

Introduction aux problèmes actuels de la philosophie (1916)

Leçon IX¹

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Traduit de l'espagnol par Julie Cottier et Pablo Posada Varela

[655] Parmi les choses les plus étranges qui soient au monde, l'on trouve les métaphores. Le reste des choses et des êtres exige de nous qu'on les prenne au sérieux ; seuls les métaphores et les clowns requièrent de nous le contraire. [Kierkegaard] raconte qu'un jour, dans un cirque, un incendie se déclencha. On chargea le clown d'annoncer l'événement au public pour que celui-ci puisse abandonner le bâtiment et se mettre à l'abri ; mais le public, habitué à rire du *clown*, crut qu'il s'agissait là d'une nouvelle blague, et il rit plus que jamais. Le chapiteau flamba, et le public avec lui. Ce fut la faute du clown, qui exige de nous qu'on ne le prenne pas au sérieux.

Lorsque nous lisons les vers immortels de Heine où il est dit que le pin du nord se consume d'amour pour le palmier du sud, si nous prenons au sérieux cette métaphore, entendez bien que nous avons porté préjudice, tout à la fois, à la botanique et à la poésie.

À quoi ressemblerait donc une science botanique dans laquelle un chapitre serait dévolu à l'étude de la psychologie des amours ? Mais, tout aussi bien, à quoi ressemblerait la poésie de Heine si, effectivement, c'était un fait et une réalité que les pins aiment les palmiers comme les hommes aiment les femmes ?

Avant que la métaphore ne s'exprime à l'aide d'un « comme », nos langues l'expriment avec un « lui » ou « lui-même », comme on a coutume de le dire dans les vieux livres. Rocher ferme, nous dit le chant védique en l'honneur d'un guerrier qui est ferme et non rocher ; bon père, dira-t-on d'un roi qui est bon, et non pas père. En d'autres termes, je retrouve chez le guerrier, je sens chez le poète chanteur des védas quelque chose que ma conception ne peut pas rendre directement charnel ; je ne peux accéder au

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo VII, Ed. Taurus, Madrid, 2007, pp. 655-663.

fait qu'en m'appuyant sur l'idée que le guerrier a quelque chose de commun avec le rocher. Le guerrier est ferme comme un rocher, mais ce n'est pas un rocher. Il y a quelque chose dans le cœur d'un roi qui est paternel ; pour ses sujets, il est bon comme un père, mais ce n'est pas un père ; cet être qui [est] « comme » et qui n'est pas identique, c'est l'être de la métaphore.

[656] Monde étrange, intermédiaire que celui de l'art, toujours. Voilà pourquoi c'est une erreur des tendances modernes que de prétendre de l'art qu'il puisse être réaliste.

L'art, qui toujours est métaphore, est irréel, et ce n'est pas un hasard ; il est irréalisateur par essence. La métaphore est un acte intellectuel au moyen duquel nous sommes en mesure de nous emparer de ce qui est le plus éloigné de nos coutumes. C'est par le plus proche, par ce que nous maîtrisons le mieux par l'intellection, que nous nous approchons du plus éloigné.

Aussi, rien n'est plus difficile à percevoir pour notre esprit que ce qui est statique, et rien de plus facile que le changeant ; il préfère le non fréquent au constant, il y a plus aisément affaire. Si toutes les choses humides – disait Stuart Mill – étaient froides, et toutes les choses froides étaient humides, de telle sorte que jamais l'humide ne se présente sans le froid, il est probable que nous les tenions toutes deux pour une même et indistincte qualité. De façon analogue, si notre monde entier ne comptait que des objets bleus, et que tout ce qui tombe sous notre regard était bleu, rien ne serait pour nous plus difficile que d'avoir une conscience claire et distincte du bleu. Tout comme le chien flaire mieux la proie lorsqu'elle bouge et qu'en bougeant elle envoie la vaguelette de son odeur, ainsi notre perception et notre pensée captent mieux ce qui change ; en revanche, elles demeurent aveugles face à ce dont toute chose est imprégnée. En règle générale, ceux qui habitent à côté d'une chute d'eau n'entendent pas son fracas écumeux et, néanmoins, lorsque, soudainement, le torrent cesse, les voilà qui perçoivent le plus incroyable : le silence.

