Mélanges de la Casa de Velázquez
Nouvelle série

36-1 | 2006
Transitions politiques et culturelles en Europe méridionale (XIXe-XXe siècle)

De la raison vitale à la raison historique

La philosophie de l'histoire au secours de la politique chez Ortega y Gasset (1923-1930)

De la razón vital a la razón histórica. La filosofía de la historia al servicio de la política en Ortega y Gasset (1923-1930)

From Vital Reason to Historical Reason. The Philosophy of History as Handmaiden of Politics in the Writings of Ortega y Gasset (1923-1930)

Eve Giustiniani

Éditeur
Casa de Velázquez

Édition électronique
URL : http://mcv.revues.org/2312
ISSN : 2173-1306

Édition imprimée
Date de publication : 15 avril 2006
Pagination : 83-106
ISBN : 978-8495555861
ISSN : 0076-230X

Référence électronique
Eve Giustiniani, « De la raison vitale à la raison historique », *Mélanges de la Casa de Velázquez* [En ligne], 36-1 | 2006, mis en ligne le 25 octobre 2010, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://mcv.revues.org/2312

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Casa de Velázquez

De la raison vitale à la raison historique

La philosophie de l'histoire au secours de la politique chez Ortega y Gasset (1923-1930)

Eve Giustiniani
Université de Provence

José Ortega y Gasset (1883-1955), à la fois homme de presse, de chaire et de tribune, incarne un genre nouveau d'intellectuel, plus pragmatique et rigoureux que ses prédécesseurs de la « génération de 1898 », moins préoccupé par l'étiologie du « problème de l'Espagne » que par la recherche de réponses pragmatiques à la crise du régime de la Restauration[1]. Tandis que les intellectuels de cette « génération de 1914 » intensifient leur engagement public au tournant des années 1920, Ortega y Gasset, l'un des plus éminents représentants de l'élite culturelle du pays, décide de renoncer à l'activité politique. Comment comprendre ce désengagement singulier ?

Les années 1920-1927 marquent une nette inflexion dans le parcours politique et intellectuel du philosophe. L'après-guerre, marqué par une triple crise — politique, sociale et économique —, signifie l'échec de son projet de « pédagogie politique » et l'accentuation de ses penchants conservateurs. Cette retraite politique, annoncée solennellement en 1922, n'empêche pas le penseur d'élaborer, dès 1924, un « programme » de refonte de l'État (*Ideas políticas* [1924], *Dislocación y restauración de España* [1926][2]. En 1927, la parution de *Mirabeau o el político*, où il établit une différence radicale entre l'intellectuel et l'homme d'action, clôt cette phase de désengagement : le philosophe décide de renouer avec l'activité politique et écrit contre la dictature, préparant les bases idéologiques qui donneront naissance au « Agrupación al Servicio de la República » fondé avec Gregorio Marañón et Ramón Pérez de Ayala en décembre 1930.

[1] Aubert, 1978 et 2002, pp. 93 *sqq*.

[2] Toutes les références à Ortega y Gasset renverront à l'édition d'Alianza Editorial – Revista de Occidente de ses *Obras completas* (1983) dont les tomes (chiffres romains) et les pages (chiffres arabes) correspondantes seront indiquées directement entre parenthèses dans le texte.

Paul Aubert (coord.), *Transitions politiques et culturelles en Europe méridionale (XIXe-XXe siècle)*
Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 36 (1), 2006, pp. 83-106.

Au début de *España invertebrada* (1921), il écrit :

> Je ne crois pas qu'il soit complètement inutile, pour contribuer à la solution des problèmes politiques, de s'en distancier par moments, en les situant dans une perspective historique (III, 49).

En d'autres termes, si l'Ortega des années 1920 est profondément déçu par la politique, il n'a pas pour autant abandonné tout espoir de transformer l'homme espagnol. Son action est à la fois indirecte et plus profonde : elle consistera en la formation intellectuelle d'une élite, grâce, notamment, à l'instrument de la *Revista de Occidente* et de la maison d'édition éponyme qui lui permettront de diffuser la pensée scientifique et les lettres européennes de son temps.

Après avoir esquissé un tableau historique de la décadence de l'Espagne dans *España invertebrada*, le penseur veut approfondir sa réflexion à l'ensemble de la culture de l'Europe en adoptant une perspective philosophique. Après avoir diagnostiqué une maladie, il veut proposer un remède, donner un espoir. C'est ce qu'il fait avec *El tema de nuestro tiempo*, essai publié en 1923, qui marque un virage dans son itinéraire philosophique : Ortega y formalise le concept de « raison vitale » élaboré depuis le début du siècle à partir d'une critique philosophique des Temps modernes.

Le *tema de nuestro tiempo* consiste ainsi à surmonter le grand problème de la modernité, l'impératif de rationalité, en redonnant à la culture sa dimension vitale. Ceci suppose une appréhension de l'être humain en termes de *devenir*, c'est-à-dire dans une perspective historique : la théorie de la « raison vitale » implique celle de la « raison historique », clé de voûte du projet philosophique ortéguien, dont les prémisses sont ébauchées dès 1924. Dans ce projet philosophique, la politique est apparemment absente. Pourtant, la raison historique, outil de la compréhension du devenir des sociétés humaines, n'est pour Ortega qu'un nouveau moyen d'agir sur la culture et, à long terme, sur les structures de coexistence humaine, comme si la raison politique était l'aboutissement de la raison vitale et historique.

Une réponse à la crise des Temps modernes

La crise vitale de l'Occident, une chance pour l'Espagne

Se tournant vers l'Europe de son temps, Ortega est impressionné par les révolutions scientifiques, le bouleversement des mœurs et la réflexion des intellectuels qui tentent, comme lui, de comprendre le « déclin de l'Occident ». La guerre de 1914-1918, en engendrant ce que George Steiner appelle la « nostalgie du désastre[3] », a rapproché l'état d'esprit européen de celui qui régnait autour de la crise de 1898 en Espagne. Le phénomène de décadence, objet d'une ample tradition littéraire en Espagne depuis le siècle d'Or, apparaît alors

[3] Steiner, 1986, p. 44.

dans sa relativité : au tournant des années 1920, l'historiographie espagnole perd une bonne part de son pessimisme[4]. Prenant acte de cette similitude entre le prétendu déclin de l'Espagne et celui de l'Europe, Ortega ne diagnostique rien moins que la fin des Temps modernes qui se manifeste à travers ce qu'il appelle la « crise de la sensibilité vitale occidentale[5] ». En substance, selon lui, cette crise historique que connaît l'Occident démontre que les principes idéologiques à l'œuvre dans l'Ère moderne sont victimes d'un « épuisement vital » ; ils ont donné leurs fruits et sont donc condamnés à périr pour laisser place à de nouvelles valeurs.

Au plan historique, l'analyse menée — notamment dans *España invertebrada* — rappelle, par de nombreux aspects, le « déclin de l'Occident » décrit par Oswald Spengler[6] ; Ortega écrit d'ailleurs le prologue de la traduction de l'ouvrage pour la *Revista de Occidente* en 1923 (VI, 309-311). Il comprend rapidement les limites de l'analyse de Spengler ; il critique ses présupposés organicistes, ethnocentristes et monistes (III, 261)[7]. À partir de 1923, Ortega déplace donc l'analyse de la crise occidentale vers le plan philosophique : « Si l'Europe semble déprimée et comme retardée par les problèmes d'après-guerre, cela est dû non à la guerre mais à l'absence d'illusions vitales » (III, 437).

Comme Husserl, Ortega pense que l'origine de la « crise de l'humanité européenne » est dans l'effondrement de sa foi rationaliste. Partout en Europe, on critique les présupposés historicistes du siècle des Lumières, la foi positiviste du XIX^e^ siècle, la croyance en les bienfaits du progrès matériel et technique. La logique de la rationalité scientifique et technique, poussée jusqu'à son terme, a brutalement révélé son absurdité : « oubli de l'être » et « désenchantement du monde » sont le corrélat d'un positivisme qui a pris les moyens

[4] De nombreux intellectuels espagnols s'insurgent contre le pessimisme historique et les méthodes peu rigoureuses de l'historiographie espagnole, et en particulier des auteurs de la « génération de 98 ». À la suite de l'historien MENÉNDEZ PELAYO, 1918, p. 364, qui s'inquiète des « symptômes alarmants » de cette crise de fin de siècle, plusieurs intellectuels réclament une réflexion historique objective. Manuel Azaña, par exemple, projette dès 1912 un ouvrage critique de la « littérature du désastre », qui restera inachevé ; et rédige, à partir de 1921, des articles féroces sur Ángel Ganivet, irrité par sa gloire posthume (AZAÑA, 1997). Ignacio Olagüe, en 1922, s'en prend à la « propagande anti-espagnole » largement diffusée en Europe, à l'origine du mythe de la décadence (OLAGÜE, 1950-1951). Pedro Sáinz Rodríguez, lors du discours inaugural de l'année 1924-1925 à l'université de Madrid, propose une rigoureuse synthèse sur l'histoire de l'idée de décadence en Espagne, et Federico de Onís, en 1932, se dresse à nouveau contre l'anti-espagnolisme de l'historiographie européenne et réaffirme la nécessité de produire une histoire libre de préjugés. À l'ancienne question « L'Espagne est-elle une nation ? » les intellectuels de cette génération substituent un nouvel impératif : « Que pouvons-nous faire pour moderniser l'Espagne ? »

[5] Cette idée apparaît dans plusieurs textes relativement contemporains : à la fin de *España invertebrada* [1921] (III, p. 35-128) ; dans *El tema de nuestro tiempo* [1923] (III, p. 143-205) et dans le prologue au premier numéro de la *Revista de Occidente* [1923] (VI, p. 313-314).

