une intelligence, et qu'il se comporte en se subordonnant par la force des choses à ce qui est rationnel et intelligible. Ce serait rapetisser Dieu et, de surcroît, nier sa fonction la plus caractéristique : celle de constituer le principe de l'être. Tout être est parce que Dieu est. Mais Dieu n'est par aucune autre chose, cause, raison ou motif. Dieu n'est point parce qu'il serait nécessaire qu'Il soit – cela signifierait soumettre Dieu à une nécessité et lui imposer la plus grande des obligations : celle d'exister. Non : Dieu existe et Il est ce qu'Il est parce qu'Il le veut, point final. Ce n'est que de cette façon qu'Il est véritablement principe de lui-même et de tout. En somme, Dieu est volonté, pure volonté – antérieure à tout, et même à la raison. Dieu pouvait ne pas se comporter rationnellement, et Il pouvait même ne pas être ¹⁶⁷. S'Il a préféré créer la raison et même se soumettre à elle, c'est simplement parce qu'Il l'a voulu. Et, partant, l'existence de la rationalité est un fait et non pas un principe. Dans son être authentique, Dieu est irrationnel et inintelligible. Par conséquent est illusoire une science théologique selon ce que la scolastique venait à en faire. La théologie est une science pratique ¹⁶⁸ qui ne découvre pas de vérités sur Dieu, mais qui enseigne seulement à l'homme à manier les dogmes de la foi. Celle-ci reste donc radicalement dissociée de la raison. L'homme en revient à ne plus avoir

¹⁶⁷ Les conséquences du scotisme sont étranges : Dieu pourrait du jour au lendemain partir en vacances en cessant d'exister, entraînant avec lui probablement le reste de la Création, car tel est son bon plaisir.

¹⁶⁸ Donc : centrée sur la liturgie, les sacrements et la morale.

de moyens propres pour s'arranger avec Dieu, en revanche sa raison plus robuste possède un large champ d'action dans l'ordre du mondain.

Cinquième scène. Un demi-siècle plus tard. Le scotisme oblige l'homme à vivre dans un monde double, dont les deux moitiés n'ont rien à voir entre elles. L'arrière-monde divin, devant lequel il ne possède pas de moyens propres ¹⁶⁹, et ce monde, face auquel il possède la vigoureuse facilité de sa raison. Face à Dieu l'homme est perdu, parce que la foi est l'irrationnel. Il lui reste, en revanche, le monde.

Mais Guillaume d'Occam va montrer que, dans le monde, il n'existe pas d'universaux, que ce que nous appelons « l'homme », « le chien », « la pierre », ne sont pas des réalités, mais nos fictions, de simples signes nominaux, verbaux, dont nous nous prévalons pour cheminer entre les choses qui sont toujours singulières : cet homme, cet arbre. Mais cela signifie – rien que cela ! – que la vieille logique syllogistique, que la raison conceptuelle ne vaut rien pour connaître la réalité ¹⁷⁰.

C'est là la catastrophe de l'homme médiéval. Perdu devant Dieu dans un vague et consuetudinaire ¹⁷¹ fidéisme, voilà aussi à présent qu'il est perdu dans le monde des choses, face à face avec elles, une à une, devant vivre avec les sens, c'est-à-dire par la pure expérience de ce qui parvient à la vue, à l'ouïe, au toucher. Et en effet, les occamistes de Paris, Oresme, Buridan, seront les premiers initiateurs d'une nouvelle forme de relation intellectuelle entre l'homme et les choses : la raison expérimentale. Mais, d'entrée de jeu, celle-ci n'existe pas. On vit seulement l'échec de l'autre, la raison conceptuelle, la pure logique.

Le Dieu irrationnel, qui se communique bureaucratiquement aux hommes via l'organisation ecclésiastique, va rester au fond du paysage vital de l'homme. D'autre part, l'échec de la raison logique est dû à l'acuité même de l'homme, qui l'a dissoute dans son analyse. Il lui reste ainsi une étrange confiance en lui qu'il ne peut justifier. Il se retrouve

¹⁶⁹ Cette expression signifie que les *moyens de salut*, chargés de mystère, sont imposés d'en haut par Dieu et par l'Église (liturgie, sacrements, prière, etc.) En revanche, pour la *science*, l'homme, avec ses moyens propres, fait comme bon lui semble.

¹⁷⁰ Ce qui, sur le long terme, est épistémologiquement inexact : la science ne se réduit pas à la classification, mais la classification reste un aspect très important dans certaines sciences.

¹⁷¹ Coutumier, habituel. *Droit consuetudinaire*.

perdu, mais en même temps il a une espérance profonde, il reprend goût à la vie, cette vie. La nature l'intéresse surtout par sa beauté. Il ressent de l'appétit pour les valeurs sociales – le pouvoir, la gloire, la richesse. Perdu, mais grisé, tel est l'homme du XV^e siècle. La crise commence ; mais elle est très différente de celle où s'enracina le christianisme et, d'une certaine façon, elle lui est opposée. Autrefois, l'homme désespérait de lui-même et c'est pourquoi il allait à Dieu. À présent, l'homme désespère de l'Église – qu'on lise les plaintes constantes à son propos entre 1400 et 1500 –, se déprend de Dieu et se retrouve seul avec les choses. Mais il a foi en lui, il pressent qu'il va trouver, à l'intérieur de lui, un nouvel instrument pour résoudre la question de sa lutte avec l'environnement, une nouvelle raison, une nouvelle science : la *nuova scienza* de Galilée. La physique moderne est en germination. En 1500, Copernic étudie à Bologne. Quelques années auparavant, Léonard avait déjà dit : *Il sole non si muove*, le soleil ne se meut pas. La nature va se livrer à la raison physico-mathématique, qui est une raison technique. D'autre part, c'est vers cette date que Ferdinand et Isabelle créent le premier État européen et inventent la raison d'État. Ces deux raisons sont l'homme moderne.

Autour de Galilée.

Leçon 11

L'HOMME DU XV^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

La leçon précédente a été un film ; nous avons assisté au mouvement vital de l'homme européen depuis le V^e siècle jusqu'aux abords du XV^e. L'histoire, en effet, est, en l'une de ses dimensions, cinématographique. Chaque homme vit dans une actualité, dans un paysage vital, dans un monde, dans un système de croyances – toutes ces expressions sont synonymes – qui, d'ordinaire, est tranquille, du moins dans ses grandes lignes topographiques. Mais ce paysage ou cette structure de la vie change à chaque génération et, même si chacun d'entre eux est calme, comme l'est chaque photographie de la pellicule, leur succession forme un mouvement.

D'autre part, j'espère qu'en voyant se dérouler devant vous ce film, vous aurez au moins entrevu que ses changements n'étaient pas des sauts et ne se produisaient pas au hasard, mais qu'une forme de vie jaillissait de la précédente avec une continuité exemplaire, comme si elle obéissait à une loi de transformation ; en somme, que la réalité historique, le destin humain, avance dialectiquement, encore que cette dialectique essentielle de la vie ne soit pas, comme le croyait Hegel, une dialectique conceptuelle, de raison pure, mais précisément la dialectique d'une raison beaucoup plus ample, profonde et riche que la raison pure – à savoir : celle de la vie, celle de la raison vivante.

Mais il est clair que si nous reconstruisons le passé au moyen de l'histoire, nous trouvons que chaque époque, chaque stade émerge du précédent avec une certaine logique, ou, dit d'une autre manière, qu'à chaque forme de vie succède une autre qui n'est pas quelconque, mais

qui est, précisément, déterminée par la précédente. Cela veut dire que le contraire, dans une certaine mesure, sera également possible, à savoir : en vivant à telle époque, prédire ce que sera, dans ses lignes générales, le futur immédiat ; en somme, qu'on pourra faire une prophétie sérieuse. Schlegel ¹⁷² avait coutume de dire qu'un historien est un prophète inversé, mais je soutiens que cela implique aussi que le prophète soit un historien à rebours, un homme qui raconte l'avenir par anticipation. Le problème est fort délicat et je ne vais pas m'y attaquer maintenant, mais il est tellement consubstantiel à ma manière de comprendre, non seulement l'histoire, mais la métaphysique, que j'ai besoin d'en dire une demi-douzaine de mots.

Il est évident que la reconstruction du passé, l'histoire, se trouve dans des conditions incomparablement plus favorables que la prédiction du futur, la prophétie. L'historien a toutes les données en main, c'est-à-dire les détails du processus complet dont il va faire l'histoire, du début jusqu'à la fin. Il n'a plus qu'à découvrir le sens organique de ces données. En ce qui concerne l'avenir, nous nous trouvons dans la situation inverse : nous n'avons pas les données ou les détails du processus qui va se produire. Cette remarque suffit à comprendre que la faculté prophétique de l'homme est beaucoup plus limitée, difficile, que sa faculté historique. Il n'y a donc pas lieu d'évoquer un homme qui pourrait prédire autant de choses du futur qu'il peut en raconter du passé. Aujourd'hui, c'est avec une certaine clarté que nous pouvons raconter un passé de quatre mille ans. Personne ne prétendra que nous allons prédire, de la même façon, quatre mille ans de futur. Toutefois, vous noterez qu'il est essentiel à la perspective historique, comme à la visuelle, qu'elle perde en clarté en raison de la distance. Nous avons une vue plus intime des siècles proches que des siècles lointains, c'est-à-dire que nous pouvons en dire davantage, sauf exceptions particulières, sur les formes vitales d'un passé proche que sur les plus éloignées, alors qu'en arrivant aux huitième ou neuvième siècles avant Jésus-Christ, nous ne pouvons en dire que des choses fort générales, et fort vagues si on a envie d'appeler « vague » ce qui est général. Cette

¹⁷² Ne pas confondre avec Hegel. Frédéric Schlegel, plus exactement Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829), est un philosophe et écrivain allemand. L'idée selon laquelle « l'historien est un prophète qui regarde en arrière » fut reprise par de nombreux auteurs.

loi de perspective s'accroît au plus haut point lorsqu'il s'agit de prédire l'avenir mais, sur le principe, elle est identique.

J'essaie d'indiquer par là qu'on ne doit pas confondre la question des limites étroites et des difficultés authentiques propres à la faculté prophétique de l'homme (c'est une question sur le plus et le moins), avec l'existence même de cette capacité vaticinatrice, c'est-à-dire avec la question de savoir si, peu ou prou, l'homme est capable, au bout du compte, de prédire quelque chose.

La question étant ainsi précisée, je me permets de dire ce qui suit. Si la vie humaine n'est pas une réalité dont l'être, dont la consistance ou le contenu sont donnés tout faits à l'homme comme ils sont donnés à une pierre ou à un astre, mais que son être doive « être à faire », alors la vie de tout un chacun est à elle-même sa propre prophétie constante et substantielle, puisqu'elle est essentiellement, qu'on le veuille ou pas, une anticipation du futur. Et plus notre conduite vitale sera authentique, plus authentique sera notre prédiction du futur.

Et cette authenticité consiste premièrement à nous rendre compte de ce que la périphérie de notre vie – ce qui nous arrive, ce qui « se passe » comme on dit d'habitude – n'est pas entre nos mains, aussi peu qu'il est entre nos mains de ne pas mourir à l'instant qui suit. Alors que, tout de même, nous avons en main le sens vital de tout ce qui nous arrive, parce que cela dépend de ce que nous allons décider d'être. À chaque instant s'ouvrent devant l'homme de multiples possibilités d'être – il peut faire telle chose, ou telle autre chose, ou telle autre encore. D'où le fait qu'il n'ait pas d'autre issue que d'en choisir une. Et s'il la choisit, évidemment – s'il choisit de faire à présent cette chose et non une autre –, c'est parce que cette action réalise quelque chose du projet général de vie qu'il avait décidé pour lui-même. Ainsi : vivre, c'est ne pas pouvoir faire un pas sans anticiper la direction ou le sens général de tous les pas qu'on va faire dans son existence.

Les choses étant ainsi, la question sur le don prophétique de l'homme s'inverse. Comment l'homme n'en viendrait-il pas à prophétiser si, tout au moins en ce qui concerne le sens général de sa vie, c'est lui qui décide ? En ce sens et avec ces limites, au moins, vivre, c'est prophétiser, c'est anticiper l'avenir.

Ce programme vital que tout un chacun « est », et qui donne un contenu interne positif à ce qui « nous arrive » – souvenez-vous qu'une

même chose qui arrive à des hommes différents acquiert, pour chacun d'eux, un sens différent –, ainsi le fait identique d'être ici, en train de m'écouter maintenant, est en chacun de vous un événement dont le profil vital est plus ou moins différent... Or, ce programme de vie, que tout un chacun « est », est, très clairement, une œuvre de son imagination. Si l'homme n'avait pas ce mécanisme psychologique qui consiste à imaginer, l'homme ne serait pas homme. La pierre, pour être, n'a pas à construire ce qu'elle va être avec sa fantaisie – mais l'homme, oui. Nous savons tous très bien que nous avons forgé différents programmes de vie entre lesquels nous oscillons, en réalisant tantôt l'un tantôt l'autre. En l'une de ses dimensions essentielles, la vie humaine est donc une œuvre d'imagination. L'homme se construit lui-même, qu'il le veuille ou non, d'où l'expression profonde de saint Paul, l'*oikodomein*, l'exigence que l'homme soit celui qui édifie. Sur le principe, nous nous construisons exactement comme le romancier construit ses personnages. Nous sommes à nous-mêmes nos propres romanciers ¹⁷³, et si nous ne l'étions pas, irrémédiablement, dans nos vies, soyez sûrs que nous ne le serions pas dans l'ordre littéraire ou poétique.

