

**Annales
de
Phénoménologie**

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et abonnements :

France GRENIER-RICHIR

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail: france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-916484-06-X

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

**Annales
de
Phénoménologie**

2011

A PARAÎTRE :

ROBERT ALEXANDER, Notes phénoménologiques sur l'espace-temps

STÉPHANE FINETTI, Sur le concept finkien de construction phénoménologique

PATRICK LANG, Phénoménologie du vécu musical

YASUHIKO MURAKAMI, L'affection d'appel originaire : le rêve et le traumatisme

AURÉLIE NÉVOT, Jeux de regards entre visible et invisible

PABLO POSADA VARELA, Anonymat transcendantal et anonymat phénoménologisant

TETSUO SAWADA, Le schéma corporel dans le dessin enfantin

ALEXANDER SCHNELL, Approches d'une métaphysique phénoménologique

JÜRGEN TRINKS, Architectonique poétique chez Paul Celan

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.

SOMMAIRE

<i>L'obscurité de l'expérience esthétique</i>	7
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>L'épochè méontique chez Eugen Fink</i>	33
STÉPHANE FINETTI	
<i>Le monde de la vie comme monde premier en soi</i>	61
PIERRE KERSZBERG	
<i>Homo imaginans</i>	99
ALEXANDER SCHNELL	
<i>L'infinitésimal et l'incommensurable</i>	115
MARC RICHIR	
<i>La question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir</i>	133
ROBERT ALEXANDER	
<i>Des pas vers soi</i>	143
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Affection d'appel et prénom</i>	163
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Schéma corporel et image corporelle en phénoménologie</i>	177
TETSUO SAWADA	
<i>Vitalité, âme, esprit</i>	195
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Sur l'expression, phénomène cosmique</i>	225
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	

Vitalité, âme, esprit

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Je¹ voudrais apporter une légère rectification à l'aimable note dans laquelle *El Sol* fait le point sur la dernière de mes conférences². Mais, avant cela... n'est-ce pas une erreur que font les journaux que d'aborder une conférence en en fournissant le résumé? Dans le meilleur des cas, le conférencier et l'auditoire n'en trouveront qu'une dépouille d'oiseau. Le résumé en extirpe l'aile, n'en laisse que pattes et gésier. À mon avis, le point de vue journalistique doit être tout autre³. Le journalisme est l'art de l'événement⁴ en tant que tel. Sa mission ne saurait être de débusquer la réalité latente qui sera, un jour, distillée en divers faits⁵. Cette distillation est toujours l'affaire d'un lendemain éloigné du fait immédiat; elle est anatomie, analyse, abstraction. Le journal, en revanche, assiste à l'événement, et c'est justement son apparence qui doit davantage réclamer son intérêt, cela même qui, le lendemain, s'en trouvera vo-

1. Ce texte de José Ortega y Gasset (Madrid, 9 mai 1883 - Madrid, 18 octobre 1955), inédit en français, a été réédité dans le tome II (pp. 566-592) de la nouvelle édition des œuvres complètes (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Volumen II - on s'y référera dès lors par « O. C., II » -, Edición Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Ortégianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004). On publie la presque totalité du texte dans l'intention de reprendre ce travail de traduction et éventuellement d'en fournir la version complète dans un futur recueil de textes d'Ortega. On reproduit ci-dessous quelques informations contenues dans l'avertissement des éditeurs, à la fin du volume (O. C., II, p. 846). [NdT]: « Dans les Œuvres complètes (1946) le texte est daté mai 1924, or la date correcte est mai 1925. [. . .] La série "Vitalité, âme, esprit" parut dans *El Sol* entre le 24 mai et le 12 juillet 1925. Lorsque le texte fut repris dans *Le Spectateur V* - publié dans *Revista de Occidente* en novembre 1926 - on y ajouta "Pour une caractériologie".

« La série de "Vitalité, âme, esprit" a pour origine le souhait d'Ortega d'apporter "une légère rectification" au résumé de l'une de ses conférences, parues dans le journal *El Sol* le 20 mai 1925. Cette conférence était la deuxième des deux formant le bref cours qu'Ortega avait prononcé à la Résidence des Demoiselles les 1^{er} et 19 mai 1925 avec le titre "Thèmes d'anthropologie philosophique". Par ailleurs, ces conférences sont aussi la base du texte "Sur l'expression, phénomène cosmique", avec lequel "Vitalité, âme, esprit" est en rapport » (cf. note à l'édition de "Sur l'expression, phénomène cosmique"). (NdT)

2. Il s'agit d'une série de conférences sur L'« Anthropologie philosophique » prononcées en 1925.

3. Ortega, dont le père, José Ortega Munilla, était un journaliste très connu, avait lui-même exercé comme journaliste, notamment comme correspondant du journal *El Imparcial* en Allemagne, alors qu'il y étudiait. Par après, et c'est le cas de cet article mais aussi de certains de ses livres, il a publié dans les journaux grand nombre d'articles philosophiques, ainsi que certains livres par livraisons successives. [NdT]

4. « Acontecimiento ». [NdT]

5. « Sucesos ». [NdT]

latilisé. Pour le journaliste, une conférence ne saurait être, comme pour l'étudiant ou l'auditeur, une suite d'idées. C'est un petit drame qui a lieu. C'est une salle, avec sa physionomie particulière, c'est un certain public. Comment ce public est-il venu à se former à la différence d'autres publics ? Quels en sont ses traits ? Quel système de forces invisibles a-t-il donné lieu à ce prélèvement parmi la masse totale des possibles ? L'intitulé de la dissertation descend comme un filet jusqu'au fond abyssal de la société et y capture son butin marin, bouillant, riche en reliefs, peut-être même avec quelques sirènes. Ceux qui sont présents soulignent l'absence des absents, leur fournissant ainsi une sorte de présence virtuelle. Chaque conférence, n'en déplaise au conférencier, est un animal, un organisme individuel ayant sa biographie possible, celle d'une vie, souvent d'une heure environ. Ce que l'orateur prononce n'est que l'un des organes de cette fugace entité, peut-être rien que son squelette. Une conférence ne doit pas être résumée mais racontée telle une collision entre deux voitures ou un match de football. Les toux, les frémissements collectifs, la tension de la curiosité sur le virage dangereux que trace le monologue de l'orateur, ou bien ces plages d'ennui qui soudainement bruinent sur le public. Et cette porte qui grince, ce frémissement des ampoules électriques, combien dramatique, qui traverse comme une menace de ténèbres. Et puis ce terrible abîme qui, inopinément, s'ouvre, béant, devant l'orateur qui, manquant du mot où prendre appui, agite les bras en simagrées mortelles, tels la grande accolade à l'atmosphère que fait le déchu, celui qui s'enfonce dans le vide, geste symbolique d'« adieu » à l'existant - et c'est pourquoi les Chinois désignent le moment de mourir par l'expression « le salut à la vie » - ou bien le paragraphe magnifique, obèse, bien en chair, moelleux, qui se gonfle merveilleusement dans l'air comme un aérostat quand, subitement, voilà que, « ting ! », « ting ! », six heures, sept heures lancées depuis la cloche d'une horloge le percent, lui font perdre son gaz. Ou bien ce feuillet de notes perdu, et l'immersion de plongeur que, par la suite, se doit d'effectuer le conférencier dans la pleine mer de ses papiers pour, après avoir nagé jusqu'au fond, refaire surface avec cette perle farouche entre les dents, les tempes en sueur.

Or, je ne voudrais, pour l'heure, que proposer une légère rectification. Dans la note de *El Sol* on m'aurait fait dire que « l'attraction des sexes sert d'assise, fondement ou socle à la statue spirituelle ». Je n'ai pourtant jamais octroyé une aussi excessive - et exclusive - importance à la dynamique sexuelle. Quiconque aurait lu une telle phrase sans avoir écouté ma conférence, m'aurait aussitôt rangé parmi les freudiens. Or voilà qui me semblerait un peu fâcheux. Je crois que le système de Freud contient quelques idées utiles et claires ; pourtant, pris dans son ensemble, je ne garde que peu d'affinités avec lui. Pour ne toucher qu'à des questions partielles, je me bornerai à indiquer que la psychologie de Freud tend à faire de la vie psychique un processus mécanique, bien qu'il s'agisse d'un mécanisme mental et non physique. Cela dit : cette propension mécaniste est mise à mal par l'état actuel des recherches, ainsi me paraît bien plus féconde une théorie psychologique qui n'atomiserait pas la conscience

pour l'expliquer comme un simple résultat d'associations et de dissociations d'éléments épars. [. . .].

J'avais soutenu quelque chose de moins audacieux et qui me semble tout à fait raisonnable. Si nous voulons décrire purement - avant de nous aventurer dans une explication - les phénomènes psychiques, il nous faut d'abord dessiner la grande topographie de notre intimité. Nous ne sommes pas une seule chose, une aire monotone, une sorte d'espace homogène où chaque point serait peu ou prou identique à l'autre. Il y a dans notre for intérieur des zones, des strates, des sphères diverses dont la différence nous apparaît assez clairement.

En raison de cela, j'avais dit :

« Si l'on compare la faim ou le plaisir sexuel avec la pensée dans laquelle Einstein formule sa théorie abstraite ou la décision héroïque qui fait qu'un homme meurt par devoir, on y trouvera une distance et une différence telles, qu'il nous semblera obligatoire de diviser notre intimité en mondes ou en sphères différentes. Il y a, en effet, une partie de notre personne qui se trouve comme infuse ou enracinée dans le corps, qui, en un sens, est comme une âme corporelle. En relèvent, par exemple, les instincts de défense et d'offense, de pouvoir et de jeu, la sensibilité pour les rythmes de la musique ou de la danse, etc. Cette âme corporelle sert d'assise ou de fondement au reste de notre personne. Elle est le socle de la statue spirituelle, la racine de l'arbre conscient. Le plus sublime de notre personne se trouve étroitement uni à ce sous-sol animal sans qu'il n'y ait sens à fixer une ligne ou frontière séparant l'un de l'autre. Notre personne en son entier, le plus noble et élevé, le plus héroïque, monte depuis ce fond obscur et magnifique qui, à son tour, se confond avec le corps. Il est faux et inacceptable de prétendre découper le tout humain en âme et corps. Non pas du fait qu'ils ne soient pas différents, mais parce qu'il n'y a pas moyen de déterminer où finit notre corps et où commence notre âme. Leurs frontières sont indiscernables, comme l'est, sur le spectre, la limite entre le rouge et l'orange : l'un se termine dans l'autre. [. . .] ».

II

SUR L'INTRACORPS

L'anthropologie philosophique, ou, comme je préfère m'y référer, la connaissance de l'homme, a, devant soi, un thème qui demeure toujours in-traité et qu'il faudrait entreprendre de thématiser : la tectonique de la personne, la structure de l'intimité humaine. Quelle est la figure et l'anatomie de ce que l'on a vaguement coutume de nommer « âme » ? Aussi incroyable qu'il puisse paraître, la psychologie des cent dernières années n'aura fait que s'éloigner de cette affaire sur laquelle elle se voit, aujourd'hui, sommée de faire retour. La raison de cet abandon est claire. Les psychologues du siècle dernier avaient exclusivement entrepris de faire une physique de l'âme, et ne s'intéressèrent par là qu'à sa décomposition dans ses éléments abstraits et génériques. Les

lois de l'association d'idées furent le *contraposto* des *leges motus* que la mécanique de Newton avait instaurés. De cette façon, on aboutit à une psychologie des éléments, à une théorie des éléments abstraits, et non pas des ensembles concrets⁶. Il n'en reste pas moins que sans cet immense travail il aurait été im-

6. Ortega fait assez tôt la réception de la phénoménologie, notamment lors de son deuxième long séjour en Allemagne, à Marbourg, en 1911 (Son premier séjour a lieu, en gros, entre 1905 et 1908, dans les villes de Leipzig, Berlin, Cologne et finalement - et surtout - Marbourg). Particulièrement attentif à la nouveauté que suppose la phénoménologie de Husserl par rapport à ce que fut sa formation néokantienne chez Cohen et Natorp, il attache une importance capitale à l'idée de « concret » en phénoménologie comme attestation des lois d'essence ayant le caractère d'un a priori matériel. Le volume intitulé en espagnol *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, repris dans *O.C., I (op. cit.)* contient un cours datant de 1916 dans lequel Ortega transmet au public madrilène certains des acquis des *Recherches Logiques* et d'*Ideen I*, et commence à élaborer sa critique de Husserl autour du concept du « moi en effectuation » [yo ejecutivo]. Ces textes, ainsi que maints autres écrits de cette période (à partir de 1912) témoignent de cette réception ortéguienne des premiers textes publiés par Husserl. Les allusions y sont constantes. Parmi ces textes, « Sensacion, Construcción y intuición » et « Sobre el concepto de sensacion » (1913) ont été traduits en français dans *Alter* n° 6/1998 (p. 387-417). Il en existe pourtant bien d'autres, malheureusement encore inédits en français, dont le très important « Essai d'esthétique à la façon d'une préface ». Certains de ces textes ont été repris et traduits en allemand dans José Ortega y Gasset, *Schriften zur Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München, 1998. Voir aussi: *Ortega y la fenomenología*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1992, ed. Javier San Martín.

