

La tentative ortéguienne d'une philosophie non dualiste de l'homme : une pensée de « l'être tout » de l'homme

Anne Bardet

*Centre Prospéro – Langage, image et connaissance
Université Saint-Louis – Bruxelles*

Résumé : Cet article s'intéresse à la manière dont José Ortega y Gasset souligne l'échec de ceux qui ont accepté l'idée « insensée » d'une séparation entre le corps et l'âme. Qu'ils se situent du côté de ceux qu'il appelle « les chevaliers de l'esprit », ou de ceux qui réduisent l'homme à sa seule dimension corporelle, ils n'ont pas su dire quoi que ce soit de ce qu'est l'homme. Car l'union dans laquelle se donnent ces deux aspects est si « indissoluble » que rien ne permet d'identifier avec certitude ce qui relève de l'un ou de l'autre. À partir de là, cet article explore les moyens qu'Ortega met en œuvre pour penser « l'être tout de l'homme », et constate rapidement qu'une place importante, chez lui, est faite

à la sensation. Dès lors, Ortega ne retombe-t-il pas dans un primat du pôle corporel ? Parvient-il réellement à s'affranchir des schémas de pensée dualistes hérités de ses prédécesseurs ?

Mots clés : Ortega y Gasset, vie, corps, sensation.

Resumen: En este artículo, se destaca como José Ortega y Gasset subraya el fracaso de los que han aceptado la “insensata” idea de una separación entre el cuerpo y el alma. Por un lado, critica a los que él llama “los caballeros del espíritu”, y por otro, a los que reducen al hombre únicamente a su cuerpo: ninguno de ellos ha podido decir nada del hombre. Lo corporal y lo espiritual son tan indisolubles que nada permite

identificar con certeza lo que depende de uno u otro. A partir de ahí, este artículo explora las herramientas que desarrolla Ortega para pensar el “ser todo” del hombre. No obstante, constata que la sensación juega un papel fundamental en sus escritos. Por lo tanto, ¿no recae Ortega en un

primado de lo corporal?, ¿realmente consigue liberarse de los esquemas dualistas heredados de sus antecesores?

Palabras clave: Ortega y Gasset, vida, cuerpo, sensación.

Il se trouve que cela fait trois cents ans [...] que toutes les études naturalistes sur le corps et l'âme de l'homme n'ont pas servi à éclairer quoi que ce soit de ce que nous sentons de plus strictement humain, de ce que nous appelons chacun notre vie et dont l'entrecroisement forme les sociétés qui, en vivant, font le destin humain.¹

José Ortega y Gasset souligne à de nombreuses reprises l'échec de ceux qui, dans la lignée de Descartes, ont accepté l'idée « insensée » d'une séparation entre le corps et l'âme². Il s'élève à la fois contre ceux qui ont réduit l'homme à son corps et ceux qui se sont contenté de conduire leurs recherches sur son esprit, défendant l'idée d'une « nature » non duale de l'homme. Sur fond d'une critique sévère de la science, il met donc en place des procédés nouveaux pour penser cette unité constitutive de l'homme. Une fois souligné ce constat fondamental d'un échec de la philosophie traditionnelle à appréhender l'homme, nous souhaitons nous pencher précisément sur les moyens qu'Ortega y Gasset met en œuvre pour penser « l'être tout de l'homme », en insistant sur la place prépondérante qu'il réserve à la sensation. En effet, s'il ne s'agit pas pour lui de choisir le pôle corporel plutôt que celui de l'esprit, force est de constater que le philosophe madrilène cherche constamment à réhabiliter le corps, si bien que l'on a souvent considéré sa pensée comme profondément incarnée, voire, à certains moments, sensualiste. Nous nous proposons dès lors d'examiner d'une part la manière dont Ortega, renonçant à l'utilisation d'un vocabulaire psycho-physique, développe une philosophie de la vie humaine comme drame, privilégiant l'idée de mouvement plutôt que celle de nature statique – corporelle et/ou spirituelle – de l'homme ; et de poser la question de savoir, d'autre part, s'il parvient réellement à s'affranchir des schémas de pensée dualistes hérités de ses prédécesseurs.

Contre ce qu'il appelle l' « idéologie mécanique³ » et le « terrorisme des laboratoires⁴ », Ortega s'en prend d'abord à ceux qui ont réduit l'homme à une stricte matérialité : « La vie humaine n'est pas une chose, elle n'a pas de nature et, par conséquent, il est nécessaire de se résoudre à la penser par le biais de catégories, de concepts radicalement distincts de ceux qui nous éclairent sur les phénomènes de la matière⁵ ». Les naturalistes positivistes, comme tous ceux qui ont cherché à expliquer mécaniquement l'homme, ont reconduit en l'amplifiant la grande erreur des modernes : là

1 ORTEGA Y GASSET, José, *L'Histoire comme système*, trad. BARDET, Anne, Paris, Allia, 2016, p. 32.

2 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010, tome X, p. 230.

3 *Ibid.*, tome III, p. 818.

4 *Id.*, *L'Histoire comme Système*, *op. cit.*, p. 26.