Mais voici venir le plus important : ces différents projets vitaux, ces programmes de vie élaborés par notre fantaisie, et parmi lesquels notre volonté, un autre mécanisme psychique, peut choisir librement, ne se présentent pas sous le même aspect : au contraire, une voix étrange, qui surgit d'on ne sait quelle profondeur intime et secrète, nous appelle à choisir l'un d'eux, en excluant les autres. Certes, tous se présentent à nous comme possibles – nous pouvons être l'un ou l'autre – mais un et un seul se présente à nous comme ce que nous devons être. C'est là l'élément le plus étrange et le plus mystérieux de l'homme. D'un côté, il est libre, il n'est nullement forcé à quelque chose, comme il advient d'un astre ¹⁷⁴, et, toutefois, devant sa liberté se dresse toujours quelque

¹⁷³ *Romanciers de nous-mêmes...* L'édition espagnole signale ici le caractère capital de cette idée dans la philosophie ortéguienne, notamment dans *L'Histoire comme système* (1935), *Méditation sur la technique* (1933), ou *L'Idée de principe chez Leibniz* (1948). L'homme ortéguien est enfant de la technique et de la fantaisie. La fantaisie (c'est-à-dire l'imagination) à son tour n'est pas un caprice, puisqu'elle est limitée par deux résistances objectives : celle du monde avec ses contraintes et celle de la « vocation » comme esquisse d'un projet existentiel.

¹⁷⁴ Sous-entendu : dont la trajectoire est forcée, nécessaire.

chose ayant le caractère de la nécessité – comme si l’on nous disait : « Tu peux être ce que tu veux, mais c’est seulement si tu veux être *de telle manière déterminée* que tu seras celui que tu dois être. » C’est-à-dire que chaque homme, parmi ses différentes possibilités d’être, en trouve toujours une qui est son être authentique. Et la voix qui l’appelle à cet être authentique, c’est ce que nous appelons « vocation ». Mais la plupart des hommes se consacrent à la passer sous silence, à refuser d’entendre cette voix de la vocation. Ils cherchent à faire du bruit à l’intérieur d’eux-mêmes, à faire la sourde oreille, à se distraire pour ne pas l’entendre, et à s’escroquer eux-mêmes en substituant à leur être authentique une fausse trajectoire vitale. En revanche, le seul à vivre sa propre vie et à la vivre véritablement, c’est celui qui vit sa vocation, celui qui coïncide avec son véritable « soi-même ».

Or, ce véritable « soi-même » propre à tout un chacun, ce programme de vie *vocationnel* enveloppe clairement tous les aspects de l’existence – on ne fait pas seulement référence à la profession ou à l’office que nous allons choisir. On fait référence, par exemple, à ce qui est de l’ordre de la pensée ou de l’opinion. Chacun d’entre nous pourra avoir les opinions qu’il voudra, mais seul un certain équipement de ces opinions possibles constitue ce qu’il doit penser s’il veut penser selon sa vocation. Et s’il s’obstine à adhérer à d’autres opinions, il vivra intellectuellement en porte-à-faux par rapport à lui-même ¹⁷⁵.

Mais, alors que j’insiste autant sur le fait que chaque homme possède un seul programme vital qui soit authentiquement le sien, il ne faut pas sous-entendre (et donc mal comprendre) que, par exemple, ce qu’un homme doit opiner serait forcément différent de ce que doit opiner son prochain. Au contraire, la plus grande part de ce que nous avons à être pour être authentique nous est commune avec les autres hommes lancés sur cette aire de la vie à cette même altitude du long destin humain, c’est-à-dire avec les autres hommes de notre époque. Je peux penser, si je le veux, que deux et deux font cinq, mais la voix intérieure me crie que je ne le pense pas authentiquement, que je dois penser : deux et

¹⁷⁵ On retrouve ici cet appel à la dissidence intellectuelle qui traverse tout l’ouvrage d’Ortega y Gasset. Celui qui s’escroque lui-même porte sur lui ses opinions comme on porte un costume mal taillé, parfaitement ridicule. On s’empêche difficilement de songer à certains « intellectuels » d’aujourd’hui, qui professent des opinions d’extrême gauche, tout en cultivant un entre-soi très condescendant et des plus bourgeois.

deux font quatre. Or, cela ne m'appartient pas en propre : nous devons tous penser la même chose dans tous les ordres qui tombent rigoureusement dans le cercle de la science. C'est le destin de l'homme actuel : avoir à penser, qu'il le veuille ou pas, scientifiquement, c'est-à-dire conformément à un raisonnement strict, en toute affaire qui tombera dans le domaine de la science. La raison scientifique – on entend par là : dans sa zone et avec ses limites – est un impératif qui fait inexorablement partie de l'authenticité propre à l'homme actuel. Et lorsque vous entendrez – comme on l'a entendu ces dernières années et comme on continuera de l'entendre d'ici peu, d'ici très peu – quelqu'un dire qu'il ne veut pas raisonner ni penser conformément à la science, ne le croyez pas, je veux dire : ne croyez pas qu'il croit cela authentiquement, quelles que soient ses vociférations, et même s'il paraît prêt à se faire tuer pour cette pseudo-croyance. Il est aussi peu authentique que celui qui soutiendrait aujourd'hui que la science est tout, que seule la science va sauver l'homme, etc. C'était authentique en 1833, mais pas en 1933. Le destin, le projet vital de l'homme européen est aujourd'hui, pour une bonne part, différent de ce qu'il était il y a un siècle. Car certaines dimensions de notre vie individuelle ne sont pas d'une teneur individuelle, mais, à l'inverse, elles sont communes à tous ou, comme on a l'habitude de dire en des termes adéquats, elles sont « objectives ». Il n'y a pas une pensée des nombres, un calcul, une mathématique pour chaque homme mais, au contraire, lorsque l'homme pense les nombres et donne à sa vérité subjective un contenu arithmétique, son authenticité consiste précisément à s'inscrire dans la vérité objective.

Et cette objectivité ne se réduit pas à la science. Avec une légère modification de sens, elle existe aussi dans d'autres ordres : par exemple, en politique. Ce que l'homme d'aujourd'hui peut avancer comme opinion politique concernant l'avenir n'est pas à la merci du hasard individuel. Il y a une authenticité politique, qu'on le veuille ou non, qui nous est commune avec tous ceux qui vivent aujourd'hui dans tous les pays : il y a une vocation politique générale ¹⁷⁶. Nous serons

¹⁷⁶ La suite du texte indique que cette vocation politique authentique ne parviendra jamais à se faire entendre, pire : qu'elle échouera face à la grande falsification des extrémismes. Ortega semble souhaiter, pour l'Europe, une sagesse politique à la fois conservatrice et libérale. Malheureusement, malgré sa portée « générale », cette vision du monde restera... minoritaire. Ortega y Gasset était européiste et appelait à la formation d'une sorte d'union ou de fédération

disposés, ou pas, à l'entendre, mais elle retentit et résonne dans notre for intérieur. Et il serait curieux, et symptomatique de l'époque, que cette unique politique authentique de 1933 ne fût pas représentée aujourd'hui, dans le monde entier, du moins clairement, par aucun groupe important et visible de loin. S'il en était ainsi, nous aurions aujourd'hui un homme en train de vivre une vie politique subjectivement fausse, en train de s'escroquer – par la droite et par la gauche de la même façon. Et, comme vous êtes de jeunes majeurs, vous aurez du temps en réserve – je suis bien certain de cela – pour que les faits vous éclairent sur les paroles un peu énigmatiques que je viens de vous dire ¹⁷⁷.

Mais, revenons au sujet. Comme nous portons tous à l'intérieur une vocation en grande partie commune, celle qui correspond au fait que nous soyons contemporains, il suffirait que nous sachions écouter sa voix sans l'altérer, pour que nous puissions prophétiser ce qui va être, dans les lignes générales, le futur, du moins le futur proche. Comment en serait-il autrement, si ce sont les hommes qui font ce futur, et qui

européenne. Mais l'UE actuelle ne ressemble en rien au projet d'Ortega ; ultra-libérale sans être *libérale* (les petites entreprises et les petits producteurs en savent quelque chose), ultra-dirigiste un peu comme une Union Soviétique relookée, peu respectueuse des identités locales, anti-traditions, historiquement aveugle, obsédée par le « changement », atteinte de « bougisme » et de « réformite » aiguë, elle n'est pas non plus *conservatrice*.

¹⁷⁷ Passage sinistre où Ortega, prophète et visionnaire à sa façon, prévoit l'affrontement titanesque, en Espagne, puis en Europe, d'un extrémisme nationaliste (de « droite ») et d'un extrémisme bolchevique (de « gauche »). Toutefois, Ortega ne s'est jamais contenté, comme le font certains médiatiques français aujourd'hui, d'une neutralité frileuse – et facile – d'intellectuel jouant les purs esprits au-dessus de la mêlée. Il manifesta quelque sympathie pour la phalange et le franquisme – ce qui lui vaut, en France, l'ignorance et le silence glacé de la bien-pensance universitaire actuelle, volontiers gauchiste – par horreur du communisme. Cependant, philosophe libéral-conservateur peu enclin à tout approuver des dictatures militaires, il fut aussi très mal vu par le franquisme... et contraint à l'exil une partie de sa vie. Inclassable, authentique jusqu'au bout, et non sans prise de risques, il est l'homme de sa célèbre maxime, tirée de la *Révolution des masses* : « Être de gauche ou être de droite, c'est choisir une des innombrables manières qui s'offrent à l'homme d'être un imbécile ; toutes deux, en effet, sont des formes d'hémiplégie morale. » Plus concrètement aussi, ce passage fait référence à une réalité politique typique des années 30 espagnoles : il n'existe pratiquement aucune formation politique importante dans l'Espagne de l'époque, gauche et droite confondues, qui soit véritablement et sincèrement démocrate.

l'imaginent ? Ce n'est donc pas, tantôt en regardant à l'extérieur, tantôt en étudiant méticuleusement dans la plus solitaire solitude de soi-même, que tout un chacun peut prévoir l'avenir. Il est clair que savoir rester seul avec soi-même, et rentrer en soi-même, est l'une des tâches les plus difficiles ¹⁷⁸. Les passions, les appétits, les intérêts crient plus fort, d'ordinaire, que la vocation et en assourdissent la voix.

L'autre remarque que je voulais faire sur ce thème de la capacité prophétique de l'homme, revers essentiel de sa capacité historique, est beaucoup plus rapide. Elle se réduit à ceci :

Mon propos était d'étudier avec quelque précision les générations européennes de 1550 à 1560 ¹⁷⁹, mais, non seulement parce que ce que j'ai à dire d'elles est bien différent de ce qu'on a coutume de dire, mais aussi parce que ma conception de l'histoire, en général, comme science et, dans son développement concret, comme réalité historique révolue, ressemble fort peu à la conception traditionnelle, à celle qui se trouve déjà dans tel ou tel livre, je n'ai eu d'autre issue que de consacrer ce cours à vous préparer à l'exposé précis de mon sujet. C'est pourquoi il m'a fallu vous donner une idée de la réalité que la science historique examine, cette étrange réalité tellement immédiate pour nous, mais tellement inconnue, qu'on appelle notre vie. Ensuite j'ai montré comment devait procéder la science historique au vu des caractères authentiques de cette réalité, et pour quelles raisons la méthode d'investigation doit être le concept des générations, racine ultime des changements historiques. De cette idée découle que l'homme, en tant que réalité historique, vient toujours d'un monde et va vers un autre. Le présent est un

¹⁷⁸ Passage complexe : Ortega semble opposer l'entrée en soi-même, l'*ensimismamiento* sain et légitime, mais difficile, à la falsification pathologique et pathogène qui consiste à osciller entre la soumission totale à l'extériorité – altération et aliénation – et un individualisme parfaitement autiste, éventuellement odieux, où s'effondre tout sens du commun, du collectif. Ce thème est repris un peu plus loin. *Perescrutar* (proche de *escrutar*, scruter), que je traduis par « étudier méticuleusement », semble avoir une connotation ironique, péjorative, indiquant une ratiocination pointilliste stérile.

¹⁷⁹ Chiffres étranges, vu que l'étude ortéguienne, même dans la leçon 12, a une portée bien plus large. Peut-être une erreur de l'édition originale. En toute probabilité, comprendre : de 1450 à 1560.

raccourci ¹⁸⁰ du passé, et l'analyser, c'est voir dans ce qui est actuel la perspective du destin humain jusqu'à cette date. Comme je l'ai dit, l'histoire ne peut se raconter qu'entière. D'où le fait qu'il me fallait m'éloigner grandement avec vous de mon thème. En 1600, à travers la crise de la Renaissance, un monde nouveau s'édifie sur les décombres du Moyen-Âge. C'est pourquoi il nous fallait remonter jusqu'aux origines du christianisme, c'est-à-dire jusqu'à une autre époque de crise. Il convenait ainsi de rendre un peu plus clair ce que sont en général les crises historiques, affaire qui est pour nous d'un grand impact dramatique, car il n'y a pas peu de symptômes indiquant que nous allons vers l'une d'elles. En tenant compte de leurs différences, j'ai décrit certains phénomènes fondamentaux communs aux trois crises subies par l'Occident : celle qui achève le monde antique, celle de la Renaissance, et celle qui commence à présent.