Et Aristote de dire : la sensation est un portefeuille de réceptions, un pouvoir de percevoir des différences qui saisit le divers et le changeant, et qui nous rend aveugles face à ce qui est stable, constant et permanent. Voilà pourquoi Goethe disait fort justement que les choses ne sont que rien d'autre que des différences que nous posons nous-mêmes. Le silence, qui semble n'être rien du tout, est quelque chose pour nous, dans la mesure où il est le différent et l'autre du bruit. Lorsque cesse subitement la rumeur autour de nous et que nous nous trouvons plongés dans le silence qui nous entoure, nous nous sentons comme perturbés, comme si quelque sérieux personnage se penchait sur nous sévèrement avec un regard inquisiteur. Si vous y prêtez attention, ce qui est habituel, ce qui est permanent, va toujours de pair avec le changeant, avec l'insolite. Quelque chose sera d'autant plus difficile à

amener à la conscience de façon séparée et distincte, que nombreuses seront les choses abritant à répétition ce quelque chose.

Il est pourtant un objet qui se trouve inclus dans tous les autres, qui est le supposé de tous les autres, un objet qui s'y trouve comme partie et ingrédient, à l'instar du fil rouge que l'on retrouve tressé dans tous les câbles de la Marine Royale anglaise. Ce phénomène universel, ubiquitaire, omniprésent, qui, en quelque lieu que se trouve un objet, et quel que soit ce dernier, fait son inévitable entrée en scène, voilà ce que nous nommons conscience. Il est impossible de parler de quoi que ce soit, de [657] quelque chose que ce soit se trouvant en rapport avec moi, qui ne se trouve pas d'emblée dans ladite relation de conscience. Les deux objets les plus différents que l'on puisse imaginer ont, néanmoins, ce trait commun d'être objets *de moi*, d'être objets pour un sujet.

Par cette métaphore on comprendra qu'il n'y a rien de plus difficile à concevoir, à décrire, à exprimer que ce phénomène universel, ubiquitaire, omniprésent. Les phénomènes sont phénomènes – *phainomena*, apparences – dans la mesure où ils apparaissent à un sujet.

Par conséquent, le phénomène même de l'apparaître se trouvera inclus dans tous les autres phénomènes, de façon monotone, perpétuelle, et si, en vertu du fait que l'humidité se donne quelquefois avec le froid, mais se donne d'autres fois avec la chaleur, nous avons réussi à distinguer, à dissocier, le froid de l'humide, comment, dès lors, déterminer le propre de l'apparaître de la conscience, lui qui jamais ne se donne tout seul, et que l'on trouve partout où il y aurait un autre objet ? Qui donc a pu percevoir sans difficulté l'air qui l'entoure ?

S'il est un cas où, messieurs, la métaphore s'avère inévitable, c'est bien celui-ci. Ce phénomène universel du rapport entre le sujet et l'objet se devra d'être descriptif en le comparant avec l'un ou l'autre phénomène particulier des rapports entre les objets. Rien de plus dangereux : lorsque nous interprétons le phénomène universel au moyen d'un autre phénomène particulier qui porte le premier en son sein, nous encourons le risque d'oublier que nous ne devons pas prendre au sérieux cette interprétation qui croit valoir pour ledit phénomène métaphoriquement. C'est donc quelque chose de dangereux ; et puisque de l'idée que nous avons du phénomène conscience dépend toute notre impression du monde et de l'homme, du bien et du mal, aussi notre opinion et, avec elle, l'édifice entier du savoir, se trouve graviter autour du corps aérien d'une métaphore. En effet, les deux grandes époques de la pensée humaine, l'époque antique et son école médiévale, et l'époque moderne, qui germe à la Renaissance, ont vécu de deux métaphores ou, comme dirait Eschyle, « des ombres de deux rêves ».