5 *Ibid.*, p. 34.

où ces derniers avaient pensé le corps humain comme une *res extensa*⁶, eux ont fait un pas de plus, réduisant l'homme « tout entier » à cette seule *res*.

Ensuite, le philosophe espagnol explique en quel sens on ne peut non plus réduire l'homme à sa dimension spirituelle. Si ceux qu'il appelle « les chevaliers de l'esprit⁷ » n'ont pas su révéler quoi que ce soit de ce qu'est l'homme, c'est d'abord parce que, loin de dire l'homme réel, l'homme « en chair et en os, celui qui naît, souffre et meurt [...], celui qui boit, joue, dort, pense et sent, celui que l'on voit et que l'on entend⁸ », ils ont fait de leur objet d'étude un homme désincarné et se sont contentés de se mouvoir dans des abstractions ; et ensuite, parce qu'ils ne sont pas parvenus à penser l'esprit de l'homme autrement que comme une chose. Ortega dénonce ainsi la manière dont Descartes déduit, à partir du constat de la *cogitatio*, l'existence d'une chose pensante. Au fond, rien ne dit que, derrière la pensée, il y ait une chose, ou entité qui pense ; la grande erreur de Descartes, d'après Ortega, a été de ne pas mettre en doute l'idée que la logique de « l'identité, [de] l'invariabilité radicale, [de] la stabilité, [de] la profonde quiétude⁹ » soit la seule capable de dire l'homme :

Le concept de *res* avait été établi par l'ontologie traditionnelle. L'erreur de Descartes et des chevaliers de l'esprit a été de ne pas mener à terme leur réforme de la philosophie et d'appliquer, telle quelle, à la nouvelle réalité sur laquelle ils voulaient statuer – la *pensée*, le *Geist* –, la doctrine vétuste de l'être.¹⁰

Le naturalisme de l'esprit postule une consistance statique de l'homme et ne permet dès lors pas d'échapper à l'écueil de sa réification. Remarquons que la raison physico-naturaliste est en cause chez les penseurs du corps comme chez les chevaliers de l'esprit ; dans les deux cas, c'est de naturalisme¹¹ qu'il s'agit.

Le point de départ de la philosophie ortéguienne de la vie humaine réside dans le constat de cet échec : ceux qui ont fait de leur objet d'étude le corps ou l'esprit de l'homme n'ont rien dit de la vie humaine¹², laquelle « n'est ni chose matérielle, ni chose spirituelle¹³ ». Ortega s'élève ainsi à de nombreuses reprises contre les pensées de l'homme réifié et, plus largement, contre le choséisme en général : la vie humaine n'est pas invariable et il est urgent d' « apprendre à se libérer de la suggestion

6 Le philosophe espagnol ne fait pas de demi-mesure : cette réduction du corps humain à de la simple matière ne constitue pour lui rien de moins que « l'immense aveuglement de trois siècles, l'erreur constitutive de tout l'âge moderne » (ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, op. cit., tome VIII, p. 66).

7 ORTEGA Y GASSET, José, *L'Histoire comme Système*, op. cit., p. 37, 39 et 48.

8 UNAMUNO, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. FAURE-BEAULIEU, Marcel, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1937, p. 11.

9 ORTEGA Y GASSET, José, *L'Histoire comme Système*, op. cit., p. 43.

10 *Ibid.*, p. 39.

11 Précisons néanmoins que le terme de naturalisme bénéficie d'une extension très large sous la plume d'Ortega. En effet, comme le souligne très justement Jesús Conill Sancho, le philosophe espagnol « appelle "naturalisme" toute pensée de Parménide à nos jours, parce que tous les penseurs, en ce compris Hegel, croient que la mission de l'intelligence consiste à rechercher ce qui, dans la réalité, est identifié » (CONILL SANCHO, Jesús, "La superación del naturalismo en Ortega y Gasset", *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n°46, 2012, p. 178).

12 Ortega écrit ainsi : « Le prodige que représente la science au niveau de la connaissance des choses contraste brutalement avec l'échec de cette science naturelle face à ce qu'il y a de proprement humain » (ORTEGA Y GASSET, José, *L'Histoire comme système*, op. cit., p. 32).

13 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, op. cit., tome IX, p. 290.

traditionnelle qui fait toujours consister la réalité en une *chose*, qu'elle soit corporelle ou qu'elle soit mentale. Vous n'êtes aucune *chose* ; vous êtes simplement celui qui a à vivre *avec* les choses, *parmi* les choses¹⁴ ». L'homme n'est ni son corps – cette *chose* étendue –, ni son âme – cette *chose* pensante –, parce qu'il n'est rien d'invariable ou de stable, mais pur mouvement, pure dynamique.

Dans son combat contre le substantialisme, Ortega va jusqu'à affirmer que « l'homme n'a pas de nature¹⁵ ». Bien sûr, le philosophe espagnol ne nie pas le fait que l'homme ait un corps et une âme. Il est en revanche dangereux, explique-t-il, de chercher à le *définir* par rapport à l'un ou l'autre.

