



HAL
open science

Ortega y Gasset et la technique

David Uzal

► **To cite this version:**

David Uzal. Ortega y Gasset et la technique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H233 . tel-04446277

HAL Id: tel-04446277

<https://theses.hal.science/tel-04446277v1>

Submitted on 8 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Centre d'Études des Techniques, des Connaissances et des Pratiques

CETCOPRA

THÈSE

pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université Paris Panthéon Sorbonne

Discipline : philosophie de la technique

Présentée et soutenue publiquement par

David Uzal

22 avril 2022

Titre

« ORTEGA Y GASSET ET LA TECHNIQUE »

Directeur de thèse : Xavier Guchet

Jury : Margarida Isaura Almeida Amoedo, Anne Bardet, Antonio Diéguez Lucena

Remerciements

Je remercie mon directeur de thèse ; Xavier Guchet, et toutes les personnes ayant aimablement répondu à mes sollicitations, avec une attention particulière pour Antonio Diéguez Lucena de l'Université de Malaga (Espagne) qui est également membre du jury et la Fondation Ortega y Gasset. Je remercie aussi les éditions Allia pour la publication de ma traduction de *Méditation sur la technique*. Je remercie mes proches.

Résumé

Cette recherche a pour but d'étudier la philosophie de la technique de José Ortega y Gasset dans le contexte particulier de son accueil en France, puis celui plus large de la philosophie de la technique ibérique. Personnalité de grand renom dans son pays natal et, par extension, dans l'aire culturelle hispanophone et lusophone, sa reconnaissance parcimonieuse en France en fait un philosophe qu'il faut encore présenter avant d'entamer son étude. Son œuvre écrite sur la technique, si elle est peu volumineuse, présente la caractéristique d'être instigatrice puisque *Méditation sur la technique* rédigé en 1933 (publié en 1939) serait le premier ouvrage d'un philosophe professionnel entièrement consacré à la technique. Cette donnée bibliographique place résolument le philosophe espagnol parmi les pionniers de la discipline. Il sera mis en rapport avec les autres penseurs de la technique de sa génération, puis il s'agira d'évaluer son influence décisive sur la philosophie de la technique, particulièrement en langue espagnole et portugaise de son époque à aujourd'hui, en Europe, en Amérique Latine et au-delà.

Resumen:

Esta tesis se propone estudiar la filosofía de la técnica de José Ortega y Gasset en el contexto particular de su acogida en Francia, seguido del contexto más amplio de la filosofía de la técnica ibérica. Personalidad de primer plano en su país natal y, por extensión, en el área cultural hispano y luso-hablante, su reconocimiento parsimonioso en Francia nos obliga aún a presentarlo antes de estudiarlo propiamente. Su obra escrita sobre la técnica, si es de escaso volumen, presenta la característica de ser instigadora ya que *Meditación de la técnica* redactado en 1933 (publicado en 1939) sería el primer escrito de un filósofo profesional integralmente dedicado a la técnica. Este dato bibliográfico posiciona decididamente el filósofo español entre los pioneros del campo. Será puesto en relación con los demás pensadores de la técnica de su generación, y se evaluará su influencia decisiva sobre la filosofía de la técnica, particularmente en lengua española y portuguesa, de su época hasta la nuestra, en Europa, América Latina y más allá.

Resumo :

Esta tese tem como objetivo estudar a filosofia da técnica de José Ortega y Gasset no contexto particular da sua receção na França e, em seguida, no contexto mais amplo da filosofia da técnica ibérica. Personalidade de grande renome no seu país natal e, por extensão, na área cultural hispânica e lusófona, o seu reconhecimento parcimonioso na França faz dele um filósofo que necessita de ser apresentado em primeiro lugar, antes de ser estudado propriamente. A sua obra escrita sobre a técnica, se é pouco volumosa, apresenta a característica de ser instigadora, já que a *Meditação da técnica*, redigida em 1933 (publicada em 1939) seria a primeira obra de um filósofo profissional inteiramente consagrada à técnica. Este dado bibliográfico posiciona decididamente o filósofo espanhol entre os pioneiros do campo. Será posto em relação com os outros pensadores da técnica da sua geração, uma vez que se avaliará a sua influência decisiva na filosofia da técnica particularmente na língua espanhola e portuguesa, desde a sua época até hoje, na Europa, na América Latina e mais além.

Abstract:

The aim of the thesis is to study the philosophy on technics of José Ortega y Gasset in the specific context of its reception in France and in the wider one of the Iberian philosophy of technics. Greatly renowned in his native country and by extension in the Spanish and Portuguese speaking areas, his limited recognition in France turns him into a philosopher who still requires to be introduced prior being studied. His writings on technique are scarce in volume. Nonetheless *Meditation on technics* elaborated in 1933 (published in 1939) may be the very first work by a professional philosopher entirely dedicated to this topic. This bibliographic data turns unquestionably the Spanish philosopher into a pioneer in this field, amid or ahead the other thinkers of his generation which will be studied in the scope of their possible interaction with Ortega's philosophy. His influence on, particularly, the Spanish and Portuguese language philosophies on technics in Europe, Latin America and beyond will complete the investigation.

Notes liminaires

Conditions particulières

Le déroulement de la recherche a été bouleversé par deux événements imprévisibles et consécutifs : la fermeture pour travaux pendant plus de trois ans de la Fundación Ortega y Gasset à Madrid, dont je remercie les services bibliothécaires pour leurs contributions à distance, suivie de dix-huit mois de « mesures sanitaires » et d'accès restreint ou impossible aux lieux de documentation notamment dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine où un court séjour au Venezuela sur les traces du philosophe Juan David Garcia Bacca s'est inopinément prolongé pendant quinze semaines sans possibilités d'étude. Tout cela a perturbé l'accès à des textes en langue espagnole inaccessibles en France.

Contexte éditorial

La recherche s'est étendue sur la période maximale autorisée et qui a coïncidé avec un regain d'intérêt pour Ortega y Gasset en France, et pour sa philosophie de la technique dans le monde hispanophone. Deux thèses doctorales sur ce thème ont été défendues en Espagne ; celle d'Alfonso Garcia Madalena ; « Le centaure ontologique, Idée et sens de la technique chez Ortega y Gasset » (UNED, 2019) et celle, un an plus tôt, de Marcos Alonso Fernandez ; « Le problème de la technique chez Ortega y Gasset : la technique comme réalité biologique et anthropologique » (Université Complutense, 2018), jeune chercheur particulièrement actif qui depuis cette date a publié plus d'une demi-douzaine d'articles sur ce sujet (cf. bibliographie). En France, ce ne sont pas moins de six livres du philosophe madrilène qui ont été traduits depuis 2014 dont les deux principaux spécifiques à la technique ; *Le mythe de l'homme derrière la technique*, « *Autour du colloque de Darmstadt, 1951* » (éd. Allia, 2016) et *Méditation sur la technique** (éd. Allia, 2017) ; ainsi que quatre autres qui présentent un lien plus ou moins direct avec le sujet, en commençant par *L'histoire comme système* (éd. Allia, 2016) traduit par Anne Bardet qui a soutenu en Belgique

en 2012 l'une des très rares thèses, si ce n'est la première, en langue française strictement sur la philosophie de José Ortega y Gasset. Si ce livre qui, comme son titre l'indique, a essentiellement trait à la philosophie de l'histoire du philosophe espagnol sera peu cité, il contient néanmoins deux idées qui touchent à notre sujet : celle de l'historicité de la technique et celle, polémique et soumise à de multiples interprétations, de l'*absence de nature chez l'homme* ce qui conduira aux réflexions finales quant à l'interprétation d'un transhumanisme latent dans la philosophie ortéguienne. Suivent : *Autour de Galilée* (éd. Perspectives Libres, 2018) ; *Le thème de notre temps** (éd. Les belles lettres, 2019); *La mission de bibliothécaire* (éd. Allia 2021) qui se rajoutent aux ouvrages qui étaient déjà disponibles en français et qui abordent plus ou moins directement le thème de la technique, ce qui inclut celui qui apporta la plus grande renommée au philosophe : *La révolte des masses* (éd. Les belles Lettres, rééd. 2010) et celui qui a longtemps accompagné *Méditation sur la technique* ; *L'homme et les gens* (éd. Rue d'Ulm 2008). Un dernier dans cette liste pourra surprendre ; *Qu'est-ce que la philosophie ? Œuvres complètes I* (éd. Klincksieck, 1988). En effet, bien que rien n'indique qu'il participe à la réflexion sur la technique, il s'est pourtant avéré être une précieuse source pour comprendre sa pensée dans ce domaine.

Il convient de rajouter à cette actualité éditoriale ortéguienne la publication française, accompagnée d'une préface instructive du traducteur Nicolas Briand de *La perfection de la technique* de Friedrich Georg Jünger (éd. Allia 2018) qui a facilité le traitement et les citations de cet auteur auquel un chapitre a été consacré, en lien avec Ortega y Gasset et son époque.

Il n'est probablement pas courant qu'une thèse s'insère dans une telle configuration de regain d'intérêt à la fois pour son sujet et pour l'auteur étudié. Cela a aussi demandé une capacité d'adaptation à ces évolutions, obligeant jusqu'au dernier moment à incorporer des éléments imprévus au travail en construction.

* traduits par l'auteur de cette thèse

Traduction

La genèse du sujet n'est pas étrangère à une préoccupation de traduction, et je sais gré à mon directeur Xavier Guchet d'avoir immédiatement su l'orienter dans ce sens. Avant même que cette thèse ait été menée à son terme, *Méditation sur la technique*, que j'avais traduit dans le but de disposer de ce texte en français, intéressa la maison d'édition Allia qui venait de publier en 2016 *Le mythe de l'homme derrière la technique* et qui publiera cet autre texte en 2017. En 2019, ce fut au tour d'un texte essentiel de la bibliographie ortéguienne, le plus important à bien des égards, que j'eus l'occasion de traduire : *Le thème de notre temps* (éd. Les Belles Lettres). Cette dimension de traduction ne sera pas négligée dans ce mémoire où le volume des citations traduites, particulièrement de l'espagnol et du portugais (aussi de l'anglais, l'allemand et l'italien), en font aussi un exercice de traduction philosophique.

Nous invitons à consulter la « note liminaire du traducteur » dans *Le thème de notre temps* (pp.23-24) au sujet des spécificités de la traduction d'Ortega y Gasset et de « ses néologismes, archaïsmes, étymologismes (utilisation d'un terme selon un sens étymologique qu'il aurait perdu dans son usage commun) et cultismes, en même temps que ses emprunts à la langue populaire et folklorique, aux langues étrangères (allemand, français, ...), à celles de la science ou des techniques (...) ». D'une manière générale, nous avons traduit tous les néologismes avec ce qui serait le néologisme correspondant en français.

Notes de rédaction

Les concepts ortéguiens apparaîtront en italique.

La thèse contient trois parties (I, II, III) divisées en chapitres et sous-chapitres dont l'importance varie inégalement et ne dépend pas nécessairement de l'ordre de classification des titres indiqués en chiffres arabes, lettres minuscules et chiffres romains minuscules : « 1-,a-,i. ».

Abréviations des textes de José Ortega y Gasset

Les autres abréviations sont annoncées dans la note qui accompagne leur première citation et se trouvent également dans la bibliographie en fin de chaque référence citée plus d'une fois.

La plupart des citations tirées de traductions françaises sont accompagnées par la référence correspondante dans la dernière édition des *Œuvres Complètes OC*.

- HG* *L'homme et les gens*, traduction collective sous la direction de François Géral, éd. Rue d'Ulm, Paris, 2008, 278 p.
- MHDT* *Le mythe de l'homme derrière la technique*, « *Autour du colloque de Darmstadt, 1951* », trad. Frédéric Bourgeois, Claire Mélot, Mathias Rollot, éd. Allia, Paris, 2016, 80 p.
- MT* *Méditation sur la technique*, trad. David Uzal, éd. Allia, Paris, 2017, 127 p.
- MTdz* *Meditación de la técnica, Ensimismamiento y alteración*, préface et notes Antonio Diéguez Lucena et Javier Zamora Bonilla, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015
- MTB* *Meditação sobre a técnica: Vicissitudes das ciências. Cacofonia na física*. traduction et préface de Luis Washington Vita, ed. Livro Ibero-Americano Limitada, Rio de Janeiro, 1963
- MTP* *Meditação sobre a técnica*, traduction et préface de Margarida Isaura Almeida Amoedo, ed. Fim de Século, Lisbonne, 2009, 136 p.
- MU* *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, ed. Alianza editoria, Madrid, 2010, 240 p.
- MB* *La mission de bibliothécaire*, trad. Mikaël Gomez Guthart, ed. Allia, Paris, 2021
- OC* *Obras completas*, ed. Taurus, Madrid, 2005
- OC83* *Obras completas*, ed. Alianza Revista de Occidente, Madrid, 1983
- QQP?* *Œuvres complètes I, Qu'est-ce que la philosophie ? Leçons de métaphysique*, trad. Yves Lorvellec et Christian Pierre, éd. Klincksieck, Paris 1988, 368 p.
- RM* *La révolte des masses*, trad. Louis Parrot et Delphine Valentin, préface de José Luis Goyena, éd. Les belles Lettres, Paris, 2010, 324 p.
- TNT* *Le thème de notre temps*, traduction et préface David Uzal, éd. Les belles lettres, Paris, 2019, 182 p.

Table des matières

Remerciements	2
Résumé, Resumen, Resumo, Abstract	3
Notes liminaires.....	5
Abréviations des textes de José Ortega y Gasset	8
Table des matières.....	9
INTRODUCTION	15
I- CONTEXTUALISATION DE L’AUTEUR ET DE SES TEXTES SUR LA TECHNIQUE...20	
1- Présence ou absence d’Ortega y Gasset.....	20
a- Spécificités françaises	20
b- Accueil inégal.....	23
2- Les écrits sur la technique.....	38
a- <i>Méditation sur la technique</i> (1933/1939).....	41
b- <i>Le mythe de l’homme derrière la technique</i> (1951) et <i>Autour du colloque Darmstadt</i> (1952)	45
c- <i>La révolte des masses</i>	49
i. Texte complet	50
ii. « Primitivisme et technique »	59
d- <i>Mission de l’université</i> et autres textes	65
3- ORTEGA Y GASSET et les philosophes de son temps	68
a- Sources bibliothécaires.....	69
b- Lewis Mumford : <i>Technique et civilisation</i>	74
c- Martin Heidegger	95
d- Les Technocrates.....	101
e- Friedrich Dessauer : <i>Streit um die Technik</i>	106

f- Oswald Spengler : <i>L'homme et la technique</i>	132
i . Considérations générales	132
ii. Conséquences de la technique ; massification et surpopulation.....	165
g- Friedrich Georg Jünger : <i>La perfection de la technique</i>	173
i. Considérations sur la différence entre <i>circonstance</i> et <i>milieu - environnement</i>	189
Conclusion de la première partie.....	199
II- LA TECHNIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET	201
1- Considérations sur la philosophie de la technique et l'anthropologie culturelle (Friedrich Rapp)	202
2- <i>Perspectivisme</i>	206
3- <i>Radicalité</i>	208
4- Méthode	214
a- Problèmes inhérents à la fondation tardive de la philosophie de la technique.....	216
b- <i>Philosophie de la technique, philosophie des techniques</i>	222
c- Spécialité philosophique.....	224
d- Spécificité de l'objet technique pour les philosophes	228
5- <i>Le centaure ontologique</i>	232
a- Adam et Eve, Aristote et Rousseau, ou le <i>diffus</i> de l'atechnique.....	242
b- Épistémologie ortéguienne.....	247
c- <i>L'ensimismarse (rentrer en soi-même)</i>	250
i. <i>Programme vital</i> et culture	257
ii. Système ortéguien	260
iii. <i>Crise des désirs</i>	264
iv. Maîtrise des techniques et conséquentes propositions taxinomiques des âges de la technique.....	279
v. <i>Circonstance technique</i> et <i>facilité(s)</i>	283

vi. <i>Technique et inauthenticité</i>	285
vii- Approche sociologique (rapport à Max Scheler)	287
d- Adaptation – apports de Von Uexküll et références à la relativité d’Einstein	292
i. Paysage	317
e- <i>Ontologie ortéguienne et individuation simondonienne</i>	319
6- Théorie du <i>superflu</i> , du <i>bien-être</i> , de l’ <i>être bien</i>	327
7-Technique, science et technologie	337
a- <i>superflu-réel et utile-idéal</i>	346
8- Dialectique ortéguienne et présence de l’homme dans l’univers	353
Conclusion de la seconde partie.....	359
III- ORTEGA Y GASSET ET LA PHILOSOPHIE DE LA TECHNIQUE IBÉRIQUE.....	361
1- Influences.....	362
a- « Éruditionnisme »	370
i. Réforme de l’enseignement spécialisé, université et <i>philia</i>	373
b- Évaluation de la place d’Ortega y Gasset, préjugés et réhabilitation.....	377
i. Auto-estime et auto-évaluation.....	377
ii. Aspects linguistiques et nationaux	381
iii. Philosophe fondateur	386
c- Dynamique de la <i>réforme</i> et créativité	388
2- Autorité	391
a- <i>Philia</i> et filiation	395
b- Disciples et écoles	400
c- Objets, thèmes ; manière, pratique	401
d-Frontières culturelles	406
e- Production technologique et philosophie de la technologie.....	408

f- Transmission philosophique	413
3- Disciples et écoles.....	419
a- José Gaos.....	419
i. Disciple(s).....	420
ii. « Au sujet de la technique »	423
iii. « Domination », concept non ortéguien	428
iv. Mexique.....	434
4- Spécificités américaines.....	439
a- <i>Philosophes de la technique et philosophies de la technique</i>	439
b- Double source latino-américaine : Ortega y Gasset et Heidegger	444
c- Juan David Garcia Bacca	451
i. Éloge de la technique.....	461
ii. Humanisme écologiste vs écologisme.....	472
iii. <i>Limites et illimitations</i>	475
iv. <i>Surnature et sur-réel</i> à l'aune de la technique et de l'idée ; critique de <i>l'homme a-technique</i>	478
v. « Science, technologie, histoire et philosophie dans l'atmosphère culturelle de notre temps. ».....	485
d- Carl Mitcham	491
5- L'« école lusophone ».....	498
a- Brésil	499
i. Considérations particulières sur une certaine liberté de philosopher et les avantages pour la philosophie de la technique	504
ii. Luis Washington Vita : <i>Meditação sobre a técnica</i>	506
iii. Alvaro Vieira Pinto : <i>Le concept de technologie</i>	511
b- Portugal	533

i. <i>Fictionnalité vitale</i> (Luis Miguel Prata Alves Gomes)	533
ii. Technique instrumentale et <i>retournement</i> (Margarida Isaura Almeida Amoedo)	539
iii. Abondance (surabondance)	544
iv. Instrument, ustensile, machine et chose	545
v. <i>service (instrument)</i> et <i>humanisation (technique)</i>	549
vi. <i>Sur</i> ou <i>transhumanisme</i> et circulation de l’humanisation	563
6- Présence contemporaine	573
a- « <i>Projectionnisme</i> ».....	573
b- Humanisme technologique.....	596
CONCLUSION.....	601
BIBLIOGRAPHIE	604