Avec cela, je crois que vous aurez de bonnes munitions pour comprendre véritablement le grand drame humain qui commence en 1400 et qui se conclut en 1650, un drame de départage qui va placer sur la planète un homme nouveau : l'homme moderne.

Mais, comme j'en étais déjà à raconter ce drame, il était nécessaire que je vous fasse voir pour quelles raisons avait succombé la forme médiévale de la vie européenne, comment l'histoire du V^e au XV^e siècle avait été une trajectoire balistique où l'homme, jeté dans l'arrière-monde divin par le désespoir, gravit la route chrétienne jusqu'au XIII^e siècle et, ensuite, retombe sur la terre qu'il avait voulu abandonner. Mais, s'il était justifié que nous résumassions en une leçon ces dix siècles, car ce qui était important à cette fin, c'était de percevoir ce qu'il y avait en eux de trajectoire, c'est-à-dire de mouvement dialectique, en nous approchant de l'époque que je désire éclairer avec précision – 1550 –, nous n'avons pas d'autre issue que de ralentir notre allure. Si l'on ne comprend pas bien le XV^e siècle, on ne comprend rien de bien à ce qui s'est passé ensuite.

Or, le XV^e siècle est le plus compliqué et le plus énigmatique de toute l'histoire européenne à ce jour. Et pas par hasard, ni pour des motifs extrinsèques, mais bien parce que c'est le siècle de la crise

¹⁸⁰ Au sens pictural : représentation en perspective d'un être vivant, qui donne l'illusion de la profondeur et du relief dans un tableau ou une image qui, par essence, n'a que deux dimensions.

historique – l’unique crise en tant que telle subie jusqu’à présent par les peuples nouveaux de l’Occident, ceux qui surgirent et jaillirent de l’autre crise, beaucoup plus grave et catastrophique, dans laquelle succomba la culture antique.

La singulière complication de ce siècle provient de ces deux causes :

La vie dans ce siècle – comme toute vie de crise – est duale dans sa racine elle-même. D’un côté, elle est la persistance de la vie médiévale, ou, dit de façon plus rigoureuse, sa survivance. D’un autre côté, elle est l’obscur germination d’une vie nouvelle. En chacun de ces hommes du *quattrocento* ¹⁸¹ s’entrechoquent deux mouvements opposés : l’homme médiéval retombe comme la fusée consumée et déjà réduite en cendres. Mais, dans cette cendre qui descend, inerte, c’est l’irruption d’une nouvelle fusée, qui s’élève sitôt lancée, pur feu, pure vigueur zénithale : le principe énergétique, encore confus, d’un nouveau « vivre », du « vivre » moderne. Le choc entre le mort et le vif qui se produit dans les airs donne lieu aux combinaisons les plus variées, mais toutes instables, toutes insuffisantes.

Comme je l’ai dit, l’homme est toujours un « venir de quelque chose » et un « aller vers autre chose ». Mais, dans les périodes de crise, cette dualité se convertit en un conflit essentiel. Car ce lieu d’où l’on vient et ce lieu où l’on va sont parfaitement antithétiques ; ce n’est pas un changement normal où « hier » et « demain » sont des arrêts différents dans une même direction, des modalités différentes d’une même attitude radicale. L’homme du XV^e siècle est donc, constitutionnellement, une antithèse ou, ce qui revient au même, il est à chaque instant le contraire de lui-même.

Vous savez déjà ce que signifie pour moi, substantiellement, l’homme : non pas une âme et un corps avec leurs caractères singuliers psychiques et physiques, mais un drame déterminé, une tâche vitale précise. Les caractères psychologiques et corporels sont secondaires et ne font que moduler de diverses façons l’argument du drame. L’homme est avant tout Hamlet, par exemple, et ensuite seulement, de manière secondaire, la série des acteurs, aux différents visages et tempéraments, qui le représentent. C’est de cette manière que l’histoire reste une histoire objectivée, qu’elle cesse d’être une série de cancans sur le bon ou

¹⁸¹ Le « 1400 », en italien.

le mauvais caractère d'Untel et d'Untel. Comme cesse d'être autre chose ¹⁸² la plus lucide aujourd'hui, ce que les meilleurs historiens apprécient aujourd'hui le plus, et dont nous parlerons ensuite en passant, en raison du livre réellement optimal et, dans ses limites, sans doute le meilleur qu'il y ait sur le XV^e siècle : *L'Automne du Moyen-Âge*, du Hollandais Huizinga.

Donc... cet homme du XV^e siècle est perdu en lui-même ¹⁸³, c'est-à-dire déraciné d'un système de convictions et pas encore installé dans un autre, par conséquent sans terre ferme où être et s'appuyer, dégondé, sans authenticité générique. Exactement comme l'homme d'aujourd'hui. Il croit toujours au monde médiéval, c'est-à-dire à l'arrière-monde surnaturel de Dieu, mais il n'y croit pas d'une foi vive. Sa foi est déjà coutumière, inerte, ce qui, bien entendu, ne signifie pas qu'elle soit insincère. Nous l'analyserons un peu plus tard, car comprendre cela est décisif pour comprendre l'homme moderne, et même l'homme contemporain. Mais, en plus de cette foi consuetudinaire dans le surnaturel, il ressent une confiance nouvelle envers le monde et envers lui-même. Commencent à l'intéresser les choses, les tâches sociales, les hommes, en somme : la nature en elle-même. Les âmes regardent à la fois vers l'un et vers l'autre monde, partagées entre les deux, comme si elles louchaient. D'un point de vue vital, presque tous les hommes représentatifs de ce siècle sont des gens qui louchent. Et nous faisons l'expérience, face à eux, de ce singulier désarroi où nous nous trouvons d'habitude devant quelqu'un qui louche, parce que nous ne savons pas très bien où il regarde.

Sa position eu égard à tout ce dont il vient est claire, parce que le pur christianisme s'est épuisé, ayant donné de lui-même tout ce qu'il

¹⁸² Sous-entendu : la bonne histoire, Huizinga par exemple, cesse d'être autre chose... que de l'histoire. L'histoire moralisatrice, manichéenne, simpliste, avec ses bons et ses méchants, qui juge d'autrefois avec des critères d'aujourd'hui, cette histoire n'est pas de l'histoire. Johan Huizinga (1872-1945) est un historien hollandais, ami d'Ortega y Gasset.

¹⁸³ Passage difficile : « perdu en soi-même », *perdido en sí mismo*, n'est pas « rentré en soi-même », *ensimismado*, expression qui désigne précisément le salut intellectuel, le retour à l'authenticité. Dans le premier cas, le moi est inhabitable, pas dans l'autre. On notera que dans les développements précédents sur la vocation *commune*, Ortega ne confond nullement l'authenticité personnelle et l'individualisme autiste, signe de falsification.

pouvait donner ; et la repousse de la Réforme ne sera pas une avancée, une formule nouvelle du christianisme médiéval, mais quelque chose de bien mondain et moderne. En revanche, la position de cet homme vis-à-vis de la nature et du monde ne nous apparaît pas comme claire, pour la bonne raison que lui-même ne sait toujours pas quoi faire avec son contexte mondain et qu'il n'a toujours pas, quant à cela, de système coagulé de croyances précises. Il n'y a de clair pour lui que l'ardeur et la joie de ce monde et pour ce monde, il s'est déjà mobilisé en vue d'une culture de l'intra-monde. D'où le fait que toutes les attitudes de ce siècle, en ce qui concerne sa part d'innovation, ne sauraient être comprises que si nous parcourons avec constance la trajectoire entière, jusqu'à 1600, où ces attitudes apparaissent comme mûres, bien découpées et définies. Dit plus concrètement : dans tout le XV^e siècle, il n'existe peut-être pas une seule pensée qui aurait mérité de se retrouver fixée dans le répertoire humain du clair et du réussi. Ce sont toutes des pressentiments, des choses maladroitement entrevues, des signes avant-coureurs, des tendances, des essais, en somme : de la transition. Si c'est dans l'idéologie de Galilée et de Descartes que l'humanité a pu s'installer, c'est que celle-ci se composait de pensées qu'on pensait pleinement. Ce fut impossible à l'idéologie du XV^e siècle, car il s'agissait de pensées embryonnaires, d'elles-mêmes mouvantes et en cheminement vers une perfection future.

L'autre cause qui rend si compliquée l'étude de ce siècle est connexe à la première, qui vient d'être exposée.

Comme c'est une époque non pas d'installation dans un monde, mais d'exode et de pérégrination vers un nouveau monde, qui n'est pas encore atteint, les différents peuples qui forment la grande convivialité historique de l'Europe se trouvaient dans différents tronçons de ce chemin, avantagés pour les uns, restés en arrière pour d'autres.

On notera que, pour les effets historiques, la terre possède à chaque époque une configuration différente, je veux dire que les différentes parties de la planète s'articulent à la manière d'un organisme topographique toujours différent. Certains territoires agissent comme les viscères dans la vie générale de l'époque, tandis que d'autres sont une simple périphérie, du muscle ou du tissu adipeux.

Ainsi, au XV^e siècle, nous voyons se distinguer trois peuples qui jouent ce rôle de viscères, de stations émettrices de solutions face aux

problèmes posés par les circonstances générales de l'Europe : ce sont, et dans cet ordre, l'Italie, les Pays-Bas, l'Espagne.

L'Italie est la portion d'Europe la plus avancée dans l'évolution intellectuelle et sentimentale ; d'une certaine manière, elle est déjà presque en dehors du cercle idéologique médiéval. Les Pays-Bas représentent la plus grande avance au plan religieux en établissant une continuité entre le médiéval et le nouveau mode de vie. L'Espagne, ni religieusement, ni intellectuellement, ni sentimentalement, ni esthétiquement, n'était très avancée. Sur ces plans, elle se trouvait même derrière la France, qui pourtant ne compte pas. Mais il y a une dimension de la vie, une seule, où elle avait acquis une plus grande maturité que tous les autres peuples d'Europe : la politique. Si, depuis les Pays-Bas, va se répandre la semence de la religion moderne, et, depuis l'Italie, les germes de la science nouvelle, c'est d'Espagne que sortira l'invention moderne de l'État.

Vous devez tenir compte de toutes ces complications dans l'essai que je vais faire aujourd'hui, et le prochain et dernier jeudi de ce cours, pour donner une idée de la forme de la vie dans le *quattrocento*. C'est, précisément, dans des époques comme celle-là qu'il est impossible d'éviter, si l'on désire serrer d'assez près les choses, de procéder par générations. Je ne peux m'y essayer maintenant, mais je vous certifie qu'on ne pourra jamais bien connaître ce siècle sans appliquer cette méthode avec rigueur. La même chose arrive avec le Ier siècle avant Jésus-Christ et les siècles suivants. C'est bien pour quelque chose que les historiens du christianisme et les exégètes du Nouveau Testament n'ont pas pu faire autrement (et, en vérité, sans se rendre compte qu'ils le faisaient) que de disposer leur recherche par générations, en distinguant bien celle des Apôtres et les suivantes.

Imaginons que nous soyons nés vers 1400. Comment se présente pour nous l'affaire de vivre ? Nous croyons en la religion chrétienne, c'est-à-dire que nous croyons que notre vie dépend en définitive d'un être infini qui exige de nous, durant notre bref passage en ce monde, un comportement intellectuel et moral déterminé, ou, ce qui revient au même, nous devons penser certaines choses et accomplir certains actes ou en omettre d'autres. Ce répertoire de tout ce que nous devons penser à propos de Dieu, et de ce que nous devons faire ou omettre, nous ne pouvons l'examiner pour notre propre compte et par nos propres moyens. Il n'est pas question de raisonnement. Dieu l'a révélé à

l'Église. Les dogmes et les commandements sont absurdes, mais ils sont un fait brut avec lequel nous devons compter. Compter avec ces faits irrationnels, les accepter aussi absurdes qu'ils nous paraissent, c'est cela la foi pour nous autres qui avons étudié devant les chaires des occamistes, lesquels vont souligner, plus radicalement qu'à aucune autre époque, le *credo quia absurdum*. Avec les dogmes, et avec les commandements, nous n'avons donc rien à faire, si ce n'est les reconnaître comme on reconnaît les faits bruts. Notre foi est donc très distincte de celle de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Thomas. Nous sommes, notez bien cela, nous sommes, en matière de foi, des positivistes ! L'Église dit qu'il faut croire ou faire telle chose car c'est *de fide*, et il n'y a pas à ergoter. Le surnaturel tout entier est irrationnel parce que Dieu est une puissance absolue qui ne se soumet à rien, excepté à ne pas faire ce qui serait en soi contradictoire. Ce serait autre chose de rationaliser Dieu, et la raison est une chose purement humaine. Ainsi, par exemple – n'en soyez pas effrayés – Dieu pourrait bien prendre la forme d'un âne, puisque être un âne n'est pas, comme le serait un carré rond, une contradiction. Le maître de nos professeurs, le génial Occam, et malgré de multiples protestations, l'a soutenu textuellement dans son *Centiloquium theologicum* : *Non includit contradictionem Deum assumere naturam asininam*. Et soyez certain que ce serait une grande sottise de soutenir qu'Occam n'était pas un chrétien sincère. Il est clair que si une telle chose est possible, il ne le sera pas moins *quod ignis de potentia dei absoluta potest recipere frigiditatem* ¹⁸⁴.