Par ailleurs, outre le fait que la scission de l'homme entre sa dimension « pensante » et sa dimension « étendue » suppose un effort d'abstraction qui se fait à rebours de l'attitude naturelle – laquelle consiste à recevoir l'homme comme étant fondamentalement un¹⁶ –, l'union dans laquelle se donnent ces deux aspects est si « indissoluble¹⁷ », si « magique¹⁸ », que « personne ne peut dire où termine son âme et où commence son corps ; en effet, tout son corps est traversé, et comme saturé d'âme, et toute son âme [...] lestée de chair¹⁹ ». Vouloir tracer une ligne, ou frontière entre ces deux dimensions relève donc de quelque chose de l'ordre du non-sens :

Il est faux, il est inacceptable de prétendre sectionner le tout humain en âme et corps. Non pas parce qu'ils ne seraient pas distincts, mais parce qu'il est impossible de déterminer où termine notre corps et où commence notre âme. Leurs frontières sont indiscernables, de la même manière que l'est la limite entre le rouge et l'orangé dans la série du spectre des couleurs : l'un termine dans l'autre.²⁰

Il peut sembler à certains moments que le philosophe madrilène se contente de changer le « ou » de l'alternative par un « et », lorsqu'il écrit par exemple :

Nous ne devons perdre aucun ingrédient : l'âme et le corps. Nous nous dirigeons enfin vers un âge dont le mot d'ordre ne peut pas être « ou l'un, ou l'autre » – mot d'ordre théâtral, qui ne convient que pour des gesticulations. Notre temps avance avec ces lettres sur les drapeaux : « l'un et l'autre ». Intégration. Synthèse. Et non amputations.²¹

Il nous faut d'emblée préciser ce « et ». En effet, il ne faudrait surtout pas croire ici à une simple juxtaposition : si Ortega dit bien que le corps et l'âme sont distincts l'un de l'autre, il affirme

14 *Ibid.*, tome V, p. 124.

15 *Id.*, *L'Histoire comme système*, *op. cit.*, p. 51.

16 On lit en effet à plusieurs reprises chez Ortega l'idée que la philosophie, en scindant l'objet homme en corps et esprit, mettant tantôt l'accent sur le corps, tantôt sur l'esprit, s'est construite à rebours de l'attitude naturelle qui consiste à considérer l'homme comme un. Cela étant, il n'est absolument pas certain que le penseur espagnol, en relativisant la séparation entre le corps et l'âme, veuille renouer avec ce qui serait une manière « naturelle » de penser l'homme. La philosophie, chez lui, est en effet constitutive et par définition antinaturelle.

17 *Id.*, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome II, p. 681-682.

18 *Ibid.*, tome VIII, p. 67.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, tome II, p. 568.

21 *Ibid.*, tome II, p. 569.

également que penser l'homme comme l'union de son corps et de son âme risquerait de mener à une conception duale de celui-ci, l'âme et le corps constituant des pôles qui, fidèles à la tradition, s'affronteraient l'un l'autre.

En ce sens, Ortega prend ses distances avec des penseurs qui, malgré leurs tentatives pour s'affranchir de ce schéma platonicien, en restent néanmoins tributaires. Il reproche ainsi à Dilthey, dont il s'inspire beaucoup par ailleurs²², l'idée même d'un « tout psychophysique de l'homme » : là où le philosophe et sociologue allemand prétend dire la totalité – le *tout* – de l'homme, la dualité – *psychophysique* – est encore trop audible. Il faut parvenir à penser l'homme comme un. Autrement dit, il faut parvenir à penser l'âme et le corps ensemble, et de manière à ce qu'il en ressorte une réelle unité. En ce sens, Carlos Gurméndez parle de fusion, d'harmonie, de concordance²³. Soulignons néanmoins la persistance d'un certain malaise : en effet, Ortega y Gasset lui-même n'échappe pas à cette « métaphysique de centaure » dont parle Fink²⁴ et dont il est aussi l'héritier, comme en témoigne le fait qu'il ne parvient pas à caractériser cette unité autrement que comme « unité duale²⁵ ». L'idée, malgré tout, persiste : les deux dimensions de la matière et de la pensée doivent être fondues ensemble. Car « pour Ortega, une anthropologie philosophique n'est possible que si on la conçoit sur base de l'unité de la personne²⁶ ».