« Chaque jour se renforce en moi la conviction que l'excès de sécurité démoralise les hommes plus que tout autre chose. C'est pour cela, parce qu'elles finirent par se sentir trop sûres, que toutes les aristocraties de l'Histoire sombrèrent dans une irrémédiable dégénérescence. Et l'une des maladies dont pâtit notre époque, surtout la nouvelle génération, est que grâce au progrès technique et à l'organisation sociale, les nouveaux hommes se retrouvent dans la vie assurés de bien trop de choses. »¹

José Ortega y Gasset

¹ [Cada día se me impone con mayor claridad la convicción de que el exceso de seguridad desmoraliza a los hombres más que cosa alguna. Por eso, porque llegaron a sentirse demasiado seguras, todas las aristocracias de la historia cayeron en irremediable degeneración. Y una de las enfermedades que el tiempo actual padece, sobre todo la nueva generación, es que, merced al progreso técnico y de la organización social, los nuevos hombres se encuentran en la vida seguros de demasiadas cosas.] *MU14, OCIV1034* (1930)

INTRODUCTION

José Ortega y Gasset est un philosophe peu connu en France. Les raisons pour cela sont diverses. Si on est presque contraint d'immédiatement faire référence à cet état des lieux chaque fois qu'il s'agit de commencer un texte ou un travail sur ce philosophe c'est qu'il est encore impossible d'aborder Ortega y Gasset depuis l'aire francophone sans tenir compte des conditions très particulières de son absence. En ce qui concerne sa philosophie de la technique elle a été traitée dans des articles et des thèses à l'étranger, en particulier dans le monde hispanophone, mais aussi germanophone, anglophone et italophone. Conséquemment, cette recherche est d'emblée marquée par le caractère étonnamment inédit que constitue l'étude de ce philosophe dans une université française² et qui oblige à présenter à la fois le philosophe et d'introduire sa philosophie générale, plus qu'il ne serait exigé de la plupart de ses pairs, comme préalables nécessaires avant de prétendre aborder à proprement parler sa pensée sur la technique. Plutôt qu'une présentation préambulaire il conviendrait de parler d'une justification qui expliquerait comment le plus grand philosophe en langue espagnole (de tous les temps), celui dont l'œuvre monumentale est reconnue dans de vastes aires culturelles et linguistiques et qui se considérait lui-même – et est considéré par d'autres que lui, surtout espagnols³ – comme l'un ou le grand philosophe du XX^e siècle, est

² Nous n'avons répertorié aucune autre thèse de philosophie sur José Ortega y Gasset menée dans une université française. Ceci n'inclut pas celles qui ont pu être faites dans d'autres disciplines, particulièrement les études hispaniques, parmi lesquelles celles de Béatrice Fonck ; « L'intellectuel et la politique d'après José Ortega y Gasset dans ses articles de presse hispanique 1914-1931 » dirigée par Bernard Sesé, Université Paris X, 1993 et d'Eve Giustiniani ; « Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946) : silence politique ou collaboration passive ? » dirigée par Paul Aubert, Université Aix-Marseille 1, 2008, ni celles de philosophie dans d'autres universités francophones, ce qui inclut la thèse d'Anne Bardet : « De la raison vitale à la raison historique : l'élaboration d'une philosophie de la culture chez José Ortega y Gasset » dirigée par Laurent Van Eynde et en cotutelle avec Jaime de Salas Ortueta (Universidad Complutense de Madrid), Université Saint-Louis de Bruxelles, 2012.

³ Notamment l'un des principaux philosophes hispanophones ayant pensé la technique que nous étudierons en troisième partie : « García Bacca qui considère Ortega comme une figure prépondérante de la pensée occidentale »*, Juan David « García Bacca [étant] l'un des philosophes les plus singuliers et inclassables (...) de toute la pensée espagnole contemporaine. »** :*[La influencia de Ortega parece evidente (...) para García Bacca, quien considera a Ortega figura cimera del pensamiento occidental.] Aretxaga Burgos Roberto « La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca », thèse dirigée par Carlos Beorlegui Rodriguez, Universidad de Deusto de Bilbao (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, FICE, Departamento de Filosofía), 2 février 1998 (958 p.) note 262 p.313 (dorénavant FTB) ;** [García Bacca, uno de los filósofos más singulares e inclassificables (...) de todo el pensamiento español contemporáneo] Sanchez Cuervo Antolin «Ortega y el exilio, una relación frustrada pero fecunda », *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n° 8, 2020, pp. 5-19 (dorénavant OERF).

quasiment inconnu en France et lorsqu'il est connu ou mentionné, c'est souvent et avant tout pour son « intérêt historique », celui de l'histoire des idées⁴ ou de l'Espagne, presque dans un sens « folklorique », comme curiosité intellectuelle venue d'outre Pyrénées, plutôt que comme le vecteur d'une pensée active et exploitable. Il est assez remarquable de constater comment cette sorte de « reconnaissance périphérique » tend à se concentrer sur ce qui chez lui est périmé, vieilli, dépassé et omet – volontairement ou par ignorance – de se pencher sur ce qui est actuel et philosophiquement vivant. Partant de si loin dans la réhabilitation d'une pensée pourtant riche et variée, et incontestablement originale, il est exigé, en guise d'entrée dans la recherche, d'apporter des éléments généraux qui éclaircissent des malentendus ou flottements qui pourraient incommoder une appréhension sereine et studieuse de son œuvre.

En ce qui concerne sa philosophie de la technique, qui est le sujet de cette recherche doctorale, il conviendra de progressivement révéler son ampleur, qui ne tient pas, et cela tout le monde en convient, à un corpus écrit sur la technique digne de ce nom pour un *philosophe de la technique en tant que tel*, mais à la précocité de ce qu'il a explicitement écrit à son sujet ; dans la place centrale qu'occupe la technique au travers de l'œuvre philosophique complète du maître madrilène ; et dans son impulsion fondatrice et ses influences, inévitables, à quelque degré que ce soit, sur une philosophie de la technique hispanophone (européenne et américaine) d'une ancienneté, prolixité et qualité qui invitent à son incorporation plus active dans la discipline de la philosophie de la technique en tant que discipline universelle ou, plus localement, dans la sphère française ou francophone. Or, sans Ortega y Gasset, la dynamique et précoce philosophie de la technique en langue espagnole n'existerait pas, ou n'aurait pas existé si rapidement et substantiellement, et il faudrait rajouter ; si librement et originalement, puisque ce sont-là deux traits unanimement reconnus du mode de penser ortéguien⁵.

Cette recherche s'articulera sur trois axes principaux : d'abord une présentation générale du philosophe puis de ses textes sur la technique, leur contexte et lien avec la pensée – on ne parle pas encore de philosophie – technique de son époque. La présentation de ces ouvrages offrira d'emblée un exposé succinct, mais, espérons-le, suffisamment éclaircissant dans l'attribution de

⁴ La note liminaire par Christian Baudelot de *L'homme et les gens*, trad. sous la direction de François Géral, éd. Rue d'Ulm, Paris, 2008 (dorénavant *HG*) est une illustration quasi caricaturale de cette réduction d'Ortega y Gasset à une curiosité philosophique. Voir à ce sujet la note 514

⁵ Ses critiques et détracteurs arrivent difficilement à contester ces deux traits ortégiens, bien qu'ils puissent attribuer à des emprunts ce que d'autres attribuent à sa créativité.

clefs de compréhension de concepts récurrents et incontournables, des thèmes principaux afférents à sa pensée sur la technique, thèmes qui seront ultérieurement exposés dans des sections spécifiques, ou graduellement au fil des développements, ce qui constituera le second axe, le troisième correspondant à l'exposition des influences dans l'Europe et l'Amérique ibériques de celui qui selon Carl Mitcham « [Ortega] est le premier philosophe professionnel à aborder la question de la technologie »⁶. Cette exposition se fera doublement, à la fois explicitement dans la troisième partie tout simplement intitulée ; « Ortega y Gasset et la philosophie hispanophone et lusophone de la technique », et implicitement par le truchement d'abondantes interventions, références citations depuis ces « philosophies ibériques »⁷ ou de leur littérature secondaire, donnant, de la sorte, une voix à certains de ses principaux représentants en Espagne et au Portugal, pour l'Europe et au Mexique, au Venezuela, au Brésil ou ailleurs sur le continent latino-américain.

Il existe une difficulté liée à la nature particulière d'une philosophie de la technique, celle d'Ortega y Gasset mais également celle de ses pairs hispanophones, qui n'en est pas entièrement ou uniquement une, ce qui exige que la recherche bifurque ou sorte du strict domaine d'une activité philosophique technique cadrée, tout en faisant en sorte de ne pas trop s'en éloigner. Cette difficulté qui se reflète chez le philosophe madrilène sous la forme d'une configuration qui fait qu'une thématique centrale à sa pensée demeure marginale dans ses écrits spécifiquement rédigés sur elle, se retrouve « à l'identique » dans la pensée technique en espagnol⁸ qui fournit *beaucoup*⁹ de philosophie de la technique et *peu* de philosophes de la technique, dans le sens d'exclusivement dédiées à celle-ci, et qui tous sont redevables, peu ou prou, à José Ortega y Gasset comme cette recherche s'appliquera à l'illustrer ou le démontrer.

⁶ « Ortega is the first professional philosopher to address the question of technology », Carl Mitcham, *Thinking Through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1994 (dorénavant *TTT*) p.45

⁷ Ibériques européennes et américains. Expression forgée pour les besoins de cette recherche étant donné qu'il n'est pas sûr qu'elle puisse signifier grand-chose en dehors d'une vaste idée sur l'origine culturelle et linguistique de ceux qui la pratiquent.

⁸ Il faut préciser qu'en ce qui concerne la langue portugaise, le Brésilien Alvaro Vieira Pinto a constitué un *corpus* impressionnant sur la technique, ou la technologie, sous la forme de son monumental *O conceito de tecnologia [Le concept de technologie]* t-I, t-II, ed. Contraponto, Rio de Janeiro, (1973) 2005 (dorénavant *CTEV*) qui reprend ses 1400 pages dactylographiées restées un moment inconnues et oubliées au fond d'une caisse, et qui constitue l'une des œuvres uniques sur la technique des plus volumineuses, voire la plus volumineuse qui ait été écrite à ce jour, ce qui ne présume en rien de sa portée et qualité philosophiques qu'il reste à découvrir.

⁹ Prendre ce « beaucoup » relativement à ce que représente la production de la philosophie de la technique en proportion de la production philosophique générale.

Pour le lecteur français, ou non hispanophone, commun ou même érudit qui rentrerait dans le vif du sujet par la voie de cette introduction, l'idée d'une philosophie de la technique précoce et féconde dans une zone culturelle qui n'est réputée ni pour sa contribution à la philosophie moderne, ni à celle des technologies récentes, pourrait provoquer une sorte d'étonnement, sans que, pour autant, grief puisse lui en être tenu. Cette recherche devrait pouvoir présenter, dans les limites qui sont les siennes, des éléments qui atténueront cet étonnement, voire qui convaincront que les conditions espagnoles ont permis l'émergence d'une telle discipline, avant même qu'elle existât ailleurs, et qui se maintient et s'enrichit au fil des années, sous l'égide d'une source première, d'un « père fondateur » ou influx initiateur dont il conviendra d'en jauger la pérennité, le dépassement ou l'éventuelle obsolescence.

I- CONTEXTUALISATION DE L'AUTEUR ET DE SES TEXTES SUR LA TECHNIQUE

1- Présence ou absence d'Ortega y Gasset

a- Spécificités françaises

« Il n'est sans doute pas inutile de présenter brièvement au lecteur français la figure d'Ortega au seuil de ces Œuvres Complètes. La philosophie espagnole a pâti, depuis longtemps en France, d'un préjugé tenace et complexe, dans lequel sans aucun doute la simple ignorance a la plus grande part (...) une évidence s'impose : Ortega apparaît comme l'un des plus grands noms de la pensée hispanique de tous les temps. Il n'est pas exagéré de dire qu'après l'incontestable repli des siècles classiques, et qui dure jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le XX^e siècle donne à l'Espagne, avec Ortega, son plus grand intellectuel, son véritable philosophe. Mais il faut ajouter ceci, qui est plus essentiel de ce côté-ci des Pyrénées ⁽²⁾ ¹⁰ ; l'Espagne du XX^e siècle donne à la philosophie l'un de ses plus grands noms, au côté d'un Heidegger, dont il est quasiment le contemporain, ou d'un Sartre qu'il précède d'une vingtaine d'années. »¹¹

Voici comment commence la préface des œuvres complètes d'Ortega y Gasset en français¹². Comme il est annoncé immédiatement dans l'introduction, nous ne pouvons débiter cette étude sans donner quelques explications au sujet de l'absence d'Ortega y Gasset en France, de façon générale et particulièrement dans les milieux philosophiques, qu'ils soient liés à l'université, à l'édition ou à la vie intellectuelle. Nous ne développerons évidemment pas cette contextualisation au-delà du nécessaire, c'est-à-dire de ce qui sert à cadrer un penseur et une pensée

¹⁰ « Ortega manifeste lui-même et la conscience d'être méconnu en France, et le regret qu'il en ait été ainsi : voir par exemple la lettre à V. Ocampo du 19 février 1930 : « (...) je m'attendris de ton vain acharnement à faire que les Français me prennent au sérieux. » (*Epistolario*, Madrid, 1974). Ceci correspond à la note numéro 2 de l'édition française de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

¹¹ Préface non signée des *Œuvres complètes I, Qu'est-ce que la philosophie ? Leçons de métaphysique*, trad. Yves Lorvellec et Christian Pierre, éd. Klincksieck, Paris 1988 (dorénavant *QQP?*) p.7

¹² Qui ne seront jamais complètes puisqu'après ce volume premier n'en paraîtra qu'un autre.

dans le contexte philosophique et historique et qui permette d'accéder avec la plus grande exigence possible à la compréhension de sa philosophie de la technique, puisque c'est l'objet spécifique de cette recherche. Or, et en cela nous nous mettons d'emblée au diapason de la pensée ortéguienne, il n'y a pas de philosophie intemporelle, absolue, idéale hors d'un contexte ou d'une *circonstance*. Nous choisirons d'étudier Ortega y Gasset à la Ortega y Gasset, ce qui présente l'avantage d'ajouter au contenu la forme comme média de compréhension. Il nous faut donc prendre ce penseur dans sa *circonstance*¹³ dans le contexte que l'on peut sans abus qualifier d'unique ; celui d'un philosophe de premier ordre dans la *circonstance* d'une culture nationale qui de sa naissance à sa mort, et depuis quelques générations avant cela, n'est pas inscrite dans la communauté européenne ou occidentale des nations industrielles, scientifiques et techniques à la pointe des changements mondiaux.