Cela signifie que, mis à part le contradictoire, tout, tout est possible si on pense dans l'absolu ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a aucune raison absolue pour que ce qui est et existe, existe et soit comme il paraît l'être. Ce que nous appelons la nature – les mouvements des astres, la Terre, nous-mêmes – est une pure contingence. Cela pourrait ne pas exister et, même si cela existe, cela pourrait être d'une autre manière. Si nous prenons les choses dans l'absolu, nous reconnaitrons que notre pied ne piétine en dernier ressort rien de ferme. Notre unique fermeté consiste à avoir confiance en Dieu, lui faire confiance sans prétendre connaître ni son être ni ses desseins. C'est une foi fiduciaire, la confiance en une personne, et non pas la croyance évidente que deux et

¹⁸⁴ « Il n'est pas contradictoire que Dieu assume la nature de l'âne. » Puis : « Que le feu puisse devenir froid par l'absolue puissance de Dieu. »

deux font quatre, qui est la confiance en la fermeté d'une chose. Notre confiance en Dieu est une confiance en bloc, qui ne nous donne aucune confiance en quoi que ce soit de concret. C'est cela, notre positivisme religieux. Qu'il en soit comme Dieu le veut, parce que Dieu est vouloir, volonté universelle.

Bien évidemment, ce renoncement à quoi que ce soit d'absolu dans l'ordre de la réalité donne à notre vie un substrat de résignation. Notre foi est un peu triste, voire mélancolique. C'est le siècle des mélancoliques. Lorsqu'en Italie quelques-uns s'enthousiasment jusqu'à l'exaltation pour les choses de ce monde, si nous y regardons bien, nous découvrirons, derrière ce feu de premier plan, un fond d'âme mélancolique dans lequel ils finissent par rechuter. Laurent le Magnifique ¹⁸⁵ finira ainsi. Et il fut l'homme du faste, du festival perpétuel, des *Triumphs*.

Si l'absolu est un arbitraire absolu, une irrationalité absolue, qu'est-ce alors que cette réalité : la Terre, les astres, leurs mouvements, l'esprit humain ? Eh bien : ce que nous en avons dit. Tout cela existe, tout cela est comme cela est, simplement parce que Dieu l'a voulu. De la même façon que pour les dogmes. Dieu pouvait nous révéler d'autres dogmes opposés à ceux qu'il a, de fait, révélés. Le *Credo* comme la réalité naturelle sont des décrets divins toujours susceptibles d'être abolis. La réalité n'est donc que la contraction de la puissance absolue de Dieu à la *potentia ordinata* ¹⁸⁶. Dieu pouvait faire n'importe quelle réalité, mais il a, de fait, fabriqué celle-là. Nous nous trouvons donc, devant ce

¹⁸⁵ Laurent de Médicis, dit le Magnifique (1449-1492) : prince de Florence, protecteur et généreux mécène des artistes, érudit, sportif, instigateur des embellissements de Florence. À la fin de sa vie, malade, devenu mélancolique, il favorise l'accession au pouvoir du moine fanatique Savonarole. La dictature théocratique de Savonarole dure de 1494 à 1498. Le goût du luxe et des belles choses prédomine à Florence, avant comme après cette parenthèse d'austérité religieuse.

¹⁸⁶ Distinguo théologique. La *puissance absolue* de Dieu signifie que Dieu peut tout, absolument tout, sauf ce qui est totalement contradictoire, c'est-à-dire impossible. La *puissance ordonnée* de Dieu désigne l'ordre, contingent en l'occurrence, qu'il a créé – sachant qu'il aurait pu créer un autre ordre, c'est-à-dire un autre monde... voire ne rien créer du tout. On représente généralement la puissance ordonnée (le réel) comme un sous-ensemble de la puissance absolue (l'absolument possible), elle-même entourée d'un vide illimité représentant l'absolument impossible (carré rond ou $2+2=5$, par exemple).

monde, là aussi dans une attitude positiviste. Saint Thomas et saint Bonaventure, comme ils étaient dans la croyance que Dieu est en grande partie intelligible parce qu'il est rationnel, pouvaient prétendre déduire les choses de ce monde, sa figure particulière et son comportement, des attributs divins. Mais voilà que nous autres, nous nous trouvons dans une croyance opposée, et il nous semble que saint Thomas et saint Bonaventure se soient fait des illusions. Nous sommes certains que Dieu a fait le monde, mais cela s'arrête là, parce que nous sommes certains, en même temps, qu'il ne l'a fait pour aucune raison. Cette raison est déjà une chose créée, humaine, et c'est un instrument que nous possédons pour nous débrouiller avec la nature, pas avec la sur-nature. Nous commençons donc à soupçonner vaguement quelque chose de terrible, que les siècles précédents n'avaient point entrevu : qu'il est nécessaire d'expliquer les choses du monde depuis son intériorité mondaine, et séparer radicalement la foi et la raison, ce monde et l'autre. L'homme commence à vivre avec un double compte : il ne peut plus être seulement chrétien. Dieu, précisément parce qu'il est Dieu, ne nous sert pas à cheminer dans le monde. Celui-ci en revanche, en gagnant cette subite indépendance, gagne un nouvel attrait : celui d'avoir son propre secret, séparé du secret divin.

Elle est peu de chose, ainsi, notre ¹⁸⁷ existence, en comparaison de celle d'un pur chrétien, d'un de ces chrétiens primitifs qui s'appelaient eux-mêmes des « saints » ! La sainteté n'est qu'une forme de vie : elle consiste en ceci que toute cette vie est vécue comme si elle était déjà l'autre vie. Comment ? C'est très simple : nous ne nous occuperons d'aucune chose en la prenant au sérieux, c'est-à-dire pour elle-même, mais notre occupation de ceci ou de cela sera considérée comme un simple prétexte pour nous occuper de Dieu. Nous réduisons notre existence à un commerce avec Lui. Avec le reste, nous ne traitons pas directement. Nous ressentons une douleur et, en tant qu'hommes et rien de plus, nous devrions sérieusement nous occuper de cette douleur sous une forme qu'on appelle habituellement la souffrance. La douleur, alors, est une chose négative. Mais si, au lieu de la prendre au sérieux comme quelque chose de substantiel, nous la considérons comme

¹⁸⁷ *Nous, notre existence, etc.* Ortega continue sa prosopopée de l'homme du XV^e siècle. Tout ce passage distingue soigneusement le mysticisme, joyeusement exalté, des premiers chrétiens et celui, appauvri et mélancolique, des hommes du XV^e siècle.

quelque chose que Dieu nous envoie, nous l'aurons transmutée, transfigurée en quelque chose de positif, et souffrir sera une réalité réjouissante, et des entrailles âcres de la douleur jaillira, inespéré, le petit écoulement du délice.

Le saint vit cette vie à partir de Dieu et face à Dieu. C'est-à-dire que, partant du point de vue divin, il va aux choses et revient avec elles à Dieu. C'est un voyage circulaire : un aller et retour de Dieu à Dieu. La vie circulaire du saint n'est que tangente aux choses, il les touche en un point, mais il ne s'additionne pas à elle, il n'est pas pris en elles. Mais nous autres, si nous continuons bien de vivre à partir de Dieu, nous le faisons face à ce monde et sans voyage de retour. Nous venons de Dieu, mais Celui-ci reste dans notre dos, comme le fond habituel du paysage ; mais ce dont nous nous occupons, à proprement parler, c'est le terrestre.

Nous ne pouvons plus remplir notre vie en nous occupant de Dieu, puisque nous en sommes venus à croire que Dieu est inaccessible directement ; Il est l'au-delà comme tel, Il est ce qu'il y a derrière l'horizon, ce profil des montagnes lointaines qui enserrent notre paysage, dont le rôle est de se trouver là, au fond, mais qui, par là même, est un lieu où l'on ne va jamais. Nous allons ici ou là, à l'intérieur de notre horizon, mais jamais dans l'au-delà, qui alors cesserait d'être l'au-delà ¹⁸⁸.

Je m'efforce hardiment, quoique peut-être vainement, de préciser complètement l'attitude religieuse de cet homme du XV^e siècle, cette structure de vie que nous voudrions à présent faire revivre.

La conséquence de cette attitude positiviste en matière religieuse est que l'homme se désintéresse des dogmes. Et en effet, au XV^e siècle, personne ne s'occupe de théologie dogmatique. La source en est tarie. Elle ne rejaillira pas avant un siècle, après la Réforme et la réaction contre celle-ci : le Concile de Trente ¹⁸⁹. Or, notez bien que cette théologie consiste à s'occuper de l'être divin, de son essence, de ses attributs, et des mystères qui le constituent. Telle fut la préoccupation,

¹⁸⁸ Appréciez la différence avec saint Augustin, qui tourne le dos au monde, et passe son temps à étudier l'âme et Dieu.

¹⁸⁹ De 1545 à 1563. La fin de ce concile œcuménique, convoqué à la demande... de Luther, correspond à peu près au début des guerres de religion puisqu'il considère, de fait, le protestantisme comme une hérésie, et initie la Contre-Réforme.

depuis saint Augustin jusqu'au XIV^e siècle. Mais, à présent, la religion va consister en une chose fort curieuse. Une expression des plus heureuses va nous dévoiler le secret de cette nouvelle forme de sainteté, qui est déjà une forme intra-mondaine de la sainteté, d'une religion qui ne va pas être théologie ni dogme, mais une conduite dans le monde en tant que tel. Cette expression est : *imitation de Jésus-Christ*. Eh bien ! la vie qui consiste à imiter le Christ 1^o se désintéresse de savoir si Dieu se présente de telle ou telle façon dans son être propre, dans son au-delà, 2^o sélectionne, dans la Trinité, une seule personne : le Christ, 3^o considère, dans le Christ, non ce qu'il y a en lui de personne trinitaire, mais ce qu'il y a en lui d'homme exemplaire. Voici par quel escamotage singulier nous en sommes venus à une forme de religion en laquelle, si je me suis bien fait comprendre, nous avons sécularisé le christianisme, en soulignant de Dieu son seul versant humain et intra-mondain. Certes, il ne s'agit pas que l'homme s'enfuit du christianisme : tout au contraire, l'homme amène le christianisme à un point de vue humain, à l'action humaine. C'est pour cela que j'ai parlé de sécularisation. Et en effet, *ipso facto*, surgit dans toute l'Europe un dédain religieux énergique – notez bien cela : *religieux* – contre l'ancienne figure de la sainteté, de la vie parfaite, à savoir : contre les moines et, en général, contre les ecclésiastiques. La nouvelle religion qui inspira Thomas à Kempis commença par être laïque, religion de laïcs, je veux dire de séculiers : ceux qu'on appelle les « Frères de la vie commune », de Deventer, en Hollande, qui étendirent leur influence sur l'Allemagne et la France, et furent les germes de la Réforme ¹⁹⁰. C'est la *dévotio moderna*. Dans son effectivité, Dieu est pour eux, avant tout, l'homme Christ – qui n'est pas du tout un prêtre. Et le plus notable en cette affaire fut que le titre primitif de *L'Imitation de Jésus-Christ* était : *De contemptu mundi* ¹⁹¹.

Il n'y a rien de tel – et c'est pour cette raison que j'ai commencé par là – pour donner l'idée la plus fine d'une vie qui va changer de centre de gravité. Ce n'est pas que, face à la religion, le monde et cette vie soient plus affirmés, mais le monde, sous son aspect de vie humaine, se met dans la religion et l'absorbe. La vie antique fut cosmocentrique, la vie médiévale théocentrique, et la vie moderne anthropocentrique. Et celle qui vient, me demandez-vous à présent sans bouger les lèvres,

¹⁹⁰ À noter toutefois que la *dévotio moderna* ne devint pas protestante ; pour autant, elle inspira Réforme et Contre-Réforme, et fut un modèle de piété laïque.

¹⁹¹ Du mépris du monde.

mais de telle manière que je l’entends d’ici ? Avec toute la réserve et toute la modestie qu’exige une affaire aussi grave, je ne vous cache pas que je crois fort bien savoir comment sera la vie qui vient... Mais je ne vous le dis pas maintenant. Gardons un rendez-vous pour l’an prochain. Si, vraiment, cela vous intéresse de le savoir et s’il ne s’agit pas d’une curiosité frivole, l’attente ne vous paraîtra pas excessive ¹⁹².

Je poursuis.

La religion du XV^e siècle tout entier est devenue pour nous dévotion – et rien de plus. Le laïc, l’homme qui vit dans le monde, ressent dégoût et ennui devant les moines et les ecclésiastiques. Il veut traiter avec Dieu à sa manière et, comme sa manière est mondaine, cela va consister simplement en un certain ascétisme et en un grand soin de la conduite, en prières, en méditations au contenu fort simple, mais qui maintiennent l’âme dans une sorte d’attendrissement permanent. C’est une religion faite de sensiblerie. En toute rigueur, c’est l’invention de la bigoterie, inconnue au Moyen-Âge. Le laïc, même à l’intérieur du circuit religieux, se soulève contre le clerc, contre le sage théologien. Il méprise la sagesse. Elle n’est pas nécessaire, cette *altitudo intellectus neque profunditas mysteriorum Dei* ¹⁹³, selon ce que dit l’*Imitation*, IV, 18, *beata simplicitas quae difficiles quaestionum relinquit vias et plana ac firma pergit semita mandatorum Dei*. La simplicité avant tout. L’homme étouffe dans la jungle théologique et ecclésiastique... *Ignorance sacrée*, répètent de temps à autre ces dévots laïcs. Et comme ils décident d’être ignorants, ils n’ont pas besoin des prêtres comme intermédiaires dans leur commerce avec Dieu. Mieux : ils fondent des couvents pour imiter les laïcs de Deventer. Et le prieur du couvent qui eut le plus d’influence au XV^e siècle – Windesheim – se faisait appeler Jean

¹⁹² Passage énigmatique et inquiétant ; la post-modernité sera la liquidation des trois idées : cosmologique, théologique et même humaniste. Un monde où l’on ne croit plus en rien, en définitive...