Ce travail de réception et d'exposition est allé de pair avec la traduction, dans la maison d'édition *Revista de Occidente*, fondée par Ortega, de certains textes de Husserl et de la tradition phénoménologique. Ce travail de traduction fut pris en charge par des disciples d'Ortega, dont certains consacrèrent leur travail de thèse, sous l'injonction d'Ortega, à des sujets propres à la phénoménologie de Husserl. Citons, entre autres, Manuel García Morente, José Gaos, et Xavier Zubiri.

Ortega eut une certaine amitié avec Husserl comme en témoignent la *Husserl-Chronik* et le *Briefwechsel* édités par Karl Schuhmann. D'ailleurs, notons pour l'anecdote que Miguel Ortega Spottorno, le fils aîné d'Ortega, logea quelques semaines chez les Husserl alors qu'il prolongeait à Fribourg ses études de médecine (dans la *Husserl-Chronik* il est parfois fait allusion à Miguel Ortega par « der junge Ortega »). Par ailleurs, certains des étudiants d'Ortega se rendirent à Fribourg pour étudier auprès de Husserl et de Heidegger.

Citons pour terminer un passage d'une lettre de Husserl à Ingarden où il lui parle de la visite qu'Ortega lui rendit à Fribourg :

« In der letzten Woche hatten wir eine sehr interessanten phil. Besuch: Ortega y Gasset, der uns eine grosse Überraschung brachte: er ist ganz tief eingearbeitet in meine Schriften. Es gab mit mir u. F(ink) tägliche grosse u. ernste Gespräche, seine Fragen in die schwierigsten Tiefen dringend. Er ist wirklich nicht nur als Publizist Erzieher des neuen Spanien, sondern als Professor Leiter einer ph(änomenologischen) Schule. Jetzt wird von ihm eine Übersetzung der *Med(itationen)* erfolgen u. dann der übrigen Werke (die *Log(ischen) Unters(uchungen)* sind dort in der sp(anischen) Ausgabe in aller Händen). Übrigens ein wundervoller Mensch. »

Trad. fr.: « On a reçu, au cours de la dernière semaine, une très intéressante visite philosophique : Ortega y Gasset, qui nous a fait grande impression : il est très familiarisé avec mes écrits. Nous avons eu quotidiennement, avec Fink, de très longues et sérieuses discussions, ses questions entraînant vers les plus difficiles profondeurs. À vrai dire, il n'est pas simplement, en tant qu'écrivain, le pédagogue d'une nouvelle Espagne, mais aussi, en tant que Professeur, l'animateur d'une vraie école phénoménologique. Il va entreprendre, à présent, une traduction des *Méditations Cartésiennes*, et puis du reste des ouvrages (Les *Recherches Logiques*, dans l'édition espagnole, sont là bas entre toutes les mains). En fait, un homme formidable ». (Edmund

possible, aujourd'hui, d'entreprendre d'ultérieures recherches. Mais le temps est venu de nous y atteler et de nous former une idée plus globale et complexe de l'intimité humaine. Le premier pas dans cette direction consisterait en une topographie des grandes zones ou régions de la personnalité. Il me semble qu'il y faut, au moins, en distinguer trois, dont les contours et caractères s'éclaircissent mutuellement. L'une en est cette portion de notre psychè qui vit infuse dans le corps, plantée en lui et fondue avec lui. Lors de ma dernière conférence je disais à son sujet :

« On appelle "vitalité" cette âme charnelle, ce fondement et racine de notre personne ; le somatique et le psychique, le corporel et le spirituel s'y trouvent fusionnés. Non seulement ils s'y trouvent fusionnés, mais encore ils en découlent et s'en nourrissent. Chacun d'entre nous est avant tout force vitale : plus grande ou moindre, débordante ou déficiente, saine ou malade. Le reste de notre caractère dépendra de ce qu'il en est de notre vitalité ».

La concision qui, par manque de temps, était de mise, m'empêcha de déterminer de plus près le phénomène auquel je me réfère par ce nom - car il y va d'un phénomène, d'un fait, et non pas d'une hypothèse ou d'une simple théorie.

Si, depuis la figure externe humaine, on s'achemine vers le dedans, l'homme proprement intime n'en est pas la première station. En effet, le corps de l'homme est le seul objet de l'univers dont on ait une connaissance double, formée par des données d'un ordre tout à fait différent. On le connaît, certes, du dehors, comme l'arbre, ou le cygne ou l'étoile ; mais, en plus, tout un chacun perçoit son corps du dedans, il en possède une vue, un aspect intérieurs. Supposons que l'on place côte à côte ce que l'on sait du corps extérieurement, et ce que l'on en sait intérieurement. Saurait-il y avoir deux choses à ce point disparates ? Les mots signifiant des actions corporelles sont toujours à double signification selon qu'on les réfère à nous-mêmes ou à autrui. « Marcher » signifie deux choses tout à fait différentes dans « je marche » et dans « il marche »⁷. Son « marcher » à « lui » est un phénomène qu'il m'est permis de vérifier avec mes yeux dans l'espace extérieur : il consiste en une série de positions successives des jambes sur la terre. Dans le « je marche » il se peut qu'une image visuelle de nos propres pieds soit au rendez-vous ; cependant, en elle, on retrouve, ce dont il est le plus directement fait allusion, un phénomène

Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, 1968; LXXIII - 26-XI-1934 -). [NdT]

7. Exactement la même opposition, sur le même exemple, est mise en avant dans « l'Essai d'Esthétique à la façon d'une préface » (texte de 1912, encore inédit en français) dans le contexte d'une explication d'Ortega avec la phénoménologie de Husserl. Les textes de cette période - « Adam au paradis » est un autre exemple - mettent en place le concept de « moi en exécution » [yo ejecutivo] essentiel pour cerner le dialogue d'Ortega avec la phénoménologie de Husserl. Ortega exposa ses critiques à Husserl et Fink lors de la visite à laquelle Husserl fait référence dans cette lettre à Ingarden. Il semblerait que Fink ait répondu aux critiques d'Ortega par un éclaircissement de la différence, certes problématique, entre « moi transcendantal » et « moi phénoménologisant ». Sur ce point on peut consulter: Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 2008. [NdT]

invisible et étranger à l'espace extérieur : l'effort pour se mouvoir, les sensations musculaires de tension et de résistance. La différence ne saurait être plus grande. On dira que dans le « je marche » on se réfère au « marcher » vu du dedans de son être, alors que dans le « il marche », serait visé le « marcher » vu du dehors, selon ce qu'il en est extérieurement.

Ne vaudrait-il pas la peine d'analyser, de décrire avec un certain soin, comment le corps propre, vu du dedans, s'offre à tout un chacun, quel en est le paysage interne ? En tout premier lieu, ce que j'ai appelé dans mes cours à l'université⁸ l'intracorp n'a ni couleur ni forme bien définie, comme en a l'extracorp ; il n'est pas, en effet, un objet visuel. En revanche, il est fait des sensations de mouvements ou des impressions tactiles des viscères et des muscles, par l'impression laissée par les dilatations et contractions des vaisseaux sanguins, par les menues perceptions du flux du sang dans les veines et artères, par les sensations de douleur et de plaisir, etc. Notre vie psychique et notre monde extérieur se trouvent toutes deux montées sur cette image interne de notre corps que nous charrions toujours avec nous et qui est comme le cadre au-dedans duquel tout nous apparaît.

Il est convenable, pour ce que j'aurai à dire, de noter l'énorme importance que revêt l'intracorp dans l'architecture de la personne humaine. Le jour où cette affaire sera traitée à fond, elle révélerait, très probablement, combien différente est l'image que tout un chacun se fait de l'intérieur de son corps. C'est en elle que *prend* l'une des racines de notre caractère. Ainsi, l'euphorie, la sensation de bien-être qui est nécessaire à la formation d'un caractère assuré et optimiste, n'est que l'aspect général qu'offre leur corps à certains êtres bienheureux. Le caractère atrabilaire reçoit ce nom en raison de l'*atrabilis*, de la bile noire, et montre que la sagesse populaire avait mis au compte de certaines sensations intracorporelles du malade hépatique, l'origine de son tempérament renfrogné⁹. À plusieurs reprises, en discutant avec les docteurs Lafora et Sacristán¹⁰, psychiatres en vogue, nous avons remarqué cette erreur en usage dans la science qui est de tenir les terreurs du neurasthénique pour imaginaires et infondées tout simplement du fait qu'on ne leur trouve pas de cause externe. C'est ce qui conduit le médecin à croire que le pathologique, dans le cas desdits neurasthéniques, consiste en ces terreurs, ces angoisses, alors que, à ce que je pense, l'anormal serait, pour eux, de ne pas les ressentir. Généralement, le neurasthénique souffre de légers troubles circulatoires,

8. José Ortega y Gasset fut professeur à l'université de Madrid, occupa la chaire de Méta-physique de 1910 à 1936, début de la Guerre Civile. Il retourna en Espagne en 1945, mais ne reprit plus jamais sa chaire, mourant le 18 octobre 1955. [NdT]

9. « Temperamento malhumorado ». Littéralement: « tempérament de ou à mauvaise humeur ». [NdT]

10. José Miguel Sacristán (Madrid, 1887- 1957) et Gonzalo Rodriguez Lafora (Madrid, 1886 - 1971). Tous deux fondèrent avec José Ortega y Gasset la revue « Archives de Neurobiologie ». Sacristán codirigea jusqu'à sa mort la collection de monographies sur la psychologie normale et pathologique à la maison d'édition Espasa Calpe, étroitement liée aux projets éditoriaux d'Ortega lui-même. [NdT]

de désordres vasculaires qui suscitent, à l'intérieur de son corps, des sensations insolites. Dans la mesure où tout un chacun porte avec soi son intracorporel, en perpétuelle compagnie, personne n'y fait attention. Il s'agit de ce personnage inéluctable qui intervient dans toutes les scènes de notre vie, et qui, par là même, n'attire pas notre attention. Or, dès lors que ces sensations insolites s'y produisent, l'attention entreprend son retrait depuis le monde externe et va jusqu'à remarquer, avec une fréquence et une insistance anormales, l'intériorité de notre corps. Ce revirement de l'attention vers le dedans est le propre de tout neurasthénique. Chez lui devient problématique ce qui, chez l'homme sain, ne l'est jamais : son corps interne. Ainsi réussit-il, avec l'habitude, à devenir un virtuose de l'écoute de soi. Normalement, on ne sent pas ce terrible, cet effrayant événement qu'est le flux du sang dans nos veines ; on ne le sent pas arriver, éventuellement avec effort, jusqu'à l'extrémité de nos doigts des mains et des pieds ; on ne remarque pas le martellement fatidique de sa pulsation sur nos tempes. Or voilà l'un des symptômes propres de la neurasthénie : ressentir la circulation du sang. Peu de temps après, cette fonction, passant complètement inaperçue pour l'homme en bonne santé, devient le fait le plus massif, celui qui se tient au premier plan dans la perspective de l'homme malade. Le reste du monde, dès lors flou, semble s'éloigner, perdre en réalité et, à sa place, s'installe, gigantesque, formidable, ce drame liquide du sang circulant, le coup rythmique du cœur qui offre sa pulsation magique, son soutien, à la vie - pulsation magique qui semble toujours sur le point d'en être la toute dernière. Comment tenir pour extravagant ou pathologique que le malade réagisse par de terribles paniques, par des crises d'angoisses et des pleurs à d'aussi insolites sensations, pourtant bien réelles ?

Qu'il suffise de cela comme exemple des fécondes conséquences qu'une recherche sur l'image du corps peut nous apporter. Ainsi, déjà le cas du neurasthénique nous met sur la piste d'un énorme problème, à peine entrevu, à savoir : comment s'est produit et se produit l'inversion de l'attention vers l'intime. Car, d'une façon naturelle et en pleine santé l'attention se dirigerait toujours vers le dehors, vers le contour vital au-delà de l'organisme. Que l'homme ne soit plus à l'écoute du milieu avec lequel il vit en dialogue et qu'il lui tourne le dos pour se mettre à regarder son intériorité, par un revirement de son attention, reste relativement anomal¹¹. Or voilà que grâce à cette anomalie l'homme intime aura été découvert, ainsi que ses valeurs adjacentes, considérées comme suprêmes. Si l'on compare Pindare avec Socrate, on remarque la nette différence entre un homme pour qui le monde intérieur n'existe pas et un homme tourné à l'envers, c'est-à-dire, tourné vers son dedans. Certes, tous deux se soucient des jeunes ; or c'est à peine si le poète n'en voit que l'apparence robuste,

11. Ortega a thématiqué ce sujet dans le texte « Ensimismamiento y alteración ». Il y a une traduction allemande de ce texte dans le recueil de Alber (visant à combler certaines lacunes de l'édition des œuvres complètes d'Ortega en allemand) faisant pendant au recueil de textes phénoménologiques : José Ortega y Gasset, *Der Mensch ist ein Fremder. Schriften zur Metaphysik und Lebensphilosophie*. Alber, Freiburg 2008. [NdT]

la cheville légère, le poing assuré, alors que le moraliste les pousse à se recueillir, à rentrer en eux-mêmes¹². Socrate semble avoir tout d'un névrotique, habité d'étranges sensations intracorporelles, empli de voix intérieures (son « démon »). Cette perception de l'intracorps, motivée par des anomalies physiologiques, joua probablement un rôle de pédagogue qui enseigna à l'homme à infléchir la direction spontanée de sa force attentionnelle. La conversion enfin entamée, éduquée et affinée, il put pénétrer jusqu'au psychique et spirituel. Point de hasard à ce que presque tous les hommes dont la vie intérieure est riche et intense - le mystique, le poète, le philosophe - soient quelque peu malades de l'intracorps. Dans ce cas comme dans tant d'autres la culture s'est frayé un chemin moyennant la mise à contribution de ce qui, biologiquement parlant, est pourtant pathologique et à valeur négative. [. . .].