Cette marginalité de l'Espagne qui « était depuis longtemps absente de la création philosophique »¹⁴ saurait difficilement être étrangère à la marginalité de son plus grand philosophe. Si elle n'explique pas tout, si elle n'est pas suffisante pour rendre compte du décalage entre sa réception d'un côté et l'autre des Pyrénées, elle a indéniablement joué un rôle, ce qui constitue en soi une question philosophique, ou plus précisément d'ethnographie ou de sociologie de la philosophie en tant que discipline dotée d'une réalité ou substance nationale, dans son contenu certes, mais aussi dans sa valorisation, sa divulgation, sa validation. On peut spéculer sur le destin qu'aurait été celui de la part la plus universelle et la moins espagnole de son œuvre, celle qui nous intéressera la plus, si elle avait été écrite par un Allemand, un Français, un Anglais depuis l'Allemagne, la France, l'Angleterre... Si cet exercice spéculatif dépasse de loin l'objet de la recherche, il ne devrait pas moins rester en suspens, ou en arrière-plan général derrière le regard qui toujours, et ce malgré lui, interroge un penseur sur la toile de fond, à l'ombre, à contre-jour ou sous la lumière de son influence, de sa notoriété, du volume et de la qualité de ceux qui l'ont cité, repris, suivi et parfois adulé. Travailler sur José Ortega y Gasset en France contient donc une part de réhabilitation. Il n'est évidemment pas le seul, d'autres pensées et penseurs mériteraient eux aussi d'être réhabilités, bien que, que ce soit par la taille, la qualité, la pertinence de son œuvre, ou

¹³ La *circonstance* est le premier et le plus essentiel des concepts philosophiques du penseur madrilène. Les termes-concepts ortéguiens apparaîtront en italique.

¹⁴ « (...) il ne s'agissait de rien de moins que de trois siècles : après Suarez – mort en 1617 – les penseurs espagnols, dont certains furent fort estimables, étaient restés en marge de la philosophie qui se faisait réellement en Europe ou s'étaient contentés de la recevoir avec inertie et réserve. » Marias Julian, *Philosophes espagnols de notre temps*, éd. Aubier, col. Philosophie de l'esprit, Paris, 1954 (dorénavant *PE*) p.65

bien par la place probablement incomparable qu'elle tient à elle seule dans une aire non seulement nationale mais aussi linguistique, la position d'Ortega y Gasset est certainement unique en son genre. Y a-t-il des Ortega brésiliens, bulgares, roumains, grecs, polonais, marocains, mexicains, etc., des monuments de la philosophie qui à cause d'une « mauvaise » naissance nationale auraient une œuvre et notoriété colossales chez eux et minimales ailleurs, notamment en France ? Il reviendrait à d'autres d'éventuellement étayer ce jeu de la comparaison. La nôtre s'arrête à la constatation des évidences au sujet de ce philosophe et de sa notoriété très inégale.

Comment se fait-il qu'un philosophe vanté sous certains cieux comme l'un des grands de son temps ait été absent du firmament intellectuel français ? Cette interrogation peut avoir une réponse simple et évidente : José Ortega y Gasset ne fut qu'un auteur secondaire et son absence française se justifierait par son œuvre. Cette réponse a l'avantage de sauver la philosophie en général et les philosophes ou la philosophie française en particulier. La philosophie comme discipline garde son statut de discipline de la raison qui répondrait à la raison et à ses critères. Elle n'est pas entachée de partialité, d'être sous des influences extra-disciplinaires, de répondre à des intérêts qui la disqualifieraient, voire des inclinaisons inavouables. Il n'y a pas eu de manquements particuliers du monde intellectuel et philosophique français qui sait reconnaître ce qui vaut. C'est évidemment la réponse la plus confortable. Car autrement, si effectivement Ortega y Gasset est un auteur « qui pèse », dont la production aurait dû être intégrée au débat philosophique, si conséquemment son œuvre est plus qu'une curiosité et qu'elle fournit un apport qui ne saurait être écarté, alors cela oblige à se poser des questions sur le déroulement de l'activité philosophique en général et au XX^e siècle en particulier. Les années passant, il n'est pas exclu que ce questionnement surgisse comme l'une des grandes préoccupations du siècle suivant, d'un XXI^e siècle qui pour pouvoir avancer devra y répondre et alors reviendrait naturellement « ce philosophe madrilène rescapé des camps de l'oubli »¹⁵.

¹⁵ Extrait de la préface de *Le thème de notre temps*, traduction et préface David Uzal, éd. Les belles lettres, Paris, 2019 (dorénavant *TNT*), p.10

b- Accueil inégal

Ces considérations étant faites, il est temps d'introduire José Ortega y Gasset en tant que philosophe de la technique. Pour certains, « le destin de la philosophie de la technique dans l'œuvre d'Ortega préfigure en bonne partie le destin de toute la philosophie de la technique dans le contexte de la philosophie actuelle »¹⁶. Bien que les écrits que le philosophe madrilène lui consacre n'occupent qu'une place réduite dans sa bibliographie imposante et, *a fortiori*, dans le corpus universel de la philosophie de la technique, sa place d'avant-gardiste n'en n'est pour autant discutabile selon cet unique critère, d'autant plus que la préoccupation pour la technique se retrouve ailleurs, notamment dans sa pensée politique, celle qui touche à la démocratie, à la société industrielle et donc à la masse, ce qui n'est pas rien lorsqu'on considère que ce sont les sujets qu'aborde *La révolte des masses* l'ouvrage qui lui apporta une renommée internationale¹⁷, et dont l'un des quinze chapitres aborde directement la question de la technique. Elle se retrouve aussi dans sa pensée sociologique¹⁸, scientifique et notamment sur la physique pour laquelle il démontre

¹⁶ [el destino de la filosofía de la técnica en la obra de Ortega prefigura en buena medida el destino de toda la filosofía de la técnica en el contexto de la filosofía actual] Quintanilla Navarro Ignacio, «Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en "La idea de principio en Leibniz"» in *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Madrid, 2013, vol.2, n°1 (pp.1-18) (dorénavant OSW), p.3. Navarro va plus loin puisqu'il considère à la fois que la technique serait l'objet central (caché) de toute la philosophie du XX^e siècle et que la *Méditation sur la technique* d'Ortega y Gasset constituerait l'acte fondateur et, en tant que tel, serait l'œuvre maîtresse du philosophe espagnol, malgré son caractère inachevé qu'il regrette par ailleurs : « En effet, la philosophie de la technique est la grande œuvre du philosophe aujourd'hui et a déjà été – nous le savons aujourd'hui – le grand thème caché de toute la pensée du XX^e siècle, bien que la majorité des protagonistes n'en soient pas conscients – ou entièrement conscients. Dans la réflexion sur la technique, plus ou moins incidente ou explicite, nous trouvons le seul dénominateur commun dans ce Babel de courants, langages et cheminements que constitue la philosophie du XX^e, de Husserl à Wittgenstein, de Heidegger à Dewey, de Benjamin à Gadamer. En partant de ce constat, la *Méditation sur la technique* accède au rang d'ouvrage emblématique de la philosophie du XX^e siècle, bien avant tout les autres écrits d'Ortega. » [En efecto, la filosofía de la técnica es la gran tarea del filósofo hoy y ha sido ya – hoy lo sabemos – el gran tema oculto de todo el pensamiento del siglo XX; aunque la mayor parte de sus protagonistas no fueran conscientes – o plenamente conscientes – de ello. En la reflexión sobre la técnica, más o menos incidental o explícita, encontramos el único común denominador en ese Babel de corrientes, lenguajes y enfoques que es la filosofía del siglo XX de Husserl a Wittgenstein, de Heidegger a Dewey, de Benjamin a Gadamer. A partir de esta constatación, la *Meditación de la técnica* accede al rango de obra emblemática en la filosofía del siglo XX, muy por encima de cualquier otra de las escritas por Ortega.] *ibid.*

¹⁷ Il est difficile de concevoir aujourd'hui, de surcroît chez un lecteur français, la portée et les répercussions qu'eut cette œuvre lors de sa publication. Julian Marias nous rapporte ; « Pour l'étranger, il est plus que toute autre chose (...) « l'auteur de la *Rebelión de las masas* », dont une revue américaine [*Atlantic Monthly*] écrivait récemment : « Ce que le *Contrat social* de Rousseau fut pour le XVIII^e siècle, et le *Capital* de Karl Marx pour le XIX^e siècle, *La Rebelión de las masas*, du señor Ortega, devrait l'être pour le XX^e siècle. » » PE76

¹⁸ *L'homme et les gens (HG)*, œuvre posthume publiée en 1957.

avoir un intérêt réitéré et concret bien qu'il n'en ait qu'une connaissance élémentaire¹⁹, et d'une manière générale dans son anthropologie puisque « SANS la technique l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé »²⁰. Et puisque la philosophie d'Ortega y Gasset peut être en bonne partie considérée comme une anthropologie, la technique – fait inséparable de la condition humaine – infuse ou y ruisselle même là où on ne l'attendrait pas nécessairement.

La reconnaissance de José Ortega y Gasset comme philosophe de la technique est inégale et contrastée ou soumise à un paradoxe qu'expose Marcos Alonso Fernandez :

« Le consensus à ce sujet est révélateur bien que paradoxal : presque tous les universitaires qui ont étudié la philosophie de la technologie d'Ortega sont d'accord quant à l'énorme importance et intérêt pour ce sujet, en même temps qu'ils sont aussi d'accord quant à la bibliographie relativement éparse qu'il a engendrée. »²¹

Dans l'introduction à un récent article (2020) destinée à l'université de Bucarest il énumère des variations²², sur la même idée, de la dimension pionnière de la philosophie de la technique du philosophe madrilène :

« Gonzalez Quiros a des mots encore plus enthousiastes qui vont jusqu'à dire : « on pourrait dire, sans crainte d'exagérer que non seulement Ortega a une certaine philosophie de la technique, mais que sa philosophie

¹⁹ « Ortega, quant à lui, n'avait pas non plus beaucoup de contacts avec des physiciens et mathématiciens, bien que Blas Cabrera fût membre de son cercle de conversation. C'est pourquoi ses commentaires se réfèrent essentiellement à la théorie de la relativité restreinte, dont le contenu mathématique est plus élémentaire. » [Ortega por su parte tampoco tenía mucho contacto con físicos y matemáticos, aunque Blas Cabrera era miembro de su tertulia. Por ello sus comentarios se refieren esencialmente a la teoría de la relatividad especial, cuyo contenido matemático es más elemental.] Criado Cambon Carlos, « Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset », *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n°0, 2005, pp.7-10 (dorénavant EEO), p.9

²⁰ MT7 « Introduction au cours, *Qu'est-ce que la technique ?* »,

²¹ [The consensus on this matter is revealing although somewhat paradoxical: almost all the scholars who have studied Ortega's philosophy of technology agree on the enormous importance and interest of the subject, yet they also agree on the relatively scarce bibliography it has generated.] Alonso Fernandez Marcos, « ORTEGA: a philosophie of technology pioneer », *Analele Universității București : Filosofie*, volume 69, n°1, 2020, pp.9-26 (dorénavant PTP) p.10

²² Outre celles qui sont susmentionnées de Diéguez, Mitcham, Echeverria « pour qui *Méditation sur la technique* est l'un des principaux ouvrages d'Ortega, et sans le moindre doute, l'un des plus importants pour le monde d'aujourd'hui » [defends that *Meditation on Technics* is "one of Ortega's most important works, and undoubtedly one of the most important for today's world" (2010, 190-191)] on trouve Ellacuría, Quintanilla dont Echeverria dit : « après Ortega, Quintanilla peut être considéré comme le principal auteur de référence sur les questions ayant trait à la philosophie de la technique dans le contexte espagnol » [After Ortega, Quintanilla can be said to have become the second major author of reference on issues pertaining to the philosophy of technique, within the Spanish context] Echeverria Javier, « The Philosophy of Technoworlds and Technopersons », *Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community*, sous la direction de Belén Laspra et José Antonio López Cerezo, ed. Springer, col. Philosophy of Engineering and Technology, Volume 24, 2018, pp.152-164 (dorénavant et respectivement PTT- SPTC et SPTC) p.156

toute entière est, justement, une philosophie de la technique » (2006, 15).

L'opinion de Dust est également révélatrice lorsqu'il affirme, en commentant la tentative par Ihde de refondation métaphysique de la philosophie de la technique de Heidegger que « je dois confesser qu'il n'est pas nécessaire de réinventer la roue. Il conviendrait juste de découvrir la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset » (1993, 133-134) »²³

Dès que l'on sort de son aire linguistico-culturelle, la pensée de la technique de José Ortega y Gasset est souvent ignorée suivant les deux sens que possède ce terme en français : passivement par manque de connaissance, parfois par un manque total c'est-à-dire non seulement quant au contenu mais quant à son existence même comme philosophe de la technique ou comme philosophe tout court ; ou activement suivant un choix motivé de ne pas l'incorporer, même si ici aussi, cette motivation contient une part d'ignorance.

En guise d'illustration de cette absence nous pourrions prendre un ouvrage « scandinavo-saxon »²⁴ : *A Companion to the Philosophy of Technology*²⁵ qui regroupe quatre-vingt-dix-huit (98) articles²⁶ dans ce qui se veut être un « compagnon » de la philosophie de la technologie et qui ne contient pourtant que deux références furtives au philosophe madrilène. Certes, il s'agit de philosophie de la technologie et non pas de la technique. Mais tout de même, ceci met en exergue un contraste flagrant, une approche qu'on pourrait qualifier de « tout ou rien » puisque chez les uns il est inexistant, ou presque, alors que chez d'autres, il est un pionnier, voire ni plus ni moins le pionnier. *MT* serait alors un texte fondateur de la discipline et deviendrait même au sein de

²³ [Even more enthusiastic are the words of González Quirós, who will come to say that “it could be said without fear of exaggerating that Ortega not only has a certain philosophy of technique, but that his entire philosophy is, precisely, a philosophy of technique” (2006, 15). Dust's opinion is also revealing when he states, commenting on Ihde's attempts to metaphysically re-found Heideggerian philosophy of technique, that “I confess that I do not think it is necessary to reinvent the wheel. It is only necessary to discover the philosophy of Ortega y Gasset's technique.” (1993, 133-134)] Alonso, PTP, p.11

²⁴ C'est volontairement que sont ethnicisées les références et donc le débat, puisque les filiations culturelles, linguistiques, voire nationales, semblent jouer un rôle prépondérant dans la constitution d'une cartographie de la philosophie de la technique, dont l'objet laisserait plutôt présager l'inverse. La philosophie de la technique serait-elle plus que d'autres disciplines philosophiques soumise à ces aléas en théorie extérieurs à sa pratique ? Et si oui, cela ne relèverait-il pas de sa constitution récente et relativement chétive qui empêcherait un rassemblement des membres d'un même corps, ou autrement dit ; d'une dynamique insuffisante qui ne permettrait pas la mise en branle d'une force centripète puissante qui, à l'instar de ce qui se passe dans d'autres disciplines philosophiques, agrège de gré ou de force les productions qui autrement vagueraient éparées ? Car c'est bien l'impression qu'on a, celle d'un éparpillement d'œuvres et de pensées qui ne se communiquent pas (encore). Ceci est très net entre la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset et celle en langue espagnole avec celle faite ailleurs.