[6] SPENGLER, 1931-1933.

[7] Voir aussi CEREZO GALÁN, 1990, p. 317.

pour des fins. La crise rend évidentes les « déviances » de la raison pure en les exacerbant. Ces phénomènes apparaissent cependant à Ortega comme les signes annonciateurs du nouveau cap intellectuel que prend l'Europe ; il prédit et espère l'arrivée imminente d'une nouvelle « sensibilité vitale ». La crise de l'Occident constitue donc pour l'Espagne une véritable « chance historique » ([1921] III, 123 et [1926] XI, 93 et 99). Les pays européens étaient, en effet, dotés des qualités nécessaires pour tirer leur épingle du « jeu » de la modernité ; et si l'Espagne en était restée à l'écart jusque-là, elle pourra désormais y prendre sa place, car ses qualités vitales correspondent davatange aux valeurs qui s'annoncent comme celles du futur.

Le penseur diagnostique la fin des anciennes valeurs, c'est-à-dire, au sens philosophique, la fin des Temps modernes. Il appelle de ses vœux une élite cultivée, une « minorité choisie » (III, p. 95) qui prendrait acte du « thème de notre temps » et pourrait proposer une culture vitale, dépassant les dilemmes de la modernité. Cette tâche nécessite un effort collectif : c'est ce qui maintient un lien entre la réflexion théorique d'Ortega et sa dimension publique, c'est-à-dire politique. La tâche que s'assigne dès lors le penseur, dans la continuité de la « pédagogie sociale » de ses débuts, est une véritable modernisation culturelle de l'Espagne. Depuis les voyages en Allemagne de ses années de formation, il impute en effet le retard de l'Espagne à l'absence d'une solide tradition intellectuelle et scientifique plus qu'à des facteurs politiques ou sociaux. Il entreprend donc de doter l'Espagne de références européennes : avec la *Revista de Occidente* à partir de 1923, puis avec la maison d'édition du même nom dès avril 1924, il réactualise les « bases de données » culturelles de l'Espagne, en traduisant et en publiant les plus grands auteurs européens du début du XX^e siècle[8]. D'autre part, il continue d'enseigner sa philosophie de la raison vitale à travers des cours, des *tertulias*, des articles et des essais[9], entreprenant de créer de nouvelles valeurs culturelles en écho avec la vitalité de son pays.

Ni rationalisme, ni relativisme. Raison vitale et perspectivisme

C'est *El tema de nuestro tiempo*, essai publié en 1923 à partir de cours universitaires, qui marque le début de cette nouvelle étape dans la philosophie ortéguienne. Dans un premier temps, le penseur s'attache à formaliser sa théorie de la raison vitale en la présentant comme le dépassement dialectique de l'alternative philosophique telle qu'elle se présente en 1923 : rationa-

[8] Sur la *Revista de Occidente*, voir López Campillo, 1972.

[9] Parmi les textes d'Ortega consacrés à l'exposition du système de la raison vitale dans les années 1920, citons, de 1923 : *El tema de nuestro tiempo* (III, 143-244) et « Introducción a una estimativa » (III, 320-333) ; de 1924 : « Ni vitalismo ni racionalismo » (III, 270-280) et « Vitalidad, alma, espíritu » (II, 451-458) ; de 1925 : « Pleamar filosófica » (III, 416-434) ; de 1929 : « Kant. Reflexiones de centenario » (IV, 23-62) et les cours donnés entre 1929 et 1931 : « ¿ Qué es filosofía ? » (VII, p. 275-438) ; « Vida como ejecución (el ser ejecutivo) » ; « Sobre la realidad radical » et « ¿ Qué es la vida ? », ces trois derniers publiés par Paulino Garagorri en 1984 chez Alianza Editorial.

lisme/relativisme. Suivant la brève histoire de la philosophie qu'il expose dans *El tema de nuestro tiempo*, la raison pure, géométrique, née dans l'Antiquité (Socrate) et pérennisée par la Modernité (Descartes) puis par les Lumières (Kant), a dénigré et écrasé la spontanéité vitale de l'être humain en lui imposant un rigide et abstrait « devoir-être ». La raison pure prétend plier la réalité, la vie concrète et mouvante, à ses moules idéaux, la réifiant dans des formes culturelles abstraites et figées. Au plan pratique, cette raison pure est une raison radicale et absolutiste, refusant le devenir et faisant « table rase du passé ». En d'autres termes, le diktat philosophique de la raison pure et le primat du rationnel sur le vital se traduisent par un *utopisme de la culture*. « Utopisme culturaliste, absolutisme rationaliste » (III, 162) : voilà comment on pourrait résumer le bilan des Temps modernes tel qu'il est présenté dans *El tema de nuestro tiempo*. La crise de l'ère moderne marque le moment de la scission entre la raison pure et une vie réfugiée dans la spontanéité de l'instinct, rejetée hors de la culture[10].

Mais en voulant, comme Nietzsche, surmonter l'absolutisme rationaliste, on risque de buter sur un relativisme qui, en n'acceptant de critères que subjectifs dans le jugement de valeur, conduit à la désorientation morale, c'est-à-dire au nihilisme. Ortega veut donc éviter le double piège du rationalisme et du relativisme ; c'est le « perspectivisme » qui lui fournit la méthode pour un tel dépassement.

La théorie du « perspectivisme », élaborée dès les années 1910, est présente dans toute sa philosophie ; le penseur la formalise en 1923 dans un chapitre de *El tema de nuestro tiempo* intitulé « la doctrine du point de vue » (III, 197-205). Elle est liée à sa conception de la « circonstance » : chaque individu, chaque vie définit un « drame » spécifique, une vision du monde particulière, un point de vue unique. Le perspectivisme définit la vérité comme l'intégration de la multiplicité des « points de vue » individuels. La théorie de la perspective permet de dépasser la quasi-divinisation du sujet qu'implique l'idéalisme, car elle est *intégration* de réalités et de regards individuels ; elle réalise une synthèse entre subjectivité (points de vue particuliers) et objectivité (conjonction des points de vue). Elle ne renonce pas à la raison : elle se veut rationnelle, mais non rationaliste. La vérité perspectiviste n'est pas utopique et transcendante, elle ne peut être qu'immanente, en adéquation avec un réel mouvant.

Ortega s'insurge contre le « culturalisme », c'est-à-dire l'appréhension de la vie à partir de formes culturelles vides, de croyances mortes et réifiées, produit d'un déséquilibre entre vie spontanée et vie spirituelle. La culture doit être aussi fluide que la vie elle-même : « culture vitale, vie cultivée », prône le phi-

[10] Ce diagnostic est très proche de celui de Georg Simmel, *Der Konflict der Modernen Kultur* (1918), pour qui la crise est un « conflit insoluble entre vie et formes ». La divergence entre vie et forme provoque la pétrification progressive des formes culturelles et un refuge dans « l'expressionnisme pur et simple du flux des vécus » (cité dans Fritzi, 2002, p. 261).

losophe. L'affirmation du primat de la vie sur la culture ne signifie donc pas un anticulturalisme ou un retour au primitivisme, et encore moins une exaltation de l'irrationnel. C'est avant tout la dénonciation d'une vie inversée, « aliénée », qui a déplacé hors de soi son centre de gravité.

Le perspectivisme permet ainsi de concevoir la vie comme fondement d'une connaissance rationnelle, en échappant à l'incertitude morale du relativisme comme au piège immobiliste du rationalisme. Si le rationalisme classique est abstrait, absolutiste et utopiste, la raison vitale sera tout l'inverse : circonstancielle, perspectiviste et historique. Cet « élargissement du point de vue » qu'entraîne le perspectivisme va ainsi imposer au philosophe un remaniement de sa théorie de la raison vitale afin d'y intégrer la dimension historique. Dans ce passage de la raison vitale à la raison historique, la crise des Temps modernes joue un rôle catalyseur car sa compréhension exige l'exercice d'une « conscience historique[11] ».

Vie et histoire : vers la raison historique

Ortega commence ainsi en 1924 à penser le programme de la raison historique, sorte d'*Aufhebung* de la raison pure et de la raison vitale[12]. Il le développera au cours des décennies suivantes avec, notamment, *En torno a Galileo* [1933], *Historia como sistema* [1935] et *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* [1947] (V, 13-164 ; VI, 13-50 et IX, 11-252 respectivement).