¹⁹³ Le passage complet dit ceci : « Ce qui est exigé de vous, c’est la foi, et une vie pure, *non une haute intelligence ni une profonde connaissance des mystères de Dieu*. » Plus tard : « Heureuse la simplicité qui laisse la voie des questions difficiles, et qui marche dans le sentier uni et ferme des commandements de Dieu ! » (Traduction de l’abbé Rochette) Nota : selon l’édition espagnole, Ortega se trompe dans les références des paragraphes.

Je-ne-sais-pas ¹⁹⁴. « Nous cherchons une religion de l'âme, pas de l'intellect. Nous voulons pleurer. » Et, en effet, c'est le siècle des larmes. Tout le monde a les yeux troublés et l'on passe sa vie à savourer l'acidité du liquide lacrymal. En résumé, le dogme, qui est l'au-delà divin, n'intéresse pas ; on cherche les larmes, l'état émotif, qui est de ce monde.

Si l'on eût écouté saint Augustin, ce qu'il aurait dit de cette *devotio moderna*, lui qui était une espèce de fauve du christianisme... Sa plus douce parole eût été : « C'est plus une morale qu'une foi ! »

Siècle d'une mystique non créative, qui tourne en rond autour de l'ancienne.

Le nouveau mystique – comme les nôtres – parle peu de Dieu, seulement de ses états personnels spirituels et même corporels lorsqu'il s'occupe de Dieu.

On en vient à des mièvreries extrêmes. « À table, Henri Suson – nous apprend Huizinga – avait pour habitude, lorsqu'il mangeait une pomme, de la couper en quatre portions, pour en manger trois au nom de la très sainte Trinité, et la quatrième en souvenir ému du jour où la Mère céleste donna une pomme à manger au tendre tout petit Jésus – *ihrem zarten Kindlein Jesus*. Et il mangeait cette quatrième portion avec la peau, parce que les petits enfants aiment à manger les pommes sans les peler. Les jours qui suivaient Noël – c'est-à-dire lorsque l'Enfant Jésus était encore trop petit pour manger des pommes – il ne mangeait pas le quatrième quartier, mais il l'offrait à Marie pour que celle-ci le donnât plus tard à son Fils. Ce qu'il buvait, il le prenait en cinq gorgées, pour commémorer les cinq plaies du Seigneur, mais, comme du flanc du Christ s'étaient écoulés du sang et de l'eau, il divisait en deux étapes la cinquième gorgée... » Etc. Etc.

¹⁹⁴ Références copiées du livre de Johan Huizinga (1872-1945) : *L'Automne du Moyen-Âge* (1919). La congrégation de Windesheim, au Pays-Bas, fut un couvent de « chanoines réguliers » augustiniens, fondé à la fin du XIV^e siècle. Un « prieur » est un dignitaire administratif important, mais il n'est pas abbé (prêtre). Ortega ne précise pas que les membres de la congrégation de Windesheim sont des *clerics*, mais ce mouvement est toutefois très proche des Frères et Sœurs de la vie commune, qui sont des *laïcs*. La citation qui suit n'est pas référencée par Ortega.

Dans ce maniérisme de la religion devenue mondanité, on en était arrivé à ce point.

Pendant ce temps, c'est à peine si les moines s'occupent de quoi que ce soit de divin. La perte de prestige du divin est universelle. Un chroniqueur de cette époque, Molinet – un pieux personnage, du reste – dira, pour souhaiter la bonne année :

*Prions Dieu que les Jacobins
Puissent manger les Augustins
Et les Carmes soient pendus
Des cordes des Frères Menus* ¹⁹⁵.

¹⁹⁵ En français dans le texte, « Menus » est remplacé par « Mineurs ».

C'est le pur christianisme médiéval qui tombe par terre. N'est-ce pas là la situation religieuse de l'homme moderne ? Dieu : au fond ¹⁹⁶.

¹⁹⁶ C'est-à-dire à l'arrière-plan.

Autour de Galilée.

Leçon 12

RENAISSANCE ET RETOUR

[Retour à la table des matières](#)

Il fallait, pour de multiples raisons, bien mettre en évidence le changement radical de forme que connaît la vie humaine au XV^e siècle, quoique les manifestations de ce changement soient d'abord tout sauf radicales, car très ténues et apparaissant comme de simples nuances. Ce changement radical consiste en ceci que l'homme, vers 1400, cesse de résider dans le christianisme. La structure de sa vie n'est plus la structure qui consiste à résider rigoureusement dans la foi chrétienne. Pour la première fois dans l'évolution des destinées européennes, on s'aperçoit que la situation de l'homme consiste à *venir* du christianisme et non à *être* en lui. Et comme pour tout endroit dont on vient, nous lui tournons le dos. L'homme du XV^e siècle (comme, sous une forme plus appuyée, nous autres) *a été* chrétien. Cela signifie-t-il qu'il aurait cessé de l'être ? En aucune façon. Ce que nous avons été hier ou avant-hier, aurions-nous absolument cessé de l'être ? Cela n'appartiendrait-il plus à notre contexte actuel ? Bien sûr que cela en fait partie ! Bien sûr que nous continuons à être cela ! Mais précisément sur le mode d'un « avoir été ». Ce que nous fûmes hier a formé notre être en lui conférant un certain gabarit. Lorsque le contenu d'hier se volatilise, il reste en nous, de manière indélébile, cette forme et ce gabarit. Je répète, une fois de plus, que le passé continue dans le présent et fait partie de lui. L'homme européen a été chrétien, comme il a été platonicien, comme il a été stoïcien, comme il a été un gouverneur romain, comme il a été paléolithique, et tout ce qu'il a été continue à être à la manière d'un élément

abstrait de son actualité. La preuve en est que, si l'expérience radicale du christianisme avait fait défaut à l'homme, il serait aujourd'hui tout à fait différent de ce qu'il est. Voilà comment s'est inexorablement précisée, comme un destin, l'histoire concrète subie par l'homme. Ce destin pouvait être un autre destin, mais voilà, il fut tel, celui-ci précisément ; et c'est en cela qu'il est intéressant, dramatique, et indispensable, d'étudier l'histoire. En creusant le passé, nous ne faisons rien d'autre que de descendre dans les souterrains de notre propre actualité. Tout constituant de notre être possède une date où il se produisit. C'est pourquoi il m'importait de montrer comment on peut dater du XV^e siècle cette facette, tout à fait vive encore, de notre être : être adossé au christianisme, être chrétien dans le sens où on l'a déjà été, et où l'on vient de la foi. La vie humaine se constitue alors en une dualité de racines, qui fut le malheur de l'ère moderne, l'essentielle impureté qui n'a pas encore été éliminée en nous, loin de là : vivre à double titre, de la foi et de la raison, en sachant pertinemment que ce sont deux principes antagonistes. Et quant à la dimension profonde de la réalité historique que j'évoque maintenant, la distinction actuelle entre chrétien et athée est indifférente. Le chrétien de l'époque *moderne* et *contemporaine* doit être aussi, qu'il le veuille ou non, rationaliste et naturaliste, quels que puissent être les subterfuges et les subtilités – je ne parle que de ceux qui sont loyaux et honnêtes ¹⁹⁷ – dont il se targue pour présenter sous un jour favorable, dans son intimité, la survivance de la foi. Et *vice versa* : l'athée moderne et contemporain possède une zone décisive de sa vie qui n'est pas atteinte par la raison ni par le naturalisme : il voit cette zone, il la sent, il la porte en lui, même s'il lutte pour la nier et pour s'aveugler à elle. C'est-à-dire qu'il croit d'une croyance sans contenu, il vit une foi inhabitée, une foi en creux.

Il convient donc de distinguer entre « être *dans* quelque chose » et « être ¹⁹⁸ quelque chose ». Nous sommes beaucoup de choses et, toutefois, nous ne résidons et ne gravitons qu'autour de quelques-unes. Et parfois ce *en quoi* nous sommes, ce n'est pas du tout ce *que* nous sommes le plus substantiellement. Par exemple, indiscutablement,

¹⁹⁷ Honnête, loyal, c'est-à-dire sans hypocrisie. Ortega veut dire que le chrétien moderne et actuel, même avec la piété la plus sincère et la plus fervente, ne peut pas ne pas être, au bout du compte, un tant soit peu naturaliste et matérialiste.

¹⁹⁸ *Estar* pour le premier verbe être, et *ser* pour le second.

l'homme d'aujourd'hui est *dans* les choses de l'économie et de la politique. Toutefois, il y a des années, j'écrivais déjà qu'il découvrirait rapidement, après une étape d'occupations politiques et économiques obsessionnelles, que toutes les deux sont des occupations de second ordre (même si cela ne veut pas dire que l'on pourrait s'en dispenser) ; et qu'avoir été *dans* ces occupations revenait non seulement à une grossière erreur objective mais à quelque chose de subjectivement faux ; et qu'il avait été *dans* ces occupations d'une manière inauthentique, sans avoir la conscience nette. Nous vivons déjà l'étape de l'obsession, il faut à présent que s'accomplisse le restant du pronostic ¹⁹⁹.

Cette dualité, cette dissension intime entre la raison et la foi nous est tellement habituelle, aux uns et aux autres, catholiques et irréli-gieux, et nous y sommes plongés d'une manière tellement native, que nous ne la percevons pas clairement. À tel point qu'elle nous empêche, à moins d'un effort de compréhension très coûteux, de nous mettre à la place du pur médiéval, du pur chrétien dont la vie était unitaire à la racine. Et pardonnez-moi, mais je n'admets pas que le catholique de notre temps vienne me voir, tout arrogant, pour me dire que cela ne lui coûte aucun travail, parce qu'il continuerait, lui, d'être un homme médiéval. Tout cela est complètement faux, dès lors qu'on regarde les choses avec un peu de précision et de clarté. Bien évidemment, comme vous le savez, moi qui ne suis pas catholique, je ne suis pas anticlérical pour un sou, et je crois qu'être anticlérical est une des plus grandes preuves de médiocrité que peut donner l'homme d'aujourd'hui, parce qu'aujourd'hui n'est anticlérical que celui qui ne peut pas être autre chose : c'est une manifestation d'inculture intime (c'est-à-dire d'inactualité) comme n'importe quelle autre ; comme, par exemple, être clérical ²⁰⁰.

¹⁹⁹ On notera, en lisant ce passage, qu'il est un peu abusif, comme le font parfois certains catholiques espagnols, de réduire la pensée d'Ortega y Gasset à une doctrine matérialiste et agnostique. Au contraire, il prévoit un retour du spirituel, quoique mélangé aux exigences persistantes de la raison positive. On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec la phrase prémonitoire attribuée à Malraux : « Le XXI^e siècle sera religieux, ou ne sera pas. » La politique et l'économie, notamment, sont des rationalités indispensables, mais jamais suffisantes.

²⁰⁰ Passage un peu téméraire où Ortega y Gasset confesse assez volontiers son agnosticisme, en renvoyant dos à dos le cléralisme et l'anticléricalisme. Ce qui lui vaudra la méfiance et l'hostilité des catholiques espagnols, et des

Mais j'en viens au fait : le catholique du temps présent, tout fervent que soit son catholicisme, est logé dans le monde actuel, il est positionné dans le naturalisme, et ce logement n'est pas un passage extrinsèque dans ce monde ; mais il consiste à « être » ce monde, à le porter en soi, qu'on le veuille ou non. La vie du catholique est soutenue et conduite par cette position naturaliste, tout comme celle de son ennemi – avec de simples différences de plus et de moins, c'est-à-dire de simples accidents. Il use de cette position de manière constante, il habite dans le rationalisme, il se trouve en lui ; ce qui lui arrive, c'est qu'il emploie une partie de lui-même à le nier et à le combattre... Celui qui est à l'intérieur d'une maison, qui réside en elle, peut s'amuser à donner des coups de pioche dans les murs pour les démolir, mais il ne cesse pas pour autant d'être à l'intérieur de cette maison.