Comment traduire en concepts ce phénomène des choses apparaissant devant moi, des choses se trouvant là devant, avec leur indubitable visage ?

L'homme de l'Antiquité ne se contente pas d'une pure description ; il prétend, tout à la fois, décrire et expliquer. Le sujet et l'objet cherchés se trouvent dans un même et unique rapport, dans un rapport identique à celui formé par deux choses matérielles lorsqu'elles entrent en collision, l'une laissant son empreinte sur l'autre. L'image du sceau laissant son empreinte délicate dans la cire s'installe, bien entendu, dans l'esprit, et orientera peu à peu toutes les idées et doctrines de l'humanité des siècles durant.

Déjà chez Platon on parle du [...] ¹, de cette tablette de cire sur laquelle il écrit avec son stylet, et où il laisse gravées les lignes matérielles. Cette image, reprise par Aristote, va résonner tout au long du Moyen Âge et dans les écoles [658] scolastiques ; à Paris et à Bologne, à Salamanque et à Padoue, des siècles durant, les maîtres vont l'insuffler dans les esprits juvéniles : l'âme équivaut alors à une tablette de cire.

Au regard de cette interprétation, le sujet et l'objet se trouvent dans le même rapport que deux choses réelles : toutes deux [subsistent] et perdurent à part et en dehors de ce rapport. L'objet que je vois continue d'exister quand je ne le vois pas ; mon intellect est toujours mon intellect, même s'il ne pense à rien. Lorsque sujet et objet entrent en collision, le second laisse son empreinte sur le premier ; perception ou conscience sont de l'impression.

Ainsi, sujet et objet se trouvent, selon cette doctrine antique, dotés d'un même degré de réalité : tous deux sont indépendants l'un de l'autre. Remarquez, néanmoins, que, de façon subreptice, lorsque nous essayons d'expliquer la réalité du sujet, celle-ci se trouve subordonnée à la condition spécifique des choses matérielles, car [les anciens] avaient constaté que les corps étaient bel et bien susceptibles de recevoir une empreinte et de la conserver. Tout cela suppose que la conscience, que le sujet est aussi comme un corps, certes subtil, mais un corps en fin de compte ; la métaphore étant ici celle de l'objet ².

La métaphore qui commence à régner à la Renaissance, et qui tient sous son charme la quasi-totalité des hommes instruits, prenons-la sous la forme extrême que sut lui donner Berkeley, ce perspicace évêque anglais. Si, comme nous le suggère Berkeley, nous voulons comprendre en un sens précis et justifié le mot « réalité des choses », nous devons nous rendre compte que nous ne pouvons parler de l'existence de quelque chose sans penser à cette chose.

¹ Si nous comparons avec un passage similaire du texte « Les deux grandes métaphores », nous avons de bonnes raisons de supputer que le terme manquant est bien « scribe ». [NdT]

² L'original dit : « *Ve la metáfora como un objeto* ». La transcription nous semblant douteuse car incongrue, nous avons choisi d'en reconstruire le sens en nous gardant de trop en forcer la littéralité. [NdT]