La formalisation de la raison historique, en 1923-1924, résulte de la nécessité d'articuler trois aspects : celui de l'*objet* historique (la vie), celui du *sujet* (faisant l'histoire), et celui de la *situation* historique (le fait historique, dont on doit rendre raison). Le problème, à la fois épistémique et méthodologique, consiste à analyser un objet contingent en *devenir* (la vie) avec des catégories *rationnelles* qui sont exprimées par un sujet lui-même soumis à un régime d'historicité. Le philosophe entend résoudre ce problème épistémologique grâce à la méthode du perspectivisme, appliquée à la raison historique.

L'un des axes de la réfutation ortéguienne du rationalisme absolutiste consiste précisément à démontrer son absence de « sens historique » : la raison pure, calquée sur les procédures mathématiques, n'admet ni le changement ni la contradiction. Or, pour Ortega, « la *vie* est particularité, changement, développement ; en un mot, *histoire* » (III, 198). La raison historique est donc non seulement le prolongement de la raison vitale mais son fondement même, car la vie ne peut se saisir en dehors de sa dimension historique.

[11] Cerezo Galán, 1990, p. 308.

[12] La thèse de la raison historique, présente dans toute l'œuvre d'Ortega dès ce moment, est traitée plus spécifiquement dans : « Oknos el soguero » (III, 593-599) en 1924 ; « El origen deportivo del Estado » (II, 606-623) en 1925 ; « La interpretación bélica de la historia » (II, 525-536) en 1925 ; « Sobre la muerte de Roma » (II, 537-547) et « Para la historia del amor, I. Cambio en las generaciones » (III, 439-442) en 1926 ; « Dinámica del tiempo » (III, 459-480) et « Tierras del porvenir » (III, 481-485) en 1927, ainsi que « Hegel y América » (II, 563-576) et « La "Filosofía de la historia" de Hegel y la historiología » (IV, 521-541) en 1928.

La difficulté épistémologique consiste à intégrer à la raison les notions de changement, de crise, de devenir, qui sont étrangères aux structures de la pensée moderne, laquelle n'envisage le monde que comme étendue mesurable et quantifiable. Comment fonder une science sur un objet contingent ? Les « variations de l'esprit humain », le processus historique peuvent, en effet, ne sembler qu'une « succession de péripéties sans loi, sans sens » (III, 146). Pour expliquer scientifiquement les processus historiques, c'est-à-dire *rendre raison* des événements, il faut comprendre le rapport de nécessité qui les lie. Ortega, en 1923, résout le problème par une analogie aux accents biomorphiques[13] : l'histoire est un corps ; et la compréhension de l'histoire humaine, de même que celle de la vie de l'individu, doit passer par un décodage de sa « structure anatomique » (III, 146).

> L'histoire est raison historique, c'est-à-dire un *effort pour dépasser la variabilité de la matière historique*[14], de même que la physique n'est pas la nature mais, au contraire, la tentative de dominer la nature (III, 314).

Une science historique est donc possible : elle sera la compréhension des « processus internes » par lesquels s'accomplit la « loi de développement » du *corps historique*[15].

Mais la raison historique doit aussi prendre en compte le sujet qui la produit : celui qui fait l'histoire est immergé dans sa propre « circonstance » historique ; ses catégories mentales sont soumises à un régime d'historicité. La raison découvre dans l'histoire sa propre réalité, le principe historique de la rationalité.

---

[13] Nous employons ici la notion de biomorphisme, néologisme proposé par Lalande pour désigner « le caractère général des tendances ou des doctrines qui interprètent les phénomènes psychologiques ou sociaux, et dans certains cas les phénomènes physiques, en les considérant comme une forme spéciale de la vie » (Lalande, 1985, p. 113). Voir aussi Benavides Lucas, 1988.

[14] C'est moi qui souligne.

[15] La métaphore naturaliste, parce qu'elle a politiquement des connotations organicistes, nous semble aujourd'hui plus que contestable. Elle l'est déjà pour Ortega, qui critique vivement le « biologisme excessif » d'un Nietzsche ou d'un Goethe. Il n'hésite pourtant pas à recourir aux commodes métaphores qu'offre la nature, comme les philosophes romantiques allemands, et comme beaucoup d'intellectuels espagnols imprégnés du krausisme. Le philosophe s'emploiera par la suite à dépouiller la raison historique de ces aspects biomorphiques, au profit d'une conception herméneutique de l'histoire, notamment à partir de 1927, à la lecture de Heidegger et de Dilthey. Comme ce dernier, Ortega a été, dans un premier temps, victime de l'illusion des sciences du vivant comme modèle de scientificité. Dans le prologue à Hegel de 1928 (IV, 521-541), il détaille l'idée d'historiologie et affermit le lien entre vie et histoire, tout en accentuant la portée de la dimension autoréflexive de la raison historique (Aróstegui, 1995). Il sera amené à entreprendre une ontologie de la vie comme réalité radicale, d'où surgira le dialogue avec Heidegger (Cerezo Galán, 1990, p. 323 et 1983).

> L'histoire, c'est précisément cette *réflexion qui nous affranchit de la limitation historique*[16]. C'est pour cela que je disais que la raison, organe de l'absolu, n'est complète que si elle s'intègre elle-même, en se faisant, en plus de raison pure, claire raison historique (III, 314).

La dimension autoréflexive fait ainsi de la raison historique une « raison historiographique[17] ».

Le perspectivisme, qui articule *point de vue* de l'historien (sujet), *circonstance* historique et *perspective* de l'homme du passé (objet), est un outil essentiel pour surmonter le relativisme historique (XII, 439)[18]. La doctrine du point de vue est donc « décisive pour l'histoire, qui, en dernière analyse, ne consiste qu'en une herméneutique ou interprétation de vies étrangères » (III, 293). La reconstruction de la perspective du passé exige une « accommodation particulière de notre organe intuitif et intellectuel » (III, 593). Le perspectivisme force l'esprit à un « élargissement du sens historique » qui implique le double sens de l'identité et de la différence.

Selon Ortega, on peut prévoir comment une époque va réagir face aux événements contingents si l'on comprend les caractéristiques de son *ethos*, c'est-à-dire de sa « sensibilité vitale ». Il considère en dernière analyse qu'est envisageable une *science de la prévision des événements*. Déjà en 1918, pour Pareto, dans son article intitulé « Après quatre années de guerre » et publié dans la revue *Coenobium* :

> C'est à l'expérience, à l'histoire que nous demanderons de nous renseigner. L'histoire ne se répète jamais ; le pur empirisme, qui cherche seulement des modèles dans le passé, ne peut donc pas nous servir ; nous devons avoir recours à l'analyse scientifique, qui sépare, dans les phénomènes, les parties constantes des parties variables, et alors nous pouvons, avec une probabilité plus ou moins grande, expliquer le présent et déduire du passé, l'avenir[19].

Non seulement « la prophétie a une place en histoire », résume Ortega, mais « l'histoire n'est un travail scientifique que dans la mesure où la prophétie est possible » (III, 153). Aron formulera le problème de la scientificité de la raison historique avec le même paradoxe :

---

[16] C'est moi qui souligne.

[17] ARÓSTEGUI, 1995, p. 32.

[18] Raymond Aron formule une proposition similaire en 1961 : « le relativisme historique est pour ainsi dire surmonté, dès lors que l'historien cesse de prétendre à un détachement impossible, reconnaît son point de vue, et par suite, se met en mesure de reconnaître les perspectives des autres. Non que l'on puisse, en toute rigueur, passer d'une perspective à l'autre [...]. Mais on parvient à comprendre les perspectives, même quand elles paraissent contradictoires, et à voir dans leur multiplicité non la marque d'une défaite mais une expression de la vie » (ARON, 1964, p. 18).

[19] PARETO, 2002, p. 246 (« Après quatre années de guerre », *Coenobium*, juillet-août 1918).

> En théorie, la possibilité d'explication est la même pour le passé et pour l'avenir. On ne peut connaître avec certitude l'avenir pour les mêmes raisons qui font que l'on ne peut parvenir à une explication causale du passé[20].

La raison historique est donc avant tout une raison pratique : l'idée d'une prévision du futur, même si elle se réduit de fait à une hypothèse épistémique, en indique très clairement le sens prospectif. Une fois établis les fondements philosophiques et épistémiques de la raison historique, le philosophe va s'intéresser à ses procédures méthodologiques. Ses emprunts et références à diverses sciences sociales indiquent que la raison historique n'est pas seulement un outil de compréhension du passé mais aussi et surtout un instrument d'orientation pour le présent.