Cette unité prend chez Ortega le nom de vitalité (*vitalidad*) – le philosophe espagnol parle également d'« âme corporelle » (*alma corporal*) – et constitue le substrat de la vie humaine. « La vitalité est pour Ortega le lieu où se fondent ensemble l'animique et le corporel et, en même temps, celui d'où ils jaillissent, la racine dont ils se nourrissent. Tout, en l'homme, dépend de cette source qu'est la vitalité²⁷ ». Le rôle de cette vitalité est immense : si, comme nous le verrons, il ne s'agira nullement de réduire l'homme à cette fusion de son corps et de son âme – si l'homme n'est pas réductible à son corps *ou* à son âme, il n'est pas non plus réductible à l'union de son corps *et* de son âme –, c'est en elle que se logera le point de départ de sa vie. Or la philosophie, d'après Ortega, n'a pas d'autre tâche que de dire cette vie humaine, dans la mesure où c'est elle qui constitue la réalité radicale :

La vie humaine est une étrange réalité, à propos de laquelle la première chose à dire est qu'elle est la réalité radicale, dans la mesure où c'est d'elle que l'on doit déduire toutes les autres, puisque ces autres réalités, effectives ou présumées, doivent d'une manière ou d'une autre apparaître en elle.²⁸

C'est donc dans la mesure où la vie humaine constitue la racine de toutes les réalités, et au nom d'une adéquation nécessaire entre la pensée et le réel qu'Ortega refuse d'envisager séparément le corporel et le spirituel. Dans cette optique, il revient à plusieurs reprises sur sa volonté de

22 Sur cette question de l'influence de Dilthey sur Ortega, voyez : BARDET, Anne, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Études philosophiques*, n°112, 2015/1, p. 101-124.

23 GURMÉNDEZ, Carlos, « Ortega y la antropología », *Teorema*, vol XIII, Universidad Complutense de Madrid, 1983, p. 408.

24 FINK, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. HILDENBRAND, Hans et LINDBERG, Alex, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1966, p. 42-54.

25 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome VIII, p. 67.

26 GURMÉNDEZ, Carlos, « Ortega y la antropología », *op. cit.*, p. 408. Nous soulignons.

27 ORRINGER, Nelson, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 1999, p. 45.

28 ORTEGA Y GASSET, José, *L'Histoire comme système, op. cit.*, p. 7.

dire « l'être tout » de l'homme. Mais si, pour faire ressortir « le monisme essentiel » de l'homme²⁹, le dualisme traditionnel entre le somatique et le psychique doit être dépassé, cette tâche s'avère, de l'aveu même d'Ortega, particulièrement difficile³⁰. Cette « difficulté » dont fait mention le philosophe espagnol sans la théoriser surgit d'après nous à plusieurs niveaux.

D'abord, une tension certaine existe entre l'affirmation de l'unité de l'homme – laquelle se double de cette idée de fusion que nous avons présentée plus haut –, et l'idée qu'il faille malgré tout maintenir une distinction entre l'âme et le corps ; car si la ligne de démarcation entre ces deux « instances » est si peu claire qu'il y a effectivement lieu de parler d'une indissociabilité profonde, Ortega insiste néanmoins : nous ne devons pas les confondre. Comme l'énonce très clairement Carlos Gurméndez, « les différentes réalités qui constituent l'homme ne sont pas disparates, ni antagoniques, mais elles ne se mêlent pas, ni ne s'amalgament pas non plus. Tout est uni en l'homme, mais rien ne se confond³¹ ». La tension apparaît clairement : la fusion ne doit pas dégénérer en confusion.

Ensuite, il est loin d'être facile de s'affranchir de cette tradition de pensée dont nous héritons et qui, par les termes mêmes qu'elle emploie, véhicule l'idée d'une nature duale de l'homme. Pour dire le tout indécomposable qu'est l'homme, il faudra donc d'abord et avant tout trouver de nouvelles appellations et, plus largement, de nouveaux procédés linguistiques. La réforme du langage que se propose d'entreprendre Ortega est de taille et se situe à plusieurs niveaux. Nous avons choisi d'en souligner trois. Premièrement, le philosophe espagnol met constamment en avant le vocabulaire de la vie, dans un rejet clairement signifié du vocabulaire de l'être : traditionnellement, l'être est associé au statique et à l'intemporel. Or la tâche de la philosophie est de dire la vie humaine³², laquelle se caractérise par une plasticité, une dynamique fondamentale. Ortega n'appelle pas à se passer du verbe être – cela serait impossible –, mais insiste à plusieurs reprises sur l'idée qu'il est urgent de le démystifier : « nous vous invitons donc à perdre le respect que vous éprouvez vis-à-vis du concept le plus vénérable, persistant et tenace que connaisse la tradition de notre esprit : le concept d'être³³ ». Cette démystification du concept d'être se double d'un refus plus général des substantifs qui ne disent rien de la réalité dont on veut parler. La vérité, par exemple, est « quelque chose de vivant » et le terme que l'on utilise traditionnellement pour la désigner ne permet pas d'apercevoir le mouvement par lequel on l'atteint, ni, plus largement, sa dimension d' « action³⁴ ». En ce sens, il faut le plus possible préférer à des substantifs figés des verbes épousant le mouvement propre de ce dont on parle. C'est ainsi qu'Ortega dira de l'homme que sa vie consiste en un *quehacer*. Un substantif donnerait l'illusion que cette vie est faite. Or si « la vie nous est donnée, étant établi que nous ne nous la donnons pas à nous-mêmes, mais que nous nous trouvons en elle immédiatement, sans savoir comment [...], cette vie qui nous est donnée ne nous est pas faite ; c'est justement à nous qu'il revient de la faire nôtre, chacun la sienne³⁵ ». Ortega précise plus loin : « le mode d'être de la vie [...] n'est pas celui d'un être déjà, car le seul élément qui nous soit donné et qu'il y ait quand il y a vie humaine est le devoir de

29 GURMÉNDEZ, Carlos, "Ortega y la antropología", *op. cit.*, p. 408

30 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome VII, p. 775.