Mais retrouvons à présent l'âme corporelle, que j'ai nommée « vitalité ». Certes, c'est à peine si nous savons ce qu'elle est ; et pourtant, tout un chacun constate que tous ses actes, mentaux ou matériels, jaillissent comme d'un puits, d'un trésor caché d'énergie vivante qui constitue le fond de son être. Tout un chacun constate de surcroît que ce trésor a comme une certaine quantité qui, parfois, semble diminuer, et d'autres fois se déployer comme une veine fluviale pour atteindre son maximum. Et il perçoit non seulement son trésor d'énergie de base mais aussi - ce qui est plus surprenant encore-, à peine entre-t-il en contact avec autrui qu'il sent également la quantité et la qualité de vitalité qui est la sienne. Qui n'en a pas fait l'expérience ? On quitte quelqu'un avec qui on a causé un temps et on s'en sent tonifié. Non pas du fait que cette personne soit très intelligente, ni du fait qu'elle se soit montrée bienveillante : ce n'est ni un enseignement ni une faveur qu'on lui doit. Cependant, de la fréquentation de cette personne on repart comme rafraîchi, empli de confiance en soi-même, optimiste, bourré d'élan et de plénitude, avec une foi ferme en l'existence. Voudrait-on analyser les raisons de cette corroboration et augmentation de vitalité, qu'on ne saurait en trouver de concrètes. Il est pourtant d'autres personnes dont la proximité, aussi brève soit-elle, nous laisse démunis et exténués, sans aplomb, comme si l'existence avait pris une saveur âpre. Quand on s'en sépare, on est moins bien qu'avant et, pour le dire ainsi, on y a perdu des calories. [. . .]

Comment, par quels mécanismes, une telle chose arrive, c'est une affaire que l'on ignore ; or le fait lui-même n'offre aucun doute. Il n'est pourtant pas si surprenant que ça. Car la vie est précisément la seule parmi toutes les réalités du cosmos qui se transmet¹³. Et ce à tel point qu'on pourrait s'aventurer,

12. Le verbe « ensimismarse » ou bien l'adjectif - usage plus commun - « ensimismado » ne sont pas des néologismes philosophiques. Ils appartiennent au vocabulaire courant de l'espagnol. « Ensimismarse » est formé depuis « sí mismo », c'est-à-dire, « soi même », ainsi, le correspondant « étymologique », impossible en français, mais qui peut-être permet d'approcher ce que vise Ortega, ressemblerait à : « s'ensoimêmer » ou « s'ensoimêmer ». [NdT]

13. « Se contagia ». Il existe en français « contagion », mais pas le verbe « contagier », qui serait un hispanisme ; donc ici, en espagnol, ce que l'on rend en français par « transmettre » n'a

prolongeant l'une de ses arêtes, jusqu'à définir la vie comme ce qui est capable de contaminer¹⁴ et de se contaminer. Toute vie est contagieuse : la vie corporelle comme la vie la spirituelle ; la bonne, que l'on nomme santé, et la mauvaise, que l'on nomme maladie. Le beaucoup de vie se transmet, le peu de vie se transmet aussi. Parmi les forts on se fortifie, parmi les faibles on s'affaiblit. Même la beauté contamine - contrairement à ce qu'en dit le commun - ; vieillesse et jeunesse se transmettent aussi.

« Comme le roi David était vieux, déjà très âgé, on le couvrait de vêtements, mais il ne se réchauffait guère. »

« Ses serviteurs lui parlèrent ainsi : »

« - Que l'on cherche pour mon seigneur, le roi, une jeune femme vierge pour qu'elle soit devant le roi et le couvre et dorme à ses côtés, et elle réchauffera mon seigneur le roi. »

« Et ils cherchèrent une belle femme dans tout le royaume d'Israël, et ils trouvèrent Abisag Sunamita, et la menèrent devant le roi. »

« Et la jeune femme, qui était belle, réchauffait le roi et le servait ; or jamais le roi n'en fit la connaissance ».

La légende est caractéristique de l'esprit qui règne dans la Bible, où se trouvent toujours mêlés, sous des formes superlatives, tendresse et cruauté, crimes et agneaux. Cette scène, à la fois pathétique et perverse, nous approche du mystère grave de la transfusion vitale. Cette brune jeunesse de la jeune femme juive transite vers le corps caduc du vieux roi qui, par instants, revit, à tel point que c'est presque comme s'il pouvait, comme lors de ses temps fleuris, faire sa danse devant l'arche. [. . .]

III ESPRIT ET ÂME

Ce fond de vitalité nourrit tout le reste de notre personne, et telle une sève animatrice il remonte jusqu'aux sommets de notre être. Une personnalité vigoureuse, de quelque ordre qu'elle soit - morale, scientifique, politique, artistique, érotique - ne peut qu'être lotie d'un abondant trésor en énergie vitale accumulée dans le sous-sol de son intimité, et que j'ai appelé « âme corporelle ».

Or, si celle-ci constitue l'assise et la racine de notre personne, en revanche, sa périphérie animale, le sommet de celle-ci ou, pour dire mieux, son centre

pas, dans l'intention d'Ortega, un sens spirituel mais, de prime abord, un sens proche du sens « médical », « viral » de transmission. Ortega cherche parfois, dans des allusions à la biologie, à marquer son écart par rapport à tout intellectualisme. Il découvre cette possibilité de retrouver l'immédiat (pourtant non arbitraire, non simplement « facticiel » ou inductif) dans l'esprit de la phénoménologie, au nom duquel il la critiquera après dans la lettre (publiée). Ortega essaye de penser le concret de ce sens en rien intellectuel mais *leiblich* de « transmission », de transmission de *Leiblichkeit*. [NdT]

14. « Contaminer ». Ici en un sens non nécessairement péjoratif. [NdT]

ultime et supérieur, le plus personnel de la personne, c'est l'esprit. Le plus personnel, mais peut-être pas le plus individuel. Et que l'on s'avise bien qu'il n'y va pas - comme en rien de ce que je suis en train de dire - d'une quelconque entité métaphysique, réalité cachée ou hypothétique que l'on postulerait derrière les phénomènes patents. Mon discours se rapporte exclusivement à des phénomènes que quiconque peut trouver en soi avec la même évidence que les choses perçues environnantes¹⁵. J'appelle esprit l'ensemble des actes intimes

15. Il s'agit ici, encore une fois, d'une exagération à but pédagogique qu'il ne faut pas prendre au mot. Elle vise tout diagnostic scientifique ou naturaliste qui limiterait le domaine des lois et corrélations essentielles aux sciences et tiendrait le subjectif pour psychologique (au sens du psychologisme). En effet, le mot d'Ortega en vise donc aussi le corollaire, à savoir, l'idée que le domaine du subjectif est étranger à toute loi d'essence. Encore une fois, il faut lire ces mots dans le contexte d'une transmission de la phénoménologie, lui frayant un chemin dans un contexte parsemé, comme c'est souvent le cas pour toute réception de la phénoménologie, de préjugés scientifiques ou subjectivistes. Il essaye donc d'insister sur le nouveau sens de l'« empirique » que met en chantier la phénoménologie à condition d'en étendre l'« intuition », ainsi que sur le caractère non arbitraire (tout « subjectifs » qu'ils soient) des phénomènes, c'est-à-dire la possibilité d'y déceler des corrélations d'essence. L'intuition catégoriale, bien entendu, fut l'un des thèmes qu'Ortega privilégia dans sa réception et transmission de la phénoménologie. Mais aussi, de façon plus large, et à rebours, parfois, de l'intuition catégoriale elle-même, toute « intuition » qui donne droit de cité à maintes concrétudes non visibles (dont l'intuition catégoriale, mais aussi ce qui sera de l'ordre de la synthèse passive).

Au moyen d'un élargissement de l'*Erfüllung* le monopole sur la « clarté » et l'« évidence » dont la perception des objets extérieurs semble être détentrice s'en trouve inévitablement bousculé. C'est à ce sujet que l'on se permet de traduire quelques passages de la première œuvre d'Ortega, *Meditaciones del Quijote* (1914) tirés du deuxième alinéa - intitulé « Profondeur et surface » - de la « Méditation préliminaire » :

« Voilà ce qu'il arrive dès lors que l'on demande, du profond, qu'il se présente de la même manière que le fait le superficiel. Non : il est des choses qui ne présentent d'elles mêmes que le strict nécessaire pour que l'on sache qu'elles se trouvent, en fait, derrière, cachées. [...] Toutes les choses profondes sont de condition analogue. Les objets matériels, par exemple, que l'on voit et que l'on touche, ont une troisième dimension qui constitue leur profondeur, leur intériorité. Cependant, cette troisième dimension ne peut être ni vue ni touchée. [...] Ainsi, nul besoin d'avoir recours à des objets subtils et métaphysiques pour se rendre à l'évidence que les choses possèdent des façons différentes de se présenter ; chacune a la sienne, pourtant, pareillement claire. Le clair n'est pas seulement ce que l'on voit. Avec une clarté égale aux deux premières s'offre à nous cette troisième dimension d'un corps ; or, s'il n'existait que le mode du voir propre de la stricte vision, les choses, ou plutôt certaines de leurs qualités, n'existeraient pas pour nous ».

L'allusion à la profondeur de la chose matérielle cherche, faisant une sorte de concession argumentative, à se situer d'emblée sur le terrain naturaliste ; au fond, cet « autre mode du voir » que celui de la « stricte vision » vise bien plus et concerne aussi d'autres « objets » (hormis la « profondeur de la chose matérielle ») : en fin de compte, tout un genre de *Sachen* avec leur mode d'évidence, d'intuition qui leur est propre (c'est justement cette *metabasis* - importation de modes d'évidence impropres à certaines *Sachen* - que dénonce Ortega dans ce texte), *Sachen* phénoménologiquement « claires » mais dont la « clarté » n'est pas forcément celle du visible ou de ce que l'on tient couramment pour évident (par exemple des rapports mathématiques). Pour un développement - architectonique - fin et riche de ces déplacements et élargissements des rapports entre les couples clair/obscur et distinct/confus, voir l'article de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina « L'obscurité de l'expérience esthétique » dans ce même numéro de la revue. [NdT]

dont tout un chacun se sent le véritable auteur et protagoniste. La volonté en est l'exemple le plus clair. Ce fait interne que nous exprimons avec la phrase « je veux », cette façon de s'y résoudre, de prendre une décision, nous apparaît comme jaillissant d'un point central en nous qui est ce qui, à strictement parler, devrait être nommé « je »¹⁶. Quand on œuvre en vertu d'un devoir pénible, on le fait contre une portion d'inclinations opposées qui se trouve en nous et face auxquelles se dresse ce très personnel noyau du « je » qui veut, monarque rigoureux d'un État inquiet. Ces inclinations dominées sont certes « miennes » mais ne sont pas « je ». En cela je me remarque comme placé en dehors d'elles, face à elles, contre elles ; c'est-à-dire, « je » contre « moi »¹⁷. C'est cela même qui a lieu dans le cas du penser. L'acte par où l'on comprend avec une évidence suffisante une proposition scientifique ne peut être effectué que par ce centre de mon être qui est le mental¹⁸ ou l'esprit. *Stricto sensu* on ne pense ni avec le corps ni avec l'âme. Lors de tout vrai « comprendre », « raisonner », etc., se produit un contact immédiat entre le « je » spirituel et ce qui est compris. Il existe donc un « voir » des idées et de leurs rapports, où le voir acquiert un sens d'activité pleine. Il n'est donc pas possible de « penser » en état de somnolence, mais seulement pendant des moments de tension maximale où ce caractère autocratique s'en trouve le plus excité, générateur d'actes propres que l'on a reconnus comme distinctifs de l'esprit.