²⁵ éd. Blackwell Publishing Ltd, 2009

²⁶ Réunis par Olsen, Pedersen et Hendricks, 2009, bien que Jan Kyrre Berg Olsen Friis (Université de Copenhague) regrette, dans une correspondance privée du 9 septembre 2016, cette omission et s'est engagé à inclure un article sur Ortega y Gasset dans l'éventualité d'une nouvelle édition.

l'éclectique et colossale œuvre ortéguienne l'un de ses textes les plus significatifs, si l'on s'en tient à ce qu'écrivit à ce sujet Javier Echevarria, tenu comme l'une des références dans l'étude de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset :

« (...) la *Méditation sur la technique* est devenue l'une des œuvres les plus significatives du philosophe espagnol, qu'il s'agisse seulement de sa large diffusion internationale. »²⁷

On a, tout de même, un peu de mal à saisir ce qu'Echeverria veut dire par « large diffusion internationale. » Quintanilla Navarro propose un état des lieux plus circonspect et étayé :

« (...) très significatif est le minuscule rôle que l'exégèse ortéguienne a concédé à ce jour à la philosophie de la technique. Lorsque Garagorri édite en 1982 la *Méditation* et la complète naturellement avec *Le mythe de l'homme derrière la technique* de 1951 et *Autour du colloque de Darmstadt* de 1953, ces derniers écrits se présentent dans une épigraphe intitulée : *Autres essais sur la science et la philosophie* qui inclut – et comme justificatif éditorial – deux autres travaux sur la physique des années trente. Pour le reste, le premier article publié sur le thème de la technique chez Ortega date de 1960, lorsque Juan Vaya Menendez publie « La question de la technique dans une double méditation : Ortega et Heidegger. » *Convivium*, n°9-10, 1960, pp.69-91. Le dernier – en excluant celui du professeur Mermall qui est compris dans ce volume – est celui de Gonzalez Quiros de 2006 (...) On retrouve au milieu, selon des données de la Fondation Ortega, et à côté de trois travaux très intéressants de professeurs italiens – l'un d'eux étant une thèse doctorale – quinze travaux supplémentaires en espagnol, de contexture et de dimensions variées et qui seulement pour la moitié d'entre eux sont spécifiquement et profondément consacrés à la question de la technique chez Ortega. Si on rajoute à cela l'inestimable travail de traduction et de diffusion réalisé par le professeur Mitcham aux États-Unis, ainsi que celui des professeurs Mermall et Patrick M. Dust dans ce

²⁷ [la *Meditación de la técnica* se ha convertido en una de las obras más significativas del filósofo español, aunque sólo sea por su amplia incidencia internacional.] Echeverria Javier « Sobrenaturaleza y sociedad de la información: la Meditación de la técnica a finales del siglo XX », *Revista de Occidente*, « Ortega y la sociedad tecnológica », ed. Fundación Ortega y Gasset, Madrid, n° 228, mai 2000, pp.19-32 (dorénavant respectivement SSI-ROST et ROST) p.22 .

même pays, et une référence incidentelle en France et en Allemagne (B. Stiegler²⁸ y F. Rapp²⁹), nous aurons une idée assez proche de l'état des études sur la philosophie de la technique ortéguienne jusqu'à la tenue du congrès de Madrid de 2010. »³⁰

Diéguez serait plutôt de l'avis de Quintanilla au sujet du manque d'étude dont a fait objet la philosophie de la technique d'Ortega. Il expose les griefs généraux qui lui sont le plus couramment adressés et relève aussi ce qu'en seraient les points forts :

²⁸ Nous n'avons pas trouvé de référence à Ortega y Gasset chez Stiegler, en tenant compte du fait que la recherche d'une citation nominale ou explicite n'a pas été exhaustive. Il semblerait que le rapport se ferait autour de la surnature comme l'indique l'article de Marcos Alonso Fernandez à ce sujet : « Convergencias entre la sobrenaturalidad de Ortega, la exteriorización de Stiegler y la inmunología de Sloterdijk », *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, n° 21, 2018, pp. 77-91, ou qu'il le déclare dans une correspondance privée (25/09/21): « Je n'en suis pas sûr, mais je dirais que plutôt qu'une référence de Stiegler à Ortega, ou influence d'Ortega sur Stiegler, il y aurait une confluence de leurs positionnements. Tout au plus un influx direct, mais ceci est très difficile à démontrer » [No estoy seguro, pero diría que más que una referencia de Stiegler a Ortega, o influencia de Ortega sobre Stiegler, habría confluencia de sus posturas. A lo sumo un influjo indirecto, pero esto es muy difícil de demostrar.] En effet, démontrer l'influence lorsqu'il n'y a pas de références directes représente une difficulté, comme ceci sera vu dans la troisième partie spécifiquement consacrée à l'influence d'Ortega y Gasset. Notons que sa trilogie sur la technique a été entièrement publiée en espagnol.

²⁹ *Analytische Technikphilosophie* (1978) auquel nous nous référons dans un prochain chapitre consacré aux allusions de Friedrich Rapp à la pensée technique d'Ortega y Gasset.

³⁰ [no deja de ser muy ilustrativo el minúsculo papel que, hasta hoy, la exégesis orteguiana ha solidado otorgar a la filosofía de la técnica. Cuando el propio Garagorri edita en el 82 la *Meditación* y la completa, naturalmente, con *El mito del hombre allende la técnica* del 51 y *En torno al coloquio de Darmstadt* del 53, estos últimos escritos se presentan en un epígrafe titulado: *Otros ensayos sobre ciencia y filosofía* que incorpora, además -y como justificación editorial- otros dos trabajos de los años treinta sobre física. Por lo demás, el primer artículo publicado sobre el tema de la técnica en Ortega data de 1960, cuando Juan Vaya Menéndez publica "La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger." *Convivium*, n° 9-10, 1960, pp. 69-91. El último - excluido el del profesor Mermall que se contiene en este volumen - es el de González Quirós de 2006 - referido en este trabajo. Entre medias hay, según los datos de la Fundación Ortega, y junto a tres interesantes trabajos de profesores italianos -uno de ellos tesis doctoral -, quince trabajos más en castellano, de muy variada índole y extensión y que sólo en menos de la mitad de los casos de consagran específicamente y en profundidad a la cuestión de la técnica en Ortega. Si a esto añadimos la inestimable labor de traducción y difusión realizada por el profesor Mitcham en los Estados Unidos, así como labor de los profesores Mermall y Patrick M. Dust en ese mismo país, y alguna que otra referencia incidental en Francia y en Alemania, (B. Stiegler y F. Rapp). Tenemos una idea bastante aproximada del estado de los estudios sobre la filosofía de la técnica orteguiana hasta la celebración del congreso de Madrid del 2010.] Quintanilla Navarro Ignacio « Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en "La idea de principio en Leibniz" », *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 2, n°1, 2013, pp.1-18 (dorénavant OSW) p.4. Depuis que Quintanilla a écrit cela, les choses ont quelque peu changé et l'exégèse ortéguienne sur la question a concédé (pour reprendre ses termes) un intérêt croissant à la technique, ce qui s'est traduit par des publications diverses, provenant notamment de jeunes chercheurs hispanophones mais pas seulement. Voyons que l'état des lieux brossé dans cet article est celui en date de sa publication en 2013, un an seulement avant que ne commence cette recherche qui a conséquemment dû s'actualiser au fil des nouvelles parutions, les découvrir, s'en informer et être parfois bousculée par des contenus méritant d'être pris en compte, à l'instar des productions d'un jeune philosophe comme Marcos Alonso Fernandez qui défend en 2018, à l'université Complutense de Madrid, où il enseigne à présent, une thèse intitulée : « Le problème de la technique chez Ortega y Gasset : la technique comme réalité biologique et anthropologique », et qui depuis a publié une demi-douzaine d'articles sur ce thème ; ou bien, un plus tôt, la thèse d'Alfonso Garcia Madalena : « Le centaure ontologique, Idée et sens de la technique chez Ortega y Gasset ».

« En plus d'avoir été relativement peu étudiée, la philosophie de la technique d'Ortega a parfois essuyé des commentaires défavorables. Il en a été dit qu'elle n'est qu'une esquisse d'une authentique réflexion philosophique sur la technique ; qu'elle est ingénue et optimiste ; qu'elle est superficielle lorsque comparée à d'autres, particulièrement à celle de Heidegger ; qu'elle n'est pas apte à appréhender les technologies actuelles ; qu'elle est truffée de lapalissades... Pourtant, il existe de bonnes raisons pour rejeter de telles affirmations (cf. Diéguez, 2013). Il est vrai que la philosophie de la technique d'Ortega, qui précède d'une vingtaine d'années les idées mûres de Heidegger sur ce sujet, ne s'étend pas le long d'un très grand nombre de pages ; mais elle est bien incorporée au reste de sa pensée, ce qui fait que son articulation soit d'un accès facile à celui qui connaît son œuvre. Par ailleurs, il s'agit d'une philosophie de la technique moins désenchantée par le monde actuel que celle de Heidegger, sans pour autant être ingénument optimiste. »³¹

Cette incertitude quant à la légitimité de la philosophie de la technique d'Ortega oblige une partie de la littérature qui lui est consacrée en tant que philosophe de la technique, non pas à traiter directement et exclusivement du sujet en tant que tel mais aussi à affirmer ou à infirmer cette légitimité, ce à quoi nous n'échapperons pas, en considérant, de surcroît, que dans le contexte français ceci est exigé non seulement pour sa philosophie de la technique mais aussi pour l'ensemble de sa philosophie. L'idée qu'Ortega y Gasset soit avant tout un philosophe est loin d'être acquise, notamment dans les cercles hispanisants qui tendent à le concevoir d'abord comme un homme public, journaliste, politicien, réformateur tous azimuts de l'Espagne, ce qu'il fut, mais il fut tout cela en même temps qu'il entreprenait de réformer la philosophie, ce qui exige, on le comprend, une gymnastique et souplesse inouïes de sa part et conséquemment de la nôtre aussi, pour accepter qu'un tel éclectisme soit possible, raisonnable et productif. Il existe un soupçon d'inconsistance aux vues de ce dynamisme multi frontal. Un homme peut-il bien faire tant de choses ? « Alors qu'Ortega a dû être plutôt satisfait qu'on se réfère à lui dans *Time magazine*, en 1949, comme un « philosophe-professeur-homme d'État », cet éclectisme aurait plutôt nui que

³¹ [Además de haber sido relativamente poco estudiada, la filosofía de la técnica de Ortega ha recibido en ocasiones comentarios nada favorables. Se ha dicho que es sólo un esbozo de una auténtica reflexión filosófica sobre la técnica; que es ingenua y optimista; que es superficial si la comparamos con otras, especialmente con la de Heidegger; que no vale para entender las tecnologías actuales; que está plagada de perogrulladas... Hay, sin embargo, buenas razones para desestimar estas afirmaciones (cfr. Diéguez, 2013). Es cierto que la filosofía de la técnica de Ortega, que precede en unos veinte años a las ideas maduras de Heidegger al respecto, no se extiende a lo largo de un grueso volumen de páginas; pero está bien trabada con el resto de su pensamiento, de modo que su articulación no resulta demasiado difícil para el conocedor de su obra. Se trata, además, de una filosofía de la técnica menos desencantada con el mundo actual que la de Heidegger, aunque no por ello ingenuamente optimista.] Diéguez Lucena Antonio, «La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo», *Revista de estudios orteguianos*, n°29, 2014, pp.131-155 (dorénavant ATPO-REO) p.134, et aussi (à partir de « es cierto ») dans Diéguez Lucena Antonio et Zamora Bonilla Javier, « Ortega, filósofo de la técnica » introduction à *Meditación de la técnica, Ensimismamiento y alteración*, ed. Biblioteca Nueva, Bonilla, Madrid, 2015 (pp.9-38) (dorénavant OFT-MT) p.13

contribué à sa survivance dans une culture intellectuelle comme la nôtre qui dédaigne les incertitudes de l'étude interdisciplinaire. Comme l'observe avec justesse Wlad Godzich dans sa postface : « Considéré à un moment comme l'une des principales personnalités dans l'horizon intellectuel de son siècle, non seulement dans son Espagne natale mais dans une bonne partie de l'Europe et particulièrement dans le monde anglophone, Ortega est tombé, ces dernières années, dans un relatif oubli. »³²

Il aurait été difficilement concevable, ou incohérent ou contradictoire, que celui qui dénonça le « spécialiste » en eût été un lui-même. Nous verrons que l'éclectisme d'Ortega correspond à l'image qu'il se faisait non seulement du philosophe et de la philosophie, notamment à l'aune de la *raison vitale*, mais aussi de l'homme en tant qu'être entier. Or, cette conception n'étant pas partagée, de surcroît à l'heure où le philosophe est devenu lui-même un spécialiste, les diverses facettes au lieu d'apparaître sous le signe de la consolidation ou des enrichissements mutuels, tendraient plutôt à le faire sous les allures de la dilution, celle de « la fluidité du brillant causeur et les vertus du professeur charismatique »³³ dont « l'ouvrage est plaisant à lire par sa légèreté ». ³⁴ José Ortega y Gasset a beau avoir occupé une chaire de métaphysique³⁵ pendant dix-neuf années (de 1910 à 1929) dans la meilleure université espagnole, d'avoir été « l'un des meilleurs professeurs de son temps »³⁶ après avoir été formé à la rude école de néokantisme, on sent pourtant planer dans certains cercles le soupçon de l'inconsistance propre à ceux qui auraient fait trop de choses à la fois. Selon son principal disciple, Julian Marias, « on n'a pas pensé – assez nettement tout au moins – qu'Ortega, en possession des techniques les plus précises de la pensée et de l'information la plus large et la plus récente, avait délibérément renoncé à s'intégrer au groupe

³² [While Ortega might have been rather pleased to hear himself referred to in Time magazine in 1949 as a « philosopher-teacher-statesman », this eclecticism has detracted from, rather than contributed to, his survivability in an intellectual culture such as ours which shuns the uncertainties of interdisciplinary study. As Wlad Godzich rightly observes in his afterword: « Once considered one of the major figures on the intellectual horizon of this century not only in his native Spain but in much of Europe and especially in the English-speaking world, Ortega has, in recent years, fallen into a certain amount of obscurity »] Dobson Andrew, university of Keele, *The Modern Language Review*, « Ortega y Gasset and the Question of Modernity Patrick H. Dust », vol. 87, n° 3 (juil., 1992) pp. 780-782

³³ Baudelot, *HG*, note liminaire p.8. Voir la note 514

³⁴ *Idem.*

³⁵ Son œuvre, même la plus claire, accessible ou journalistique s'appuie sur une solide métaphysique qu'il « *élabore et ne cesse d'élaborer, d'abord au sein de sa chaire de Métaphysique à l'Université de Madrid, par les cours qu'il dispense devant le public réduit des étudiants déjà spécialisés.* » préface *QQP* ?, p.8

³⁶ « (...) un homme qui fut aussi, et peut-être avant tout, l'un des meilleurs professeurs de son temps » François Géral, notes sur l'édition de *HG*, p.9

international de ceux qui cultivent la philosophie, à avoir l'ambition d'être un des noms manquants des revues européennes et des centres de recherches, à vivre, en somme, orienté vers le labeur des professionnels mondiaux de la philosophie »³⁷. « Pourquoi y avoir renoncé » se demande-t-il ? Selon lui, « Ortega dut choisir entre deux attitudes »³⁸ : celle de s'intégrer au mouvement de la philosophie internationale ou celle de se « replier sur lui-même et sur sa situation et se lancer dans l'entreprise, décevante peut-être et extrêmement risquée, de créer une philosophie espagnole »³⁹. Et, si on suit le raisonnement de Marias, on pourrait dire qu'il eut ce dilemme mais qu'il ne le trancha pas nettement, et que s'il réussit à créer une philosophie espagnole il n'abandonna pas pour autant ses « ambitions internationales », ce qui est manifeste à l'aune de ses déceptions non dissimulées.

Le paradoxe de ce jugement à la fois *a priori* et *ad hominem*, est que s'il s'était contenté d'en faire moins, c'est-à-dire s'il s'était cantonné à ses activités de philosophe, quelles qu'elles auraient pu être, inférieures peut-être car appauvries, il aurait gagné d'office ses lettres de patente en tant que « philosophe pur et dur ». Si l'on considère la *raison vitale*⁴⁰, celle qui est en lien avec la vie, on comprendra que l'inclusion dans la vie, dans des activités diverses qui en font partie ne constitue pas un inconvénient pour le philosophe, ni un luxe ou une fantaisie inspiratrice, mais le seul mode d'être qui soit à la hauteur de sa fonction. Les considérations quant au statut de philosophe d'Ortega y Gasset, lorsqu'elles émanent de pairs philosophes, sont donc tributaires de la définition de la philosophie, du philosophe et de la raison à laquelle adhèrent les uns et les autres. Il y a donc dans les questionnements du statut de philosophe, lorsqu'ils émanent d'autres philosophes, une déclaration d'allégeance, sachant que la conception à laquelle est attachée Ortega est minoritaire, ce qui ne saurait surprendre puisqu'elle est une définition fondée, ni plus ni moins, sur la réforme de la raison qu'il propose. Certes, tous les philosophes ont leur propre définition de ces choses-là, du moins de ce qu'est la philosophie, mais l'amplitude entre les définitions est souvent minime, dans tous les cas, rarement aussi ample que celle qui sépare la définition d'Ortega de celle de ses contemporains. De la sorte, en définissant de telle manière ce qu'est selon lui *le philosophe, la philosophie et la raison*, le philosophe madrilène est condamné au succès ; il se

³⁷ PE68

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Nous introduisons ce qu'Ortega y Gasset considérait être « le thème de notre temps », présenté dans un ouvrage du même nom qui propose de remplacer la raison pure par la *raison vitale* (ou *ratiovitalisme*) en évitant le piège de retomber dans un pur vitalisme.

trouve pris entre l'obligation de réussite, celle d'imposer ses définitions – ce qu'il a dû croire pouvoir réussir au moment d'une certaine apogée – ou celle d'ostracisme, voire d'incompréhension, du moins, partout où ces définitions rentrent en jeu. C'est le lot du réformateur radical – ce qu'il se déclarait être – de réussir ou d'être rejeté par une force réactrice à la réforme proposée, d'une part par le camp qui aurait dû subir la réforme et, d'autre part, parce qu'en se constituant selon sa propre réforme, l'échec signifie s'écarter de tous, même ceux qui n'étaient pas particulièrement destinés à être réformés. Néanmoins, l'originalité, la précision et l'excellence d'une telle entreprise, même si elle échoue – la *raison vitale*, par exemple, n'a pas pour le moment supplanté, ni « officiellement » ni dans les faits, d'autres formes de raison – peut renflouer, selon les critères susmentionnés, l'instigateur d'une réforme infructueuse. La question qui finit donc par se poser lorsqu'on aborde Ortega y Gasset est s'il « a été renfloué » malgré ses échecs, et quels pans de sa philosophie auraient survécu et, en ce qui nous concerne directement, si sa philosophie de la technique appartient à cette partie renflouée.