31 GURMÉNDEZ, Carlos, "Ortega y la antropología", *op. cit.*, p. 412.

32 Sur la manière dont Ortega oppose le vocabulaire de la vie au vocabulaire de l'être, voyez notamment : RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca nueva, Madrid, 2002, p. 136.

33 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome VIII, p. 335.

34 *Ibid.*, tome IX, p. 618.

35 *Id.*, *L'Histoire comme système, op. cit.*, p. 7.

se la construire, chacun la sienne. La vie est un gérondif, et non un participe : un *faciendum*, et non un *factum*. La vie est à faire³⁶ ». Le choix du vocabulaire de la vie comme le choix de verbes d'action participent donc de la volonté d'Ortega de faire ressortir le mouvement fondamental à l'œuvre dans l'existence de l'homme. Deuxièmement – au niveau des substantifs, cette fois-ci –, le philosophe espagnol prétend transformer les concepts traditionnels en concepts « occasionnels³⁷ ». Il veut substituer les concepts fermés de la tradition philosophique par « des termes ouverts et dynamiques³⁸ », c'est-à-dire qui soient capables de dire le mouvement. D'après Ortega, les catégories traditionnelles de la pensée ont participé de la réification, voire de la « fossilisation³⁹ » de l'homme, et il est urgent de rectifier le tir. L'homme ne sera donc plus pensé comme être, mais comme *quehacer* ; il n'apparaîtra à aucun moment sous la plume du philosophe espagnol comme chose, mais comme drame. Troisièmement, et toujours dans le cadre d'une réflexion sur ce que doit être la langue philosophique à partir du moment où l'on veut qu'elle soit en adéquation avec la réalité humaine, Ortega exprime dans deux textes importants⁴⁰ sa volonté d'articuler les concepts avec des métaphores. En effet, là où les concepts délimitent, voire enferment les réalités dont la philosophie a à parler dans des schémas immuables, les métaphores, bien qu'elles ne disent pas ces réalités – elles en livrent une approximation – permettent jusqu'à un certain point de se libérer de ce caractère statique que dénonce Ortega : « seule la métaphore rend l'évasion possible⁴¹ ». La philosophie, si elle veut dire l'homme, doit revoir les procédés qu'elle emploie d'habitude, et rendre compossibles les registres conceptuel et métaphorique. Dès lors, comme le souligne très justement Jaime de Salas, elle ne peut plus se contenter de se tourner vers la raison ; elle doit également faire appel à l'imagination⁴².

Cela étant, force est de constater que le combat que mène Ortega contre les schémas abstraits que les métaphysiciens proposent de la vie humaine se double assez rapidement de ce qui semble être un retour à l'affirmation du primat du pôle corporel par rapport au pôle spirituel – au point qu'on a parfois l'impression d'avoir affaire chez lui à ce que Carlos Gurméndez appelle un « chant apologétique du corps⁴³ ». En effet, l'idée même de parvenir à dire la concrétude de la vie humaine semble devoir s'accompagner nécessairement d'un discours mettant en avant le corps. La prégnance du corps, de fait, est tout à fait évidente dans la philosophie d'Ortega⁴⁴ ; et, dans cette optique, la place qu'il fait à la sensation, absolument considérable.

36 *Ibid.*, p. 52.

37 Ortega définit les concepts occasionnels en ces termes : « De tels concepts, ou significations, ont une identité formelle qui leur sert précisément à assurer la non-identité de la matière signifiée ou pensée par eux. Tous les concepts qui veulent penser la réalité authentique – la vie – doivent être en ce sens “ occasionnels ”. Cela n'est pas surprenant dans la mesure où la vie est occasion pure » (*Ibid.*, p. 58).

38 MILAGRO PINTO, Alba, “Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica”, *Brocar*, 33, 2009, p. 200.

39 *Ibid.*

40 Il s'agit de l' “Ensayo de estética a manera de prólogo” et de “Las dos grandes metáforas”, respectivement dans : ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome I, p. 664-680 et tome II, p. 505-517.

41 ORTEGA Y GASSET, José, *La deshumanisation de l'art*, trad. STRUVAY, Adeline, et VAUTHIER, Bénédicte, Paris, Allia, 2011, p. 49.

42 SALAS, Jaime de, “La metáfora en Ortega y en Nietzsche”, *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, coord. A. Domínguez, J. Muñoz, J. de Salas, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 165.

43 GURMENDEZ, Carlos, “Ortega y la antropología”, *op. cit.*, p. 408.

44 En ce sens, Jesús Conill Sancho écrit : « L'approche ortéguienne comprend le moi dans une conception corporisée de la subjectivité et de l'intimité » (CONILL SANCHO, Jesús, “La superación del naturalismo en Ortega y Gasset”, *op. cit.*, p. 497).