Champs d'application pratique de la raison historique

La reconstruction des ethos *historiques*

La raison historique cherche la rationalité du processus historique derrière les événements contingents, les faits historiques singuliers : l'histoire ne peut consister en un simple récit événementiel, non plus qu'en une juxtaposition de biographies. La raison historique cherche à déceler des caractères stables et réguliers, à comprendre les grands principes qui se sont incarnés au cours de l'histoire, sous des aspects changeants (III, 590). Elle essaie d'en restituer la signification en reconstruisant le modèle de « sensibilité vitale », de « mentalités » pourrait-on dire, qui donne forme et fond à l'ensemble des créations culturelles (morale, religion, sciences, arts, droit, politique). La « sensibilité vitale » constitue un système cohérent d'idées, d'opinions, de valeurs, de croyances, qui donne à chaque époque sa particularité historique. C'est pourquoi Ortega, en 1926, la baptise *ethos*, la distinguant de l'éthique (« justification idéologique d'une morale ») et de la morale (« qui se résume toujours plus ou moins à une utopie »). L'*ethos* serait ainsi la « morale authentique, effective et spontanée qui, de fait, informe chaque vie » (II, 506). Le penseur compare par exemple les *ethos* italien et espagnol (« Destinos diferentes » [1926], II, 506-509) et montre que cette notion d'*ethos* supplante celle de *Volksgeist* pour comprendre les réactions historiques des peuples. Il va l'utiliser comme concept opératoire dans le développement de la raison historique.

La définition de ces trois termes équivalents (l'esprit d'une époque, sa sensibilité vitale, son *ethos*) est d'emblée abordée sous un angle psychologique car « la vie humaine est essentiellement vie psychologique » (III, 159). Le perspectivisme appliqué à l'histoire induit ainsi une théorie psychosociale des *usages*, des *idées* et des *croyances*. Le philosophe la développe et la remodèle dans des

[20] Aron, 1967, p. 515.

travaux postérieurs *(Ideas y creencias* [cours de 1949, publié en 1979], IV, 381-409 ; *El hombre y la gente* [cours de 1949-1950, publié en 1957], VII, 69-272), qui rappellent à plusieurs titres l'étude sur *Opinions et croyances* de Gustave Le Bon[21]. La raison historique essaie d'associer psychologie de l'individu et psychologie sociale. C'est une « psychologie de l'évolution », voire une psychohistoire qu'Ortega propose ainsi (III, 311 et VI, 302).

En appréhendant les époques passées par leur *ethos*, on ouvre un champ d'exploration de la raison vitale : l'*historiologie* ou *métahistoire*, « qui est à l'histoire ce que la physiologie est à la médecine », résume le penseur dans une nouvelle métaphore empruntée aux sciences du vivant (III, 149). La métahistoire se proposera d'observer les parentés existantes entre les sensibilités vitales d'époques historiques non contiguës, tout en faisant valoir l'alternance historique entre des époques de tendances antagoniques. La métahistoire n'est donc pas exactement une histoire des *cycles* historiques, comme aurait pu le laisser croire le précédent que constitue la théorie des époques *Kitra* et *Kali*, ébauchée dans *España invertebrada* (III, 98). Le philosophe reprend ici cette dynamique, mais la nuance fortement. La raison historique ne s'attache pas qu'aux constantes et aux continuités. Comme les sciences du vivant, et en adéquation avec la raison vitale, elle explore les changements, les mutations, les crises (III, 435). Cette compréhension « rythmique » de la théorie de l'histoire chez Ortega est proche de celle de Pareto, pour qui « le mouvement rythmique est une loi générale de la vie[22] ».

Métahistoire et sociologie de la modernité

Comment la raison historique peut-elle rendre compte à la fois de l'*ethos* d'une époque, principe collectif, et du destin, ou perspective concrète, des individus du passé ? Ortega montre que le système de croyances s'incarne dans l'histoire sous la forme de « générations ». La « génération », agent de l'histoire, est la notion pivot entre individu et époque ; elle est « le gond sur lequel l'histoire effectue ses mouvements » (III, 147). Chaque génération personnifie un principe vital spécifique : les « caractères typiques » d'une géné-

[21] Dans cet ouvrage de 1918, Gustave Le Bon attribue aux croyances une fonction de mythe régulateur pour la société. Il explique leur propagation par l'influence collective (affirmation, répétition, exemple et prestige ; ou encore contagion mentale, mode, médias). Ortega, à la suite de Le Bon, analyse la configuration des usages et des croyances, et leur diffusion par « l'autorité sociale, la tradition, la morale et la contagion psychique » (II, 335). Le Bon considère par exemple ces facteurs dans *La Révolution française et la psychologie des révolutions* (1912) où il écrit : « La vie extérieure des hommes de chaque âge est moulée sur une vie intérieure constituée par une armature de traditions, de sentiments, d'influences morales dirigeant leur conduite et maintenant certaines notions fondamentales qu'ils subissent sans les discuter » (LE BON, 2001, p. 114). C'est aussi à partir de la reconstruction de cet *ethos* qu'Ortega entend appréhender l'histoire.

[22] PARETO, 2002, p. 158 (« La crise économique actuelle », *Journal de Genève*, 26-XI-1902).

ration donnent à ses membres une « physionomie commune, qui les différencie de la génération antérieure » (III, 148 et IV, 91). Chaque génération doit élaborer sa propre vision du monde en composant avec l'héritage de la génération antérieure et son élan propre. Le penseur appelle ce dosage entre héritage et création une « équation », dont le résultat est la définition de la *disposition globale d'une époque*.

Le premier exemple de principe « métahistorique », c'est donc le phénomène du conflit générationnel au sein d'une même époque, entre la génération des pères et celle des fils. Il existe des *époques cumulatives* (temps de vieillesse), marquées par une propension des fils à l'obéissance, à la fidélité aux valeurs reçues de leurs pères ; et des *époques éliminatoires* ou *polémiques* (temps de jeunesse), générations de combat se caractérisant par l'insoumission de la nouvelle génération aux valeurs héritées, car ses propres caractéristiques vitales en divergent trop (III, 149). Le schéma généalogique et historique des générations fonctionne donc aussi comme grille d'analyse du présent, chaque époque se divisant entre les deux tendances contradictoires que sont l'attachement à la tradition, et la belligérance constructive, ou avant-gardisme (III, 146).

L'alternance entre époques sénescentes et belligérantes permet au penseur de rendre solidaire la méthodologie historique de la sociologie politique, à travers l'identification de deux couples d'opposés : tradition/avant-garde et élites/masses. Ortega ébauche ainsi une *sociologie de la modernité* en même temps qu'il construit une justification historique de sa vision élitiste de la société. Il associe clairement sa propre époque à une « époque polémique » dont la tâche est d'élaborer de nouvelles valeurs.

S'inspirant des travaux de Max Weber sur la sociologie des religions, il esquisse au cours de la décennie plusieurs essais d'interprétations métahistoriques. Parmi les exemples de grands rythmes historiques, il distingue par exemple l'influence déterminante du « caractère sexuel » d'une époque, matriarcat ou patriarcat (III, 149-150) ; ou encore celle du principe de plaisir : « la façon de reconnaître à quelle tonalité vitale appartient une époque est de déterminer si les occupations qui lui donnent son ton sont plutôt "sérieuses" ou "joyeuses" » (II, 350). « Tandis que l'Europe continue de pousser sans foi les momies de ses institutions et les spectres de ses fêtes exsangues, la Russie fait la révolution et danse », écrit par exemple Ortega après avoir vu un ballet russe (II, 319-327). Analysant successivement l'histoire en fonction des principes de l'amour, de la joie, de la guerre, ou de l'éthique sportive, le philosophe peut ainsi commodément reléguer le « principe économique » au rang *d'un* principe (parmi beaucoup d'autres) d'interprétation de l'histoire. Le marxisme, car il en reste au principe superficiel qu'est la vie économique, ne peut saisir les véritables articulations du processus historique dépendantes, avant tout, de variables psychosociales, morales, vitales (II, 527 et III, 460).

Dans le projet historiologique d'Ortega, la politique semble reléguée à un rang subalterne, mais elle n'en est pas moins présente à l'esprit du philosophe lorsqu'il rend solidaire la raison historique de la psychologie sociale et de la sociologie politique. Le passage de l'histoire à la politique sera effectué par le biais d'une théorie des élites intellectuelles.

Du pouvoir spirituel à l'intervention publique des élites

Depuis les premiers écrits d'Ortega, la « minorité » ou élite intellectuelle est un élément essentiel de sa théorie sociologique[23]. Dans *España invertebrada*, elle apparaît comme un agent historique, dont la fonction est de « vertébrer » la nation en inspirant aux masses le respect du mécanisme « exemplarité-docilité », au fondement de tout ordre social : pour le penseur, « une nation est un peuple organisé par une aristocratie » (XII, 11-14). La chaîne logique implicite de la conception ortéguienne de la politique relie pouvoir spirituel et pouvoir public par le biais de l'opinion publique. L'intellectuel, comme formateur de l'opinion publique, sert de « courroie de transmission » entre société civile et institutions ; il détient non pas un pouvoir politique mais un *pouvoir spirituel*, historiquement et politiquement déterminant[24]. La tâche spécifique des élites intellectuelles et scientifiques est donc de configurer de nouvelles valeurs, croyances, et savoirs pour leur génération, capables de fédérer l'opinion publique. L'adhésion et le consentement des « masses » à la forme de pouvoir qui les régit sont un réquisit fondamental dans la politique ortéguienne : sans opinion publique, pas de pouvoir social, pas de pouvoir public légitime. Sans élite active, pas d'ordre politique.