Nous comprenons donc que chez Ortega y Gasset, ses multiples facettes peuvent confondre et nuire à une lecture claire de chacune d'entre elles, en particulier à celle du philosophe qui souffre davantage de la plus grande légèreté associée à l'image d'homme public, que ne souffre celle d'homme public associée à la profondeur du philosophe. En d'autres termes, l'Ortega y Gasset public tire profit de l'Ortega y Gasset philosophe mais pas l'inverse : l'identification à l'homme public tendra à retirer du crédit au philosophe⁴¹. Si dans le monde hispanophone, la part des choses est clairement faite car on y connaît sa philosophie, dans un contexte comme celui de la France cette superposition d'images est généralement néfaste au philosophe jusqu'à ce qu'éventuellement sa philosophie y soit reconnue pour ce qu'elle est. Aussi, il ne s'agit pas seulement de convaincre ou de séduire les philosophes, mais aussi de s'émanciper de ceux qui l'ont toujours reconnu et maintenu en vie dans le monde universitaire national, à la hauteur de leurs prérogatives qui sont celles des études hispaniques et qui en tant que telles enseignent et étudient « Ortega l'Espagnol », et non, comme on le comprend, « Ortega le philosophe »⁴², bien qu'évidemment, le second fasse

⁴¹ Dans quelle mesure Sartre, Aron, Russel et d'autres philosophes du siècle passé n'ont-ils pas eux aussi souffert de leur « publicité » ou *engagement public* politique, journalistique, militant, ... ?

⁴² On retrouve une même préoccupation chez ceux qui entreprirent de publier ses œuvres complètes : « *C'est avec le dessein premier de rendre à Ortega sa figure propre, de la remplacer dans l'essence même de ce qui fut sa « préoccupation » que nous commençons la série de ses œuvres complètes par la publication de deux traités métaphysiques. Ni journaliste, ni essayiste, ni littérateur brillant, non : philosophe. Totalement philosophe. Décidément philosophe. Ce qu'est cette philosophie, le lecteur en jugera. Les tomes qui suivront, dessineront peu à peu l'orbe totale où cette métaphysique fructifie : philosophie du « social », histoire, esthétique, politique.* » Préface,

aussi partie du premier. Mais, de même qu'il serait inapproprié de demander aux études philosophiques d'étudier un auteur prioritairement à l'aune de sa langue, de sa culture, de ses faits publics et de sa biographie, il le serait de demander aux études hispaniques de se transformer en études de philosophie. Il m'a déjà été donné de constater, notamment dans un contexte éditorial, qu'il peut exister des frictions, de réelles difficultés à accepter l'Ortega y Gasset philosophe, comme si accepter cela reviendrait à reléguer au second plan l'Ortega littéraire ou homme public et ceux qui l'étudient ou le publient de la sorte, ce qui n'est pas forcément infondé, puisque considérer que sa valeur philosophique est supérieure à toutes ses autres valeurs et qu'une rectification s'impose dans ce sens, revient à prévoir que c'est cela qui prédominera de lui, qui lui survivra le plus longtemps, que l'étude de sa philosophie et ceux qui y participeront prévaudront, tôt ou tard, sur ceux qui le voient avant tout comme homme public réformateur de l'Espagne et journaliste-écrivain. Il serait évidemment souhaitable que dans un paysage académique et intellectuel qui lui laisse peu de place, on évite un tel antagonisme qui affaiblit ceux qui font œuvre de le réhabiliter en France. Pourtant, sans qu'il soit nécessaire de s'étendre plus extensivement sur cette question, on peut s'avancer à dire qu'il existe en fait et en puissance. Le format de l'exercice de la thèse doctorale exclut l'exposition de situations concrètes et personnellement vécues qui illustreraient cette affirmation. Ceci n'est pas non plus nécessaire au-delà d'un signalement introductif et d'une mise en contexte⁴³.

Nous nous engageons donc dans une recherche sur la philosophie de la technique d'un philosophe qui ne serait pas pleinement reconnu comme tel dans le pays où cette recherche est entreprise. Cela peut représenter une difficulté si l'on considère qu'il existerait une sorte d'échelle du moins vers le plus, du moins philosophe vers le plus philosophe suivant un *continuum* : philosophe journaliste > philosophe littéraire et philosophe public > philosophe généraliste > philosophe académique > philosophe spécialiste, en considérant que la « spécialisation » technique appartiendrait aux domaines parmi les plus spécialisées, ceux qui seraient le plus loin de la « philosophie générale », plus facilement abordables sans une préparation spécifique. Il existe donc une sorte de trouble autour de ce philosophe dont le statut en tant que tel n'est pas partout

QQP?10. Notons que la technique n'est pas incluse dans cette liste non exhaustive qui, quoiqu'il en soit, ne sera pas suivie des faits puisqu'un unique autre volume de ces « œuvres complètes » sera finalement publié.

⁴³ Ceci ne doit néanmoins pas être généralisé car il existe d'excellentes traductions philosophiques menées notamment sous la direction de François Géral, hispaniste à l'École Normale, et celles sous la direction d'Yves Lorvellec et de Christian Pierre destinées aux œuvres complètes précocement interrompues.

assuré et qui concomitamment se donne le luxe d'apparaître là où on n'attendrait que des « philosophes durs », c'est-à-dire ceux qui font une philosophie réservée aux initiés.

A cela plusieurs réponses peuvent être apportées. La plus juste serait de simplement reconnaître qu'Ortega y Gasset a réussi ce que peu ont réussi, c'est-à-dire couvrir toute l'échelle présentée juste avant, allant du philosophe-journaliste au philosophe-spécialisé en ne négligeant aucun des intermédiaires. C'est là l'une des originalités et des forces de ce penseur : avoir pu produire et émettre des pensées pour l'homme commun⁴⁴, celui qui lisait les journaux dans lesquels étaient publiés des articles, et également pour ses pairs les plus initiés aux difficultés de la pensée philosophique avec, dans tous les cas, une exigence de clarté, de superficialité même en ce qu'elle porte à la surface de la compréhension⁴⁵, à l'égard de tous ses publics :

« Le souci d'être compris, le souci de l'énonciation claire, sont constants chez Ortega et constituent à n'en pas douter, sa marque distinctive dans le panorama philosophique contemporain. »⁴⁶

Juste avant, les auteurs de cette préface citée mentionnent l'autre spécificité – la dimension encyclopédique et non systémique – qu'il convient de connaître et de rappeler dans certains contextes, surtout lorsqu'il est reproché au philosophe espagnol de ne pas avoir construit un système⁴⁷, ou d'être trop éclectique, voire superficiel, ou peut-être selon une perspective ajustée,

⁴⁴ Préface *QQP*?8. Aussi ; « *Le journal est souvent le support d'une première esquisse de l'idée, il est le plus souvent encore le moyen de « faire passer » pour un public plus élargi, et moins rompu au discours ésotérique, les acquis de la philosophie.* » *ibid.* et de la main d'Ortega : « Bien sûr je dois faire l'effort le plus loyal pour que tout ce que je dis soit clair pour vous tous, sans présupposer de formation préalable » *QQP* ?24 L.I-15, *OCVIII*237-238 L.I.U. Comme pour les autres citations tirées des ouvrages traduits et publiés en français, elles seront accompagnées de la page correspondante dans les *Œuvres Complètes* les plus récentes (*OC*), même si dans ce cas précis, la version traduite est celle du texte inclus dans les œuvres complètes de 1947 (voir avant-propos du traducteur pp.19-20) qui n'est pas exactement identique à celui du tome VIII des *OC* de 2008 et qui contient deux leçons I ; celle donnée à l'université (L.I.U) et celle donnée à la salle Rex (L.I.R) le 9 avril 1929.

⁴⁵ « Contrairement à ce que l'on suppose habituellement, la philosophie est un gigantesque désir de superficialité, je veux dire de désir de porter à la surface et de rendre patent, évident, banal si possible, ce qui était souterrain, mystérieux et latent. Elle déteste le mystère et les mines mélodramatiques de l'initié, du mystagogue. Elle peut dire de soi-même comme Goethe : *Je me déclare du lignage de ceux-ci, Qui de l'obscur aspirent au clair*, Le philosophe est un énorme appétit de transparence et une volonté décidée de plein jour. Son dessein radical est de porter à la surface, de déclarer, de découvrir le caché, le voilé – en Grèce la philosophie commença par s'appeler *aletheia*, qui signifie désoccultation, révélation ou dévoilement (...) » » *QQP* ?88-89 Leçon V-91, *OCVIII*289 L.IV.

⁴⁶ Julian Marias cite, quant à lui, Ortega (sans préciser la référence) : « La mission irrécusable d'un intellectuel c'est, avant tout, d'avoir une doctrine définie inéquivoque – et si possible formulée en thèses rigoureuses, facilement intelligibles. » Marias, *PE*, p.67

⁴⁷ Selon Julian Marias « Ortega est l'un des penseurs les plus systématiques qui aient existé, non seulement parce qu'il l'a voulu, mais parce que sa propre philosophie le lui a imposé (...) la métaphysique ortéguienne consiste en bonne partie dans une découverte ; la réalité radicale – notre vie – est, par soi, systématique (...) » *ibid.*, p.74

de ne pas s'inclure dans une physionomie philosophique pleinement recevable ou acceptable par le corps philosophique tel qu'il était constitué de son vivant et après. Ortega y Gasset pratique la philosophie à sa manière, avec une forme, une méthode, une langue propres à la guise d'une indépendance affirmée, qui comme toute indépendance peut être perçue, à tort ou à raison, comme teintée d'arrogance ou d'immodestie à l'égard de ses pairs ou de sa discipline.

« L'œuvre de Ortega présente une richesse et une variété presque encyclopédiques : le terme n'est pas à prendre dans le sens qu'on lui donne encore au XVIII^e siècle. Ortega ne prétend pas faire le tour des savoirs humains. Il ne vise pas non plus à constituer, à la façon de Hegel⁴⁸, une encyclopédie du savoir philosophique. Il veut bien plutôt porter la pointe de l'analyse philosophique, son scalpel pourrait-on dire selon sa propre métaphore, sur tous les « composants » de l'existence humaine. A cette première finalité répondent principalement les essais journalistiques qui font un premier volet de l'œuvre totale. Mais une telle analyse ne peut se faire qu'appuyée sur une métaphysique rigoureusement constituée de l'existence humaine, et commandée par elle, qui forme en somme le noyau dur de sa pensée ; à l'oublier, toute interprétation risque d'être fautive »⁴⁹

« [le philosophe] s'intéresse à la totalité de tout ce qu'il y a (...) »⁵⁰

En ce qui concerne sa philosophie de la technique, il serait juste de la considérer pour ce que lui-même a considéré et déclaré être : une *ébauche de philosophie sur la technique*. Nous reviendrons évidemment sur cet aspect qui s'illustre notamment avec les faits éditoriaux, puisque ses écrits sur la technique ont été publiés en France dans un format littéraire de poche. Il ne nous revient pas ici de considérer si une publication dans un format philosophique – avec préface et notes, et peut-être aussi dans sa ligne de traduction – aurait été plus appropriée, mais le fait est que cet ouvrage a été publié pour un public non spécialisé et qu'il a bénéficié d'une réception très encourageante, notamment de la part de la presse non-spécialisée (en philosophie). La pensée de la technique d'Ortega y Gasset telle qu'elle est présentée par l'auteur dans les ouvrages qui lui sont directement consacrés est donc accessible à un public de non philosophes, bien qu'il faille toujours garder à l'esprit qu'Ortega y Gasset écrit avec l'exigence de la clarté⁵¹, ce qui donne un accès quasi

⁴⁸ « Depuis Hegel on a oublié que la philosophie est cette pensée intégrale et qu'elle n'est que cela – avec tous ses avantages et naturellement avec tous ses défauts. » *QQP*?83 Leçon V-85, *OCVIII*285 L.IV

⁴⁹ Préface *QQP*?8

⁵⁰ *QQP*?63 Leçon III-61, *OCVIII*268 L.III

⁵¹ « Partons donc, une fois de plus, en quête d'idées claires. C'est-à-dire de vérités. » *HG15*, *OCX*142

universel à ses livres, articles et cours, dans quelque domaine que ce soit, mais que ceux-ci sont écrits suivant une méthode de « couches » et de « réseaux », qui va du lisible et accessible vers le complexe lorsqu'on s'enfonce dans les concepts et, surtout, lorsqu'on les met en réseau et en résonance les uns avec les autres entre des domaines vastes et parfois éloignés, par exemple entre des écrits sur la technique et ceux sur la sociologie. En effet, pour comprendre la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset il n'est pas superflu de notamment connaître sa pensée sociologique. Ce sera l'une des tâches de cette recherche, de démontrer que la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset, si elle est relativement simple à l'approche s'incorpore dans une philosophie ample dans laquelle elle prend une signification que la simple lecture de ses textes spécifiquement sur la technique ne dévoile que partiellement.

Ces toutes dernières années, *Méditation sur la technique* a probablement fait plus pour la reconnaissance d'Ortega y Gasset comme philosophe en France que, par exemple, *Le thème de notre temps* livre beaucoup plus achevé et ambitieux qui traite de la rationalité et de la nécessité de réformer la raison, ce qui reste un thème plus abstrait et lointain pour le grand public. Cet ouvrage propose, ni plus ni moins, d'abolir la raison « traditionnelle » pure qui a prévalu depuis les Grecs et que le philosophe espagnol considère épuisée, arrivée au bout de ses potentialités⁵², et de la remplacer par une *raison vitale*, ce qui n'est que lointainement à l'ordre du jour du débat philosophique. On peut certes le regretter et même considérer à voix haute qu'à l'heure de la post-vérité, des suspicions de « fausses-nouvelles », des irrationalités de toutes sortes qui s'imposent

⁵²« Comme l'a mis en évidence José Luis Molinuevo, la méditation sur la technique que mène notre auteur, des années trente à cinquante, est accompagnée de la conviction que le modèle de pensée occidental créé par les Grecs est arrivé à bout. » [Como ha puesto de manifiesto José Luis Molinuevo, la meditación sobre la técnica que lleva a cabo nuestro autor desde los años treinta a los cincuenta va acompañada de la convicción de que el modelo de pensamiento occidental que crearon los griegos está agotado.] Llano Alonso Fernando H. « El hombre y la técnica en Ortega y Gasset », *Ius et Scientia*, vol. 1, n° 1, 2015, pp.1-24 (dorénavant HTOG) p.20. Pourtant, selon Navajas: « Ortega est le dernier penseur qui prône le classicisme – la racine grecque et romaine – comme le fondement objectif – pas simplement archétypal et idéal – de sa pensée. L'édifice conceptuel ortéguien s'érige fermement sur les fondements classiques.» [Ortega constituye el último pensador que reclama el clasicismo – la raíz griega y romana- como el fundamento objetivo – no meramente arquetípico e ideal – de su pensamiento. El edificio conceptual orteguiano se erige firmemente sobre los fundamentos clásicos.] Navajas Gonzalo, «Ortega Gasset, la técnica y la nueva comunicación», Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007 (dorénavant OTNC) p.6. Si à première vue on pourrait desceller une sorte de contradiction entre ces deux propositions, elles ne sont fondamentalement pas contradictoires puisque la réforme de la raison héritée des Grecs ne s'accompagne pas nécessairement d'un rejet des « racines gréco-romaines » ou du « classicisme comme fondement objectif de sa pensée ». Réformer la raison ne revient pas à rejeter en bloc tout ce qui fait la civilisation dans laquelle elle aurait vu le jour. Ortega y Gasset affirme à la fois son attachement à la constituante grecque de la civilisation occidentale et son rejet de la raison telle qu'elle fut engendrée par les Grecs.

dans la vie et le débat publics et qui n'épargnent pas les universités et l'état d'esprit des campus, qu'une réflexion sur la raison, et pourquoi pas une réforme dans le but de la rehausser, voire de la sauver, ne serait pas superflue, il n'en reste pas moins, que le débat ne s'est pas élevé à ces hauteurs et que l'idée que les défaillances de l'Occident puissent avoir un lien avec la défaillance de sa raison n'est pas, à ce jour, le grand *thème de notre temps*. Si le post-modernisme déconstruit la modernité, voire l'héritage occidental dans son ensemble et celui de l'empire de la raison inauguré par Descartes et parfait par les Lumières, il ne s'est pas pour autant engagé dans une réforme de la raison comme méthode ou « mode d'être au monde », si ce n'est que superficiellement sans jamais aller au cœur de la raison elle-même. Sa déconstruction fonctionne sur le mode de la « critique évacuatrice », celle qui a pour but d'évacuer ce qui devient objet de critique, ce qui n'inclut pas la raison elle-même et qui serait pourtant le premier élément à réformer en vue de réformer tout le reste selon le philosophe espagnol. En quelque sorte, la démarche post-moderne est quasiment l'antithèse de la démarche ortéguienne qui ne s'en prend pas à l'*épistémè*, aux connaissances, au contenu des choses, à la « substance de l'histoire » ou de la (des) vie(s) mais à la raison qui traite – *procesa* ou *process* en d'autres langues – tout cela. C'est le procédé de la raison et non pas ce que transmet la raison qui est l'objet de la réforme ortéguienne et en cela il n'a pas été suivi même par les « utopismes » qui prétendent déconstruire les héritages. Notons qu'il a été formulé que « la *Méditation* est un ouvrage d'une valeur intrinsèque indépendante de l'ensemble de l'œuvre d'Ortega et remarquable à certains égards lorsqu'on la compare à ce qui est le plus divulgué de celle-ci. En elle s'accomplit l'un des développements possibles de la raison vitale ortéguienne, probablement l'un des plus consistants, et l'on peut regretter que ce ne soit pas celui qui plût le plus à l'Ortega nucléaire des années trente et du début des années quarante. »⁵³