Ainsi, dire d'une chose qu'elle est, équivaut à dire que je l'ai dans la pensée, dans l'imagination, dans la perception, qu'elle est pensée, imaginée ou vue par moi. *Esse id est, percipi*. « Être », exister, revient à « être perçu ». L'époque moderne rectifie la négligence de l'époque antique, consistant à ne pas reconnaître que tout ce qui prétend exister doit être objet pour moi, c'est-à-dire, qu'il doit entrer dans la relation de conscience. Voici la stricte signification qu'a, dans la philosophie contemporaine, le terme objet par opposition au terme « chose », « res ». Lorsque je trouve quelque chose devant moi, un arbre, un poulain, une personne, la tendance spontanée de mon esprit m'amène à supposer que cet arbre, ce poulain, cette personne continueront d'exister quand je cesserai de les voir. Cette existence à part et indépendante du fait de la percevoir ou pas, voilà qui est la réalité, et « la chose », ce à quoi on l'attribue. Mais si, à l'aide de la réflexion, nous corrigeons cette tendance spontanée et que nous pensons : « il se peut, en effet, que cet arbre, que ce poulain, que cette personne, persistent à occuper l'espace lorsque je ferme les yeux, mais on ne saurait nier que c'est problématique ». Sans aucun doute, il est plus sûr de ne pas leur attribuer cette survivance problématique, les réduisant ainsi à ce qui est bel et bien indéniable et indubitable, à savoir : que pendant que nous les voyons, dans notre perception, imagination ou pensée, ils existent. Maintenant, comme vous le voyez, l'existence signifie [659] le fait de se trouver dans ma conscience, en dépendance par rapport au sujet. C'est là le sens du terme objet: nous appelons ainsi toute chose en tant que, et seulement en tant qu'elle est présente à la conscience.

Dans cette deuxième interprétation, le phénomène conscience sera clarifié au moyen d'une autre métaphore : ce ne sont plus deux choses qui s'entrechoquent ; il s'agit, désormais, d'une chose qui contient les autres comme un vase son contenu, comme une coupe sa liqueur. L'objet est le contenu de la conscience. De Descartes jusqu'à l'extrême positivisme de Mach ou de Ziehen, on ne trouve rien, dans l'une ou l'autre de leurs formulations, qui ne soit considéré comme contenu de mon moi. Celui-ci bénéficie de la vraie réalité : les choses sont en tant qu'images, perceptions ou idées miennes. Aussi possèdent-elles un être imaginaire, elles sont des fragments de mon moi qui, quant à lui, est quelque chose de physique. La réalité de l'objet, contrairement à l'Antiquité, est subordonnée, voire réduite à la réalité spécifique du sujet. Puisque moi, je suis quelque chose qui consiste en une création d'images, d'idées, et que tout est en moi ou provient de moi, tout ne sera qu'une grande idée.

Parallèlement à la métaphore du vase contenant et des choses contenues, la prédilection pour une classe particulière de nos actes mentaux a certes une influence sur cette doctrine. Si nous comparons le geste par lequel les choses sensibles se présentent à nous en ouvrant les yeux, avec le geste des

objets habitant notre fantaisie – le centaure par exemple, ou la chimère – nous ne manquons pas de remarquer qu'ils semblent soumis à notre caprice. Nous leurs conférons les formes qu'il nous plaît de leur donner, nous les disloquons et nous les recomposons, nous les supprimons et nous les annihilons ou, bien au contraire, nous leur conférons une vie opulente, peuplant ainsi avec eux des espaces imaginaires. Il suffit qu'on s'en sente l'envie, pour que, du néant le plus noir, nous extrayions le cheval centaure avec son torse humain et son dos équin et que, dans un air engageant de printemps, nous le fassions galoper, queue et fanons au vent, sur des prairies d'émeraudes, en quête des blanches nymphes fugitives. Qui n'a pas, dans son enfance, depuis un humble coin de la maison, bâti des mondes, qui n'a pas bouleversé l'histoire, et gagné les plus grandes batailles, jouissant ainsi de quelques moments dignes d'un empereur. Dans de célèbres vers, Goethe, fidèle à son époque, accorde la palme de l'univers à l'éternelle inquiète, à l'éternelle jeune fille de Jupiter : la fantaisie. Toute l'époque moderne marque sa préférence pour ces actes mentaux que nous appelons imagination, actes qui semblent créer leurs objets.