Mais il est une autre note qui distingue le spirituel de la zone à laquelle nous réservons le strict nom d'âme. Les phénomènes spirituels ou mentaux ne durent pas ; les phénomènes animiques, eux, prennent du temps. Saisir que $2 + 2 = 4$ se fait en un instant. On peut mettre beaucoup de temps à comprendre quelque chose, or, si tant est que nous le comprenons - c'est-à-dire, si nous le pensons vraiment -, nous le pensons en un instant. Il n'y aurait pas lieu, en toute rigueur, de dire qu'on est en train de penser quelque chose pendant plus ou moins de temps. Avec « être en train de penser »¹⁹ nous désignons une

16. Le « yo » espagnol est plus susceptible de substantivation que « je » en français puisqu'en français existe le mot « moi » qui n'existe pas, à son tour, en espagnol (normalement on dirait « el yo », i.e. « le je », pour traduire « le moi » français et vice-versa). On n'a pas traduit - comme il est coutume de le faire - « yo » par « moi » car on a voulu réserver « moi » pour un autre terme, el « mí » (substantivation, elle, pour le coup, très étrange en espagnol et qui relève d'une façon proprement philosophique, très présente chez Ortega, de « forcer » la langue espagnole pour y puiser des ressources insoupçonnées). Ce « yo » dont il est ici question, et qui normalement n'est pas indiqué dans les formes verbales espagnoles (où le risque d'amphibologie est bien inférieur au français, ce qui permet beaucoup d'élisions), est, en cela, l'équivalent d'« ego » en latin. En espagnol, ajouter « yo » à la forme verbale (comme, par exemple, dans « ego existo ») vise aussi une sorte d'actualisation du titulaire de l'action - « c'est moi qui ». [NdT]

17. « “Yo” en contra de “mí” ». [NdT]

18. « La mente ». On a choisi la substantivation de l'adjectif. La « mente » est sémantiquement entre « cerveau » et « esprit ». Le terme est normalement traduit, en français, par « esprit », or Ortega fait ici la différence entre « mente » et « espíritu ». [NdT]

19. « Estar pensando » ; le gérondif espagnol est utilisé très fréquemment ; parfois on est malheureusement obligé, si l'on veut être précis, de le rendre en français d'une façon assez lourde. On ne peut pourtant pas rendre le verbe « estar », ici en figure de quasi-auxiliaire, de

série successive de plusieurs actes de penser, dont chacun est un éclair mental. De la même façon, c'est d'un coup que l'on veut ou pas. La volition qui, éventuellement, a mis du temps à se former, est finalement un rayon d'activité intime qui prend la forme d'une décision fulgurante. Par contre, tout se qui appartient à la faune de l'âme dure et s'étend dans le temps. Alors que penser et vouloir sont des actes pour ainsi dire ponctuels, désirs et sentiments sont des lignes fluentes. On « est triste », on « est content »²⁰ un certain temps, une journée ou toute la vie. Quand on aime, l'amour n'est pas une série de points discontinus qui se produisent en nous, mais un courant continu dans lequel, sans interruption, agit le sentiment. Il suffirait de cette différence pour séparer radicalement notre vie intellectuelle et volitive, de la région de l'âme où tout est fluide, émanation prolongée, courant atmosphérique.

Tout cela s'éclaire davantage si l'on pénètre résolument dans cette zone pour, depuis son intérieur, en cerner la distance par rapport à l'esprit.

En effet : entre la vitalité, qui est, en un certain sens, subconsciente, obscure et latente, qui s'étale au fond de notre personne comme un paysage en toile de fond, et l'esprit, qui vit ses actes instantanés de penser et de vouloir, il existe un milieu intermédiaire, plus clair que la vitalité, moins lumineux que l'esprit, et qui a un étrange caractère atmosphérique. C'est la région des sentiments et des émotions, des désirs, des pulsions et des appétits : c'est ce que l'on nommera, de façon stricte, l'âme.

L'esprit, le « je »²¹, n'est pas l'âme : il y aurait lieu de dire que celui-là, tel un naufragé, est plongé en celle-ci, laquelle l'ensevelit et l'alimente. La volonté, par exemple, ne fait que décider, résoudre entre l'une ou l'autre inclination : elle préfère le meilleur ; mais elle ne pourrait rien vouloir d'elle-même s'il n'existait, en dehors d'elle, ce clavier des inclinations sur lequel le vouloir pose son doigt impératif, tout comme le juge n'existerait pas s'il n'y avait guère de gens plaidant pour leurs intérêts.

Notons ce qu'il arrive lorsque, subitement, nous percevons qu'un état de tristesse se produit en nous, ou que jaillit une antipathie envers une autre personne. La tristesse se présente comme une coloration déprimante qui emplit

façon satisfaisante. On verra que cet « estar » apporte une nuance assez importante au sens du texte. [NdT]

20. « Se "está triste", se "está alegre" » ; ici, en effet, le « estar » est très important pour le sens qui est en jeu. C'est, en un sens : « on repose sur l'être triste », on s'y coule, on y est pris et/ou on s'y adonne, la tristesse s'y fait espace « cénesthésique » ; quoiqu'il s'agisse, avec « estar », d'un état, on n'a pas voulu traduire « on se trouve » attristés, « on se trouve » contents (qui ont leur équivalence stricte en espagnol - que justement Ortega n'utilise pas - dans « me encuentro triste », « me encuentro contento »), car dans « estar » résonne « estancia », un « espace » où l'on est, où l'on repose, et qui nous entoure ou ensevelit. Il y a aussi, dans « estar », une nuance d'intensification et d'actualisation. [NdT]

21. En tout rigueur, on pourrait presque écrire le « "je" » ou le « 'je' », à savoir, le « je » - le type de subjectivité - qui est à l'œuvre quand je dis *moi-même* « je ». Ainsi, le vrai « nom » de l'entité qui fait face au « moi » est le « 'je' » (où, si l'on veut, c'est le « je » avec guillemets - et pas le je sans guillemets - qui s'oppose au moi sans guillemets) : c'est plutôt *le fait* de pouvoir dire « 'je' » qui s'oppose au « moi ». [NdT]

peu à peu le volume de notre personne ; nous pouvons, à un moment donné, déterminer, comme pour une marée, la hauteur qu'elle atteint : il y a des tristesses périphériques qui n'atteignent pas le centre de la personne, il y a des tristesses profondes qui inondent le tout de notre être. Dans le cas des premières, le « je » se trouve encore intact : la tristesse est autour de lui, plus ou moins à distance, mais pas en lui. Dans le cas des secondes, il en est submergé et, comme on dit, noyé dans l'angoisse.

L'antipathie, ce mouvement contre quelqu'un qui naît subitement en nous, ne relève pas plus de notre je. Je suis celui qui pense, qui décide, qui veut, je suis l'auteur de ma pensée et de ma volition ; mais l'antipathie je la trouve en moi sans l'avoir produite moi-même ; et peut-être même qu'elle surgit contre toutes mes réflexions, contre le tout de ma volonté. La personne qui m'est antipathique est, s'il se trouve, bienveillante à mon égard, je n'ai rien à lui reprocher et, cependant, cette pulsion d'antipathie surgit en moi spontanément, sans mon consentement ou collaboration. Ainsi, le lieu du volume intime dans lequel émane et jaillit l'antipathie - tout comme la tristesse - est différent du point psychique que l'on appelle «je». Parfois, je remarque que mon je arrive à accepter cette antipathie, à la prendre sur soi, à s'en rendre responsable. Cela veut dire que ce lieu de l'âme dans lequel mon antipathie est née a réussi à attirer l'axe de ma personne pour s'y installer. À tout instant surgissent en nous ces poussées²² de l'âme que l'on aperçoit situées autour de notre noyau personnel, à différentes distances.

Il en est de même pour les désirs ou appétits qui naissent et meurent avec nous sans compter en rien avec notre je. Ils sont miens, je le répète, mais ils ne sont pas « je »²³. Pour cette raison, le psychologue se doit de faire la différence entre le « je » et le « moi »²⁴. Le mal de dents me fait mal à moi²⁵ et c'est

22. « Impulsos ». [NdT]

23. « Son míos, repito, pero no son "yo" ». À pousser la substantivation jusqu'à écrire « le je », on perd le jeu syntaxique que veut transmettre Ortega (qui se garde bien d'écrire « el yo ») ; c'est la raison pour laquelle on n'a jamais écrit « le je ». Par ailleurs, renoncer à traduire « yo » par « moi » se paye, malheureusement, d'une traduction peu orthodoxe et pas trop élégante. Cependant, on aura compris que cet être « miens » des « désirs et appétits » est du côté de ce que l'on se doit de rendre, pour être conséquents, par « moi ». (Cela dit, afin de mieux expliciter le sens de l'original, ajoutons une autre traduction possible : « Ils sont miens, mais ce n'est pas moi qui les suis »). [NdT]

24. « El mí » ; néologisme d'Ortega, que l'on peut traduire par « moi » mais qui ne se recoupe pas tout à fait avec la *Sache* que ce que le néologisme entend toucher : Ortega pointe vers une sorte de fusion entre le « mi » possessif (dans par exemple « mi casa » / « ma maison ») et le « mí » - avec accent diacritique - pronom et complément d'objet indirect (« ¿me hablas a mí ? » « est-ce à moi que tu parles ? »). Dans ce « mí » rendu substantif bat donc aussi le « mi » article possessif : « el mí » - opposé à « el yo » - il ne s'agit donc pas seulement du « moi » mais aussi et surtout du « mien », « la mienneté » (ce qui n'est justement pas le fait, mais pour des raisons différentes, ni du domaine de la vitalité, ni de celui de l'esprit), ainsi de l'âme découle un sens de « mien » ou une « mienneté » (nuance de possessif) pourtant adressées, et *me* concernant (nuance de datif) [NdT]

25. « Me duele a mí ». Cet « a mí » est emphatique : « C'est à moi que la douleur de dent fait mal » ; on n'a pourtant pas voulu laisser tomber le « me » ; ainsi, malgré son caractère un peu

par là même qu'elle n'est pas « je »²⁶. Si on « était » douleur de dents, cette douleur ne nous ferait pas mal : on ferait tout au plus mal à un autre²⁷, et aller chez le dentiste équivaldrait à un suicide car, comme le dit Hebbel, « quand quelqu'un est pure blessure, le soigner c'est le tuer ».

« Mes » poussées, inclinaisons, amours, haines, désirs, sont miens, mais, je le réitère, ils ne son pas « je »²⁸. Le « je » y assiste comme spectateur, y intervient comme chef de police, dicte sentence comme juge, les discipline comme capitaine. Il est curieux d'explorer le répertoire d'actions efficaces sur l'âme dont dispose l'esprit et, d'un autre côté, d'en constater les limites. Ainsi, l'esprit ou le « je » ne peut pas, par exemple, créer un sentiment, ni, directement, l'annihiler. En revanche, il peut, une fois le désir ou l'émotion surgies en un certain point de l'âme, leur en fermer le reste, les empêchant de s'y déverser, d'aller jusqu'à occuper la totalité du volume. Il nous arrive, parfois, de recevoir une triste nouvelle ; par exemple : on nous communique la mort d'une personne qui nous est chère. L'occasion vient à coïncider avec un moment de notre vie où les devoirs sociaux requièrent tout notre entrain. Nous rivos alors l'impression produite sur ce lieu de la périphérie animique, comme enlacée et en quarantaine ; sans lui permettre de franchir ce seuil, sûrs, néanmoins, qu'après un certain temps on pourra ouvrir notre âme à l'émotion comme celui qui lèverait l'écluse d'un barrage, et nous sentir ainsi inondés d'angoisse et d'amertume²⁹. Il est donc possible, sous l'empire de la volonté, de contracter l'âme, en fermant ses pores, en la rendant hermétique ou, au contraire, de la rendre spongieuse, de dilater ses pores, la préparant à absorber de grandes quantités d'amour ou de haine, d'appétits ou d'enthousiasme.

Et cette façon pour l'âme d'être « hermétique » ou « poreuse », ouverte ou fermée, peut se dire en deux sens. Ouverte ou fermée notre âme peut l'être par rapport au dehors, c'est-à-dire, à ce qu'il y a au monde, à ce qui y arrive ; ou bien, elle peut l'être - ouverte ou fermée - par rapport au dedans ; à savoir, aux sentiments propres germant à l'intérieur de nous-mêmes. Lorsque, dans l'âme, l'hermétisme vers le dehors devient habitus ou propension constitutive, on a affaire à un caractère « insensible » ; quand on souffre d'hermétisme vers le dedans, l'homme est dit d'âme « sèche ». Et, même si cela est peu fréquent, il est possible d'être très sensible pour recevoir les impressions du monde et, en même temps, très sec quant aux réactions sentimentales propres.

trop oral, on a préféré une traduction de structure « ça me fait mal (à) moi ». [NdT]

26. « Yo ». Une fois de plus, on aura préféré « être conséquents » à l' « élégance ». Explicitons donc par d'autres possibilités et/ou paraphrases le sens de l'original : « et c'est par là même que ce n'est pas moi-même qui la/le suis » ; il y a, effet, une différence glissante entre un « moi » qui s'en va vers le « mien », et un « moi » qui bascule vers le « je » titulaire des actes, le « c'est vraiment moi qui ». [NdT]

27. « Doleríamos más bien a otro ». Usage philosophique et peu orthodoxe par lequel Ortega produit dans « doler » une infradétermination qui rend « doler » presque transitif, ou situe plutôt son sens dans un indécidable entre transitif et intransitif. [NdT]

28. « No son yo ». [NdT]

29. Pouvoir enfin faire son deuil, s'y adonner. [NdT]

Ainsi, l'homme très intelligent est souvent, en même temps, très fin récepteur, exquisément sensible et, par contre, d'une intimité extrêmement sèche. Plus difficile encore est d'être sensible et sentimental à la fois.