L'expérience mentale qu'il faudrait faire pour comprendre la situation du catholicisme, et celle, en général, du christianisme à notre époque, c'est d'imaginer avec sérieux que le catholicisme ait à se charger tout à coup et pour de bon, comme position radicale et exclusive, de l'humanité d'aujourd'hui. Mais c'est le contraire qui se produit. Il se

milieux franquistes. Nota : j'ai traduit *modestia* par « médiocrité », qui me paraît ici plus clair que « modestie ». Cette position concernant l'Église rappelle étrangement sa position métapolitique sur la « droite » et la « gauche » dans *La Révolte des masses*. Ortega donne toujours l'impression de n'être ni de droite, ni de gauche, et, en même temps, d'être un peu les deux à la fois. De la même manière, il n'est ni clérical ni anticlérical, ni bigot fanatique, ni athée revanchard, alors même que sa pensée s'affirme elle-même comme culturellement chrétienne et rationaliste. Il aime à rapprocher les antagonistes, à synthétiser les contraires. L'élève le plus fameux d'Ortega y Gasset – Ramiro Ledesma Ramos, père du national-syndicalisme phalangiste – pourrait faire songer à un penseur d'extrême droite par son conservatisme militariste et fascisant, mais aussi à un penseur d'extrême gauche par son socialisme quasi-bolchevique. La devise de Ledesma Ramos était la suivante : *Longue vie à l'Italie fasciste ! Longue vie à l'URSS soviétique ! Longue vie à l'Allemagne de Hitler ! Longue vie à l'Espagne que nous ferons ! À bas les démocraties bourgeoises parlementaires !* Ces tentatives de synthèse intellectuelle entre socialisme et nationalisme furent aussi à la mode au début du XXe siècle en France (le Cercle Proudhon), en Allemagne sous Weimar (la Konservative Revolution) et dans les années 30 en Espagne (Phalange, JONS, national-syndicalisme). Les mouvements spécifiquement politiques – franquisme, nazisme, fascisme, etc. – s'inspirent plus ou moins de ces thèses, en les trahissant souvent.

situé dans l'opposition, laquelle est toujours commode et consiste à prendre ce qui l'arrange à toute heure, et à se désresponsabiliser du reste. Eh bien, non ! Le catholicisme devrait, par exemple, dans notre expérience imaginaire, soutenir *toutes* les sciences actuelles, toutes et, notez bien, les sciences – pas les discours anticléricaux auxquels il est si misérablement facile de répondre.

Ne ruons pas contre le destin : c'est inutile. Celui de l'homme moderne et contemporain consiste, entre autres choses, à traîner avec lui cette intime dualité, et à devoir se soucier du double impératif antagonique de la foi et de la raison ²⁰¹.

Il y a quelques jours, un ministre socialiste ²⁰² prononçait un discours à Oviedo, où il résume, pour des raisons biographiques, la trajectoire de sa vie. Je trouve chez lui ce texte, que je cite, comme j'ai cité des textes du XV^e ou du XIII^e siècle : « La légion socialiste, notre légion, tous les jours davantage en cohésion grâce à ce nouvel esprit religieux, déjà presque aussi fort que le christianisme, qu'on appelle solidarité ouvrière... » Comment se fait-il que ce passage – quelle que soit l'exactitude ou l'inexactitude du fait qu'il affirme –, que ce passage, avec son ton exalté très « Épître aux Corinthiens », surgisse tout à trac dans le discours de cet homme aussi ouvertement et bruyamment athée ? Qu'a-t-il besoin de religion et d'appareillements avec le christianisme ? Pourquoi ne se borne-t-il pas à l'économie politique et au socialisme ? Pourquoi étirer tout ceci jusqu'à en faire quelque chose de religieux ?

Et toutefois, ce serait une erreur de croire qu'il s'agit de pure rhétorique, bien qu'il soit clair que c'est aussi de la rhétorique. Ce n'est pas de la pure rhétorique, et celui qui lit le premier paragraphe plein d'émotion de ce discours, non seulement découvre que cela n'en est point, mais y trouve une confirmation exemplaire de ma thèse. Il évoque en effet son enfance, lorsqu'il se trouvait dans les quartiers prolétariens de

²⁰¹ Ortega y Gasset se montre, une fois de plus, prophétique. Ces développements préfigurent, de manière impressionnante, ce que seront, dans les années 60, les conclusions du Concile Vatican II.

²⁰² D'après l'édition espagnole, il s'agit d'Indalecio Prieto, ministre des Finances de la Seconde République, qui entretenait avec Ortega une polémique sur les questions économiques.

Bilbao : « Et c'est là-bas, dans cette ambiance, que s'est formé mon esprit et, en ressassant les souvenirs tellement tristes d'une enfance démunie, je me suis fixé, je ne sais si ce fut lent ou rapide, à la manière dont se constituent les formations spirituelles les plus âpres, je me suis fixé l'objectif, *j'ai fait mien le dessein de mettre toute ma vie au service des déshérités*, de tous les humbles, de tous les misérables parmi lesquels je me trouvais et avec qui j'eus toujours de très forts liens spirituels. »

Mesdames et Messieurs, que le ministre socialiste le veuille ou non, c'est là l'essentiel du christianisme – c'est un christianisme en creux. S'il n'y avait pas eu le christianisme, l'idée ne serait jamais venue à cet homme de consacrer sa vie à quelque chose. Voilà l'aspect fondamental, pour l'homme, de l'expérience chrétienne ; tout le reste est secondaire, presque anecdotique à côté de cela. Découvrir, se rendre à l'évidence que la vie, dans sa substance ultime, consiste en ce qu'elle doit être consacrée à quelque chose ; non pas s'occuper de ceci ou de cela à l'intérieur de la vie, ce qui serait tout le contraire, mettre dans la vie quelque chose qu'on considère comme précieux, mais suspendre notre existence entière à quelque chose à quoi la livrer, la consacrer... C'est ce qui se vérifie, fondamentalement, dans le christianisme, ce dont il a ineffaçablement marqué l'histoire et l'homme.

C'est ce qu'ignorait l'homme de l'Antiquité : pour celui-ci, dans le meilleur des cas, la vie vertueuse consistait à supporter avec dignité les revers de fortune – ce qu'était le stoïcisme dans ses meilleures extrémités ; vivre, c'est supporter, c'est le *sustine* de Sénèque ²⁰³. Mais depuis le christianisme, l'homme, quelque athée fût-il, sait et voit, non pas même que la vie humaine *doive* se livrer comme une mission ²⁰⁴ préméditée et un destin intérieur – tout le contraire de supporter un destin externe – mais qu'elle *est* ainsi, que nous le voulions ou non. Dites-moi ce que peut signifier d'autre cette phrase tant répétée du Nouveau Testament, et tellement paradoxale, comme presque tout le Nouveau

²⁰³ Maxime développée un peu plus tard par Épictète : *sustine et abstine*, « supporte et abstiens-toi ».

²⁰⁴ L'édition espagnole signale ici le concept ortéguien de *mission*, à peu près équivalent à celui de *vocation*. Le concept de mission ou vocation est à la fois professionnel et vital, ces deux aspects étant imbriqués l'un dans l'autre. Ortega publia en 1935 une *Mission du bibliothécaire*. Voir également *Mission de l'université* (1930).

Testament : « Celui qui perd sa vie, c'est celui qui la gagne » ? C'est-à-dire donne ta vie, aliène-la, livre-la ; c'est alors qu'elle est véritablement tienne, que tu l'as assurée, gagnée, sauvée.

Et cette conception de la vie, comme consécration de cette même vie à quelque chose, comme mission et pas seulement comme usage discret de ce qui nous serait offert et donné tout fait, a son revers : la vie est alors à elle-même, en sa propre essence, sa propre responsabilité. Qui, mis à part le christianisme, a fait cette découverte que la vie consiste dans la responsabilité ?

Qu'on ne dise pas que j'ai parlé de politique, j'ai fait tout le contraire : d'un discours politique qui, comme presque tous ceux de notre époque, est un peu trivial et ridicule, j'ai pris quelques paragraphes et j'ai cherché loyalement à les ennoblir, en extrayant leur mystérieuse moelle ultra-politique ²⁰⁵. J'ai pris cet exemple comme j'aurais pu prendre n'importe quel autre exemple de notre temps, mais il fallait le faire pour que ce même caractère d'actualité vulgaire et journalistique puisse exprimer, de façon blessante, cette position étrange où l'homme se trouve placé depuis le XV^e siècle. On comprendra que les choses, à l'intérieur, aient dû varier énormément durant ces cinq siècles, mais il est souverainement éloquent qu'il suffise de fermer la main au hasard dans l'air d'aujourd'hui pour que reste prisonnier de notre poing tel ou tel fait qui perpétue plus ou moins cette manière d'être chrétienne, alors qu'elle n'est plus.

Et, durant ces cinq siècles, nous assistons à la constante obstination de remplir avec quelque chose qui ne soit pas le christianisme ce creux laissé par lui ; c'est au *quattrocento* lui-même, déjà, que commence ce qu'on avait l'habitude d'appeler la religion naturelle. Elle est suggérée par Nicolas de Cues en personne. À son avis, les *credo* des différentes religions sont, en dernier ressort, également vrais. Dieu est inaccessible – il en fit un livre : *De Deo abscondito* ²⁰⁶ – et les idées que nous avons de Lui sont des vues par lesquelles se projette en Lui notre particularité. En dessous des différentes religions, il y a l'unité d'une religion

²⁰⁵ On dirait aujourd'hui : *métapolitique*.

²⁰⁶ *Le Dieu caché* : recueil d'opuscules philosophiques et mystiques qui daterait de 1444.

naturelle. D'où le fait qu'il en vienne à dire : *Ego ingenium applicui ut etiam ex Alcoram evangelium verum ostenderem (Cribatio Alchorani, Prologum)* ²⁰⁷. Le Cusain représente les commencements du siècle – il est né en 1401. Cette veine de tolérance, presque à la manière du XVIII^e siècle, ne fera que se développer dans les générations postérieures, et jusqu'au protestantisme, qui en est le terme. Sa forme extrême, le *Colloquium heptaplomeras* de Bodin ²⁰⁸, sera dès lors une œuvre funeste, impossible à publier. Pour la bonne raison que, dans le dialogue, c'est un espagnol – Torralba – qui est chargé de représenter la plus grande tolérance religieuse.

Le déisme du XVII^e siècle ²⁰⁹ est un autre essai pour remplir cet espace de l'âme européenne, laissé en creux par le christianisme, une fois évaporé. Le XIX^e siècle tenta de théologiser la culture. Nous verrons ce que tentera le nôtre ; ou si le nôtre tente, comme une nouvelle création, de dépasser cette dualité radicale de la vie moderne que j'avais vraiment à cœur de souligner.

C'est, précisément, parce que je voulais montrer comment l'homme du XV^e siècle a cessé de résider dans le christianisme comme il l'avait fait au Moyen-Âge, que j'ai consacré la leçon précédente à décrire exclusivement la forme la plus sincère et la plus profonde de piété dont cette époque était capable. Et nous avons vu de quelle manière encore cette *devotio moderna* était déjà une mondanisation de la foi, vivant à partir de Dieu mais face au monde. Quel qu'en soit le chemin, même sans nous éloigner de ce côté formellement religieux des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles, nous verrions qu'il en est toujours de même, et en proportion croissante : ce monde finit toujours par s'affirmer. Et ce résultat

²⁰⁷ « J'appliquais mon esprit de manière à montrer, à partir du Coran, le véritable évangile. » *Cribatio Alchorani* signifie à peu près « Examen du Coran » ou « Commentaires sur le Coran ». Il s'agit du Prologue.

²⁰⁸ Ouvrage du juriste français Jean Bodin (1530-1596), rédigé en 1593, mais publié pour la première fois au XIX^e siècle. Selon la notice de la BnF : « Dialogue philosophique : sept sages, représentant les diverses opinions philosophiques et religieuses du temps, confrontent les dogmes et discutent de la tolérance. » Très précisément : un catholique, un luthérien, un calviniste, un juif, un musulman, un partisan de la religion naturelle (Diego Torralba, précisément) et un sceptique.

²⁰⁹ L'édition espagnole signale qu'on a probablement ici une coquille. En réalité, il s'agit plus vraisemblablement du XVIII^e siècle, déjà évoqué un peu plus haut.

est d'autant plus curieux que l'intention paraissait plus opposée. Ainsi, ce qui sépare Luther de l'Église, c'est le caractère mondain de celle-ci. C'est pour cela qu'il récuse la vie ecclésiastique en tant que véritable vie chrétienne et qu'il affirme, à la place, le caractère formellement religieux de la vie séculière et de ses occupations mondaines, sous les espèces du travail et de la profession. Nous servons Dieu, précisément, quand nous servons ce monde, dans l'office et la vocation où Dieu nous a placés.

Et l'ennemi du protestantisme, saint Ignace de Loyola, créera, pour le combattre, un Ordre à l'inverse des ordres traditionnels ²¹⁰. Ces derniers se proposaient d'amener l'homme de cette vie à l'autre vie par le chemin le plus court. Leur discipline était le levier qui déboîtait l'homme de son encastrement et de son enracinement mondains. Ils partaient ainsi de cette vie, et ils visaient l'autre. Les jésuites, à l'inverse, partent de l'autre vie pour s'occuper de celle-ci, pour batailler dans la mondanité et, de préférence, là où le mondain est le plus dense – les cours, les écoles, la politique. C'est le premier Ordre moderne et il présente tous les symptômes de la nouvelle vie intra-mondaine. C'est pourquoi son organisation prend modèle, précisément, sur l'institution la plus séculière qui soit, la plus éloignée du mysticisme : l'armée. La Compagnie de Jésus, c'est un bataillon espagnol pour le divin. Opposée au protestantisme, elle coïncide avec lui par le vecteur de son inspiration, révélant de la sorte qu'ils appartiennent à une époque identique.

Si telle était la religion des hommes doués d'une vocation religieuse personnelle et profonde, ceux dont le destin personnel consiste à être des religieux quelle que soit l'époque, imaginez comment devaient se comporter, au XV^e siècle, surtout dans la seconde moitié, les autres hommes, ceux qui, individuellement, n'étaient pas des religieux. L'impression, qu'avait l'homme moyen, de ressentir pour la première fois que le christianisme était dans son dos eut pour effet de le lancer vers le monde avec un appétit et un comportement si profondément irréligieux que, sans hésiter, nous pouvons considérer cette étape comme la plus irréligieuse de toute l'histoire européenne. Si l'on n'en prend pas note, ni d'autres choses que je dirai plus tard, on doit reconnaître que la

²¹⁰ La Compagnie de Jésus est fondée en 1539, approuvée par Rome en 1540.