Ainsi, l'interprétation de la conscience comme des sortes de continents dont les parties ou fragments seraient les objets, est intégrée à l'idée d'une conscience qui engendre ses objets. Si, auparavant, la conscience était impression ou réception, elle est, à présent, création. Ce qui est vu, ce qui est entendu, ce qui est pensé, se voit réduit à des modalités de l'imaginaire. La perception du réel s'explique comme étant un cas particulier de l'imagination. Leibniz transforme le réel en monade, en conscience individuelle consistant en un pouvoir de produire spontanément des représentations, lesquelles sont [660] justement les choses. Kant, avec plus de finesse, se débat tout au long de son œuvre avec l'idée d'*Einbildungskraft*. Schopenhauer en viendra à supposer que le monde est ma propre représentation, une sorte de vapeur fantastique naissant de la volonté, un rideau irréel d'ombres colorées projetées par mes instincts. Et le jeune Nietzsche, ne s'expliquant la nature que comme le jeu imaginaire d'un dieu désœuvré, de dire : « Le monde est un rêve, simple vapeur aux yeux d'un éternel mécontentement ».

Cette idée moderne se conforme sans aucun doute plus que l'ancienne au phénomène radical de la conscience. Ce que je vois devant moi, je ne le surprends pas pour autant à agir sur moi comme le sceau sur la cire ou l'étampe sur l'acier : je le trouve tout simplement devant moi, et lorsque je ferme les yeux, il cesse d'être pour moi. On ne saurait le nier : l'objet dépend du sujet ; Berkeley a raison. Berkeley a-t-il raison ? Voilà son raisonnement : puisqu'il n'y a rien qui ne soit pensé par quelqu'un, puisque l'objet dépend du sujet, alors ajoutons ou introduisons le premier dans ce dernier : l'objet est conscience, il en est une partie, un morceau, le bourgeon

et la fleur. Il m'arrive de faire, à ce propos, une observation on ne peut plus simple que, à mon plus grand étonnement, je n'ai trouvée nulle part ailleurs.

Si le fait pour une chose de dépendre d'une autre, à savoir, le fait pour l'une de ne pas pouvoir se donner sans l'autre, entraîne l'inclusion et l'identification des deux, je pourrais retourner comme un gant la remarque de Berkeley et dire : il n'y a pas de pensée qui ne pense quelque chose, qui n'ait son objet, il n'y a pas de voir sans quelque chose de vu, ni de vouloir sans quelque chose de voulu ; il n'y a pas, en somme, de sujet sans les objets auxquels il a affaire par l'action de sa conscience. Par conséquent, le sujet dépend de l'objet. La conscience est l'objet. Je suis, à l'instar de la couleur et de la forme, des feuilles et du tronc, une propriété de l'arbre que je vois.

Cela est évidemment absurde, et c'est bien la mission de toute absurdité que de nous révéler l'erreur commise précédemment. Berkeley, et en général l'époque moderne, à partir de la dépendance dans laquelle se trouve l'objet par rapport à moi qui le pense, conclut à l'inclusion, à la réduction de l'objet au sujet. C'est là l'erreur fondamentale à laquelle je fais toujours allusion sous le nom de subjectivisme, et c'est bien là, la maladie idéologique dont il nous faut guérir.