Aussi, bien qu'Ortega affirme dès 1923 « tourner le dos à toute politique » pour se consacrer à la formation culturelle d'une élite[25], c'est dans la continuité de son projet de jeunesse d'une « pédagogie sociale comme programme politique[26] » que l'on doit situer son projet philosophico-politique des années 1920. L'élite, cette « minorité choisie » ou aristocratie de l'effort, y est investie d'une véritable « mission historique », comme elle l'est aussi chez l'Italien Pareto.

La comparaison entre Ortega et Pareto met plus spécifiquement en relief les aspects politiques de la psychologie sociale ortéguienne. Dans son article intitulé « Los partidos políticos », publié en 1923 dans *La Nación* de Buenos Aires, Pareto associe clairement, comme l'Ortega des années 1920, libéralisme et aristocratie :

[23] Pour une analyse du concept de minorité chez Ortega, voir SÁNCHEZ CÁMARA, 1986. Pour les sources de la genèse de la théorie des élites et des masses, voir MERMALL, 1998.

[24] Voir ESPINOSA RUBIO, 1994 et FLÓREZ MIGUEL, 1997.

[25] On peut situer au sein de ce projet de la formation culturelle d'une élite l'entreprise de la *Revista de Occidente*, la tertulia de la *Granja del Henar*, ou encore les cours et conférences donnés dans ces années à la Residencia de Estudiantes, à la Residencia de señoritas et à l'Instituto-Escuela. Voir ZAMORA BONILLA, 2002, pp. 219-234.

[26] « La pedagogía social como programa político », conférence prononcée à la société « El Sitio » de Bilbao le 12 mars 1910 (I, 503-521).

> La doctrine libérale est une doctrine aristocratique, propre de la fine fleur de la société. De même que les autres sociétés choisies, celle-ci peut guider les masses[27].

Comme Ortega, Pareto parie sur une génération combative : « Une petite société de ce genre a fait l'unité italienne : elle a disparu, mais une autre, analogue, pourrait encore jouer un rôle important. » De même, le libéralisme ortéguien n'est pas seulement une idéologie politique, mais aussi et, surtout, une exigence individuelle et sociale, conforme à l'éthique nobiliaire de la « minorité » à laquelle le penseur se sent appartenir. Les articles sur « l'origine sportive de l'État » (II, 607-623), « l'esprit guerrier » (II, 427-429) et « l'interprétation guerrière de l'histoire » (II, 525-536) doivent être compris dans le contexte de cette éthique de l'aristocratie. Les principes « sportif » et « guerrier », de par leur description, doivent être rapprochés de l'éthique nobiliaire, caractérisée par la volonté de dépassement, le goût du risque, la résistance à l'effort, l'émulation (III, 255-259 et IV, 493-500). Le schéma d'analyse de la modernité sociologique peut ainsi rendre raison du phénomène politique par excellence de la modernité — l'État —, et venir conforter la théorie de la « vertébration » de la nation par « l'exemplarité » des élites.

Plusieurs penseurs européens formulent avec Ortega ce pari sur les élites pour le redressement moral de leur pays. Le philosophe a été déçu par l'élite espagnole (économique, politique et culturelle) qu'il appelle « génération de déserteurs » (*El tema de nuestro tiempo*, III, p. 151). La fonction de minorité sociale, c'est donc l'élite *européenne* qui sera chargée de la remplir. C'est pourquoi, tout en formulant pour lui-même un impératif d'« intellectualité », il en appelle en 1924 à un « cosmopolitisme de l'intelligence » (IV, 485-492), c'est-à-dire à la création d'un réseau de chercheurs européens, qui mettraient en commun leurs résultats pour configurer les savoirs et l'opinion publique de demain.

En 1927, un nouveau changement de trajectoire dans la carrière d'Ortega se produit, comme le choix des titres de ses articles l'atteste : s'il parie en 1926 sur la « réforme de l'intelligence » (IV, 493-500), il travaille en 1927 sur « la politique par excellence » (III, 455-458), puis la même année consacre l'ouvrage sur *Mirabeau o el político* aux qualités requises pour l'homme d'action. Il renoue effectivement avec la politique au début de 1929, après son retour d'Argentine. Sa pratique politique atteindra son climax dans les années 1929-1932, justifiée une fois de plus par une argumentation théorique (XI, 125). Le passage de la raison historique à la raison politique est donc illustré par un changement d'attitude face au problème de l'intellectuel et de la politique[28]. Durant la décennie qui précède son engagement, ce sont les bases théoriques de la raison politique qu'Ortega échafaude, mû par une sorte d'impératif de la réflexion politique.

[27] Pareto, 2002, p. 280.

[28] Voir Aubert, 1996.

La raison politique, ou l'aboutissement de la raison historique

La réflexion politique ortéguienne se développe suivant deux axes. Le premier, analytique, est une réflexion sur l'idéologie politique du présent depuis la perspective de la raison historique. Le second, prospectif, est l'élaboration d'un programme concret de mesures politiques, en adéquation avec les résultats de la raison vitale et historique.

Ni révolutions, ni vieilles institutions

La raison historique permet de renouveler la compréhension de la politique, l'intégration du passé servant à la fois pour guider le présent et pour anticiper l'avenir. Ortega esquisse d'abord une généalogie des idéologies politiques, formulant ainsi une relecture philosophique du conflit entre « vieille politique » et « nouvelle politique » qui a configuré sa réflexion des années 1910. De la même façon que la raison vitale a dû surmonter l'absolutisme de la raison pure, la raison politique doit dépasser la rigidité des oppositions partisanes traditionnelles.

« La réalité historique a changé, sans avoir encore réussi à créer de nouveau langage » (II, 499) ; « démocrates et libéraux, antidémocrates et antilibéraux appartiennent à la faune du passé » (XI, 97 et III, 162). Gustave Le Bon a une formule assez similaire : « Radicaux, socialistes unifiés, royalistes, communistes même et bien d'autres, parlent une langue usée n'ayant plus d'écho dans les âmes[29]. » La politique est déterminée par un système de croyances : dans la démarche de la raison politique, on retrouve les bases sociologiques et psychologiques qui sont celles de la raison historique. La sphère politique n'est affectée que tardivement par les mutations de la sensibilité vitale d'une époque, tendant ainsi à se perpétuer à travers des formes anachroniques, inadaptées aux évolutions des structures sociales et de l'*ethos* de la société (III, 146).

Or, cette désorientation morale, cette « perte de foi », entraîne un déséquilibre sociologique (II, 437) et, par là même, un dérèglement politique. Le dépassement de l'idéalisme politique impose d'en combattre les survivances idéologiques et institutionnelles. « Il est nécessaire d'inventer de nouvelles institutions et d'éveiller de nouvelles énergies sociales, de nature organique » (II, 545). Pour Ortega, comme pour Le Bon d'ailleurs, la seule issue à la crise est la création de nouvelles « croyances », aptes à constituer un mythe fédérateur pour la construction de nouvelles formes de coexistence politique.

La seconde tâche de la raison politique consistera donc à forger une nouvelle théorie de la société et de l'État, surmontant les écueils de forme et de fond que l'analyse ratiohistorique aura mis en relief dans les formules politiques existantes. L'entreprise doit compléter une théorie du politique, encore fragmentaire en 1923, que le penseur développera désormais à partir des bases de la raison historique. De nombreux articles écrits pendant les années 1920

[29] Le Bon, 2003, p. 154.

sont consacrés à ce thème. Ils empruntent ainsi le chemin de la raison historique pour parler de la politique du présent, comme « Ideas de los castillos » (série de 1925, traitant initialement de l'esprit du Moyen-Âge [II, 421-438]) ou « Sobre la muerte de Roma » (article de 1926, établissant un parallèle entre la décadence de la Rome antique et celle de l'Europe actuelle [II, 537-548]).

Au tournant des années 1920, Ortega constate que deux types de solution ont été historiquement expérimentés pour pallier la crise du politique : la révolution et l'autoritarisme. Il va tâcher de montrer, à travers leur compréhension historique, que ces tentatives politiques sont toutes deux « anachroniques ».

L'essai de 1923 intitulé « El ocaso de las revoluciones » (III, 207-230), appendice à *El tema de nuestro tiempo*, constitue la première ébauche d'analyse métahistorique d'un phénomène politique. Cette urgence à traiter de la révolution indique les inquiétudes prioritaires d'Ortega : le mouvement révolutionnaire ouvrier qui agite l'Espagne, soutenu par une partie de l'intelligentsia espagnole à la recherche de modèles dans les révolutions française et russe[30]. Le penseur situe le phénomène de la révolution dans une perspective qui recouvre « l'histoire de l'Europe depuis 1500 environ », où il distingue dans l'évolution des sociétés européennes trois phases fondées sur trois grands types d'*ethos*. La première phase historique est dominée par « l'état d'esprit traditionnel » (III, 210) et sa description, proche de celle des « époques cumulatives » fournie dans *El tema de nuestro tiempo*, permet d'établir le lien entre politique et « sociologie de la modernité ».