⁵³ [la *Meditación* es una obra con un valor intrínseco independiente del conjunto de la obra de Ortega y, en algunos aspectos destacados, confrontada con las versiones más difundidas de la misma. En ella culmina uno de los posibles desarrollos de la razón vital orteguiana, tal vez el más consistente, aunque, lamentablemente, no fuera el que más gustase al Ortega nuclear de los años treinta y primeros cuarenta.] Quintanilla, OSW, p.7. Dans une note liée à cette citation apparaît le chapitre XII de *La révolte des masses* (« La barbarie du "spécialiste" ») ce qui suggère que pour l'auteur de l'article il existerait une contradiction entre ce qui y est dit et ce qu'écrit Ortega dans *Méditation sur la technique*, idée que l'on retrouve ailleurs chez lui et qu'on aurait aimé voir développée afin de saisir ce qu'il considère être la teneur de cette contradiction : « N'est pas ce qui aurait le plus plu à l'Ortega nucléaire des années trente et début quarante » demeurant une formulation quelque peu suggestive et subjective, bien qu'il précise quelque chose quant au rôle des sciences physiques dans la technique : « en gardant à l'esprit qu'à ce moment précis où Ortega est en train de publier – dans *La révolte des masses*, par exemple – que la technique moderne est essentiellement de la science appliquée, ou que son effet inévitable est une société de masses aliénante qui standardise horriblement notre temps libre et met en danger la vigueur des élites sociales qui sont inexorablement à la tête du progrès social » [habida cuenta de que en ese preciso momento Ortega está publicando – en *La rebelión de las masas*, por ejemplo – que la técnica moderna es esencialmente ciencia aplicada, o que su efecto inevitable es una sociedad de masas alienante que estandariza horriblemente nuestro tiempo

La méditation sur la technique d'Ortega y Gasset aurait été, du moins si l'on s'en tient à la perception de son traducteur qui est aussi le rédacteur de ce mémoire, plus attrayante pour un public général⁵⁴, et éventuellement académique, que d'autres aspects, pourtant plus essentiels et ambitieux, de sa philosophie, notamment sa *réforme de la raison*, le *perspectivisme*, la *circonstance*. L'air de temps, l'air superficiel et pressé d'une civilisation de la technologie et de la catastrophe porte plus facilement les préoccupations de ce qui la touche explicitement, et réfléchir à ce que devrait être la *raison* ou à ce qui ne répond pas par voie directe aux inquiétudes existentielles immédiates, ne fait pas recette, ou reste réservé aux quelques cercles qui prennent encore le temps de philosopher, c'est-à-dire de réfléchir sans oublier d'aller jusqu'au fond et de là à la périphérie des choses. Et, la réflexion ortéguienne sur la technique n'est pas, à première vue, une réflexion sur le fond, bien qu'elle s'appuie sur d'autres réflexions de fond, auxquelles on parvient après avoir assimilé la première ligne de propos, et c'est ce qui rend cette proposition philosophique prometteuse, puisqu'elle part de la superficie d'un phénomène incontournable dans le monde contemporain, donc communément perceptible, pour en arriver à une proposition philosophique qui incorpore des prémisses renforcées au fil de son œuvre, sur fond d'une proposition anthropologique qui fait de l'homme un être irrémédiablement technique. La technique est une condition nécessaire à l'être humain. Cette anthropologie, cette anthropo-ontologie est très certainement l'élément saillant d'une pensée de la technique et d'une pensée de l'Homme qui ne peuvent se faire l'une sans l'autre. Derrière les apparences fluettes imposées par un corpus écrit limité, la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset est reliée à un corpus philosophique achevé qui vient enrichir l'inachevé. Étudier sa philosophie de la technique demande un geste inaugural, celui de dépasser ce qu'il a spécifiquement écrit à ce sujet qui ne fait office que d'un premier jet d'une pensée spécifiquement technique qu'il n'eut pas l'occasion d'achever, à ses regrets, mais qui peut se reconstituer à partir de ce que contiennent ses « autres philosophies » et, de manière sûre, entrer en résonance (ou « raisonance ») avec celles-ci.

libre y hace peligrar el vigor de las élites sociales que inexorablemente lideran el progreso social] *ibid.*, p.8. Comme, nous aurons l'occasion de le démontrer, il n'existe pas de contradiction entre la technophilie affichée dans *Méditation sur la technique* et les risques que celle-ci ferait courir à la société, nommément l'apparition de l'homme – ou société – de masse.

⁵⁴ Il convient de prendre en compte la forme de la publication, *Méditation sur la technique* ayant été publié comme un petit ouvrage de poche, dans une collection facilement accessible et suivant une orientation plutôt littéraire que philosophique. Néanmoins, ces éléments n'expliquent pas à eux seuls la différence d'accueil : un ouvrage de réflexions sur la technologie (technique) est destiné à un public plus large qu'un ouvrage au sujet d'une réforme de la raison.

2- Les écrits sur la technique

La technique est au cœur de la philosophie de José Ortega y Gasset. Pourtant ses écrits sur cette question sont marginaux. Son principal ouvrage ; *Méditation sur la technique (MT)*, publiée en 1939 est la mise en volume d'une série de cours⁵⁵ donnés à l'université d'été de Santander en 1933, qu'il rassembla à contre-cœur suite à une édition pirate par des éditeurs chiliens, et non pas l'œuvre élaborée et achevée qu'il souhaitait produire sur ce thème et qu'il n'aura malheureusement pas l'occasion de rédiger :

« Je rajoute, sous le nom de Méditation sur la technique, un autre cours donné en 1933, à l'Université d'Été de Santander, qui fut inaugurée en cette occasion. Ce cours, comme le constatera immédiatement le lecteur, ne fut pas, à proprement parler, écrit, mais il s'agit des notes prises précipitamment pour un usage universitaire. Ne vous attendez donc pas à y trouver une irréprochable correction grammaticale. La Nación, de Buenos Aires a publié ces leçons telles qu'elles avaient été présentées, les segmentant mécaniquement en articles dominicaux. Il n'était pas prévu qu'elles fussent publiées dans un volume unique, car ni leur forme ni leur contenu ne constituent un travail achevé. Mais bien des ouvrages à moi de ce genre, tout aussi immatures et qui pourraient remplir de nombreux volumes, apparaissent dans La Nación. Je crois qu'on trouve dans celui-là de rudimentaires ou balbutiantes idées qui pourraient s'avérer importantes. Avant de pouvoir les publier, j'attendais l'occasion de leur donner une configuration plus noble et un contenu plus épuré. Mais je vois que les éditeurs frauduleux du Chili ont découpé de La Nación ces proses informelles et en ont fait des volumes. Face à cela, j'ai décidé de faire concurrence à ces pirates du Pacifique et de commettre la fraude de publier moi-même ces livres à eux, qui sont les miens.⁵⁶

⁵⁵ Une partie des œuvres publiées d'Ortega y Gasset reprend des cours donnés dans le cadre de sa chaire de métaphysique à l'université centrale de Madrid ou à d'autres occasions : « *De même l'œuvre publiée est souvent conçue sur la lancée d'un cours, dont elle développe les conséquences dans un domaine précis d'enquête : esthétique, philosophie de l'histoire, phénoménologie des pratiques existentielles, histoire de la philosophie.* » préface *QQP*?8

⁵⁶ Préface de *Ensimismamiento y alteración*, Buenos Aires, le 27 octobre 1939. Il conviendrait, comme cela a été suggéré à l'éditeur, de rajouter cette préface dans une éventuelle prochaine édition française de *MT*. Celle-ci n'a pas non plus été incorporée dans la traduction française de *L'homme et les gens* (2008) alors qu'elle est censée en préfacier la première partie, traduite par « Recueillement et inquiétude », ce qui illustrerait une sorte de malaise ou de confusion éditoriale au sujet d'un texte sur la technique, *MT*, qui a d'abord été édité en tant que rajout à des textes sur la sociologie : « PRÉFACE - *Sous l'épigraphe Rentrer en soi-même et altération, j'offre au public la première leçon du cours intitulé « Six leçons sur l'homme et les gens » (...) contre certaines frivolités des sociologues (...)* Je rajoute (...)» [PRÓLOGO - *Bajo el epígrafe Ensimismamiento y alteración, doy al público la primera lección del curso titulado « Seis lecciones sobre el hombre y la gente » (...) contra ciertas frivolidades de los sociólogos (...)*Agrego (...)] *OCV527*

Buenos Aires, le 27 octobre 1939 »⁵⁷

Ce ne serait que sous cette contrainte venue du Chili qu'il se serait décidé à publier ce recueil de textes qu'il ne considérerait en aucun cas comme une œuvre achevée sur la technique, et qu'il aurait même « oubliée » :

« il est indéniable qu'après l'année 35 Ortega continue à élaborer son œuvre comme s'il avait oublié la *Méditation* – si ce n'est pour la publier en 39 d'une manière un peu forcée comme on le sait. En réalité, les références postérieures donnent plutôt l'impression qu'Ortega a des réserves à l'heure d'octroyer à sa philosophie de la technique une validité définitive. »⁵⁸

Il faudrait donc savoir gré à ces « pirates » de l'avoir poussé à cette publication !

« L'aurait-on connue imprimée sans la spoliation éditoriale à laquelle fait référence Ortega dans sa présentation ? On peut en douter ; au moins dans les termes qui furent ceux de sa publication (...) »⁵⁹

Aux deux textes traitant spécifiquement de la technique : *Meditación de la técnica* et *El mito del hombre allende la técnica* et les articles qui lui sont annexes, il faudrait rajouter: *Ensimismamiento y alteración* : qui se traduirait selon Alain Guy par *Rentrée en soi-même et altération* ou *Recueillement et inquiétude*⁶⁰ selon la traduction française de ce texte paru en 2008⁶¹ ainsi que le chapitre IX de *La Révolte des masses* intitulé *Primitivisme et technique* qui ont été

⁵⁷ [Agrego, con el nombre de *Meditación de la técnica*, otro curso dado en el año 1933 en la Universidad de Verano de Santander, que entonces fue inaugurada. Este curso, como observará en seguida el lector, no ha sido, propiamente, escrito, sino que consiste en los dictados hechos en la carrera para el uso de la cátedra. No se busque en ellos ni aun, tal vez, aseada corrección gramatical. Tal y como fueron pronunciadas estas lecciones aparecieron en *La Nación*, de Buenos Aires, segmentadas mecánicamente en artículos dominicales. No debía publicarlas en volumen, porque ni su forma ni su contenido son labor conclusa. Pero en *La Nación* yace labor mía de este género, e igualmente inmadura para llenar muchos volúmenes. En ella creo que hay, toscas aún o balbucientes, ideas que pueden ser de importancia. Yo esperaba, para publicarlas, la hora de darles figura más noble y más depurada entraña. Pero veo que los editores fraudulentos de Chile recortaban de *La Nación* estas informales prosas mías y formaban con ellas volúmenes. En vista de lo cual he decidido hacer concurrence a esos piratas del Pacífico y cometer el fraude de publicar yo estos libros suyos, que son míos.» Buenos Aires, 27 de octubre 1939] *ibid.*

⁵⁸ [parece innegable que tras el año 35 Ortega sigue elaborando su obra como si se hubiera olvidado de la *Meditación* – salvo para publicarla en el 39 de manera, como sabemos, un tanto forzada. En realidad, las referencias posteriores a la misma dan la impresión de que Ortega tiene sus reservas a la hora de otorgar a su filosofía de la técnica una validez definitiva.] Quintanilla, OSW, p.2

⁵⁹ [¿La habríamos llegado a conocer impresa de no darse el expolio editorial al que Ortega alude en su presentación? Podemos dudarlo; al menos en los términos en los que se publicó (...)] *ibid.*, pp.7-8

⁶⁰ Nous utiliserons ces deux traductions.

⁶¹ Chapitre premier de son recueil posthume de sa pensée sociologique : *L'homme et les gens* (HG)

traditionnellement considérés comme le corpus des écrits de la technique chez Ortega bien qu'il faudrait plutôt le considérer comme un « noyau dur » car d'autres ouvrages, que nous citerons postérieurement, ainsi que de multiples citations et commentaires éparpillés sur le reste de son œuvre volumineuse, abordent ou touchent le thème de la technique.

Il nous revient en quelque sorte, et avec la modestie de circonstance, d'extraire de ce qui y est contenu et a été produit par ailleurs, les matériaux pour reconstituer l'édifice d'une pensée de la technique ortéguienne, faute d'être d'Ortega lui-même. On peut regretter qu'il n'ait pas rédigé une grande œuvre sur la technique, mais une fois ce regret exprimé, nous devons considérer ce qu'il nous a légué et dans quelle mesure ceci serait suffisant pour parler d'une philosophie de la technique. Qu'est-ce qui est requis pour qu'on puisse parler d'une philosophie de la technique ? La bibliographie d'Ortega y Gasset est colossale, mais à l'aune de cette somme, les textes spécifiquement consacrés à la technique occupent une infime partie. A celui que nous venons de mentionner il faut rajouter *L'homme derrière la technique*⁶² qui correspond au texte, retrouvé et retraduit de l'allemand⁶³, d'une présentation faite à un colloque d'architecture à Darmstadt, dont le fait le plus marquant fut la présence conjointe de Martin Heidegger, ce qui représenta l'occasion pour que se confrontent leurs philosophies et qu'apparaissent des désaccords essentiels entre leurs conceptions respectives de la technique. Quatre articles écrits à son retour en Espagne, en 1952, complètent l'ouvrage publié.

⁶² *Le mythe de l'homme derrière la technique*, « Autour du colloque de Darmstadt, 1951 », traduction Frédéric Bourgeois, Claire Mélot, Mathias Rollot, éd. Allia, Paris, 2016, 80 p. (dorénavant *MHDT*)

⁶³ « Le texte original n'est conservé qu'en allemand : *Der Mythos des Menschen hinter der Technik*. In: heidegger, Martin; Ortega y Gasset, José (et al.) – *Mensch und Raum*. Herausgegeben im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees Darmstädter Gespräch 1951 von Otto Otto Bartning. Darmstadt: Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952, pp. 111-117. » [El texto original se conserva solo en alemán: *Der Mythos des Menschen hinter der Technik*. In: heidegger, Martin; Ortega y Gasset, José (et al.) – *Mensch und Raum*. Herausgegeben im Auftrag des Magistrats der Stadt Darmstadt und des Komitees Darmstädter Gespräch 1951 von Otto Otto Bartning. Darmstadt: Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952, pp. 111-117.] Russo Maria Teresa « Antropología de la Técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento Italiano », *Revista Portuguesa de Filosofia*, n° 65, 2009, pp.618-629 (dorénavant *ATOG*), p.621

a- *Méditation sur la technique* (1933/1939)

« Je crois qu'on trouve dans [*Méditation sur la technique*] de rudimentaires ou balbutiantes idées qui pourraient s'avérer importantes ». ⁶⁴

Méditation sur la technique est la mise en page – à contre-cœur – d'une série de douze leçons qui divisent l'ouvrage ainsi constitué en autant de chapitres de longueurs équivalentes et qui traitent inégalement d'un ou de plusieurs thèmes principaux, suivant une division clairement préétablie par Ortega qui préparait ses cours avec une grande minutie. Leurs titres détaillés permettent d'appréhender immédiatement le ou les grands thèmes abordés. Si l'on prend, par exemple, le titre du deuxième chapitre ; « *De l'être et du bien-être. – Le « besoin » de l'enivrement. – Le superflu comme nécessaire. – La relativité de la technique.* », quatre thèmes sont indiqués, les trois premiers autour de l'idée centrale du *superflu* ou du *bien-être* comme étant prioritaire chez l'homme. Quant à la « relativité de la technique » Ortega se réfère à « la vanité de vouloir étudier la technique en tant qu'entité indépendante ou comme si elle était dirigée par un vecteur unique et connu d'avance. » ⁶⁵

Comme on peut le concevoir, tous les thèmes de la philosophie de la technique ortéguienne sont inclus dans *MT*, même si l'on doit considérer des apports ou affirmations thématiques ultérieurs, particulièrement lors de sa discussion avec Heidegger au colloque de Darmstadt en 1952. Ces thèmes sont : la *circonstance* et la technique comme moyen – exclusif – de modification de la *circonstance* ; la *surcharge* (I – « *Première escarmouche avec le thème* ») ; l'*inadaptation* de l'homme à son milieu (II) ; la technique libératrice (III – « *L'effort pour épargner de l'effort est de l'effort. – Le problème de l'effort épargné. – La vie inventée* ») ; la *radicalité philosophique*, le *centaure ontologique* (IV – « *Excursion au sous-sol de la technique* ») ; le *programme vital* (V – « *La vie comme fabrication d'elle-même. – Technique et désirs.* »). Ces thèmes qui seront repris, définis, exposés, précisés, déclinés continuellement tout au long de ce mémoire apparaissent tous dans la première moitié, ou les six premières leçons. Les six suivantes seraient d'une facture secondaire à l'aune de sa pensée technique même si le philosophe y expose dans les quatre dernières sa théorie des trois âges de la technique (IX – « *Les étapes de la technique.* » ; X – « *La*