On se devait d'essayer une troisième façon de comprendre la conscience, une description plus pure, qui, avec une plus parfaite impartialité, soit à même de transcrire le phénomène tel qu'il se présente en lui-même. Rompons, donc, avec la tradition de la Renaissance, consistant à faire dériver tout ce qui est objectif du subjectif, et à faire dériver les lois des objets, des états psychologiques. Il est incroyable que la pensée ait pendant si longtemps accepté le ridicule *quid pro quo* que lui proposait le subjectivisme. Les choses sont des infimes parties [*porciúnculas*] du moi. C'est-à-dire que nous vivons dans un essentiel, un perpétuel, un inéluctable contresens. Parce que le phénomène purement véridique et évident, c'est que la campagne étalée devant mes pupilles ne présente rien qui soit mien, rien qui ait ce caractère spécifique qui se donne dans la tristesse ou dans la douleur, [661] dans le vouloir ou dans le raisonner, ce caractère inséparable qui est celui de m'appartenir, de naître ou de faire partie de moi, tout comme mienne est ma tristesse, mienne ma douleur, mien mon vouloir propre, et le fait de raisonner, mon effort propre. J'ai beau cependant la détailler finement, je ne trouve rien dans la campagne, si ce n'est des parties et des fragments, des atomes provenant d'elle, de ses plantes et de son terreau, de ses rivières au doux murmure et de l'écharpe flottante de ses nuages. Néanmoins, le positivisme poussé à l'extrême, qui s'avère, avec un Mach ou un Ziehen, un idéalisme extrême, et pis encore, un spiritualisme extrême, m'affirme que les choses ne sont, en définitive, pas autre chose que des sensations miennes. De quel droit ? Vous trouverez ici le motif final de ma querelle avec le positivisme : si je le combats, c'est précisément parce qu'il

n'est pas positiviste, parce qu'il ne s'en tient pas, modestement, comme il le devrait, aux phénomènes tels qu'ils s'offrent, aux faits tels qu'ils se manifestent. J'aspire, pour ma part, à un surpositivisme — qui ne déforme pas, moyennant des dogmes préconçus, le corps vénérable et délicat des phénomènes. Non : je ne trouve jamais devant moi ces sensations que Mach considère comme étant le fait définitif. Ni moi, ni qui que ce soit, n'avons perçu ses sensations : mieux encore, elles sont l'une de ces choses qui sont, par essence, proprement imperceptibles. Loin de m'être données, de constituer un pur fait, ce n'est qu'en vertu d'un raisonnement ardu, d'une analyse et d'une longue série d'abstractions que je les trouve en tant que réalités hypothétiques, postulées par la psychologie dans le but d'expliquer les mouvements psychiques – tout comme la physique fait le postulat des atomes afin d'expliquer les phénomènes physiques. Elles sont donc le résultat de toute une science, alors qu'elles prétendent être fait pur, point de départ de toute connaissance.

Non, je le répète : dans le phénomène primaire et universel de la conscience, je trouve devant moi l'objet, et moi devant l'objet, radicalement différents l'un de l'autre, et néanmoins dans un état de dépendance mutuelle. Je suis celui qui pense, imagine, voit, désire quelque chose ; l'objet est ce que quelqu'un pense, imagine, voit ou désire. L'un pour l'autre, l'un face à l'autre, l'un en dehors de l'autre. Je ne rencontre, dans cet arbre, dans ce bâtiment ou dans cette étoile, rien qui soit mien, au sens où il ferait partie de mon « moi ». Et vice-versa, il n'est rien en moi qui puisse être membre ou particule de ces objets-là. Ces derniers sont tout sauf des portions du moi, et la conscience, tout sauf une relation de contenant-contenu : objet et sujet sont incompatibles, et la conscience est une relation d'exclusion. Je ne peux, par conséquent, transformer une perception ou une volition mienne en objet mien, excepté lorsque cela s'est passé, lorsque cette perception, cette volition, se sont réalisées. Je ne peux rien connaître de moi, hormis ce qui, en cet instant, n'est pas en train d'agir : le fait de penser que je suis en train de penser ces mêmes idées que j'exprime à présent ne peut, à son tour, être mon objet, si ce n'est lorsque, sa tâche accomplie, la pensée abandonne l'actualité et se retire : je suis alors en mesure de percevoir, comme je l'ai dit l'autre jour, son dos qui s'éloigne, ou son écho, ténu, qui résonne ; c'est un penser passé, non actuel, et ne le vois-je pas déjà se changer en un comme souvenir, en un pâle préterit ? L'introspection est, par essence, un regarder en arrière, un quasi se souvenir : elle est rétrospection.