Rome des Borgia ²¹¹ est inintelligible. Il n'est pas admissible que l'historien se contente d'évoquer pour nous cette combinaison si dense de crimes, il est nécessaire qu'il nous explique comment ils furent possibles. Mais son étape la plus exacerbée correspond aux confins du siècle, où apparaissent déjà clairement les symptômes particuliers du siècle suivant. Ce sujet doit donc rester présent, lorsque nous nous occuperons du XVI^e siècle.

À présent, je voudrais laisser dans votre esprit un schéma très rapide, mais clair, des premières réactions qui, chez l'homme européen, de 1400 à 1480, répondent à cette situation nouvelle qui consiste à devoir s'arranger avec son environnement sans foi vivante, et, partant, avec ses seuls moyens humains. À cet effet, on peut diviser ce siècle de transition en deux tronçons : une première étape où perdure le « gothicisme », et une autre où ce que l'on appelle l'humanisme parvient à sa plénitude.

J'appelle gothicisme, *stricto sensu*, ce qui suit : faites abstraction de ce qu'était le monde pour le Moyen-Âge avancé en tant qu'on fait référence à Dieu – par conséquent : théologie, mystique, piété – et conservez seulement ce qui procédait de la pensée en tant qu'activité profane. Ce qui subsiste, c'est ce que je nomme le gothicisme. Il consiste, ainsi, dans le monde médiéval lui-même : à ceci près qu'on le pose maintenant comme indépendant de Dieu. Nous avons vu que ce monde abandonné à lui-même, cette coupure, cette amputation ou, mieux, cette absence de communication avec l'arrière-monde de la foi, ce fut l'œuvre des occamistes. Cet œuvre n'eut d'abord qu'une signification critique et négative, à savoir : montrer qu'il n'est pas possible de déduire le monde de Dieu, mais que ce monde, bien que créé par Dieu, est un fait brut et absolu, avec lequel il faut se débrouiller, et à qui manque la raison ou le principe supérieur à lui qui puisse l'expliquer et le fonder. Ainsi, l'occamisme, pour des motifs techniques de détail que je n'ai pas maintenant le temps d'exposer, ne modifie pas d'entrée de jeu la figure du monde ; il se contente de couper radicalement sa relation concrète

²¹¹ Le pape marié et débauché Alexandre VI, père de l'aventurier César Borgia, règne de 1483 à 1503. César meurt jeune, en 1507.

avec Dieu. Son sens positif, dont j'ai fait l'exposé l'autre jour, n'apparaît pas encore.

Et dans quel monde se trouve cet homme qui doit vivre en n'étant chrétien que de dos ? Ou, ce qui revient au même, quelles sont ses croyances à propos de ce monde ? En fin de compte, c'est le monde qu'Aristote avait pensé, à ceci près qu'il est ankylosé et terriblement compliqué. On voit maintenant à quel point on a peu profité de l'inspiration chrétienne pour interpréter les choses.

Essayons, comme l'autre jour, de revivre cette situation pour notre propre compte.

En elle, nous nous retrouvons dans une croyance, presque la plus opposée, peut-on imaginer, à celle qui soutient et conduit la vie de l'homme actuel. Aujourd'hui, on voit la nature comme une infinité de phénomènes qui obéissent à quelques principes très peu nombreux. La physique d'aujourd'hui est une science qui tout entière dérive presque... presque d'un seul principe. Tout le cosmos physico-chimique est une réalité unique, homogène, qui se réduit en dernier ressort à la masse, à la gravitation et à l'espace-temps. Pour nous autres, qui sommes à présent par l'imagination des hommes du début du XV^e siècle, la réalité est beaucoup plus compliquée. Même en laissant de côté l'arrière-monde divin, et en nous en tenant à ce monde-ci, nous trouvons qu'il se divise en deux mondes radicalement différents : le monde des astres, des cieux, et le monde de la Terre ou monde sublunaire. La différence entre les deux, je le répète, ne peut pas être plus radicale : le monde des astres est immuable, incorruptible ; dans le monde sublunaire, en revanche, tout naît, meurt et se corrompt. La raison en est que ce monde terrien, et tout en lui, est fait de la matière des éléments, tandis que le monde sidéral est fait d'une matière immuable : l'éther. Et cette opposition des caractères du ciel et de la terre ne s'arrête pas là. Le mouvement, dans ces deux mondes, est d'une condition tout opposée. Les astres se meuvent, de façon pérenne, avec un mouvement circulaire et uniforme, qui est le mouvement parfait, toujours égal à lui-même, sans début ni fin. Sur terre, tout mouvement naturel est rectiligne et consiste à aller de bas en haut, comme le feu, ou de haut en bas, comme la pierre abandonnée à elle-même. Si les choses terrestres ne se meuvent pas ainsi, c'est que leur motion naturelle a été violemment perturbée. Ce mouvement rectiligne de toutes les choses sublunaires implique leur finitude particulière, parce qu'il doit commencer en un

point pour s'achever en un autre, commencer à la surface de la terre, par exemple, et monter jusqu'à la région du feu sous la sphère où se meut la lune ²¹². Il ne peut pas aller au-delà.

Mais cette complication de deux mondes aussi différents se multiplie par une complication interne propre à chacun d'eux. Le ciel se compose de cinquante-cinq sphères ²¹³. Il en faut autant (ou, dans le cas d'une interprétation plus simple, à peine moins) pour décrire le mouvement des astres dans le système héliocentrique ²¹⁴.

Et si, à présent, nous nous demandons quelle est la réalité effective de tout ce que nous voyons autour de nous, soit au ciel, soit sur terre, nous nous retrouvons avec cette réponse : ce qui est réel, ce sont les formes substantielles, les entités spirituelles, c'est-à-dire immatérielles, qui informent la matière en produisant, avec cette combinaison, les choses sensibles. Ces formes seront d'une pour chaque espèce de choses, comme le croient les thomistes, ou bien d'une, en plus, pour chaque individu de l'espèce, comme le croient les scotistes ; c'est-à-dire qu'il y aura une seule forme « homme » pour tous les hommes, qui se multiplie et s'individualise au contact de la matière, ou il y aura, en plus, une forme individuelle « Pierre », « Jean », ou encore mieux : « ce Pierre », « ce Jean ». Ce qui est important, c'est que ces formes sont le

²¹² Chez Aristote, les astres mobiles sont des billes parfaitement lisses qui roulent sur d'immenses sphères de cristal, appelées des ciels ou des cieux. La Terre reste immobile au centre de ce système (géocentrisme).

²¹³ Aristote décompose en effet le cosmos en 55 zones concentriques de la Terre, centrale, aux étoiles fixes, qui sont sur la sphère la plus éloignée. Ce système complexe, comprenant des sphères qui tournent en sens inverse pour contrarier le mouvement des autres, permet d'expliquer, entre autres choses, le phénomène de la rétrogradation (certaines planètes, Mars notamment, semblent parfois revenir en arrière avant de reprendre leur trajet normal). Ces théories appartiennent aujourd'hui à la muséographie des sciences...

²¹⁴ Sans doute une allusion au premier héliocentrisme moderne, celui de Copernic, au XVI^e siècle, qui reste très compliqué et très aristotélien dans sa forme, et qui est faussé par la méconnaissance du caractère elliptique des trajectoires planétaires. Mais Copernic ne reconnaissait que 34 cercles, auxquels s'ajoutent, il est vrai, une multitude de paramètres – au lieu des 55 sphères d'Aristote. De l'aveu même des historiens des sciences, son système, quoique révolutionnaire, est plus compliqué encore que celui d'Aristote. L'allusion à « l'interprétation plus simple » reste obscure : probablement Ortega fait-il référence à des stades différents de la pensée cosmologique de la Renaissance ; Copernic a d'ailleurs varié lui-même dans ses conceptions.

principe des phénomènes, leur réalité, et qu'aucune n'a rien à voir avec les autres ; elle est une réalité, en ce sens, absolue et indépendante et, de plus, immortelle. Nous nous retrouvons ainsi avec un monde constitué d'une énorme multitude de réalités ultimes, indestructibles, invariables et indépendantes. Plaçons-nous dans le cas le moins compliqué, celui qui est soutenu par les thomistes : ce chien naît et meurt parce qu'il est composé de la forme substantielle « chien » et de la matière. Mais la forme substantielle « chien », par elle-même, est incorruptible, indestructible, et toujours identique à elle-même. Une forme ne peut se changer en une autre, et comme le monde consiste principalement en formes, il nous faudra vivre dans un monde qui ne tolère aucune transformation réelle. Il est comme il est, une fois pour toutes. Il y aura toujours des chiens, des chevaux et des hommes, irrémédiablement identiques, en tout ce qui est essentiel, à ce qu'ils sont aujourd'hui.

Et cette manière de penser nous oblige à interpréter analogiquement ce qui est social : la société est composée de statuts indestructibles. Il y a les rois, les nobles, les guerriers, les prêtres, les paysans, les commerçants, les artisans. Il y a tout cela, il y aura tout cela toujours, irrémédiablement, indestructiblement, chaque figure sociale enfermée en elle-même. Comme il y aura la prostituée, et le criminel.

L'homme d'aujourd'hui est dans une croyance opposée, autant pour ce qui affecte la nature matérielle que pour la société. Il pense que la réalité est, dans son essence même, transformation, et que ce qu'il y a véritablement, ce n'est pas le chien, le cheval, l'homme, mais des choses qui vont être approximativement des chiens, pour ensuite cesser de l'être, et se convertir en quelque chose, comme des chevaux ou des hommes ou d'autres choses qui n'existaient pas jusqu'à présent. Comme il ne croit pas que les astres soient immuables, mais qu'ils sont en évolution, se forment, se planifient et succombent pour laisser place à des cieux insoupçonnés. Il croit aussi que l'être vivant est un pur et constant changement, de l'infusoire jusqu'à l'homme. Jusqu'à l'homme ? Non, beaucoup plus : parce que cette conception moderne, en faisant consister la réalité dans la pure transformation, reconnaît que ce qu'il y a eu jusqu'ici n'est pas tout ce qu'il y aura. La réalité n'est pas enfermée, réduite au passé et au présent, mais elle laisse ouverte la frontière de l'avenir, dans lequel sera réalité ce qui jusqu'à présent ne l'avait pas encore été.

Mais l'univers médiéval se compose d'absolus. Chaque chose est ce qu'elle est et rien de plus, mais rien de moins non plus, parce qu'elle est indestructible. Aujourd'hui, nulle chose n'est ce qu'elle est, parce qu'elle est toujours en transit pour être d'une autre manière. Chaque chose peut être n'importe quelle autre, tout est un peu tout, nous sommes à l'époque où tous les chats sont gris. Mais, au commencement du XV^e siècle, les états sociaux, toujours les mêmes, les offices et les professions sont absolus : il y a l'évêque et l'archidiacre, le chanoine, le berger, l'étudiant, le prince, le noble, le chevalier, le marchand, l'homme marié, la veuve, la jouvencelle, le religieux. Dans le livre *De doctrina et regulis vitae christianorum*, de Denys le Chartreux ²¹⁵, on peut voir la définition absolue, et comme pour l'éternité, de toutes ces formes de réalité humaine avec lesquelles il faudra toujours compter. Et notez que cet auteur est l'un des plus proches de l'homme le plus génial de cette époque, celui qui, en toute rigueur, anticipe entièrement la Renaissance, le grand Nicolas de Cues, qui allait en trotinant inlassablement de par le monde avec deux intimes à ses côtés : d'un côté, l'inénarrable graphomane qu'était Denys le Chartreux et, de l'autre, l'attrayante figure espagnole de Jean de Ségovie, dont je sais qu'il est complètement inconnu, et qui est cité pour la première fois en Espagne à cette minute précise ²¹⁶.

Il me semble que c'est un exemple splendide de ce que j'ai appelé « les variations de la structure de la vie humaine, du drame qu'est la vie ». Parce que, bien évidemment, c'est une tâche bien différente de vivre dans un monde immuable, où tout est absolu, et de vivre dans un environnement où, en principe, il n'y a rien d'absolu et où tout peut changer. Et c'est ne rien avoir compris à la question que de dire qu'en définitive tout se réduit au fait que l'homme change ses idées sur les choses. Non : tout au contraire. Si ne changeaient que les idées, comme on l'a cru jusqu'ici, le changement ne serait pas grave. Alors que le problème vital que tout un chacun doit résoudre durant son existence,

²¹⁵ Appelé aussi Denys de Ryckel : théologien chrétien, vivant aux Pays-Bas, né en 1402, mort en 1471.

²¹⁶ L'Allemand de Cues, le Hollandais-Belge de Ryckel et l'Espagnol de Ségovie sont en effet exactement contemporains, et se sont fréquemment rencontrés ou écrit. Ortega ne précise pas pourquoi l'auteur espagnol fut totalement ignoré dans l'Espagne moderne.

qu'il le veuille ou non, est souverainement différent selon que nous nous trouvons dans telles idées ou dans telles autres ²¹⁷.

Si nous vivons au XIX^e siècle, comme nous croyons que rien n'a de réalité absolue ni ultime autour de nous, que tout est susceptible de changement tant sur le plan matériel que sur le plan social, nous réagirons à n'importe quelle difficulté que nous rencontrerons en cherchant à transformer selon notre envie cette réalité fâcheuse. En ce sens, l'homme moderne – nous le verrons en toute précision lorsque nous tomberons sur Descartes –, l'homme moderne est, à la racine, un révolutionnaire. Et *vice versa* tant que l'homme sera révolutionnaire, il ne sera qu'homme moderne, il n'aura pas dépassé la modernité.