D'abord, le philosophe espagnol souligne à plusieurs reprises la priorité de la sensation dans le processus de connaissance⁴⁵. En effet, la sensation apparaît chez lui comme la condition *sine qua non* du se rendre compte, cette étape constituant elle-même un préalable à toute acquisition d'un savoir. Il écrit ainsi :

La sensation n'est pas « quelque chose, là », mais c'est le fait de sentir : *je me rends compte* de cette couleur, de ce son. Inversement, la couleur (« me colore »), se fait couleur *pour moi*, le son *me* résonne. L'« intuition sensible » est le premier stade de ce fait que *je me rends compte*, ou que je comprends, ou que je connais. C'est pourquoi je l'ai appelée faculté *noétique* [...]. Mon idée est celle-ci : le plus « pur » intelligible – *noèton* – que l'entendement puisse concevoir, est quelque chose dont *nous nous sommes rendu compte*, déjà, dans la sensation, et qui *n'est rien de plus par lui-même*.⁴⁶

Non seulement la sensation met sur la voie de l'intelligence⁴⁷, mais Ortega va plus loin encore : l'intelligence par elle-même ne dit rien de plus que ce que disait déjà la sensation ; elle est au mieux ce qui l'ordonne, mais elle ne constitue pas en elle-même un degré supérieur de l'entendement de l'homme. Le primat qu'accorde Ortega à la sensation dépasse par ailleurs le seul registre de la connaissance. Il semble plus largement que penser « l'être tout » de l'homme implique qu'une place considérable soit octroyée à la sensation. L'exemple de la douleur, que le philosophe madrilène mobilise en diverses occasions, est révélateur à ce niveau. En effet, s'il semble condamner la douleur « brutale et aveugle », « insensée », « qui tombe sur nous », « nous irrite, nous offense et nous laisse un goût d'amertume, de rancœur, de haine⁴⁸ » – une « mauvaise » douleur qu'il définit par opposition à une « bonne » douleur⁴⁹ –, la douleur physique ou corporelle que nous subissons a néanmoins le mérite de nous révéler à nous-mêmes⁵⁰. En effet, une grande douleur est capable de nous rappeler de manière aigüe que nous vivons⁵¹, si bien qu'Ortega en vient à formuler l'idée d'un pouvoir individualisant de la douleur⁵². Le mal de dents, par exemple, fait signe vers la singularité indépassable

45 Sur la priorité de la sensation dans la connaissance, voyez : ORTEGA Y GASSET, José, *L'évolution de la théorie déductive, l'idée de principe chez Leibniz*, trad. BOREL, Jean-Paul, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées, 1970, p. 104 & sq.

46 *Ibid.*, p. 106-107.

47 La sensation est toujours antérieure à l'intelligence (*Ibid.*, p. 111-112).

48 *Id.*, *Obras Completas, op. cit.*, tome VII, p. 759.

49 Cette « bonne douleur » est notamment reconnaissable au fait qu'elle est, jusqu'à un certain point du moins, recherchée, et, par conséquent, en relatif accord avec notre volonté. Sur cette opposition entre bonne et mauvaise douleur, voyez "Sobre el buen dolor", in : ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome VII, p. 758-760.

50 En ce sens, Ortega est en accord avec la théorie de Platon selon laquelle la douleur physique se double de quelque chose comme un pouvoir de prise de conscience de soi, voire d'individuation. En effet, il apparaît dans *La République* que l'expérience de la douleur contribue à révéler la subjectivité : lorsqu'un individu reçoit un coup, la douleur qu'il éprouve – et qu'il identifie comme *sa* douleur – lui permet de prendre conscience de lui-même comme véritable *unité* vivante, comme *tout* unifié de différentes parties (PLATON, *La République*, trad. CAZEAUX, Jacques, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1995, livre V, 462c-e, p. 219-220).

51 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas, op. cit.*, tome VIII, p. 39.

52 *Ibid.*, tome IX, p. 210.

de tout individu⁵³ et, du même coup, vers le fait qu'il est fondamentalement un. C'est peut-être en ce sens qu'Ortega écrit qu'en elle nous mûrissons⁵⁴. L'idée de mettre sur pied une « phénoménologie de la douleur », dont il déplore que personne ne l'ait établie jusque-là, se fait jour chez le philosophe madrilène⁵⁵ : l'étude de ce phénomène complexe – à laquelle renonce finalement l'auteur – qui nous exaspère en même temps que nous y sommes attachés parce qu'il fait signe vers l'authentiquement nôtre nous mettrait sur la piste de notre singularité et aurait le mérite de montrer à quel point la douleur est constitutive et révélatrice de l'unité de l'homme. Une phénoménologie de la douleur révélerait à la fois le caractère intransférable de la vie humaine – il revient à chacun de supporter la douleur qui est la sienne⁵⁶ – et l'indivisibilité de l'homme : dans la douleur, « l'être tout » de l'homme est en jeu.