⁶⁴ [*En ella creo que hay, toscas aún balbucientes, ideas que pueden ser de importancia*] OCV527. Voir la note 57

⁶⁵ *MT40*

technique comme artisanat. – La technique du technicien. » ; XI – « Relation dans laquelle l’homme et sa technique se trouvent aujourd’hui. – Le technicien antique. » ; XII – « Le technicisme moderne – Les horloges de Charles Quint – Science et atelier. – Le prodige du présent. »). Contrairement aux thèmes préalablement présentés qui constitueront des trames directrices, la classification des phases de la technique sera plutôt abordée comme une donnée à connaître que comme le point de départ de développements philosophiques. Cet intérêt secondaire tient à trois raisons essentielles : 1- Elles sont relativement simples à comprendre et le texte est suffisamment accessible pour que ne soit pas exigé un travail d’explication dans le cadre d’une recherche philosophique qui ne saurait se limiter à la « simple » exposition d’une pensée, de surcroît, lorsqu’il s’agit de sa partie la moins consistante philosophiquement et, de plus est, historiquement imprécise ; 2- Ce travail d’exposition a déjà abondamment été fait dans la littérature, certes non francophone, ces passages constituant même, et à mauvais escient, la partie la plus commentée et communément connue de sa pensée sur la technique, ce qui illustre combien elle aurait été abordée superficiellement, depuis l’un de ses angles les moins méritants ; 3- Il s’agit là de la partie la plus contestable de sa pensée de la technique, bien que plutôt que de philosophie il s’agisse d’une tentative maladroite ou empressée de l’illustrer d’une sorte de justificatif (ou vernis) historique ou historisant. Diéguez et Zamora qui sont à l’origine d’une édition commentée de *MT*, ne manquent pas de le rappeler :

« Ce chapitre et les deux suivants constituent l’une des parties les plus connues de *Méditation sur la technique*, et cependant, malgré ses suggestions justes, elle comporte des thèses très problématiques d’un point de vue historique. Par exemple, il est très douteux qu’on puisse parler chez l’être humain, d’une phase où le simple hasard aurait été à la base de la trouvaille technique. »⁶⁶

« Pour aggraver les choses [des manquements dans l’étude de la philosophie de la technique d’Ortega], la partie la plus connue de *Méditation sur la technique* est celle où Ortega effectue une périodisation raisonnable mais plutôt spéculative – et qui aujourd’hui peut être remise en question d’un point de vue historique et anthropologique – du développement de la technique. »⁶⁷

⁶⁶ [Este capítulo y los dos siguientes constituye una de las partes más conocidas de la *Meditación de la técnica*, y sin embargo, pese a sus acertadas sugerencias, contiene también tesis muy problemáticas desde el punto de vista histórico. Es muy dudoso, por ejemplo, que podamos hablar en el ser humano de una fase en la que el mero azar era la base de hallazgo técnico.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 1 p.113

⁶⁷ [Para empeorar las cosas, la parte más conocida de la *Meditación de la técnica* es aquella en la que Ortega efectúa una periodización razonable pero bastante especulativa – y que hoy puede ser cuestionada desde un punto de vista histórico y antropológico – del desarrollo de la técnica] Diéguez, *ATPO-REO*, p.133

Le « point de vue historique » se retrouve dans les trois leçons précédentes autour de la caractérisation de (trois) types humains ayant existé à différentes époques et lieux (VII – « Le type « *gentleman* ». Ses exigences techniques. – Le « *gentleman* » et l'« *hidalgo* » ») et des conditions de leur apparition afin, notamment, d'illustrer l'idée de *programme vital* – l'homme exploite les facilités qui s'offrent à lui dans le but de réaliser son *programme vital*. Sans la technique celui-ci resterait une pure abstraction et il n'y aurait donc pas d'existence possible pour l'homme – (VI – « Le destin extranaturel de l'homme. – Programmes d'être qui ont dirigé l'homme. – L'origine de l'état tibétain. »).

A la suite de cet aperçu introductif du plan de *MT*, nous intégrons à ce mémoire de thèse et faisons sien un extrait de l'introduction à celui de José Orihuela Guerrero ; « Bases pour l'élaboration d'un humanisme technologique à partir des œuvres de José Ortega y Gasset et Lewis Mumford »⁶⁸ :

« (...) nous nous proposons d'analyser la conception qu'a José Ortega y Gasset de la Technique et en extraire les conséquences qui émanent de sa thèse pour l'ensemble de notre recherche. A cette fin, nous allons mener à bien une exposition commentée des sources fondamentales d'où émane la conception d'Ortega sur la technique, en nous concentrant principalement sur *Méditation sur la technique*, sans pour cela délaissier l'ensemble de son œuvre en ce qu'elle peut avoir d'éclairante pour le thème qui nous intéresse. En ce qui concerne cette question, il convient de préciser que malgré la dispersion apparente de l'œuvre du penseur madrilène, nous considérons que toute la diversité des intérêts qui y ont trait et les lignes de recherche qu'elle engage, relèvent d'une sous-jacente unité de sens qui réside en dernière instance dans un modèle de travail et d'analyse qui inscrit toute question dans sa fonction par rapport à la vie, en comprenant cette expression comme « vie humaine ». Nous avons là le fondement anthropologique ultime de la métaphysique d'Ortega et aucun des thèmes qu'il aborde, la technique incluse, ne peut être correctement compris s'il n'est pas inclus dans cette perspective. De la sorte, méditer sur la technique signifie chez Ortega méditer sur le rôle que joue celle-ci dans la vie de l'homme, aussi bien individuelle que collective. Et il en est ainsi parce que la vie humaine est l'organe privilégié depuis lequel nous nous penchons sur la réalité, le seul instrument sur lequel on compte pour avoir accès à la connaissance de ce que la métaphysique occidentale a fini par appeler l'Être. Nous devons donc dans

⁶⁸ « Bases para la elaboración de un humanismo tecnológico a partir de las obras de José Ortega y Gasset y Lewis Mumford », dirigée par Julio Gallego Izquierdo et Ramon Queralto Moreno, Universidad de Huelva (Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía), 14 juillet 2007 (455 p.) (dorénavant HTOM)

notre recherche traduire « technique » par « technique dans la vie humaine », comme « fonction et rôle de la technique dans la vie de l'homme (...)

Ortega consacre les premières lignes de *Méditation sur la technique* à prophétiser sur le débat à venir au sujet du « sens, avantages, dommages et limites de la technique » (*OC*[83]V, *MT*, p.319), dans un inégalable exercice de clairvoyance culturelle, puisqu'il s'agit d'un débat qui occupe actuellement une bonne partie de nos réflexions et dont le déroulement va, sans aucun doute, marquer le futur de l'humanité au moins pour les prochains siècles.

En guise de réponse à ce qu'est la technique, Ortega nous submerge immédiatement dans la vie humaine (...) »⁶⁹

L'énonciation et la description succincte de ces douze chapitres permet d'introduire les grandes lignes du principal ouvrage sur la technique d'Ortega y Gasset et, conséquemment, de sa philosophie de la technique, et qui devra impérativement être complété et extrapolé depuis d'autres sources bibliographiques. Il conviendra de toujours garder à l'esprit que le philosophe n'a jamais rédigé l'œuvre qu'il aurait considérée méritoire sur ce thème et qu'il ne publia qu'un travail « provisoire », contraint par les circonstances et, en aucun cas, une œuvre parachevée qui refléterait toute l'extension de sa pensée sur la technique que nous devons aller glaner ailleurs, notamment dans *La Révolte des Masses* ou dans son autre mince « recueil » sur la technique qui regroupe *Le mythe de l'homme derrière la technique* (1951) et *Autour du colloque Darmstadt* (1952) ou ailleurs, éparpillée sur les quelques dix mille pages de ses œuvres complètes.

⁶⁹ [pretendemos analizar la concepción que José Ortega y Gasset tiene de la Técnica y extraer las consecuencias que se desprenden de sus tesis para el conjunto de nuestra investigación. Para ello vamos a realizar una exposición comentada de las fuentes fundamentales de las que mana la concepción de Ortega sobre la técnica, centrándonos principalmente en "Meditaciones de la Técnica", sin por ello despreciar el conjunto de su obra en lo que pueda tener de esclarecedor con respecto del tema que nos ocupa. (1) Por lo que atañe a este punto, es preciso dejar claro que, pese a la dispersión aparente de la obra del pensador madrileño, consideramos que toda la diversidad de intereses que toca y líneas de investigación que avanza, responden a una subyacente unidad de sentido que reside en última instancia en un método de trabajo y análisis que incardina toda cuestión en su función respecto a la vida, entendiéndolo tal expresión como "vida humana". Este es el fundamento antropológico último de la metafísica de Ortega y cualquiera de los temas que aborda, incluido el de la técnica, no puede ser entendido correctamente si no es enfocado desde esa perspectiva. Así, meditar sobre la técnica significa en Ortega meditar sobre el papel que ésta desempeña en la vida del hombre, tanto individual como colectivamente considerada. Y esto es así porque la vida humana es el órgano privilegiado desde el que nos asomamos a la realidad, el único instrumento con que contamos para acceder al conocimiento de eso que la metafísica occidental ha dado en llamar el Ser. Es preciso, pues, en nuestra investigación, traducir "técnica" como "técnica en la vida humana", como "función y papel de la técnica en la vida del hombre (...) Dedicó Ortega las primeras líneas de "Meditación de la Técnica" a profetizar sobre el debate venidero acerca del "sentido, ventajas, daños y límites de la técnica" (*OC*, V, *MT*, p. 319), en un innegable ejercicio de clarividencia cultural, pues se trata de un debate que ocupa actualmente buena parte de nuestras reflexiones y cuyo desenlace sin duda va a marcar el futuro de la humanidad cuando menos en los próximos siglos. Para responder a la pregunta sobre qué es la técnica, Ortega nos sumerge inmediatamente en la vida humana, (...).] *ibid.*, pp.20-21

b- Le mythe de l'homme derrière la technique (1951) et Autour du colloque Darmstadt (1952)

*Le mythe de l'homme derrière la technique*⁷⁰ est la retranscription de l'intervention de José Ortega y Gasset à un colloque qui eut lieu en 1951 à Darmstadt en Allemagne, sur le thème de *L'homme et de l'Espace (Mensch und Raum)*, auquel participa également Martin Heidegger. Cette rencontre constitua une occasion inattendue – il s'agit d'un colloque d'architecture et non de philosophie – pour faire ressortir les accords et désaccords entre leurs conceptions respectives de la technique.

A Darmstadt s'opposent deux points de vue : celui de Heidegger pour qui l'homme construit (*bauen*) dans son habitat, là où il habite (*wohnen*), alors que pour Ortega c'est, à l'inverse, parce qu'il construit que l'homme a un habitat⁷¹.

« En premier lieu : l'homme se trouve en effet, dès l'origine, sur la terre, mais il ne l'habite pas (*wohnt*). C'est précisément ce qui le distingue des autres êtres – minéraux, végétaux et animaux. La relation fondamentale de l'homme à la Terre est assez paradoxale. »⁷²

L'homme est selon Ortega un intrus dans le monde, il n'y a pas sa place mais il doit se la faire, il doit se construire le monde, un monde à lui, et c'est là que la technique intervient en tant que dispositif dont seul l'homme dispose pour se faire une place dans un environnement qui lui est hostile.

⁷⁰ « *Le mythe de l'homme derrière la technique*, « *Autour du colloque de Darmstadt, 1951* » », trad. Frédéric Bourgeois, Claire Mélot, Mathias Rollot, éd. Allia, Paris (1952) 2016, (80 p.) (*MHDT*)

⁷¹ « Teilhard de Chardin dont la réflexion sur l'absence d'un *habitat* naturel qui donnerait à l'homme la capacité de vivre partout, se rapproche de très près de celle d'Ortega²⁰ selon Pellicani. Note 20 : Cf. PELLICANI, Luciano – *Antropologia ed etica*, cit., p. 37, note 20. La référence est à TEILHARD DE CHARDIN, Pierre – *Le phénomène humain*. Paris: Seuil, 1955. » [« Teilhard de Chardin, cuya reflexión sobre la falta de un *habitat* natural que hace el hombre capaz de vivir por todas partes, parece a Pellicani muy cercana a la de Ortega²⁰ según Pellicani.] Russo, ATOG, p.624

⁷² *MHDT*57. Cette citation est tirée d'un texte intitulé « Champs pragmatiques » (pp.56-66, dorénavant *MHDT*-CP) qui est décrit comme il suit dans la note 1 de la page 56 : « Présenté comme quatrième article de la série, ce texte était inédit parmi les papiers de l'auteur. » Dans *OC* n'apparaissent que les trois premiers articles réunis dans cette traduction française publiée en 2016, c'est-à-dire dix ans après le volume VI qui couvre les écrits des années 1941 jusqu'à sa mort en 1955, et six ans après le volume X qui recueille les écrits posthumes de 1949 à 1955. Il se pourrait donc que ce texte soit manquant dans la dernière édition des *OC* qui précède d'une douzaine d'années la publication de la traduction française.

« Condamné à vivre dans un espace, mais sans se confondre avec lui, il crée et utilise des moyens pour l'adapter à celui-ci. C'est pourquoi c'est autour de l'*habiter* (...) que tourne la polémique avec Heidegger »⁷³

« Dans un certain sens, toutes les techniques sont des techniques de *construction*, d'invention des conditions pour devenir le protagoniste d'un monde en principe inexistant. »⁷⁴

« Chaque espèce zoologique ou végétale trouve sur terre un espace aux conditions déterminées où, tout simplement, elle peut habiter. Les biologistes nomment cet espace « habitat » (...) la Terre, à l'origine, est inhabitable (*unbewohnbar*) pour l'homme. Pour pouvoir subsister, il interpose entre tout lieu terrestre et sa personne des créations techniques (...) Par conséquent chez l'homme, l'habiter, le *wohnen*, ne précède pas le bâtir, le *bauen* (...) Seule la technique, seul le bâtir (*bauen*) assimile l'espace à l'homme, l'humanise. »⁷⁵

La technique est, quant à elle, possible parce que l'homme possède la capacité unique de s'abstraire, de s'« ensimismarse », verbe inexistant en français, si l'on s'en tient à son sens le plus précis et fidèle qu'Alain Guy traduit par « rentrer en soi-même »⁷⁶ et qui constitue l'un des socles sur lequel s'articule toute la pensée de la technique d'Ortega y Gasset et qui se trouve au cœur de ses cours de 1933. A Darmstadt, il va se concentrer sur son opposition à Heidegger, sur l'idée que l'homme ne vive pas avec un monde mais avec deux ; celui qui se présente à lui vierge, le monde naturel donc, et celui qu'il construit en tant qu'espèce inadaptée au premier : « un [monde] extérieur, des schémas instinctifs et un autre intérieur – a obligé l'homme à choisir. Ce fut ce « devoir choisir » qui l'a mené à l'usage de l'intelligence et de la liberté. »⁷⁷ Son intelligence viendrait de cette séparation entre deux mondes, l'un extérieur, celui des instincts et de la stimulation permanente à

⁷³ [Condenado a viver nalgum espaço, mas sem se confundir com ele, cria e usa meios para o adaptar a si. Por isso, o *habitar* (...) como patamar de polémica com Heidegger.] *Meditação sobre a técnica*, Traduction et préface de Almeida Amoedo Margarida Isaura, ed. Fim de Século, Lisbonne, p.2009, pp.14-15 (dorénavant *MTP*)

⁷⁴ [Num certo sentido, todas as técnicas são técnicas de *construção*, de invenção de condições para poder ser protagonista de um mundo à partida inexistente.] *ibid.*, p.15

⁷⁵ *MHDT-CP57-59*

⁷⁶ Guy Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, éd. Seghers, Paris, 1969 (dorénavant *OGRV*). Dans *L'homme et les gens* (2008), *ensimismarse* sera traduit par *recueillement*. Dans ce mémoire, les deux seront utilisés ainsi qu'une variante de « rentrer », avec « entrer », en particulier pour la forme substantivée ; « entrée en soi-même ».