D'ordinaire, l'âme traverse des périodes de grande porosité, et d'autres d'hermétisme extrême. Une préoccupation grave ou aiguë produit normalement un excès de concentration en notre intimité. Celle-ci, pour le dire ainsi, tourne le dos au monde et prête attention, avec tension maximale, à la peine ou au conflit qui occupe alors son centre animique. Rien d'extérieur n'atteint le dedans : l'âme se promène sourde et aveugle. La joie, au contraire, tourne l'âme vers le dehors, la décompresse, la transforme en un large tissu de pores ouverts, sorte de pavillon d'oreille préparé à recueillir les moindres sons³⁰. Et puisque tout être faible tend à la préoccupation en raison de sa faiblesse -il en va ainsi du malade -, il arrive que le faible soit souvent une créature peu sensible et étrangement hermétique. [...]

IV SCIENCE, ORGIE ET ÂME

Cette tripartition de notre intimité selon ces trois zones de vitalité, âme, et esprit nous est imposée par les faits, et nous y sommes parvenus sans autre opération que celle de la stricte filiation des phénomènes internes, comme le fait un zoologiste quand il classe une faune. Ces trois noms ne font que désigner des différences patentes que l'on trouve au sein de ces événements intimes : il s'agit de concepts descriptifs, et non pas d'hypothèses métaphysiques. Il est clair que dans la douleur mon corps me fait mal, que la tristesse est en moi, mais ne vient pas de mon je; que penser ou vouloir sont, somme toute, des actes « miens », au sens où ils prennent leur naissance dans mon je. Le pronom « mien » signifie évidemment une chose différente dans chacun des trois cas. Car mon corps, objet étendu et matériel, ne peut être « mien » de la même façon que l'est ma tristesse, et celle-ci, à son tour, n'est pas « mienne » à la façon d'une décision émanée du je lors d'un acte créateur de la volonté. Et, néanmoins, cette appartenance à la personne, ce faire partie d'un sujet que le possessif « mien » exprime, a bel et bien lieu dans tous les trois cas. Cela nous

30. Je développerai à une autre occasion - puisque personne ne s'y est vraiment attardé - le rapport qu'il existe entre la peine et la joie d'un côté, et de l'autre les gestes du visage qui les expriment. Cela confirme l'idée que les gestes émotionnels sont la symbolisation des sentiments, c'est-à-dire, leur pantomime. [En effet, Ortega développe cette question dans « Sur l'expression, phénomène cosmique » ; mais aussi dans d'autres textes. Par exemple le texte - inédit en français - « Pour une anthropologie philosophique. Problèmes de l'aspect humain » (*La Nación*, Buenos Aires, 12-VII-1925) de la même période, et qui ne comporte que peu de coïncidences textuelles avec le premier tirage de « Sur l'expression, phénomène cosmique » (*El Sol*, 26-VII-1925), de sorte qu'il a été considéré, par les éditeurs de la plus récente édition des œuvres d'Ortega, comme un article à part entière et a été reproduit dans le tome III de ces *Œuvres complètes*. On pourra aussi consulter le texte - inédit en français - « Les deux grandes métaphores » (*O.C. II*), auquel Ortega fait allusion dans la note 33. (NdT)

oblige, du moins provisoirement, à parler de trois « moi »³¹ différents intégrant trinitairement notre personne : un « moi » de la sphère psychocorporelle, un « moi » de l'âme, et un « moi » spirituel ou mental. Cela dit, le « moi » indique toujours un terme central de référence : la dent qui fait mal ne fait pas mal à la dent, ni la tête à la tête, mais tous deux font mal à un troisième qui est mon « moi » corporel. Les trois « moi » s'avèrent être trois centres personnels qui, pour être indissolublement articulés, n'en sont pas moins distincts. Ils sont distincts à un tel point que nous sommes obligés de nous les représenter sous des formes bien diverses. Le je spirituel a, tout comme ses actes, un caractère ponctuel. Je ne peux penser quelque chose avec une partie de mon esprit et son contraire ou, tout simplement, quelque chose de différent avec une autre partie de mon esprit, ni ne peux avoir en même temps deux volitions divergentes. Par contre, en mon âme peuvent naître des poussées, désirs, sentiments pluriels et même opposés³². Le moi de l'âme comporte donc une aire dilatée et, pour le dire ainsi, une extension psychique dont chacun des points peut être le lieu de naissance d'un acte émotif ou impulsif différent. Et puisque les sentiments, désirs, etc., sont plus ou moins profonds, plus ou moins superficiels, il nous faudra penser l'âme à la façon d'un volume euclidien, avec ses trois dimensions³³. Ceux qui considèrent peu scientifique l'emploi d'analogies spatiales

31. « Yo ». On choisit, dans ce cas, de traduire « yo » par « moi » car « yo » est employé de façon générique, sans opposition au « mí ». [NdT]

32. Ni l'âme - ni d'ailleurs la « vitalité » - ne constituent ce que l'on nomme, en logique, des « topoi bien pointés » : le principe du tiers exclu n'y a pas de validité. La sphère de l'âme est en non coïncidence par rapport à elle-même (d'ailleurs le penser aussi ; l'esprit étant plutôt le domaine du « pensé », ou de la « pensée du pensé » par opposition au « penser »). Le principe du tiers exclu n'a ses droits que dans la sphère de l'esprit, et dans le produit final de l'acte de compréhension. La non-coïncidence à elle-même de la sphère de la vitalité (dans le décentrement - de l'âme - vers la centration cosmique) est d'un autre ordre que la non-coïncidence (dans la centration excentrique, à rebours de toute centration cosmique) de l'âme. En effet, les couples d'opposés coïncidence à soi / non coïncidence à soi et centration / non centration ne se recourent pas. [NdT]

33. Évidemment, cette affirmation n'est pas aussi tranchée qu'il ne paraît. Elle est à prendre *cum grano salis* et sera nuancée par la suite. Au fond, elle ne peut être dûment nuancée que si elle est mise en rapport avec les textes auxquels renvoie Ortega lui-même (dont « Sur l'expression, phénomène cosmique »). Cette affirmation apparemment aussi lourde qui fait « équivaloir » l'âme à un volume sphérique à trois dimensions n'est compréhensible - saisissable dans la stricte mesure de sa non littéralité - qu'au sein de la théorie ortéguienne de la métaphore, très subtile, mais, hélas, dispersée dans de nombreux textes.

Par ailleurs, ces problèmes rejoignent - et illustrent - ceux, touchés récemment par Marc Richir, de l'inéluctable part de fictivité de la pensée dès lors qu'elle a affaire à du non figurable. Ortega est évidemment le premier à reconnaître l'infigurabilité de l'« âme ». C'est au problème de devoir en parler qu'il est confronté. C'est un des problèmes qui l'aura le plus occupé, et il est fort à parier que ce fut l'un des sujets qui occupa les discussions avec Fink, lors de la visite d'Ortega à Fribourg à laquelle la lettre de Husserl à Ingarden fait référence, à savoir, le problème, traité par Fink (notamment dans la *Sixième Méditation Cartésienne*), du langage « adéquat » au pré-être du transcendantal, ce pré-être étant foncièrement méontique.

Rappelons que Fink relève cette difficulté qu'il n'existe pas de « langue » du transcendantal puisqu'il ne peut y avoir, par définition, de « langue » du méontique. En effet, Fink soutient - ce à quoi souscrit entièrement Ortega - qu'il ne peut y en avoir (impossible de *cadrer* et

dans la description psychologique sont en proie à une erreur triviale, longtemps dépassée par la vraie science³⁴. Rien de psychique n'est étendu ; mais bien « quasi étendu », et cela seul saurait suffire à une psychologie descriptive.

Ce volume sphéroïde de l'âme finit en une périphérie qui est le moi corporel, encore plus franchement étendu, mais qui ne constitue pas, comme l'âme, une enceinte close et pleine, mais plutôt une pellicule à largeur variable, collée par un côté à la sphère de l'âme et par l'autre à la forme du corps matériel.

La découverte de cette trinité chez la personne invite à se demander lequel des trois « moi » nous sommes en fin de compte, et, à peine essayons-nous de répondre à cette question, que nous nous sentons glisser vers des considérations gravement subtiles, par où l'on tâte, comme à l'aveugle et du dehors, des réalités et problèmes d'une dramatique saveur cosmique. J'essaierai pour ma

de *maintenir*, de façon directe, une ou des références sur *du* méontique), et qu'il est même souhaitable qu'il n'y en ait pas (il faut que la langue reste langue - référée à l'ontique - pour qu'il y ait une chance de toucher *indirectement* à du méontique en tant que tel). Il faut donc jouer et jongler avec les significations « ontiques » de la langue afin de les mettre en suspens selon ce que Fink nomme une « analogia propositionalis », rebaptisant à sa façon l'« analogia proportionis » des scholastiques.

Ortega rejoint Fink sur l'essentiel, mais il aborde la question sous l'espèce d'une théorie de la métaphore, donnant à ce problème, qui l'aura occupé et même tracassé toute sa vie, une portée plus ample ou, pour mieux dire, plus *immédiate*, c'est-à-dire, non exclusivement bornée - pour reprendre la distinction de Fink - à une « théorie transcendantale de la méthode ». En effet, ce problème d'une langue adéquate à l'expression du transcendantal serait, selon Ortega, présent *d'emblée* dans une « théorie transcendantale des éléments » (et abordable - non pas résoluble - par les ressources de la métaphore), c'est-à-dire, présent dans des expériences « directes », à savoir, non explicitement phénoménologisantes mais constituantes (au sens large - systématiquement non compris - que la « constitution » prend toujours chez Fink), notamment dans l'expérience esthétique (voir les textes « Essai d'esthétique en guise de préface » ou « Adam au Paradis » inédits en français mais dont la traduction est prévue et en cours), ainsi que dans son plus ample projet d'une « Sémasiologie » - projet reformulé et spécifié par après en plusieurs champs, mais énoncé et avancé de façon programmatique sous ce nom lors de son cours de 1916 (en fait entamé à l'automne 1915) présentant au public madrilène certains acquis de la phénoménologie de Husserl, cours réédité - en espagnol (il est inédit en français) - sous le titre « Recherches psychologiques », et auquel il a déjà été fait allusion.

Le projet d'une « Sémasiologie », qu'Ortega appelle de ses vœux, vise à élargir certains des acquis de la 1^{ère}, 4^{ème} et 6^{ème} des *Recherches Logiques* de Husserl. Ce projet, énoncé dans le sens d'un approfondissement possible et souhaitable de tels acquis, préfigure aussi certaines critiques. La « Sémasiologie » est comprise dans la rubrique plus générale d'une « Noologie », qu'Ortega identifie à ce « système de la raison vitale » dont le développement, de plus en plus investi par la question de l'historicité, l'occupera toute sa vie; la « sémasiologie », pour autant qu'elle est inscrite dans cette « Noologie » comme « système de la raison vitale », s'oppose à la fois à tout subjectivisme du sens ainsi qu'à toute sémiotique structurale. En effet, l'intérêt des cours de cette période est justement qu'ils nous permettent de retracer l'origine d'idées comme celles du « moi en effectuation » ou de la « vie comme réalité radicale », les replaçant dans ce qui fut leur vrai contexte de surgissement, oublié de certains commentateurs d'Ortega, à savoir, celui de la réception passionnée mais parfois critique qu'il fit de la phénoménologie de Husserl, depuis et contre ses maîtres néokantiens (Cohen et Natorp). C'est sur ce fond polémique que se découpent les concepts fondamentaux de la philosophie de la vie d'Ortega y Gasset. [NdT]

34. Le lecteur peut s'enquérir des raisons dans l'essai antérieur « Les deux grandes métaphores ».

part, non seulement de rendre mes pensées de façon claire - ce que je vais dire est, je crois, parfaitement clair -, mais de le rendre accessible, ce qui, dans des régions si escarpées, commence à devenir difficile.

Entendement et volonté sont des opérations rationnelles, ou, ce qui revient au même, elles fonctionnent en s'ajustant à des normes et nécessités objectives. Je pense dans la mesure où je laisse en moi se vérifier les lois logiques et où j'adapte mon activité intellectuelle à l'être des choses. De ce fait, la pensée pure est en principe identique chez tout individu. Il en est de même pour la volonté. Si elle fonctionnait selon toute sa rigueur, se pliant au « devoir être », on voudrait tous la même chose. Notre esprit, en effet, ne nous distingue pas les uns des autres, et ce à tel point que certains philosophes ont soupçonné l'existence d'un seul esprit universel dont le nôtre, particulier, ne serait qu'un moment ou une pulsation.