Ortega est bien entendu conscient de la manière dont il met constamment en avant la sensation et dit s'inscrire d'ailleurs par là dans une certaine « mode ». En effet, il considère appartenir à une époque ayant le « sens du corps ». L'importance du vocabulaire du corps et de la sensation est donc historiquement et socialement ancrée, située : c'est à une résurrection de la chair⁵⁷ que l'on assiste chez l'homme européen de la première moitié du XXe siècle. Mais l'insistance d'Ortega sur la manière dont la sensation donne à lire en condensé « l'être tout » de l'homme n'équivaut-elle pas à une retombée dans un primat du pôle corporel ? Autrement dit, la volonté ortéguienne de dire « l'être tout » de l'homme ne se trouve-t-elle pas menacée par l'exaltation du corps à laquelle, en bon philosophe de son temps, il se livre lui-même ?

La réponse à cette question suppose que l'on distingue différents sens du terme de corps – une distinction à laquelle procède lui-même Ortega, pour trancher la question de l'équivalence ou de la non équivalence entre un homme et son corps⁵⁸. Arrêtons-nous donc un moment sur les définitions précises que donne le philosophe espagnol du corps minéral (*mineral*) et de la chair (*carne*).

Le minéral est un terme générique qu'emploie Ortega pour désigner tout ce qui relève de la matière du corps. Il précise d'emblée que le corps vivant, et *a fortiori* le corps humain, ne peut en aucun cas être conçu comme minéral : en effet, si le corps humain était réductible à une simple matière, nous serions incapables de rendre compte de sa spécificité. Une fois de plus, Ortega insiste sur l'idée que le point de départ de l'étude de l'homme doit résider dans la vitalité : on ne peut envisager le corps de l'homme indépendamment de l'« unité indissociable⁵⁹ » dans laquelle il se donne avec son âme ; on ne peut réduire le corps de l'homme à une « pure matérialité sans vie biologique ni âme humaine ou humanoïde⁶⁰ ». De fait, une telle réduction des corps vivants, humains ou non humains, est très loin d'aller de soi. Ortega rend ainsi justice à « l'homme primitif [qui] voyait tout, la plante, la pierre, le fleuve, le nuage, comme étant animés ». Il précise ensuite qu'« il aura fallu une éducation millénaire pour que l'on parvienne à voir quelque chose comme un simple corps⁶¹ ». Cela est encore plus vrai dans le cas du corps humain : il est tout à fait faux de « dire que nous ne voyons d'abord de l'homme qu'un corps pareil à celui d'un minéral, et qu'ensuite, en vertu de certaines réflexions, nous

53 *Ibid.*, tome IX, p. 807-808.

54 *Ibid.*, tome I, p. 403.

55 *Ibid.*, tome X, p. 235.

56 *Ibid.*, tome IX, p. 210.

57 *Ibid.*, tome II, p. 568. Nous reviendrons plus loin sur le sens précis de ce terme de chair.

58 *Ibid.*, tome II, p. 680.

59 *Ibid.*, tome II, p. 682.

60 *Ibid.*, tome X, p. 230.

61 *Ibid.*

y insufflons rapidement une âme. La vérité est tout autre : ne voir de l'homme que son corps minéralisé suppose pour nous un grand effort d'abstraction⁶² ».

Comment caractériser, dès lors, ce corps humain ? C'est le terme de chair (*carne*) que retient Ortega. Ce terme est associé à celui d'*intracuerpo* – lequel s'oppose à celui d'*extracuerpo* –, dans la mesure où la dimension du vécu y occupe une place centrale : la chair n'est pas une simple matière que l'on pourrait observer de l'extérieur, mais le corps vécu qui, directement, fait signe vers une intériorité. La chair est « le cadre dans lequel toute chose nous apparaît », une « image interne de notre corps que nous traînons toujours avec nous⁶³ ». Là où le corps matière – celui du minéral – se résume à ce qui se donne à voir de lui – une stricte extériorité –, la chair n'est pas compréhensible indépendamment du *dentro*⁶⁴ qui l'habite. La notion d'intériorité devient capitale : « Notre corps met à nu notre âme, l'annonce et la crie à travers le monde. Notre chair est un milieu transparent où l'intimité qui l'habite se reflète⁶⁵ ». Notons au passage que cette intimité n'est pas dicible à travers les concepts hérités de la tradition philosophique, et que la métaphore, une fois de plus, s'impose : comme l'explique Jesús Conill Sancho, « c'est à travers le mécanisme métaphorique que l'on peut vivre l'appropriation sentimentale et son caractère intime⁶⁶ ». Il est capital de bien comprendre par ailleurs que l'*intracuerpo* ne fait pas signe vers une intimité, ou intériorité qui serait simplement pensée par différence ou opposition avec une extériorité, mais vers une intimité qui, d'emblée, se donne à lire à l'extérieur. Cet extérieur vient d'ailleurs constituer cette intimité comme telle, puisque – l'idée est bien connue – la circonstance vient en partie constituer le moi. Il y aurait beaucoup à dire sur l'idée que présente le penseur espagnol dans ses *Méditations sur don Quichotte* selon laquelle « je suis moi et ma circonstance⁶⁷ ». Retenons simplement ici que ce qui est autour (*circum*) ne s'oppose pas au *dentro* qui définit intimement le moi. Le moi apparaît justement comme un composé de cette intériorité fondamentale qui est la sienne et de ce qui se donne à l'extérieur. Dans les termes d'Antonio Rodríguez Huéscar, le moi et le monde apparaissent comme des « fonctions réciproques⁶⁸ ». Le corps de l'homme présente donc cette particularité qu'il n'est pas simplement face au monde, ou même plongé dans un monde qui lui serait étranger, mais immergé en lui de telle manière que le monde, à son tour, vient conférer son identité au moi. L'homme apparaît ainsi comme un savant mélange d'intériorité et d'extériorité. Sans entrer dans la question de savoir comment le moi et le monde, chez Ortega, interagissent au point qu'il n'est pas toujours évident de savoir ce qui, en l'homme, relève du dedans ou du dehors, soulignons en tout cas que le corps humain comme intimité est expression⁶⁹ ; qu'il est un champ d'expressivité⁷⁰.