[662] Il est impossible d'insister davantage sur cette doctrine qui, du moins dans sa forme radicale, trouve, me semble-t-il, pour la première fois une assise. Sera-t-elle ferme ? Sera-t-elle féconde ? Charge au temps, qui,

selon le mot du cardinal Mazarin, est un *galantuomo*, de nous le dire un jour.

Mais, bien entendu, cette doctrine nous promet une duplication de l'univers. Elle brise la prison du subjectivisme, du solipsisme – pour qui seul le moi existait, et duquel toute la variété infinie des objets tire sa légitimité. La philosophie pourra chercher directement les lois de ces derniers sans insister sur l'atroce monotonie consistant à les faire dériver des lois subjectives. Je ne suis pas seul en ce monde : les objets ne sont ni plus ni moins réels que « moi ».

Si nous avons à chercher la métaphore adéquate pour cette doctrine, nous la trouverions dans celle que nous avons décrite dans l'une des premières conférences : nous ne pouvons pas, à l'instar de l'homme ancien, réduire le sujet à l'objet, ni, comme l'homme moderne, réduire l'objet au sujet. Gageons dès à présent que l'homme du futur s'efforcera de faire justice aux deux, et qu'il les imaginera tels ces dieux des Étrusques que ces derniers nommaient *dii consentes*, divinités en compagnonnage qui, selon le mythe, devaient naître et mourir ensemble.

Orientée de la sorte, la philosophie élargit considérablement son domaine. Elle ne se contentera pas d'être psychologie, ni non plus science des objets psychiques, pas plus qu'elle ne sera physique ou science des objets physiques. Les uns comme les autres ne sont qu'un bref recoin du champ immense de l'objectivité. La philosophie doit commencer par classer les objets en prenant soin de réserver à chaque classe sa condition inaliénable : il y a des objets réels – comme la rose ou la pierre –, il y a des objets fantastiques – comme le centaure, Don Quichotte, Hamlet –, il y a des objets idéaux – comme les nombres, les corps géométriques. Pour chacune de ces classes, elle en cherchera les lois constitutives. Le physicien s'occupe des objets réels, mais il méconnaît les caractères génériques de la réalité¹. Aucun chapitre de la physique ne l'envisage : la physique le suppose, la philosophie le pose, le détermine et le prouve.

[De la sorte, l'univers apparaît comme dupliqué ; nous quittons cette éternelle monotonie du moi, où tout apparaissait inclus ; désormais, les objets apparaissent à nous dans leur variété définitive. La philosophie pourra s'affranchir de la psychologie ou science des objets psychiques ; c'est avec une égale liberté qu'elle pourra traiter tout objet. L'objet réel, qui certes a son mode d'être, mais qui est loin d'être unique, l'objet fantastique

¹ Ortega fait précisément référence à ce que Husserl nommait « régions » ou « essences régionales ». Cela concerne des types de phénomènes. Or c'est sur ces « essences régionales » phénoménologiques que les sciences font l'impasse, qu'il s'agisse des sciences physiques ou de la science psychologique ou des sciences humaines en général. Les sciences passent toujours par-dessus de phénoménalité (i.e. l'essence régionale) de leur objet. [NdT]

et chacun de ces noms par lesquels nous les classons, représentent quant à eux autant de dénominations de diverses sciences promises à un grand avenir. Qui plus est, quand nous croyons être allés au bout de toutes les possibles classifications d'objets, voilà que nous butons sur des choses étranges dont il est absurde de nous demander si nous les voyons, si nous les touchons, si nous les imaginons. Et de nous dire : rien de tout cela ne peut se faire avec elles, nous ne pouvons que les reconnaître, les estimer ou les mésestimer. Ce sont ces natures étranges, qui préoccupent tant la philosophie aujourd'hui, que l'on appelle valeurs. Au-delà des objets, c'est le monde des valeurs qui commence [663] ; au-delà du monde de ce qui est et de ce qui n'est pas, nous avons le monde de ce qui vaut et de ce qui ne vaut pas, le monde de l'éthique et de l'esthétique. Et tout cela d'être réuni dans une science particulière, différente de toutes les autres, et qui serait ce que je me propose de nommer « science estimative »¹].