La seconde phase historique oppose à cette logique traditionaliste celle du rationalisme. L'émergence de l'individualisme s'accompagne alors de la découverte de la capacité illimitée de la « raison pure », qui tend à inverser la perspective spontanée de l'être humain en antéposant ses abstractions au réel. Antivital, l'idéalisme rationaliste est proprement révolutionnaire. Par là, Ortega rend encore la politique solidaire de la philosophie : « le rationalisme appliqué à la politique est révolutionnaire, et vice versa, une époque n'est pas révolutionnaire si elle n'est pas rationaliste » (III, 161). Voilà donc assimilés, sous la même expression « d'absolutisme rationaliste », la physique cartésienne, l'idéalisme politique du siècle des Lumières et la Révolution de 1789. C'est la même assimilation qu'ont faite avant lui Burke ou Tocqueville[31] ; ce qui classe ainsi Ortega non dans la catégorie des contre-révolutionnaires, comme Maistre ou Bonald, mais plutôt dans celle du conservatisme modéré d'inspiration britannique.

D'ailleurs, pour le philosophe, la contre-révolution est le phénomène jumeau de la révolution ; elle est tout aussi utopiste et rationaliste qu'elle. Ce n'est que lorsque les hommes comprennent la stérilité du principe révolu-

30 AUBERT, 1996 et 2002.

31 BURKE, *Reflections on the Revolution in France* et TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution.*

tionnaire lui-même que commence une nouvelle phase où « les idées perdent leur luminosité et leur force d'attraction », où « le programme utopique révèle le formalisme et la pauvreté de son schéma interne » face au courant torrentiel de la vie (III, 219). C'est la troisième phase, celle du « mysticisme », qui marque le déclin de la raison pure et donc de la politique idéaliste. Mais c'est surtout la période où la politique cesse d'être au premier plan de la vie humaine, alors que jusque-là on était prêt à « mourir pour des idées ».

Pour Ortega, cette « ère du soupçon » politique commence à se manifester dans le fond de l'âme européenne ; il prédit une période de désillusion qu'entraînera cette mort des grandes utopies. Il ne fournit dans l'article (« El ocaso de las revoluciones ») qu'une esquisse grossière de ce complexe tableau historique ; son objectif est avant tout d'assimiler « déclin des révolutions », « détrônement » de la « raison absolutiste » et fin de la « vieille politique ». L'alternative à laquelle est confrontée la raison politique ortéguienne dans les années 1920 pourrait ainsi se résumer à « ni révolutions, ni vieilles institutions » (III, 435). Reste à analyser l'autre type d'issue politique qui existe face à de telles crises vitales : l'autoritarisme.

Autoritarismes, révolte des masses et mission des élites

Durant les années 1920, la crise politique européenne s'illustre par la prolifération de régimes autoritaires (Espagne, Italie, Hongrie, Bulgarie, Turquie, Albanie, Portugal, Pologne) qui s'étendront sûrement, estime Ortega, vers le nord (XI, 32-42). Loin d'être des formules d'avenir, ils ne sont selon lui que des mouvements de réaction « contre-révolutionnaires ». Dans l'article intitulé « Sobre la muerte de Roma » (II, 537-548), il aborde indirectement cette actualité politique espagnole et européenne en évoquant les débuts de l'Empire romain. Il y livre une interprétation singulière de la fin de la République : elle serait due à l'inadéquation de ses techniques de vote. L'absence de représentation *réelle* de la plèbe a conduit à un chaos social, face auquel le césarisme était l'unique recours. L'idée de *représentation*, qui manquait à Rome et qui caractérise l'État moderne, surmonte donc une limitation historique. Ortega en conclut — tout comme Montesquieu — que les institutions d'ailleurs ou d'antan ne peuvent être appliquées telles quelles au présent. Le césarisme, et l'autoritarisme en général, ne sont qu'un pis-aller politique face à la crise des institutions et des sociétés. Pour dépasser la vieille politique, faudra-t-il aussi annoncer la mort du parlement, ou peut-on encore « sauver » l'institution reine de la modernité politique ?

Durant cette décennie, Ortega essaie de penser les expériences dictatoriales européennes (et en particulier le fascisme de Mussolini et le directoire militaire de Primo de Rivera) depuis le point de vue de la raison historique et politique. En 1924, il attribue la responsabilité des dictatures contemporaines au dévoiement de l'institution parlementaire. La perte de « prestige » et « d'autorité » des Parlements (XI, 18 *sq*, 67, 81) va de pair avec l'absence de grandes

majorités (XI, 20 et II, 505). « En vertu d'un curieux mais irrémédiable paradoxe [résume-t-il], on n'a recours à des gouvernements de force que lorsqu'il n'y a pas de forces de gouvernement » (XI, 76). En assumant un rôle de défenseur face à l'exécutif, le parlement délaisse son authentique mission et se met à « corriger des abus » au lieu « d'organiser des usages » ; c'est pourquoi Ortega propose d'en revenir à son essence, l'exercice de la souveraineté. L'Italien Pareto parvient à la même conclusion en analysant la politique italienne :

> Le très grand nombre de décrets-lois tend à transformer le pouvoir préventif du parlement en un pouvoir répressif, la fonction d'édicter les lois en une simple censure des lois édictées par le pouvoir exécutif[32].

L'autoritarisme survient lorsque « le pouvoir légal remplit mal sa fonction, qui est d'assurer l'autorité de la loi, de protéger les citoyens et leurs droits » ; alors « des pouvoirs en dehors de la loi prennent sa place ». Pour Pareto, « c'est actuellement, en Italie, la cause principale du fascisme ». Ce dernier « ne se cache pas d'être une réaction antidémocratique »; « c'est pourquoi il est également antiparlementaire et doit chercher sa force au-delà de l'appui des parlements »[33].

Ortega considère également que le fascisme se caractérise par la violence et l'illégitimité, qu'il est « le succédané d'une légalité inexistante » (« Sobre el fascismo » [1925], II, 497-505). Ce qui explique l'étrange combinaison, dans le phénomène du fascisme, des deux phénomènes de révolution et d'autoritarisme, habituellement en position d'alternative. Dans les articles de la série « Dislocación y restauración de España » (XI, 92-123), le penseur souligne néanmoins que l'expérience transitoire des dictatures ne doit pas faire oublier que l'avenir de tout régime politique européen doit nécessairement conjuguer libéralisme et démocratie. En effet, « il n'y a pas de santé publique quand le Gouvernement gouverne sans l'adhésion active des majorités sociales » (II, p. 505), conclut-t-il en s'adressant implicitement à Primo de Rivera. Pareto, songeant à Mussolini, formule le même conseil en 1923 :

> La force et le consentement, mutuellement dépendants, sont le fondement des gouvernements qui subsistent et se développent, quand ils savent tirer parti des sentiments et des intérêts existants, sans vouloir se dédier à les changer totalement[34].

La vision historique du philosophe espagnol est donc proche de celle de Tocqueville ; on pourrait lui appliquer ce que Raymond Aron dit de Max Weber :

---

32 PARETO, 2002, pp. 242-248 (« L'avenir de l'Europe. Le point de vue d'un Italien », *La revue de Genève*, juillet-décembre 1922, pp. 438-448).

33 Pour ces dernières citations voir *ibid.*, pp. 243-244.

34 *Ibid.*, p. 283 (« Los partidos políticos »). Voir aussi pp. 284-287 (« Le phénomène du fascisme », *La semaine littéraire*, 1-IX-1929, pp. 419-420).

> Il y a dans les sociétés modernes certaines caractéristiques intrinsèques de ces sociétés qui sont fatales et inévitables, et doivent être acceptées, mais la bureaucratie et la rationalisation ne déterminent pas la totalité de l'ordre social et laissent ouverte la double possibilité du respect de la personne, ou du despotisme[35].

Les mouvements autoritaires constituent donc, selon Ortega, une « expérience pédagogique pour les sociétés actuelles », car ils devraient permettre aux masses d'apprendre — à leurs dépens — le prix de la liberté (XI, 35). Du point de vue de la raison politique, la dictature inciterait le libéralisme à surmonter les inconvénients de la démocratie, c'est-à-dire ses tendances plébéiennes et démagogiques[36]. L'évaluation mitigée du principe démocratique constitue le point d'inflexion conservateur de la théorie politique d'Ortega, qui le rapproche une fois encore des thèses de Gustave Le Bon. Tous deux font le diagnostic de l'indiscipline des masses et de la désagrégation morale, et craignent la dissolution de l'individu dans la foule. En ce qui concerne le rapport entre foule et élite, le Français observe comme l'Espagnol la haine croissante de tout ce qui « dépasse le niveau moyen, par la situation sociale, la fortune ou l'intelligence ». Cette haine du meilleur s'observe « aujourd'hui dans toutes les classes, de l'ouvrier aux couches les plus élevées de la bourgeoisie[37] », observe Le Bon, tout comme Ortega estime que la médiocrité de « l'homme masse » touche toutes les classes sociales. Le Bon estime enfin que les foules ne peuvent être canalisées sans l'action de leaders, sans quoi elles débouchent sur « l'indiscipline », la « désagrégation », « l'anarchie et la décadence ». Le Bon, qui constate en 1923 « la tendance des sociétés actuelles à se désagréger en petits groupes indépendants et cloisonnés », fait écho au penseur espagnol qui, en 1921, fustige le « particularisme » et les « compartiments étanches » qui caractérisent l'Espagne « invertébrée ». Outre « l'indiscipline, la haine de l'autorité, l'absence de solidarité », la crise du politique précipite le « progrès des doctrines extrémistes » et la « substitution de pouvoirs collectifs autocratiques à toutes les anciennes formes de gouvernement[38] ».