Il semble clair que lors du penser ou du vouloir nous abandonnons notre individualité et entrons dans un milieu universel où confluent également les autres esprits et où ils y prennent part, tout comme le notre. Et ce de sorte que, même à être le plus personnel qui soit - si par personne s'entend le fait d'être à l'origine de ses propres actes -, l'esprit, en toute rigueur, ne vit pas de lui-même, mais de la Vérité, de la Norme, etc., d'un monde objectif sur lequel il s'appuie, et dont il reçoit sa texture particulière. Autrement dit : l'esprit ne repose pas en lui-même, mais tire ses racines et son fondement de ce milieu universel et trans-subjectif. Un esprit qui ne fonctionnerait que pour soi et devant soi, à sa façon, et selon son gré et humeur, ne serait pas esprit mais âme.

Car, en effet, sentir, être ému, désirer sont - nous le remarquons bien - des actes qui, au sens plein, sont privés, individuels. Celui qui pense une vérité se rend compte que tout esprit se doit de la penser, de fait ou de droit, comme lui. Par contre, ma tristesse n'est que mienne, personne ne peut la sentir avec moi et la sentir comme je la sens ; pas moyen que nous plongeons, à plusieurs, les babines dans un même cours de joie afin de nous en abreuver tous, alors qu'il est pourtant possible que d'innombrables êtres s'alimentent d'une même vérité.

Pareillement, Kant définit la volonté spirituelle par l'impératif catégorique, selon lequel on ne peut vouloir vraiment que ce que tous pourraient vouloir. Ainsi, l'esprit intellectuel ou volitif exclut l'exclusion, élimine la singularité, nous additionne et identifie avec les autres, alors que l'âme vit d'elle-même et pour elle-même, écartée du monde et de tout autre sujet, se tenant d'elle-même en suspens, sans s'appuyer sur une quelconque sphère objective. Penser équivaut à sortir de soi et se diluer dans la région de l'esprit universel. Aimer, par contre, c'est se situer en dehors de tout ce qui n'est pas moi et exercer, de son propre élan et à ses risques et périls cette action sentimentale bien particulière. L'âme forme donc une enceinte privée face au reste de l'univers qui est, en

un sens, région publique. L'âme est « demeure »³⁵, logis, lieu démarqué pour l'individu comme tel, et qui, de la sorte, vit « depuis » lui-même et « sur » lui-même et non pas « à partir de » la logique ou « à partir du » devoir qui s'appuient « sur » la Vérité éternelle et « sur » l'éternelle Norme.

La différence entre le « privé » de l'âme et le « public » de l'esprit s'éclaircit davantage si nous descendons à nouveau jusqu'à la vitalité, jusqu'à l'âme corporelle.

En effet, notre corps ne vit pas non plus sur lui-même et depuis lui-même. [. . .]. L'étrange phénomène selon lequel l'être vivant sent, de façon évidente, la vie -pourtant chose latente - du reste des êtres vivants n'est pas un symptôme à dédaigner, tout comme ne l'est pas ce phénomène de la sympathie universelle, merveilleuse compréhension qui agit parmi tous les animaux et est même à la base de leurs haines et conflits. (La haine entre races humaines, l'antagonisme entre espèces infrahumaines implique la perception de différences vitales). Finalement : les situations de plus grande exaltation corporelle comme l'ivresse, l'orgasme sexuel et la danse orgiastique amènent avec elles cette dissolution de la conscience individuelle, cette délicieuse annihilation dans l'unité cosmique.

La prépondérance, soit de l'esprit, soit du corps, tend à la désindividuation et, en même temps, à la mise en suspens de notre vie d'âmes. La science et l'orgie nous vident de l'émotion et du désir en nous chassant hors de cette enceinte depuis laquelle nous vivons, *plongés en nous-mêmes*, face aux autres choses, et nous versent dans des régions extra-individuelles : soit celle, supérieure, de l'Idée, soit celle, inférieure, de la Vie et du cosmique. Nous pouvons à présent cerner avec encore plus d'acuité le propre du caractère cloîtré de l'âme.

V

L'ÂME COMME EXCENTRICITÉ

Contemplons la vie d'un enfant. Son âme a commencé à peine à se former, et son esprit ne s'est pas encore éveillé. Les actions que nous lui voyons effectuer, son entière existence, semblent dominées, presque exclusivement, par l'âme corporelle. Comparé à l'adulte, il nous semble plutôt proche de l'animal et, à l'instar de celui-ci, dépourvu d'individualité pleine. De quel centre naissent ses actes ? Chez l'enfant, comme chez l'animal, on aurait tendance à nier tout centre, on jugerait plus adéquat de dire qu'ils ne sont que simple périphérie. L'enfant va d'acte en acte, comme poussé par une force qui lui est extérieure. Ces actes se succèdent et se relient comme les maillons d'une chaîne où chaque pièce entraîne une autre ; en tout cas ils n'émanent pas d'un centre qui lui soit intérieur. L'enfant, tout comme l'animal, ne se sent pas « face » au cosmos, il en est une partie. Il n'a ni chambre, ni arrière chambre. En réalité, l'enfant et l'animal vivent « cosmiquement », leur centre est le même que celui

35. « Morada ». [NdT]

du cosmos avec lequel ils se trouvent en merveilleuse coïncidence. Telle coïncidence du centre animal et enfantin avec la Nature est le fait biologique dans lequel se réalise notre idée d'« innocence ».

Opposons cette image de la vie enfantine à celle du sage traditionnellement plongé dans ses élucubrations. Le « sage » est pratiquement un pur esprit. Il pense. Il ne tient pas vraiment en main, lui non plus, son existence de méditation. La personne du grand mathématicien - gardons à l'esprit la légende d'Archimède - a quelque chose d'un phénomène élémentaire, étranger à l'individuation et « irresponsable » comme peuvent l'être le feu et le vent. Le sage ne recèle pas non plus en lui-même son centre de vie ; il coïncide, lui aussi, avec un centre surindividuel : la Raison de l'Univers. Le « sage » est, lui aussi, innocent. Le jeu de l'enfant et la table logarithmique sont tous deux, pareillement, des « innocences ».

Seul l'homme en qui l'âme s'est formée pleinement possède un centre à lui et à l'écart³⁶, depuis lequel il vit sans coïncider avec le cosmos. Terrible dualité, antagonisme délicieux ! Là bas, le monde existant et opérant depuis son centre métaphysique. Ici, moi, enfermé dans l'enceinte de mon âme, « hors de l'Univers », laissant émaner des sentiments et aspirations depuis un centre que je suis et qui n'est pas celui de l'Univers. Nous nous sentons individuels grâce à cette mystérieuse excentricité de notre âme. En effet, face à la nature et à l'esprit, l'âme est bien cela : vie excentrique.

Avec la naissance de l'âme voit le jour la source magique des grandes délectations et des grandes angoisses. Le monde devient incomparablement savoureux dès lors qu'il est ressenti sous cette nouvelle et très individuelle perspective du moi excentrique. Car le monde du corps et celui de l'esprit sont relativement abstraits et génériques. Par contre, les amours et haines munissent le cosmos d'une topographie affective, lui procurent un modelage. (A-t-on remarqué la géométrie sentimentale agissante chez l'homme amoureux ?). Le monde brut et vacant³⁷, le même pour tous, devient alors « mon » monde privé.

Or, d'un autre côté, voilà que l'homme tombe prisonnier de son âme. Citadelle et foyer sont pareillement prison et cachot. Que je le veuille ou pas, j'ai à être moi, et seulement moi. Je me sens déterré du reste des choses et en tragique sécession par rapport à l'existence unanime de l'Univers. Suis-je un transfuge du monde ou y suis-je jeté ? L'âme, ne serait-elle pas - au sens que nous avons, ici, donné à ce terme - le vrai péché originel dont parle le Christianisme ? Avant, il n'y avait que paradis, corps et esprit - coïncidence avec le paysage, qui, de ce fait, était jardin même s'il ne se fût agi que de champs -, coïncidence avec les animaux et fraternité avec les astres : innocence somme toute. Cependant, après le péché, Adam et Ève font un geste qui, pour tout psy-

36. «Aparte y suyo ». [NdT]

37. On rend par ces deux adjectifs « mostrenco ». En espagnol « bienes mostrencos » se disent des « biens vacants ». Le terme, jouant sur ses deux sens, est utilisé à plusieurs reprises dans « Sur l'expression, phénomène cosmique ». [NdT]

chologue, reste sans équivoque : ils se couvrent. Pour autant que tout geste a une origine symbolique et représente en figures spatiales le psychique³⁸, couvrir son corps équivaut à le séparer de ce qui l'entoure, à le fermer, à lui prêter une intimité. À l'intimité, à l'enceinte excentrique que l'âme est, correspond ce geste³⁹ de pudeur. L'homme qui ressent ce délice d'être soi-même ressent, à la fois, qu'il commet, par là-même, un péché, et qu'il en reçoit le châtement. On dirait que cette portion de réalité qu'est son âme, et qu'il a délimitée pour lui une fois pour toutes, le soustrait de façon frauduleuse à l'immense publicité de la nature et de l'esprit. L'homme en demeure ainsi condamné, comme Ugolin, à reposer éternellement sur sa propre proie, à savoir, lui-même, et à en mordre, sans repos, la nuque.

Tout homme ou femme arrivé à maturité a senti à un moment donné cette gigantesque fatigue de vivre sur soi, de se maintenir à bras-le-corps dans l'existence ; fatigue semblable à l'*odium professionis* dont sont accablés les moines dans les monastères. C'est comme si l'âme, voyant ses propres muscles fatigués, nourrissait l'ambition de reposer sur quelque chose qui ne fût pas elle-même, de s'abandonner au bord du chemin. C'est pourtant peine perdue, car il faut poursuivre sa route, continuer d'être celui que l'on est. . . Or voilà qu'il est un remède, un seul, pour que l'âme se repose⁴⁰ : le fervent amour pour une autre âme. La femme connaît mieux que l'homme ce merveilleux repos consistant à être emportée par un autre être. Ici, aussi, l'image plastique de l'emportement, du rapt, laisse filtrer le sens de cette réalité psychologique cachée. Lors du rapt, la nymphe galope sur le dos du centaure ; ses pieds délicats ne touchent plus le sol, elle ne se porte plus elle-même, elle est portée par un autre. De la même façon, l'âme amoureuse réalise l'entreprise magique de transférer sur une autre âme son centre de gravité, mais ce, sans pour autant cesser d'être une âme. Ce n'est qu'alors qu'elle se repose. L'excentricité essentielle s'en trouve donc, au moins en un point⁴¹, corrigée : il est un autre être dont le centre coïncide avec le nôtre. Car, qu'est-ce l'amour si ce n'est faire d'un autre notre centre, fondre notre perspective avec la sienne ?

GÉOMÉTRIE SENTIMENTALE

Parmi les nombreux souvenirs et papiers que je conserve de mon ami

38. « Sur l'expression, phénomène cosmique » aborde la question, et cette correspondance entre l'espace du dehors et l'« espace » du dedans, vrai chantier métaphorique. [NdT]

39. Qui a, par rapport à d'autres gestes, le statut - au fond jamais accompli - d'un méta-geste. Il est, en cela, sorte de geste inaugural, en un sens une *Stiftung* très extrinsèque du « dedans ». « De l'expression, phénomène cosmique » se termine sur la question du vêtement et de la nudité. [NdT]

40. « Descanse ». Une même forme verbale - non réflexive - regroupe, en espagnol, le sens français de « se reposer » (au sens subjectif et, si l'on veut, physiologique) et « reposer sur » (au sens physique, objectif). [NdT]

41. Ortega aborde ces sujets dans « Études sur l'amour », dont il existe une traduction française chez Rivages parue en 2004. [NdT]

A. . .⁴², en voilà un où il est fait allusion à une géométrie sentimentale susceptible de corroborer, en guise de document ou corollaire, ce qui a été dit à l'instant :

« J'ai appris aujourd'hui que Soledad a quitté hier Madrid pour quelques jours. J'ai eu aussitôt l'impression que Madrid restait vide et comme exsangue. Impression que tout amoureux a beau avoir senti mais qui n'en reste pas moins étrange ! Madrid reste le même, avec ses mêmes places et rues, le même bruissement de trams et de klaxons, le même monde et la même circulation ; les mêmes arbres dans les jardins, et, sur les toits, ce même transit de nuages blancs et ronds d'hier et d'avant-hier. Et pourtant tout cela semble s'être vidé de soi, n'avoir conservé que son extérieur, son masque. Toutes ces choses ont perdu leur dimension propre de réalité : elles persistent, certes, sous mes yeux et oreilles, mais elles n'ont plus d'intérêt pour moi.

Ce n'est qu'à présent que je remarque à quel point mon amour pour Soledad irradiait sur toute la ville et sur la vie que j'y menais. Je remarque à présent que même les choses les plus lointaines, qui semblaient le moins avoir affaire à Soledad, avaient acquis, en rapport à elle, une qualité supplémentaire, et que cette qualité était, pour moi, le caractère décisif de chacune d'entre elles.