C'est par là qu'il me faut mettre fin à cette brève série de conversations autour des problèmes philosophiques et psychologiques actuels. Et je clos le discours à leur sujet avec les mots que le grand Lotze écrit à la fin de son système philosophique : « Après avoir requis votre attention peut-être de manière excessive, mon esprit, libre de toute prétention à l'infaillibilité, conclura bien plutôt avec le souhait de ne s'être point trompé et, surtout, en ayant constamment aux lèvres le proverbe des peuples orientaux : c'est Dieu qui sait mieux ».

Mais avant de prendre congé, j'adresse mes salutations drapées de gratitude à cette Faculté de Philosophie et de Lettres qui va peu à peu s'incorporant dans la société argentine. Et comme rien, ni même les pauvres choses matérielles, ne manque d'avoir des droits auprès du cœur d'un homme reconnaissant, ma gratitude ne saurait oublier les fraternels murs de cette salle qui auront, docilement, jour après jour, fait résonner les sons de ma voix. Ces mêmes murs, normalement voués à abriter un laboratoire de psychologie, auront écouté avec tolérance mes doctrines qui vont peut-être à l'encontre de leurs croyances habituelles. Aussi est-ce pour cela qu'il m'est fort plaisant d'exprimer au directeur de ce laboratoire, le docteur Piñero, tout le respect et toute l'estime que je porte au travail accumulé dans ses publications.

¹ Cf. J. Ortega y Gasset, « Introduction à une estimative. Qu'est-ce que les valeurs ? » (1923), trad. Julie Cottier, *Annales de Phénoménologie*, numéro 18/2019, p. 388-412. www.anales.eu ainsi que J. Ortega y Gasset, « Scheler, un enivré d'essences (1874-1928) », trad. Julie Cottier et Pablo Posada, *Annales de Phénoménologie*, numéro 17/2018, 27-31. Voir aussi Julie Cottier, « Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset », *Annales de phénoménologie*, numéro 18/2019, 413-420. www.anales.eu [NdT]

Mais c'est surtout envers vous, qui avez formé ce public, que j'ai la plus profonde et affectueuse des dettes.

Rappelez-vous le début de cette aventure : un obscur voyageur qui arrive dans cette salle, sans être précédé des roulements de tambour que la presse fait parfois entendre.

D'aucuns auront pu se sentir surpris du nombre et de la sollicitude de votre assistance, dans un lieu où l'on traitait de questions philosophiques. On a voulu, bien maladroitement, cela va sans dire, attribuer cette affluence d'auditeurs à je ne sais trop quels mérites de mon exposé. Il n'en est rien, et je souhaite faire acte de protestation. Vous n'êtes pas la preuve des vertus de ma façon d'exposer, vous êtes quelque chose de plus profond, de plus sérieux et bénéfique, vous êtes un signe des temps. Vous n'êtes pas sans ignorer que, depuis un certain temps, à la plus grande surprise de ceux qui souffrent de surdité eu égard à ce qui est encore à venir, il commence à se former, dans le monde entier, des publics composés d'éléments identiques à ceux qui se trouvent dans cette enceinte, chaque fois qu'on leur annonce que l'on va traiter de problèmes philosophiques. Il y a encore de cela trente ans ou quarante ans, cela eût été proprement inconcevable.

Il n'est pas impossible que, sans vous en rendre clairement compte, vous ayez trouvé plaisir à assister aux mouvements que dessine l'idée lorsqu'elle cherche le corps de la vérité, et que vous ayez savouré le fait d'assister à la manière dont la pensée, depuis une âme méditative, se déverse et s'épand.