Mais si nous vivons au XV^e siècle, face à une angoisse, une gêne ou un conflit, il ne nous viendra pas le moins du monde à l'idée de transformer une réalité qui nous paraît essentiellement intransformable. Qu'allons-nous faire alors ? Voyez comment cette émigration imaginaire, cette expérimentation mentale que nous faisons en supposant qu'il nous faut exister vers 1440, nous rend si énergiquement manifeste la différence radicale entre la réalité historique d'alors et celle d'aujourd'hui.

Et voici qu'en ce début de XV^e siècle, nous avons à vivre dans un monde déjà trop connu, vieux, où on est allé dans tous les coins, d'une complication proliférante, qui étouffe et accable. Rien ne possède la grâce attractive de la nouveauté. Tout est ce qui a été et ce qui sera, sans remède, sans espoir. L'Église, l'État, l'Université avec sa science, la vie sociale, les usages domestiques, les jeux, tout est ritualisé, tout est fait de formules aux allures sacramentelles. En ce sens, notre problème n'est pas, à proprement parler, de savoir ce qu'il nous faut faire dans chaque cas. C'est tout le contraire : le malheur repose sur la chose inverse, sur le fait que nous sachions déjà d'avance ce qu'il nous faut faire à chaque pas que nous faisons. Il y a pour tout un canon établi, et dans les plus petits détails, lesquels sont infinis. La seule chose difficile, et la plus désespérante, c'est de devoir apprendre et absorber ce rituel extrêmement compliqué. En allant à l'Université, nous savons par avance

²¹⁷ Cf. l'exemple de Copernic ; il change d'idées sur le monde, mais le monde n'a pas encore changé, car les vieilles idées sont dominantes. Le monde ne devient réellement « copernicien » que bien après, dans le XVII^e siècle post-galiléen.

que rien de nouveau ne va nous être enseigné, mais que nous aurons à ingurgiter des montagnes de définitions, de distinctions, de subtilités purement formelles. Les occamistes qui protestaient, en métaphysique, de ce qu'on multipliât sans nécessité les principes ou les entités, n'ont rien fait d'autre que de pousser à une surcharge extrême et grotesque la multiplication des distinctions dans le domaine qui les intéressait : la logique.

Tout est devenu lieu commun inerte et d'une extrême complication : le droit, l'administration, la science, la théologie. Au lieu d'être un répertoire sobre et clair de solutions vitales, la culture est devenue assommante, elle est devenue un *mamotreto*, un recueil de paperasses. Le terme vient de cette époque. *Mamotreto* n'est rien d'autre que *Mammetrectus* ²¹⁸, le nom d'un volumineux commentaire grammatical qui accabla la jeunesse des meilleurs hommes du XV^e siècle. Érasme en conserva une haine intangible et, dans ses dialogues et ses épîtres, il amoncelle les railleries et les sarcasmes pour lui assurer un discrédit immortel.

Comme vous le voyez, vivre dans de telles circonstances, c'est se trouver entre le mur et l'épée. Derrière nous, un christianisme inerte, ankylosé, formaliste, sans foi vivante. Devant nous, un monde qui n'est pas transformable. C'est là la dimension qui, le plus profondément, distingue cette époque de la nôtre, dimension sur laquelle il importe de mettre l'accent car, dans beaucoup d'autres, nous y avons découvert une grande similitude. Au XV^e siècle, comme dans tout le Moyen-Âge, l'homme vit avec l'horizon fermé du côté du futur. Non seulement parce qu'il conçoit le monde comme une réalité invariable, mais, encore plus concrètement, parce qu'il croyait qu'il était proche de la fin. D'où la fréquence avec laquelle on s'émouvait en Europe, redoutant la fin des temps à telle ou telle date immédiate. L'idée antique dominait toujours, selon laquelle le destin humain avait traversé les quatre monarchies universelles ²¹⁹, et se mélangeait à elle l'interprétation du latin

²¹⁸ Forme latine corrompue, signifiant « le nourrisson de la grand-mère ». Différentes hypothèses circulent sur ce titre. Ce manuel de lecture biblique en latin aurait été rédigé par un savant italien du XIV^e siècle, Giovanni Marchesini.

²¹⁹ Cette théorie biblique est issue, dans l'Ancien Testament, du Livre de Daniel, prophéties d'interprétation difficile. L'hypothèse la plus fréquente est que Daniel fait allusion à quatre civilisations : Babylone, la Perse, la Grèce, les Romains.

Florus ²²⁰ qui applique à l'histoire révolue les quatre âges de l'homme ; la vieillesse, par conséquent, à l'Empire romain, dont l'Europe médiévale se considère comme la simple continuation. C'est ce que j'appelle vivre entre l'épée et le mur ²²¹.

Ce n'est que dans la génération de Bacon, et plus radicalement dans celle de Descartes, entre 1580 et 1600 par conséquent ²²², que la vie humaine basculera de manière décisive en s'inclinant du passé au futur. L'homme moderne va s'orienter dans l'avenir et non, comme le médiéval et l'antique, dans le passé. Jorge Manrique ²²³ exprime ainsi le topos antique et médiéval : selon lui, n'importe quel temps passé est meilleur. Bacon et Descartes sont les premiers à croire radicalement le contraire : le temps futur, rien que parce qu'il est futur, sera meilleur.

Mais en imaginant le XV^e siècle, nous devons rétracter de l'avenir, qui est hermétiquement fermé, l'impulsion de notre espérance, et nous retenir dans le présent. Dans cette situation, il n'y a que deux types d'attitude : l'une, la plus vulgaire, consistera à s'accommoder du monde traditionnel, usé, connu, pour voir de quelle manière on peut en retirer du plaisir en l'exagérant, en poussant sa complication à l'extrême, en créant pour lui une série de conventions cérémonielles, ornementales et symboliques. En somme : en le surchargeant, en le rendant maniéré. C'est ce que fut le gothicisme, le gothique fleuri, ou, comme disent les Français, *flamboyant* ²²⁴. Étant donné que la vie ne saurait connaître aucun changement substantiel, et que sa constante répétition nous a blasés, vivons alors en lui adjoignant des additifs, en accentuant cette réalité qui est réalité depuis toujours. En somme : vivons, comme s'ils étaient substantiels, avec de simples formalismes symboliques, avec une sorte de duplication de la vie réelle en un plan de conventions, tout comme on le fait dans un jeu. On convient de certaines règles et on les adopte, comme si elles étaient des réalités.

²²⁰ Publius Annii Florus, historien romain du II^e siècle après J.-C. Œuvre : *Épitomé ou Abrégé de l'histoire romaine depuis Romulus jusqu'à Auguste*.

²²¹ L'équivalent espagnol d'*être poussé dans ses derniers retranchements*, être dos au mur... et devant le fait accompli.

²²² Les datations ortéguiennes sont parfois un peu étranges ; les grandes œuvres de Descartes datent des années 1630 et 1640.

²²³ Poète espagnol du XV^e siècle.

²²⁴ En français dans le texte, évidemment.

Par exemple : soulignons la réalité professionnelle avec des costumes corporatifs. C'est l'époque des uniformes, où l'on se plaît à de longues processions et à des cortèges où chaque état, classe ou office défile avec une tenue qui le représente. Comme, irrémédiablement, les uns et les autres doivent vivre ensemble, étant donné que rien de ce qui est ne se peut véritablement détruire, ils prennent plaisir à se contempler de manière spectaculaire en donnant un soulignement plastique externe à la forme substantielle invisible qui est la réalité profonde en chaque réalité. La plus modeste bourgade s'empare de n'importe quel prétexte pour se donner à elle-même l'ostentation de son pluralisme essentiel. Lorsque Jean II de Castille va marier son fils à Blanche de Navarre ²²⁵, cette princesse passe avec sa mère par Briviesca : « Là – dit la chronique –, lui étaient préparées des réjouissances et lui firent fort solennelle réception tous ceux de la ville, chaque office montrant sa bannière et son intermède de la meilleure façon qu'ils purent, avec grand plaisir et grande allégresse, et tout après eux venaient les Juifs avec la Torah et les Maures avec l'Alcoran. » Etc. Et il est clair que nous sommes dans une modeste bourgade castillane – les bourgs de Castille sont, on l'a vu, condamnés à être éternellement modestes –, nous ne sommes pas dans les grandes et riches cités de l'époque, à Anvers, à Gand ou à Dinant.

Mais notez bien : le Juif, aussi, vient avec sa Bible et le Maure avec son Coran. C'est que tout être a le droit et l'obligation d'être ce qu'il est – le grand et l'humble, le dévot et le réprouvé. Le Juif et le Maure sont, pour cet homme, des réalités de plein droit, dans un rang et à un poste déterminé à l'intérieur du pluralisme hiérarchique de l'univers. Ce qui viendrait à l'idée d'un homme du début de ce siècle, c'est de supprimer le Juif et le Maure. Et c'est ce qui vint à l'esprit de la génération des Rois Catholiques ²²⁶ – la génération de 1450. Comme par hasard ! Qui est de cette génération ? Ferdinand naît en 1452, justement la date de naissance de Léonard de Vinci, et, autour de 1462, Érasme et Machiavel ²²⁷. Il suffit : c'est la première génération moderne. Et, en effet, l'expulsion des Juifs et des Morisques est une réalité typiquement

²²⁵ Blanche de Navarre a épousé Henri IV de Castille en 1440 (mariage qui ne fut jamais consommé).

²²⁶ Isabelle la Catholique épouse Ferdinand d'Aragon en 1469.

²²⁷ En réalité, Érasme est né... on ne sait quand, entre 1466 et 1469, et Machiavel en 1469.

moderne. Le moderne croit qu'il peut supprimer des réalités et construire le monde à son goût au nom d'une idée. Dans ce cas, c'est l'idée d'État qui est lancée par les Rois Catholiques. (Ils commettent donc un lamentable *quid pro quo* ceux qui expulsent aujourd'hui les Juifs au nom d'un retour au Moyen-Âge ²²⁸ ; nous, les hommes actuels, n'avons presque aucune idée de la substantielle tolérance du monde médiéval.)

Cette manière de vivre, en rajoutant au réel, en le dupliquant par une fantasmagorie de figures, de symboles et de rituels où elle s'exprime, c'était la seule façon, pour l'homme moyen, commun, d'enrichir son existence, tant il était coincé entre l'épée et le mur. Il augmente et modifie son existence – dirions-nous – verticalement. (Et si, à nous autres, cela paraît absurde, c'est que, pour nous, l'avenir est toujours ouvert, et que nous pouvons enrichir, améliorer et changer notre vie dans la liberté de sa dimension, c'est-à-dire horizontalement.)

Mais les meilleurs hommes d'alors n'acceptaient pas cette solution. Leur vie présente, formaliste, insincère, ne mérite pas, dans leur sentiment, d'être affirmée et acceptée. D'autre part, il n'est point de transformation réelle, de vie nouvelle. Les formes réelles sont pérennes. Mais il y a tout de même lieu de les réduire à leur pureté originelle, de les nettoyer de leurs excroissances, ajouts et additifs. En somme : comme on ne peut transformer, revenons aux formes pures. C'est cela, la ré-forme, qui – à la différence de l'esprit révolutionnaire – consiste en un retour à la forme primitive. Et c'est cela que signifient tous ces noms désignant des batailles et des aspirations qui, alors, couraient sur les meilleures lèvres : *re-formatio*, *restitutio*, *renasci*, *renovatio*. La rénovation n'est pas l'innovation mais, à l'inverse, elle consiste à revenir en toute pureté à ce qui fut au commencement.

C'est dans cet esprit que débutent la réforme religieuse et l'humanisme. Ce ne sont pas des impulsions vers le futur, mais tout le contraire. Le futur étant verrouillé, si l'on est forcé de changer quelque chose, n'est possible que le *retour*. On revient à l'antique ; pas seulement, comme on a l'habitude de le répéter, à la culture gréco-romaine parce qu'elle est telle culture, mais à tout ce qui est primitif. Pétrarque ²²⁹, déjà, lorsqu'il sonnait le clairon du retour à l'antique, réunit

²²⁸ Allusion au nazisme et à l'antisémitisme dans les années 30.

²²⁹ Pétrarque, le grand prédécesseur du XIV^e siècle.

les classiques aux Pères de l'Église, et Conrad Celtis ²³⁰ mélangera la résurrection des Grecs et des Romains à celle du germanisme primitif ; Érasme se consacrera à l'édition des Pères de l'Église, et des premiers livres du christianisme, conjointement avec celle des classiques.

Mais je reste au seuil de cette nouvelle forme de vie réformiste et humaniste, qui va triompher dans la seconde moitié du siècle. Par manque de temps ²³¹.

Fin du texte

²³⁰ Appelé aussi Conrad Celtes. Poète et éditeur allemand de la seconde moitié du XV^e siècle, écrivant en latin. Contemporain d'Érasme.

²³¹ La fin de la dernière leçon est un peu abrupte. L'édition espagnole signale que, pour prolonger sa réflexion, Ortega y Gasset donnera bien plus tard, en 1940, une conférence (à Buenos Aires) sur l'humaniste espagnol du XVI^e siècle Jean Louis Vivès : *Juan Vives y su tiempo*.