Les attributs géométriques, topographiques de Madrid ont eux-mêmes, à leur tour, perdu de leur validité. C'est que même la géométrie n'est réelle que lorsqu'elle est sentimentale. Avant, cette ville avait pour moi un centre et une périphérie. Le centre était la demeure de Soledad ; la périphérie, tous ces endroits auxquels Soledad ne risquait pas de se rendre, de vagues confins presque inexistantes comme le fut pour les Grecs la région située sur le Caucase et qu'ils nommaient, avec peur, « terre des Hyperborées ». Les choses étaient plus ou moins proches selon la distance avec le lieu dans lequel je m'attendais à rencontrer cette douce créature. Les mesures semblaient, par moments, l'inverse de celles qu'un arpenteur aurait abstraitement relevées. Quand j'étais sûr de trouver Soledad à un certain endroit, un long chemin vers elle était pour moi la plus courte distance, et, par contre, un bref bout de chemin parcouru sans l'espoir d'y retrouver au bout la douce peau mate de Soledad devenait une distance interplanétaire.

Pareillement, les gens m'apparaissaient avec un profil minutieusement défini qui n'était que celui de la ligne exprimant leur rapport à Soledad. Voilà un de ses amis qui, lui ayant peut-être rendu visite, rentrait chez lui ; cela lui octroyait à mes yeux un prestige divin qui arrivait presque à se concrétiser

42. Il est évidemment question d'un apocryphe, forme très inscrite dans la tradition littéraire espagnole - cf. Cervantès ou Machado. Ortega avait lui-même pratiqué l'apocryphe dans certains de ses écrits de jeunesse, signant certains articles sous le nom de « Rubín de Cendoya », personnage qui reviendra après sous la plume d'Ortega - comme personnage philosophique, plus comme signataire apocryphe. Dans les *Méditations du Quichotte* (1914) la théorie philosophique que Ortega développe - qu'il désigne du nom de « perspectivisme » et qui contient en germe certains éléments de ses développements postérieurs - va de pair avec une réflexion sur les mises en abîme à caractère apocryphe que Cervantès met en place dans *Don Quichotte*, en fait d'une extrême complexité. [NdT]

en un'étrange aura ou lumière dorée autour de sa personne. (J'ai remarqué une chose pareille concernant les paysages dans lesquels a vécu Soledad : ils s'imprégnaient toujours d'un magique sourire doré, comme de soleil couchant d'été, douce photosphère qui semblait émaner délicieusement de toute chose). Et voilà qu'il m'a parlé une fois d'elle ; c'est ainsi qu'il existe, en lui, son image, et que je le vois toujours passer comme un être oint, comme un navire portant dans sa cave une relique irradiante de thaumaturgie. Voilà que cette femme est celle que je rencontre dans une certaine rue lorsque je vais rendre visite à Soledad, en voilà une autre qui passe l'été dans le même village ou a un chapeau semblable. Et puis ce doux drame à circuit serré où nous entraînent ces femmes qui ressemblent, surtout vues de dos, à celle que l'on aime ! "On dirait qu'il s'agit d'elle !", et notre cœur de bondir, retenant ses fluides d'émotion pour les lancer tels des gaz asphyxiants vers Soledad pour former sous ses pieds ce nuage sur lequel marchaient les dieux d'Homère et les femmes aimées. Mais non ; on a fait erreur, il s'agit d'une autre femme, et nous de chercher une issue de décompression par où donner cours, peu à peu et en pure perte, à toute cette fluence sentimentale que l'on avait accumulée, comme le fait le frein à vapeur des trains.

Impossible de dénombrer les nombreuses notes, nuances et emblèmes que sur d'innombrables gens jette, comme des reflets, à lui seul l'être de Soledad.

C'est à présent que je perçois à quel point elle était le vrai centre de gravitation vers lequel toutes choses se penchaient, le centre de leur réalité pour moi. Et moi de m'orienter matériellement, sans besoin de signaux extérieurs ; selon une tension intime que je trouvais en moi. Lorsque je marchais, je savais si mes pas me conduisaient vers elle ou m'en éloignaient, tout comme la pierre, privée d'yeux, doit sentir, en l'air, la courbure de sa trajectoire rien qu'à remarquer l'attraction de la terre tirant plus ou moins sur sa matière.

Et vice versa : la ville où je sais qu'elle se trouve à présent - hier indifférente - commence à acquérir le plus suggestif des modelages. C'est comme un schème dont les lignes commencent à palpiter. C'est comme une statue de sel qui redevient chair. Tout, finalement, semble troquer son ordre et va s'articulant dans le sens et sous l'influence du nouveau centre géométrique d'attraction sentimentale. . . »

VI POUR UNE CARACTÉROLOGIE

La différenciation de l'intimité humaine en ces trois zones - « vitalité », âme, esprit - nous fournit un bon instrument pour clarifier certaines différences élémentaires concernant les caractères et modes d'être.

Chacun de nous représente une équation combinant différemment ces trois ingrédients ; à commencer par le caractère, issu de la quantité proportionnelle qu'on en possède. Il y a des gens avec « beaucoup d'âme » et « peu d'esprit », ou bien avec abondante vitalité et grande pénurie quant aux deux autres zones.

Néanmoins, bien plus important que la quantité est l'ordre ou le placement de celles que l'on pourrait appeler les puissances psychiques. Lorsque j'entre en rapport avec un nouveau prochain, je me demande « d'où » est-ce qu'il vit, c'est-à-dire, laquelle de ces trois puissances sert de base et racine à sa vie. Ce phénomène peut aussi être exprimé de la sorte : notre existence intime, le mouvement vital de notre être, ses actions et inhibitions de tout ordre, gravitent autour de l'un ou l'autre de ces trois milieux. Nous vivons, soit principalement de notre « âme corporelle », soit principalement de notre émotivité, soit principalement à partir de notre esprit (intellect, volonté).

Ainsi, il est évident que l'enfant vit principalement de son corps, très peu de son âme, et à peine de son esprit. Ou bien, cherchant la formule inverse : il est évident que l'enfant n'a presque pas d'esprit, un bref volume d'âme et une grande périphérie de vitalité.

[...]

En général, la jeunesse - et non pas l'enfance - implique la prévalence de l'âme. Cela se manifeste jusque dans ce curieux phénomène du rajeunissement collectif que constituent les peuples « créoles ».

En effet, cette tripartition de l'être intime n'épuise pas sa force de clarification en référence aux individus et à ses différents âges, mais devient particulièrement féconde si on l'applique aux grandes masses historiques. Chaque peuple et chaque époque reçoivent ainsi une base claire pour leur caractérisation.

L'homme grec vit depuis son corps et, sans passer par son âme, il s'élève vers l'esprit. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette double et contradictoire impression que nous produisent l'art, le livre et l'existence entière de la Grèce. D'un côté, on y sent une étrange innocence, une sorte de nudité animale ; d'un autre, une surprenante clarté et pureté, en contact avec le surhumain. L'animal hellénique n'est pas couvert par l'atmosphère d'une âme et dans des Panathénées la nuque du poulain et le cou de l'éphèbe vont côte à côte sans disparité essentielle. Par contre, l'acte de création d'une telle sculpture semble inspirée par un pur esprit, par le *Nous* anonyme de la géométrie, qui se plaît à y sculpter les idées de Platon.

Dans la vie, chez l'homme grec, on regrette l'individualité, tout comme elle manque, à rigoureusement parler, dans toute sa philosophie. On n'y trouve jamais cette enceinte hermétique, cette « demeure » écartée du reste du cosmos, ce *privatissime* qui nous donne de nous sentir seuls face à l'Univers, isolés en nous, vivant depuis un point exclusif par rapport à tout autre point cosmique et qui est celui de notre moi animique. Le Grec, en comparaison avec nous, est excentrique à minima. Il existe comme s'il était un « genre » - un *eidōs* - en vie.

Il est clair que ce Grec dont on a tellement parlé, celui qui a eu une influence exemplaire dans l'histoire, n'est précisément rien de plus qu'un hellène caduc. Le fait que ce Grec caduc - Socrate, Platon, Phidias - nous parle de jeunes est ce qui nous empêche de bien garder à l'esprit ce bémol. C'est préci-

sément parce que la Grèce était tombée en décrépitude que nous la voyons fondre d'espoir⁴³ devant l'éphèbe. C'est ainsi que le siècle de Périclès représente, dans l'évolution des peuples helléniques, cette ligne de démarcation des hauteurs vitales qui est, à la fois, sommet d'une ascension et début d'un écroulement. Nous ignorons si dans de plus anciens temps de son histoire le Grec eut davantage d'âme. La période antérieure à la période classique n'avait pas encore découvert le *nous*, qui est un idéal intellectuel fait de « généralités ». C'est l'époque du Grec agonale, de l'homme olympique. L'idéal qui, en Olympie, préside aux sélections était la *kalokaiagathía*. Jamais l'âme corporelle n'aura trouvé d'expression aussi claire que dans cette formule. Le jeune vainqueur que Pindare vante est - comme je l'ai déjà dit - un délicieux animal humain. La *kalokaiagathía* est l'unité de la richesse, de la beauté et de l'adresse. *Agathós*, bon, a toujours signifié en Grèce « bon à faire quelque chose », c'est-à-dire, adroit. Or, jusqu'à Socrate, l'adresse digne d'estime est, avant tout, corporelle ou, du moins, elle comprend toujours les qualités sportives. Corps et esprit - à ce que l'on a vu - représentent, face à l'âme, le générique. Ainsi, ce que l'on entrevoit de son passé indique que, en comparaison avec d'autres peuples, l'homme hellénique aura été le moins animique, le moins excentrique. Ne l'ayant pas été, il a pu produire une culture douée d'une surprenante ubiquité. N'ayant pas vécu depuis un point cosmique exclusif des autres, ses idées, sa morale, son art *valent*, dans une certaine mesure, pour tout autre lieu de l'univers historique. Le magistère que la Grèce exerce sur l'ample panorama des âges de l'homme ne découle pas seulement de vertus mais suppose aussi des manques ou, tout au moins, l'absence de certaines qualités. Il y a longtemps, et avec une motivation très éloignée de celle d'aujourd'hui, je me souviens d'avoir écrit que le vrai pédagogue, pour en être un, doit faire l'héroïque sacrifice de son individualité. C'est parce que la culture grecque le fit, et le fit sans sacrifice, qu'elle est la culture pédagogique par excellence.

Ayant fréquenté l'Hellade, l'entrée dans le Moyen Âge nous semblera l'entrée dans un four. On n'y voit guère clair ; l'énergie vitale ne se dépense pas en lumière répandue sur l'Univers ; elle se concentre sous forme de chaleur à l'intérieur de la personne. Le Germain vit de son âme et de sa vitalité. L'esprit est une chose à laquelle il accède peu à peu grâce à l'apprentissage et l'acquisition. Relativement au Grec - rappelons que l'on ne parle, ici, que de relativités - l'esprit ne lui est pas natif. Il a besoin de le boire des mamelles de la Grèce.

La statue gothique manifeste de façon extrême⁴⁴ cet empire de l'âme. Dans la statue grecque on perçoit un morceau de marbre donnant lieu à une forme.

43. « Ilusión ». Mot à double sens - mais non complètement équivoque - en espagnol. Il s'agit d'un espoir qui « peut » - mais pas nécessairement - devenir trompeur, illusoire. Un espoir qui est d'emblée illusionnant même s'il ne se révèle pas, en fin de compte, illusoire. Dans le mot espagnol « ilusión » résonnent en même temps ces sens d'« espoir » ou « aspiration » et d'« illusion » ou « tromperie » ou « enchantement ». En effet, un espoir ou une aspiration sont intrinsèquement exposés à la désillusion, au désenchantement. [NdT]

44. Cf. L'admirable livre de Worringer, *L'essence du style gothique* (Rev. De Oc. - Madrid.).

Cette forme, à laquelle la matière fournit une présence visible, a un sens et une valeur par elle-même. Elle est belle en soi ; elle constitue une divine proportion, un idéal de corps humain, tout comme le triangle géométrique est un idéal de triangle. Par contre, dans la vision qui convient à la statue gothique - voilà qui est curieux ! - on ne voit pas le marbre ou le bois de la taille, ni, par ailleurs, la forme comme telle et par elle-même, selon ses composantes visuelles. Au lieu de tout cela, on ne voit qu'une *figure expressive*. La ligne et le plan ont ici une fonction transitive : celle d'exprimer une intimité sentimentale. À penser et regarder de manière gothique, le sens et la valeur de la forme ne résident pas dans ce qu'elle *est* pour les yeux, mais dans son fonctionnement ou efficacité expressives. Elle est là pour faire allusion à une autre chose latente par essence : l'âme de celui qui sculpte. Le Gothique est, originairement et inévitablement, lyrisme, flux et émanation d'un *dedans* invisible vers un *dehors* visible. Si l'on regarde la forme gothique selon ce qu'elle est, à savoir, comme simple présence plastique - i.e. selon la façon dont on regarde la forme grecque -, elle nous semblera laide, monstrueuse et sans charme. L'œuvre médiévale existe toute entière aux fins de nous lancer au-delà d'elle, vers l'enceinte invisible, transvisible d'une intimité excentrique qui vibre frémissante et ardente, faite de désirs et d'émotions, d'aspirations, d'angoisses et de joies, d'amours et de haines. Pour cette raison, la statue, dès lors qu'elle est convenablement regardée, disparaît, se nie elle-même ; elle distrait, surtout, toute attention portée vers sa matière. L'expression se déverse comme un jus sur l'objet qui le couvre, cachant le pur marbre qu'il est, ou le pur bois.