À partir du moment où le corps humain se définit comme le « symbole d'une réalité latente⁷¹ », la notion d'interprétation s'impose rapidement : là où il suffit d'observer un corps mi-

62 *Ibid.*, tome II, p. 681-682.

63 ORTEGA Y GASSET, José, cité par ORRINGER, Nelson, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 23.

64 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome II, p. 681.

65 *Ibid.*, tome II, p. 683.

66 CONILL SANCHO, Jesús, «La superación del naturalismo en Ortega y Gasset», *op. cit.*, p. 496.

67 ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome I, p. 757.

68 RODRIGUEZ HUESCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega*, *op. cit.*, p. 154.

69 ORTEGA Y GASSET, José, *L'homme et les gens*, trad. GÉAL, François, Paris, Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École normale supérieure, 2008, p. 84.

70 *Ibid.*, p. 109.

71 *Id.*, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome II, p. 683.

néral, il faut toujours interpréter un corps humain⁷². La saisie des « allusions à une intimité » dont « est chargée, presque électriquement » la chair⁷³, suppose en effet un travail de déchiffrement d'un sens caché. En ce sens, Ortega se plaît à opposer ce qu'il appelle la chair hiéroglyphique au minéral non dissimulé⁷⁴.

La manière dont Ortega met en avant le corps ne doit donc pas nous tromper : il ne s'agit pas pour lui de réhabiliter le corps *contre* l'esprit, mais de faire voir, à travers le concept de chair, leur indissociabilité fondamentale. Comme le dit Nelson Orringer, « le corps est expression de l'âme et, à son tour, l'âme est configuratrice du corps⁷⁵ ». Ainsi, l'homme chez Ortega n'est plus pensé en fonction de l'un des deux pôles que sont l'âme et le corps, ni non plus comme étant tendu entre ces deux pôles. Sa pensée de la chair lui permet de rompre avec les conceptions réifiées de l'homme et de se mettre sur la voie d'une philosophie de « l'être tout de l'homme ».

BIBLIOGRAPHIE

- BARDET, Anne, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Études philosophiques*, n°112, 2015/1, p. 101-124.
- CONILL SANCHO, Jesús, « La superación del naturalismo en Ortega y Gasset », *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n°46, 2012, p. 167-192.
- FINK, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. HILDENBRAND, Hans et LINDBERG, Alex, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1966, p. 42-54.
- GURMÉNDEZ, Carlos, « Ortega y la antropología », *Teorema*, vol XIII, Universidad Complutense de Madrid, 1983, p. 407-419.
- MILAGRO PINTO, Alba, « Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica », *Brocar*, 33, 2009, p. 195-223.
- ORRINGER, Nelson, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010.
- , *L'évolution de la théorie déductive, l'idée de principe chez Leibniz*, trad. BOREL, Jean-Paul, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées, 1970.
- , *L'homme et les gens*, trad. GÉAL, François, Paris, Éditions Rue d'Ulm, Presses de l'École normale supérieure, 2008.

72 *Ibid.*

73 *Ibid.*, tome III, p. 817.

74 *Ibid.*, tome VIII, p. 66-67.

75 ORRINGER, Nelson, *La corporalidad en Ortega y Gasset*, *op. cit.*, p. 26.

—, *La déshumanisation de l'art*, trad. STRUVAY, Adeline, et VAUTHIER, Bénédicte, Paris, Allia, 2011.

—, *L'Histoire comme système*, trad. BARDET, Anne, Paris, Allia, 2016.

PLATON, *La République*, trad. CAZEAUX, Jacques, Paris, Le livre de poche, coll. « Classiques de la philosophie », 1995.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *La innovación metafísica de Ortega*, Biblioteca nueva, Madrid, 2002.

SALAS, Jaime de, “La metáfora en Ortega y en Nietzsche”, *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, coord. A. Domínguez, J. Muñoz, J. de Salas, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 155-168.

UNAMUNO, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. FAURE-BEAULIEU, Marcel, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1937.