On comprend, en comparant les considérations psychosociales ortéguiennes des années 1920 avec les thèses de Le Bon, qu'une même peur de la « masse », de la « foule » et de la révolution les anime, ce qui souligne l'ambiguïté politique d'Ortega. Plus encore que la dictature, ce dernier redoute le « plébéisme » qui consiste à étendre la démocratie au-delà de la sphère strictement politique, promouvant le nivellement par le bas et le règne de l'homme

35 Aron, 1967, p. 315. Voir Raynaud, 1985.
36 López de la Vieja, 2000.
37 Le Bon, 2001, p. 195.
38 Le Bon, 2003, p. 65.

masse, conduisant à l'hypertrophie de l'État. Pour éviter ces écueils, les institutions doivent pouvoir garantir (voire imposer) le respect des droits et des libertés individuelles qu'Ortega, en libéral convaincu, a toujours antéposé à l'État. Ils lui apparaissent, en 1924, comme un véritable « privilège » face à un pouvoir public envahissant.

De la même façon qu'il condamne l'idéalisme utopique, le philosophe combat le « libéralisme abstrait » et œuvre pour une politique réaliste. Aussi, bien qu'il songe pouvoir parvenir à une nouvelle politique en créant une « nouvelle morale » et en restaurant le « pouvoir spirituel » des élites, il prépare, parallèlement, un projet politique concret pour mettre en œuvre cette transformation. Ce sera le second moment de la raison politique.

Propositions pour une nouvelle politique

Conformément aux bases libérales de la pensée politique d'Ortega, son programme politique consiste essentiellement à restaurer l'autorité morale des institutions, tout en respectant la vitalité sociale des individus et des groupes sociaux : « On peut dire qu'un État est parfait quand, en s'attribuant le minimum de moyens nécessaires, il contribue à augmenter la vitalité des citoyens » (x, 95). Le problème principal, dans l'Espagne des années 1920, est posé par les « particularismes » : nationalismes périphériques, agitation ouvrière et mouvement militariste qui se caractérisent par la violence et « l'action directe ». Comment canaliser ces risques inhérents à une société de masse dans une formule politique respectueuse de la liberté individuelle ?

À la fin des années 1920, un retournement théorique se produit dans la doctrine politique ortéguienne. Alors que l'État est vu comme l'incarnation de la « vieille politique » dans les écrits de jeunesse (qui opposent pouvoir légal et pouvoir réel, immobilisme de l'État et forces vives de la nation), il est ici revalorisé parce qu'il est le seul organe capable à la fois de garantir les libertés fondamentales, « d'organiser la décence nationale » (xi, p. 155) et d'assurer le maintien de l'ordre public. L'opposition entre la société civile et l'État est résolue clairement en faveur de ce dernier ; les critiques auparavant adressées à l'État sont transférées à la société nationale. Ainsi :

> La restauration de l'Espagne doit commencer par une réorganisation de l'État, qui est le grand appareil à l'aide duquel on peut agir sur un peuple ; mais […] avec la réforme politique, c'est la réforme de la société, des formes de vie privées qui doit être entreprise ([1926], xi, 93).

Ce second type de réforme, on l'a vu, incombe à la minorité intellectuelle. Conséquemment, la dichotomie se déplace au plan territorial : la confrontation a désormais lieu entre l'État et les provinces périphériques dont il doit contrer les velléités séparatistes[39].

[39] Bastida, 1998.

Le programme politique déployé dans les années 1920 servira de base idéologique dans l'entreprise républicaine d'Ortega. Il s'agit, en substance, de réformer en profondeur la façon de faire de la politique en Espagne et de donner à l'État les moyens d'une politique *vitale*, tout en restaurant l'ordre public : du bon fonctionnement des institutions dépendent leur dignité et le respect qu'on leur porte. Outre la dignification et la protection du Parlement, qui doit pouvoir assurer sa fonction de « défense et de critique » dans l'indépendance et à l'abri de l'instabilité politique (XI, 35-38), le penseur propose une décentralisation de l'État, *via* le dédoublement du Parlement en une Assemblée nationale et plusieurs Assemblées régionales (XI, 41, 46 et 88) représentant les grandes provinces ou régions autonomes (XI, 257-261). Une telle décentralisation devrait permettre de revitaliser la vie provinciale tout en « soulageant » l'État de l'administration locale, suivant une sorte de principe de subsidiarité (XI, 83 *sq*). D'autre part, elle contribuerait à l'implication des citoyens dans la vie politique locale, c'est-à-dire au renouvellement des élites (XI, 90).

Ce que le penseur ne dit pas, mais qui transparaît clairement, c'est que la réforme décentralisatrice de l'État permettra aussi de limiter la propension séparatiste des nationalismes périphériques, tout en drainant leur dynamisme vers l'ensemble du système. « Eh, les provinces : debout ! », résume-t-il dans l'un des slogans qui ont fait mouche dans l'histoire politique espagnole (II, 547). Or, c'est à la fin de l'article « métahistorique » sur la mort de Rome qu'il formule cette devise ; ce qui illustre de manière significative le lien entre raison historique et raison politique.

Enfin, et corrélativement à cette revalorisation de l'État, il en appelle à une intervention étatique directrice et régulatrice dans la sphère économique, proposant un régime « d'économie organisée, où [...] l'État intervienne directement, comme si la nation était une unique et gigantesque entreprise » (XI, 442). Ce programme presque « pré-keynésien[40] » achève d'inscrire Ortega y Gasset dans le courant du « nouveau libéralisme » qui, dans tous les pays occidentaux, tente alors de rénover la démocratie libérale en pensant l'intégration des masses ouvrières à la vie politique grâce, notamment, au modèle du « parlement industriel[41] ».

Placées dans le contexte de la psychohistoire et de la sociologie politique d'Ortega, ces mesures apparaissent comme des ébauches de solutions aux problèmes qu'il combat depuis deux décennies. Le système de la représentation — à l'exact opposé du phénomène de l'action directe qui s'incarne dans les révolutions ou l'autoritarisme — est seul apte à restaurer la dignité des élites politiques et l'ordre public. La décentralisation est une façon de mettre à profit l'émergence des nationalismes périphériques en drainant

[40] Elorza, 1984, p. 205.

[41] Barrio Alonso, 1996 et 2003.

leur dynamisme pour l'étendre à l'ensemble du système politico-administratif. L'économie organisée permet d'associer les ouvriers aux processus de décision et d'éviter ainsi leur expression par la violence et l'action directe.

Conclusion

Les écrits d'Ortega au tournant des années 1920, qui démontrent une conscience aiguë de la « crise de changement de siècle », l'inscrivent pleinement dans la rhétorique de la crise, de la décadence et du progrès propre à une certaine littérature européenne de ce début de siècle. Or, c'est justement la crise qui permet de prendre conscience de la dérive rationaliste de la modernité et qui suppose l'éveil d'une conscience historique, laquelle, une fois pleinement déployée grâce au détrônement de la raison pure par la raison vitale, doit devenir raison historique. La raison historique vise à dégager, à partir d'une reconstruction de l'*ethos* spécifique des sociétés du passé, les lois de l'évolution historique. La *métahistoire*, tout en intégrant une évaluation autoréflexive, a pour horizon sinon la prévision, du moins la préparation du futur.

Ce programme, le philosophe espagnol le conçoit comme une tâche collective, incombant à toutes les minorités intellectuelles européennes qu'il sent, comme lui, à l'écoute des prémices d'un monde nouveau. Ses vieilles amours pédagogiques ne sont pas escamotées de son paysage. La compréhension métahistorique de nos sociétés à laquelle devrait parvenir la raison historique serait un puissant outil politique, le seul en vérité capable de modifier le paramètre fondamental de l'organisation sociale : le rapport élites/masses. Le politique s'immisce donc dans les constructions philosophico-historiques par le biais de la psychologie sociale. Une fois dépassés les dilemmes anachroniques de la vieille politique, les élites devront s'atteler à construire un nouveau système de valeurs et de croyances, un nouvel *ethos*. À terme, elles peuvent créer une opinion publique suffisamment structurée pour pouvoir modifier les structures et les usages politiques.