Si l'art grec est plasticité = pure présence, l'art médiéval est expressivité = allusion à quelque chose d'absent. Or *seule l'âme s'exprime*.

Ainsi, là où il y a expressivisme⁴⁵, il y a prédominance de l'âme⁴⁶. À la

45. « Expresivismo ». Néologisme introduit par Ortega. [NdT]

46. Dans mon essai « Sur l'expression, phénomène cosmique », on pourra comprendre les raisons qui rendent évidente cette affirmation que seule l'âme s'exprime. Nous devons à Ludwig Klages, malgré ses extravagances, notre première intuition de cette vérité. Le lecteur sera aussitôt surpris de ce que l'on retire l'expressivité à l'esprit alors que la langue [« el idioma »], qui est une opération de l'intellect, et partant, de l'esprit, est censée être la fonction expressive par excellence. Or, à mon avis, il est strictement faux de considérer le langage comme un acte essentiellement expressif. C'est justement ce qui conduit à juger qu'il est le prototype de toute expression - à savoir, son intellectualité - qui fait qu'il n'en est pas une. En effet, la différence caractéristique du mot par rapport au geste expressif, c'est la signification. Cependant, ce qui est signifié [« lo significado »] dans la signification, ou le sens du mot, est toujours un objet : « table », « arbre », « Moi », « deux et deux font quatre ». En revanche, l'exprimé dans l'expression est toujours ce qui est subjectif : « ma douleur », « ma joie », « ma vanité », « mon bien-être », etc. Dès lors, la perfection comme signification consiste en ce que l'idée signifiée soit le plus impersonnelle possible, qu'un même terme signifie chez tous les hommes la même notion.

On y objectera que, lorsque je dis une phrase, je manifeste, je révèle le fait intime d'être moi-même en train de penser maintenant une telle pensée [C'est, dans les termes de Husserl, la part de *Kundgabe* de l'acte de signifier]. Or, pour autant que la pensée énoncée, par exemple, « un siècle de démocratie a laissé l'Europe triturée », n'est pas plus à moi qu'à quiconque pense cette pensée, prononcer ou écrire une telle phrase ne fait que rendre évident le fait que mon

Renaissance commence un gel relatif de l'âme européenne. Le corps l'absorbe en pure vitalité et, sur elle, s'engage à nouveau la gravitation et la discipline de l'esprit. Le processus des siècles suivants - qui culmine au XVII^e - consiste en une énorme croissance de l'esprit qui, cette fois-ci - non pas comme en Grèce - arrive à réduire non seulement l'âme, mais aussi le « psycho-corps ». Jamais l'homme n'avait vécu aussi exclusivement de l'esprit qu'aux temps du siècle baroque⁴⁷. C'est le jour de la *raison* triomphante. Ce n'est pas un hasard qu'en l'espace de cent ans - depuis on ne sait quel insondable sein cosmique - Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz se soient rencontrés. Désormais, on ne vit plus de l'âme; cependant, celle-ci, secrètement, poursuit sa germination et réapparaîtra à son heure - le XIX^e siècle - prodigieusement polie.

Au XVIII^e siècle, l'esprit continue de régner sur la psychè européenne - mais on remarque une recrudescence de la corporéité. La disposition des zones intimes, caractéristique de cette époque, apparaît clairement dans l'amour alors en usage. L'amour au XVIII^e est fait d'une sexualité compliquée, fustigée de façon maniaque, et... d'esprit? Sans doute. La preuve saute aux yeux rien qu'à remplacer « esprit » par *esprit*⁴⁸. C'est pourtant l'âme - sentiment ou fantaisie - que l'on ne voit triompher nulle part. Elle a été réduite à un halo tiède autour de la pure sensation et de la pure idée. Les principes de l'art alors valables confirment ce diagnostic. Surtout en musique et en poésie.

esprit personnel vient de rentrer en contact avec cette idée impersonnelle. Avoir dit ou écrit une telle chose n'exprime rien de moi, tout comme le son de la clochette annonçant le début du spectacle n'exprime rien de ce dernier. Preuve en est que le lecteur ne sait pas en ce moment, ou, du moins, n'est pas censé savoir, si, en effet, moi, qui viens d'écrire une telle chose, j'y « crois » en effet; c'est-à-dire, si je fais *mieme*, par adhésion individuelle, cette pensée vacante [« mostrenca »]. D'ailleurs, la même chose peut être pensée tant par celui qui le croit que par celui qui l'exècre. Pour nous tirer d'affaire et deviner si, en effet, celui qui *dit* quelque chose *exprime* son intimité individuelle - sa conviction, etc. -, il est nécessaire de se déprendre du sens des mots et de prêter attention au ton de la voix, à l'accent émotif avec lequel ils sont prononcés, au reste de la physionomie; en somme: il faut prêter attention à ce que le langage comporte de geste, de non signifiant, de non intellectuel.

Notons donc que « signification » et « expression » ne sont pas simplement deux choses différentes, mais bien plus: qu'elles sont opposées. Exprime ce qui ne signifie pas, et signifie ce qui n'exprime pas. C'est en cela que se révéla à ce point inféconde la tentative de dériver le langage des interjections. Nommer et s'exclamer sont deux fonctions de sens contraire. Il suffirait, pour en souligner radicalement la différence, de noter que tout parler est un *vouloir parler*; donc, une intention consciente de communiquer avec autrui; alors que s'exclamer, à l'instar de toute vraie expression, ne peut être prémédité. Qui *veut* délibérément exprimer se l'interdit dans la stricte mesure où il le veut. Dès lors qu'il le veut, l'esprit, qui est volonté, intervient, perturbe le courant expressif par où l'âme module notre corps, lui ôte ce qui en est le plus essentiel: la spontanéité inconsciente.

[NdT]: Ortega fait la réception de Husserl au cours de son deuxième long séjour à Marburg. Les allusions à la première recherche logique sont ici évidentes, et sont approfondies dans le texte qui suit, « Sur l'expression, phénomène cosmique », dont on a traduit certains extraits.

47. Le fait que cette caractérisation ne vaille pas pour l'Espagne à la même époque - notre art était déjà fantaisie [« fantasía »] et ardeur, c'est-à-dire, âme - confirme l'indépendance chronologique de l'évolution espagnole.

48. *En français dans le texte.* [NdT]

Le sens que ces deux arts eurent au XVIII^e se fait patent à les envisager depuis la musique et la poésie du XIX^e siècle, depuis le Romantisme. En peu d'années la transformation s'avère radicale. La musique et la poésie romantiques se proposent d'entreprendre le strict contraire de ce que la génération précédente avait entrepris. Je ne pense pas qu'il y ait eu, dans l'histoire européenne, un changement de loin comparable à celui-ci tant par son caractère subit qu'extrême. Que fait la poésie, de Voltaire à Delille ? Elle dit des idées graves, essentielles, ou propose des jeux d'esprit, embellissant leur énoncé par des grâces formelles et abstraites. J'entends par de telles grâces des contrapositions, des élisions, des allégories, des formules énigmatiques qui finissent par s'éclaircir, etc. La fantaisie est tenue au sein du raisonnable, de la rationalité. Le vocable poétique ne s'utilise pas pour lancer de vagues résonances associatives, ni par délectation sonore, mais strictement comme signe d'un concept. La poésie depuis Chateaubriand : que cherche-t-elle ? Elle se complait dans l'« association » d'images précisément dans la mesure où celle-ci rompt le lien logique, conceptuel, des idées. On prend plaisir dans l'illogisme en tant que tel. La fantaisie se révolte contre la *raison*. Commence le délice du vague en et par soi. Une illustration en est le scandale produit par une phrase de *Atala* où l'on parle du « sommet indéterminé des forêts ». Ici, l'objet nommé est vague par lui-même, et la formule qui l'énonce est, à son tour, vaporeuse, indécise. C'est précisément par là qu'elle est délicate.

Mais il est encore un attribut de la poésie romantique plus radicalement opposé à la poésie classique. En fin de compte, la fantaisie est parente de la raison et de l'intellect. Elle constitue, en un sens, la démence de l'entendement, l'irraison de la raison. Le véritable antagoniste de celle-ci reste le sentiment. Dans l'image un concept est préformé ; guère dans l'émotion. Ainsi : la poésie romantique utilisera la parole pour exprimer des sentiments ; non pas des concepts, ni des choses, mais des affects.

L'inversion est parfaite. On prend le mot à l'envers, en l'occurrence par le pôle subjectif où s'exprime l'ultime et vague secret de l'émotion. Son autre pôle, le pôle conceptuel, s'en trouve réduit à la condition de simple stimulateur pour un sentiment. Le *ci-devant*⁴⁹ Seigneur est à présent le valet de chambre. Le renversement des ordres qui fut l'aspiration de la Révolution française s'exécuta dans la poésie romantique.

Cette vicissitude est identique en musique. Il existe, entre Bach et Beethoven, toute la distance séparant une musique d'« idées » d'une musique de sentiments⁵⁰. Ce que l'on peut appeler idée ou concept en musique n'est pas excessivement abstrus ou invraisemblable. Étant donné le dessin d'une mélodie, nous devons nous demander qui a dirigé la main pour produire tel type de trait plutôt qu'un autre. Beethoven part d'une situation réelle où la vie le place - l'absence de l'aimée ou l'absence de Napoléon ; le printemps sur les prés,

49. *En français dans le texte. [NdT]*

50. Dans mon article « Musicalia », j'explique en quel sens, aucunement contradictoire, on est forcé de reconnaître que toute musique et, en général, tout art, est, par essence « sentimental ».

etc. - : cette situation déclenche en son intérieur des courants sentimentaux, ténus ou orageux. Beethoven, tournant le dos à l'univers, suit du regard la ligne sinieuse de ses émotions privées et essaye de la transposer, de la traduire en profil sonore. Le but de la musique romantique est d'exprimer des sentiments dans la « belle » matière préexistante des sons et lois euphoniques.

Aurait-on proposé à Bach d'en faire autant, qu'il aurait refusé pour différentes raisons. Avant tout, cela lui aurait semblé une impertinence : quelle valeur et sens « objectif » peuvent avoir les passions personnelles ? Cela ne constitue pas un *thème* artistique. Mais, au demeurant, même en étant pourvue de sens, une musique cherchant au premier chef à exprimer des sentiments privés serait... *laide*. En effet, les sentiments sont des réalités, et sont donc matière à prose. La beauté, néanmoins, consiste dans certaines proportions formelles. Le musicien doit proposer la construction de pures formes, spécifiquement belles, auxquelles donnent lieu les distances entre sons. Ainsi, non pas raconter ce qu'il lui arrive, mais fabriquer un objet impersonnel qui n'est arrivé ni ne peut arriver à quiconque car il n'est pas subjectif. Ce qui ressemble le plus à ces formes musicales est l'ornement dans la décoration, dont les formes ne voudraient pas être formes d'une chose mais de simples lignes dotées d'une pure grâce abstraite. Or tout comme l'ornement procède toujours de quelque forme réelle, et en conserve inévitablement la réminiscence, de même la ligne mélodique est porteuse, qu'on le veuille ou non, de quelque résonnance sentimentale, résidu de prosaïsme, qui réchauffe l'idée musicale, par elle-même froide et comme astrale.

À l'époque romantique, les sentiments conquièrent pour la première fois dans l'histoire leurs *droits de l'homme et du citoyen*⁵¹. Parmi les époques que l'on connaît bien, c'est celle qui aura vécu le plus résolument depuis son âme⁵², avec annulation maximale du corps et relativement peu d'esprit. Ce n'est que vers la moitié du siècle que ce dernier retrouvera la primauté sous une forme des moins glorieuses : l'utilitarisme.

Par conséquent, le produit le plus pur et classique du Romantisme fut l'amour. Lorsque l'art, l'idéologie et la politique romantiques se seront complètement corrompus, ne restera, survivante, que l'image admirable de l'amour romantique, tout fait d'âme, sans mélange grave de corps ou d'esprit.

[. . .]

Mai 1925

Traduit⁵³ de l'espagnol par PABLO POSADA VARELA.

51. *En français dans le texte. [NdT]*

52. Il est probable, au demeurant, que les époques les plus résolument animiques - prédominance de la fantaisie et du sentiment - se trouvent dans des âges proto et préhistoriques.

53. Je tiens à remercier mes amis Jean Péré et Elia Rodière, dont les lectures, successives, m'auront permis d'offrir un texte français plus correct ; je remercie aussi Marc Richir d'avoir révisé, corrigé et amélioré cette dernière version du texte français de ma traduction. [NdT]