L'apparent paradoxe, c'est qu'Ortega théorise, en même temps qu'un appel vibrant aux élites européennes, son propre retrait de la vie politique. La crise de l'Espagne, qu'il a d'abord essayé de traiter à travers une action publique de politique, de pédagogue et de publiciste, lui semble désormais nécessiter une compréhension plus profonde, en termes philosophiques et culturels. Le va-et-vient entre engagement et tour d'ivoire est une constante dans sa pratique, sans cesse ressaisie et légitimée par des théories de l'intellectuel et de l'homme d'action, où transparaît la perpétuelle quête de reconnaissance du penseur. La philosophie de l'histoire vient en quelque sorte au secours de l'homme politique déçu qu'est Ortega : en dernière analyse, le projet ortéguien de la raison vitale et historique se déploie comme une raison pratique et trouve son aboutissement dans le champ politique.

Malgré le dépassement des dilemmes anachroniques que le penseur propose, il se situe très clairement dans la politique de son temps. Son analyse de la société de masse et des dangers qu'elle encourt — l'alternative révolution/fascisme —

pourrait laisser à penser que sa doctrine politique est de tendance réactionnaire. Si son programme politique pendant les années 1920 est sans aucun doute de type libéral-conservateur — comme en témoignent les inclinations politiques des auteurs avec lesquels on le compare ici, Vilfredo Pareto et Gustave Le Bon —, il n'est pas traditionaliste ni réactionnaire, loin s'en faut[42].

La raison historique est, dans le champ du politique, un outil pour le présent et l'avenir : les enseignements du passé doivent éclairer nos choix actuels sans les contenir dans des formes inadéquates à la tonalité vitale de notre temps. Les seules bases de la vieille politique qu'Ortega consent à sauver, ce sont les fondements authentiques du libéralisme, la liberté individuelle et le système de la représentation. C'est à partir de ces deux fondements qu'il élaborera un programme politique concret pour l'Espagne, avec l'Europe pour horizon. La politique de l'avenir, pour s'adapter au changement de perspective qu'impose l'élargissement du sens historique, devra surmonter dialectiquement le libéralisme et l'autoritarisme.

Bibliographie

Aron, Raymond (1964), *Dimensions de la conscience historique*, Paris (1^e éd. 1961).

Aron, Raymond (1967), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris.

Aróstegui, Julio (1995), « Cuestiones de Metodología. Historiografía y autoreflexión, la "historiología" de Ortega », dossier de *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, 21, pp. 27-48.

Aubert, Paul (1978), « Los intelectuales y la crisis de 1917 », dans Manuel Tuñón de Lara *et al.*, *La crisis del Estado español, 1898-1936. Actas del VIII Coloquio de Pau*, Madrid, pp. 245-310.

Aubert, Paul (1996), *Les intellectuels espagnols et la politique dans le premier tiers du XX^e siècle*, thèse de doctorat d'État, Université de Bordeaux III (inédite).

Aubert, Paul (2002), « Le rôle des intellectuels », dans Carlos Serrano et Serge Salaün (éd.), *Temps de crise et « années folles ». Les années 20 en Espagne (1917-1930). Essai d'histoire culturelle,* Paris, pp. 90-107.

Azaña, Manuel (1997), *¡Todavía el 98!,* Madrid.

Barrio Alonso, Ángeles (1996), *El sueño de la democracia industrial, sindicalismo y democracia en España (1917-1923)*, Santander.

Barrio Alonso, Ángeles (2003), « Democracia industrial y liberalismo en España en la crisis de la Restauración », dans Manuel Suárez Cortina (éd.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español (1808-1950)*, Madrid, pp. 399-425.

Bastida, Xacobe (1998), « Ortega y el Estado », *El Basilisco*, 2.ª época, 24 (avril-junio), pp. 51-62.

[42] Pour la distinction entre les doctrines réactionnaire et conservatrice, voir Magnette, 2003.

Benavides Lucas, Manuel (1988), *De la ameba al monstruo propicio : raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid.

Burke, Edmund (1993), *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, 1993 (1re éd. 1790).

Cerezo Galán, Pedro (1983), « El nivel del radicalismo orteguiano : la confrontación Ortega/Heidegger », *Teorema,* 13 (3-4), pp. 345-384.

Cerezo Galán, Pedro (1990), « De la crisis de la razón a la razón histórica », dans Mercedes Samaniego Boneu et Valentín del Arco López (éd.), *Historia, literatura, pensamiento : estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda* (2 vol.), Salamanque, vol. 1, pp. 307-344.

Elorza, Antonio (1984), *La razón y la sombra : una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelone.

Espinosa Rubio, Luciano (1994), « Ortega y Gasset : el imperativo de la reflexión política », dans María del Carmen Paredes Martín (éd.), *Ortega y Gasset : pensamiento y conciencia de crisis*, Salamanque, pp. 69-99.

Flórez Miguel, Cirilo (1997), « Política y filosofía en Ortega. Teoría orteguiana de la modernidad », dans María Teresa López de la Vieja (éd.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset : en torno a « vieja y nueva política »*, Barcelone, pp. 121-139.

Fritzi, Gregor (2002), « Société et morale sous l'angle de la philosophie de la vie, une comparaison franco-allemande », *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, Frédéric Worms (dir.), Paris, pp. 243-264.

Garagorri, Paulino (1983), « Ni relativismo ni absolutismo. (En torno al concepto de razón histórica) », *Letras de Deusto*, 26, pp. 203-220.

González Cuevas, Pedro Carlos (2003), « La inflexión autoritaria del liberalismo español », dans Manuel Suárez Cortina (éd.), *Las máscaras de la libertad : el liberalismo español (1808-1950)*, Madrid, pp. 427-469.

Graham, John Thomas (1997), *Theory of History in Ortega y Gasset : « The Dawn of Historical Reason »,* Columbia.

Lalande, André (1985), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris.

Le Bon, Gustave (1931), *Bases scientifiques d'une philosophie de l'histoire*, Paris.

Le Bon, Gustave (2001), *La Révolution française et la psychologie des Révolutions*, Roger Deer (éd.), Chicoutimi (Québec) [http://classiques.uqac.ca/classiques/le bon gustave/revolution française/revolution franc.html (version PDF de l'éd. en fac-similé numérisé de celle de 1916 ; 1re éd. 1912, Paris)].

Le Bon, Gustave (2002), *Les opinions et les croyances : Genèse, évolution*, Jean-Marie Tremblay (éd.), Chicoutimi (Québec) [http://classiques.uqac.ca/classiques/le bon gustave/opinions et croyances/opinions et croyances.html (version PDF de l'éd. en fac-similé numérisé de la 1re éd. 1918, Paris)].

Le Bon, Gustave (2003), *Le déséquilibre du monde*, Marcelle Bergeron (éd.), Chicoutimi (Québec) [http://classiques.uqac.ca/classiques/le bon gustave/desequilibre du monde/desequilibre du monde.html (version PDF de l'éd. en fac-similé numérisé de la 1re éd. 1923, Paris)].

López Campillo, Evelyne (1972), *La « Revista de Occidente » y la formación de minorías (1923-1936)*, Madrid.

López de la Vieja, María Teresa (2000), « Democracia y masas en Ortega y Gasset », *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 135-149.

López Frías, Francisco (1985), *Ética y política : en torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Barcelone.

Magnette, Paul (2003), « Qu'est-ce que le conservatisme politique ? », dans Pascal Delwit (éd.), *Démocraties chrétiennes et conservatismes en Europe : une nouvelle convergence ?*, Bruxelles, pp. 77-87.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1918), *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid.

Mermall, Thomas (1998), « Introducción », dans José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las masas*, Thomas Mermall (éd.), Madrid, pp. 7-84.

Olagüe, Ignacio (1950-1951), *La decadencia española* (4 vol.), Madrid.

Onís, Federico de (1932), *Ensayos sobre el sentido de la cultura española*, Madrid.

Ortega y Gasset (1983), José, *Obras Completas* (12 vol.), Madrid.

Paredes Martín, María del Carmen (1994), « Ortega y la crisis de la cultura », dans María del Carmen Paredes Martín (éd.), *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Salamanque, pp. 101-117.

Pareto, Vilfredo (2002), *Mythes et idéologies*, Giovanni Busino (dir.), Chicoutimi (Quebec) [http://classiques.uqac.ca/zone 30/Classiques des sciences sociales/classiques/pareto wilfredo/mythes ideologies/mythes et ideologies.html (version PDF de l'éd. en fac-similé numérisé du t. VI d'*Œuvres complètes*, Genève, 1966)].

Raynaud, Philippe (1985), « Raymond Aron et Max Weber. Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique », dans *Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique*, numéro spécial de *Commentaire*, 28-29, pp. 213-221.

Sáinz Rodríguez, Pedro (1962), *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, Madrid.

Sánchez Cámara, Ignacio (1986), *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid.

Spengler, Oswald (1931-1933), *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (2 t. en 5 vol.), Paris.

Steiner, George (1986), *Dans le château de Barbe-Bleue : notes pour une redéfinition de la culture*, Paris.

Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Françoise Mélonio (éd.), Paris, 1988 (1^e éd. 1856).

Zamora Bonilla, Javier (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelone.

Mots-Clés

Autoritarisme, Libéralisme, Modernité, Ortega y Gasset, Raison historique, Révolution.