⁷⁷ [uno exterior, de los esquemas instintivos y otro interior – obligó al hombre a elegir. Fue ese « tener que elegir » que le condujo al uso de la inteligencia y de la libertad] Russo, *ATOG*, p.625

laquelle n'échappe pas l'animal⁷⁸, et un monde intérieur⁷⁹ qui en est préservé. Ce monde intérieur, *de facto* humanisé du seul fait qu'il soit unique à l'homme, oblige à une humanisation miroir dans le monde extérieur, c'est-à-dire à une projection de cette intériorité sur l'extériorité, et c'est là qu'intervient la technique qui est l'instrument au service de l'extériorisation de l'intériorité humaine. L'homme a une technique parce qu'il a deux mondes distincts et séparés, ce que n'auraient pas les autres êtres vivants. La condition humaine inclut cet aller-retour entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'évaluation de ce qui est au-dehors, le milieu donc, et la réponse qui est donnée afin que ce milieu soit plus réceptif, qu'il offre *plus de facilités*, selon les termes utilisés par Ortega, aux inspirations de l'intériorité, donc aux aspirations humaines. L'homme est inspiré par ce que produit la mise en rapport de ses deux mondes, et c'est dans celui qui est intérieur qu'il développe ses aspirations, c'est-à-dire l'intervention de la fantaisie dans l'élément intérieur de la dialectique intérieur-extérieur. Cette fantaisie (avant l'invention de l'*utopie* ou de la *raison idéaliste*) s'élabore dans un équilibre entre la capacité intérieure à élaborer ce qui n'est pas et les données extérieures de ce qui est-là. La critique que fait Ortega de la raison idéaliste, en proposant ni plus ni moins de la réformer – cf. *Le thème de notre temps* – n'est pas le sujet de son intervention à Darmstadt, même si elle est implicitement présente dès qu'il s'agit d'établir un lien entre le réel (le monde extérieur) et l'irréel ou la fantaisie (le monde intérieur).

⁷⁸ L'anthropologie plessnerienne qui s'élabore à l'époque d'Ortega arrive à des conclusions similaires, même s'il faut prendre l'« en dehors » de l'un pour « l'en dedans » de l'autre : « Plessner était son diagnostic critique sur des considérations anthropologiques portant sur la formation de l'identité de l'être humain. Ce qui constitue le point de départ de sa démonstration, aujourd'hui encore pertinente, c'est un constat auquel il est parvenu un peu plus tôt en menant des études sur l'organisation sensorielle de l'homme : ce qu'il avait alors montré, c'est que les êtres humains, à la différence des animaux, peuvent adopter une perspective « excentrée » par rapport à leurs activités, ce qui les contraint tout autant à vivre en dehors de leur « enveloppe charnelle » (*Leib*) qu'à disposer d'elle comme d'une simple « mécanique corporelle » (*Körper*) » (Honneth Axel, *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, préface Olivier Voirol, éd. La découverte (Poche), Paris, 2008, 350 p. (dorénavant *SM*) p.72). Rien n'indique qu'Ortega y Gasset ait connu (ou pas) l'anthropologie philosophique de Helmut Plessner.

⁷⁹ On pourra constater la ressemblance de cette définition ortéguienne de la capacité humaine à s'extraire de son monde pour en créer de nouveaux avec ce qu'écrit Hannah Arendt : « Un des traits intéressants de l'action humaine est qu'elle entreprend toujours du nouveau, ce qui ne signifie pas qu'elle puisse alors partir de rien, créer à partir du néant. On ne peut faire place à une action nouvelle qu'à partir du déplacement ou de la destruction de ce qui préexistait et de la modification de l'état de choses existant. Ces transformations ne sont possibles que du fait que nous possédons la faculté de nous écarter par la pensée de notre environnement et d'imaginer que les choses pourraient être différentes de ce qu'elles sont en réalité. Autrement dit, la négation délibérée de la réalité – la capacité de mentir –, et la possibilité de modifier les faits – celle d'agir – sont intimement liées ; elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination (...) tout en étant parfaitement aptes à appréhender le monde par les sens et le raisonnement, nous ne sommes pas insérés, rattachés à lui, de la façon dont une partie est inséparable du tout. Nous sommes libres de changer le monde et d'y introduire de la nouveauté. » *De la révolution*, trad. Marie Berrane, Paris : éd. Gallimard, Folio essais 581, (1963) 2012, 512 p. (dorénavant *DLR*) p.9

« Pellicani ne se contente pas de commenter le rôle que joue la fantaisie dans l'anthropologie ortéguienne, comme elle est brossée dans les *Darmstädter Gespräche* de 1951 connus comme *Le mythe de l'homme derrière la technique*. Lors de cette intervention, Ortega raconta un mythe au goût platonicien afin d'illustrer l'anomalie de la condition humaine, ce pourquoi l'homme est étranger à la matière et à la nature. Une maladie a provoqué le développement de l'imagination et de la fantaisie dans l'être humain, de la sorte qu'en lui put se former un monde intérieur. L'existence simultanée de deux mondes – un extérieur aux schémas instinctifs et un autre intérieur – a obligé l'homme à choisir. Ce fut ce « devoir choisir » qui le poussa à faire usage de l'intelligence et de la liberté. »⁸⁰

Ortega y Gasset insiste, lors de cette conférence, sur cette dualité des mondes, sur le caractère particulier de l'homme soumis à cette dialectique existentielle à laquelle il tente de donner une généalogie scientifique mais qui relève plus d'un « mythe platonicien » (cf. Pellicani, Russo, Orihuela) :

« Ortega finit sa conférence également avec un mythe : celui de l'homme derrière la technique*. Il consiste en une spéculation qui réélabore un thème développé vingt ans plus tôt dans « Recueillement et inquiétude »** et à travers lequel il se propose de nous montrer un processus évolutif, avec des visées de scientificité, qui expliquerait le processus d'homínisation (pour lequel, indique-t-il, il manque encore beaucoup de données scientifiques) à travers une mutation hypertrophique des organes cérébraux qui aurait transformé l'homme en un être « fou, plein de fantaisie » »⁸¹

Nous en resterons là pour l'instant car ce texte reviendra régulièrement dans nos développements, notamment en ce qui concerne le rapport de la pensée technique d'Ortega y Gasset à celle de Heidegger.

⁸⁰ [Pellicani no se detiene en comentar el papel que juega la *fantasía* en la antropología orteguiana, así como se dibuja en los *Darmstädter Gespräche*, del 1951, conocida como *El mito del hombre allende la técnica*. En esta intervención, Ortega cuenta un mito de sabor platónico, para ilustrar la anomalía de la condición humana, por la que el hombre es extraño respecto a la materia y a la naturaleza. Una enfermedad provocó el desarrollo en el ser humano de la imaginación y de la fantasía, así que en él se pudo formar un mundo *interior*. La existencia simultánea de dos mundos – uno exterior, de los esquemas instintivos y otro interior – obligó al hombre a elegir. Fue ese “tener que elegir” que le condujo al uso de la inteligencia y de la libertad.] *ibid.*

⁸¹ [Finaliza Ortega su conferencia también con un mito: el del hombre allende la técnica. Consiste en una especulación donde reelabora un tema ya desarrollado veinte años atrás en “Ensimismamiento y Alteración” y a través del cual pretende mostrarnos un proceso evolutivo con visos de cientificidad que explique el proceso de homínización (sobre el que apunta que nos faltan aún muchos datos científicos) mediante la hipótesis de una mutación hipertrófica de los órganos cerebrales que convirtió al hombre en un ser “loco, lleno de fantasía” (*OC*, IX, *MHAT*, p. 621)] Orihuela, HTMO, p.68

c- La révolte des masses

« On trouve au fond de *La révolte des masses* les fondements ontologiques de la technique ainsi que la transformation historique qui a engendré un nouveau monde de possibilités maximales associées à une imagination minimale. »⁸²

L'essoufflement des masses qui sont dépassées par le progrès technique qui les gâte – dans les deux sens du terme – et les détache de leur *authenticité* (concept central chez Ortega y qu'on retrouve, comme on le sait, chez Heidegger), c'est-à-dire de leur habilité à « rentrer en soi-même », est à l'origine d'une série de conséquences néfastes qui sont exposées dans *La Révolte des Masses*. L'*homme masse* est perdu. Il s'est détaché de son histoire, de sa culture, de son authenticité, il s'est donc vidé de son contenu historique et culturel sans être capable de les remplacer par des nouveaux à partir desquels il puisse réinventer⁸³ des programmes vitaux viables et consistants, d'où son naufrage et d'où la reddition facile des masses aux producteurs de programmes, le plus souvent artificiels et inauthentiques. Parmi ces producteurs se trouvent les idéologies fascistes – Ortega compte le bolchevisme dans celles-ci – qui aspirent les masses, l'ensemble de tous ceux devenus incapables de générer un programme vital propre qui leur indique une direction stimulante. A l'origine de ce phénomène se trouve la technique et le grand chamboulement du XIX^e ; l'industrialisation qui va permettre de produire à foison, tout en cachant le processus technique qui se trouve derrière cette production, d'où l'ingratitude de l'homme contemporain quant à son confort, qu'il finit par considérer aussi naturel que l'air qu'il respire. Cette ingratitude est due à plusieurs facteurs dont la séparation des processus industriels de la vue du plus grand nombre. Et, même ceux qui en sont témoins du fait qu'ils travaillent dans les usines, n'en aperçoivent que des manifestations parcellaires, en lieux et en dates, ou géographiques et historiques, qui ne donnent pas la mesure de l'effort de production global (dissémination spatiale) et celui d'accumulation et d'invention qui a permis d'engendrer cela (dissémination temporelle).

⁸² [En el fondo de *La rebelión de las masas* están los fundamentos ontológicos de la técnica y esa transformación histórica que ha engendrado un nuevo mundo de máximas posibilidades asociadas a una imaginación mínima.] Mitcham Carl, « La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos », *ROST*, pp.33-52 (dorénavant *TTC-ROST*) p.34

⁸³ Ceci est l'un des paradoxes que relève Ortega y Gasset ; afin de se réinventer, l'homme doit être imprégné de son passé ; afin de se libérer de son monde qui vieillit en permanence, il doit être imprégné de sa culture.

La Révolte des Masses est donc incontournable si l'on tient à exposer d'une manière complète la philosophie de la technique d'Ortega. Elle permet aussi d'établir un rapport avec les idées de son temps, notamment celles de Spengler puisqu'il y est cité à plusieurs reprises.

i. Texte complet

« Trois principes ont rendu possible ce nouveau monde ; la démocratie libérale, l'expérience scientifique et l'industrialisme. Les deux derniers peuvent se résumer à un seul : la technique »⁸⁴

Si *La révolte des masses* n'est pas à proprement parler un « livre »⁸⁵ sur la technique, celle-ci y est doublement présente: explicitement par des références directes qui incluent un chapitre, le neuvième qui lui est en partie consacré, du moins selon ce que laisse entendre son titre ; « Primitivisme et technique » et qui sera spécifiquement présenté au chapitre suivant ; et implicitement, à partir du moment où ces « masses qui se révoltent » sont là, et se révoltent, parce que la technique, par le biais de la société industrielle, a produit les conditions d'une configuration sociale qui voit l'émergence de cette nouvelle classe dont Ortega y Gasset en fait une description⁸⁶ qui inclut une présentation des phénomènes concrets qui l'ont rendue possible et qui sont : l'*industrie*, la *technique* et la *démocratie*. Ces trois phénomènes seraient donc liés à une même dynamique qui se serait mise en place lorsque « le bourgeois veut s'installer confortablement dans le monde et dans ce but le modifier à son gré. Pour cette raison l'âge

⁸⁴ *La révolte des masses*, trad. Louis Parrot et Delphine Valentin, préface de José Luis Goyena, éd. Les belles lettres, Paris, 2010 (dorénavant *RM*) p.129, OCIV406

⁸⁵ « Ce livre – à supposer que ce soit un livre – date ... Il commença à paraître en 1926 dans un quotidien madrilène (...) L'occasion eût donc été excellente de pratiquer le genre de charité qui convient le mieux à notre temps : ne pas publier de livres superflus. Je m'y suis employé de mon mieux, car voilà bien cinq ans que la maison Stock m'a proposé cette traduction (...) », « Préface pour le lecteur français » (dorénavant *RM-PF*) p.47, OCIV349

⁸⁶ D'autres l'ont fait, notamment Hannah Arendt qui décrit les « masses atomisées et désolidarisées » (*Le système totalitaire*). Quant à Ortega y Gasset, il s'inscrit dans une « dissection » qui aurait commencé un siècle auparavant avec Hegel, puis Comte et Nietzsche : « Un esprit perspicace de 1820 à 1850, aurait pu, par un simple raisonnement *a priori*, prévoir la gravité de la situation historique actuelle. Et en effet il n'arrive rien de « nouveau », rien qui n'a été prévu cent ans auparavant. « Les masses avancent » disait Hegel sur un ton apocalyptique. « Sans un nouveau pouvoir spirituel, notre époque, qui est une époque révolutionnaire, produira une catastrophe », annonçait Auguste Comte. « Je vois monter la marée du nihilisme », s'écriait Nietzsche (...) » *RM127*, chap. VI intitulé : « Où l'on commence la dissection de l'homme-masse », OCIV405

bourgeois s'honore avant tout du triomphe de l'industrie et en général des techniques utiles à la vie, telles que la médecine, l'économie, l'administration »⁸⁷; « Trois principes ont rendu possible ce nouveau monde ; la démocratie libérale, l'expérience scientifique et l'industrialisme. Les deux derniers peuvent se résumer à un seul : la technique ». L'homme masse, qui est le sujet de *La révolte* naît avec (ou de) la double révolution du XIX^e ; politique – la démocratie libérale – et industrielle ou technique puisque : « cette civilisation du XIX^e siècle, disais-je, peut se réduire à deux dimensions : démocratie libérale et technique. Considérons seulement aujourd'hui cette dernière. La technique contemporaine naît de l'union du capitalisme et de la science expérimentale »⁸⁸ ; donc, de la classe bourgeoise qui promeut et se bénéficie, comme classe et mode de vie, de cette union :

« Le premier capitalisme et ses organisations industrielles, où, pour la première fois, triomphe la technique, la technique nouvelle, rationnelle, avait produit un élargissement de la société. Une nouvelle classe sociale apparut ; plus puissante en nombre et en force que les précédentes : la bourgeoisie. »⁸⁹

Dans sa quête de confort et de vie sans risque, le bourgeois qui « possédait avant tout et surtout, une chose : le talent, le talent pratique »⁹⁰ puisqu'il « savait organiser, discipliner, persévérer dans ses efforts et les coordonne »⁹¹ va permettre l'émergence de la technique nouvelle et rationnelle⁹², ce que n'aurait pas pu faire la classe qui le précédait : « une classe d'hommes très différents des bourgeois: les nobles, race admirable par son courage, son don du commandement, son sens de la responsabilité. Sans eux les nations européennes n'existeraient pas. Mais avec toutes ces vertus du cœur, les nobles avaient et ont toujours eu la tête un peu brouillonne. Ils vivaient de l'autre viscère. D'intelligence très limitée, sentimentaux, instinctifs, intuitifs ; en somme « irrationnels ». C'est pourquoi ils ne purent développer aucune technique, chose qui oblige à penser des organisations rationnelles. »⁹³ La technique moderne n'est donc pas uniquement rationnelle en ce qu'en elle

⁸⁷ *QQP*?39 Leçon II-33, *OCVIII*251 L.I.R

⁸⁸ *RM183*, *OCIV*441

⁸⁹ *RM193*, *OCIV*447-448

⁹⁰ *Ibid.*, *OCIV*448

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Celle à laquelle, selon Marcuse, il sacrifie sa liberté : « Le confort, l'efficacité, la raison, le manque de liberté dans un cadre démocratique, voilà ce qui caractérise la civilisation industrielle avancée et témoigne pour le progrès technique. » Marcuse Herbert, *L'homme unidimensionnel*, trad. Monique Wittig, éd. de Minuit, Paris, (1964) 1968, 320 p. (dorénavant *HUD*) p.29

⁹³ *RM193-194*, *OCIV*448

applique la *science expérimentale*, mais aussi parce qu'elle est financée suivant une rationalisation économique, en l'occurrence *capitaliste* dans les sociétés décrites par Ortega qui sont celles de l'Europe industrialisée et embourgeoisée, et qu'elle est portée par une classe qui, contrairement à celle qui la précédait, agit rationnellement et non pas « avec les vertus du cœur », ce qui ne sera pas contredit par les faits, ceux que décrivent et condamnent Marx, Engels, d'une organisation du travail impitoyable et mue par la seule rationalité du profit et, par extension, d'une tentative d'organisation de la classe travailleuse (et de toutes les autres classes de cette société qui finit par entièrement se soumettre aux *rationalités capitaliste, bourgeoise et technique*), non seulement dans son travail mais dans toute son existence, s'adaptant au mode de vie bourgeois qui contraste avec celui de son prédécesseur en ce qu'il renie la dimension impulsive, instinctive, spontanée, jouissive et sportive de la vie et tente de lui imposer une rationalité des mœurs, des projets de vie, chapeauté par celle des institutions matérielles et immatérielles parmi lesquelles on compte la politique et l'État qui selon Ortega est aussi une technique ou un ustensile : « Comme l'État est une technique – d'ordre public et administratif »⁹⁴ : « La société, pour vivre mieux, crée comme un ustensile, l'État. »⁹⁵

Ces *trois principes* créent les conditions pour l'avènement des *masses* telles que décrites dans l'ouvrage qui lui apporta la renommée internationale. L'ère ultérieure à ce règne des masses pourrait être celle d'un humanisme technologique ce que nous aborderons tout à la fin mais avant cela, l'abondance de la technique ou, plus précisément, de ce qu'elle produit entraîne une série de dysfonctionnements particuliers. C'est l'*abondance* de laquelle la technique submerge l'homme qui est gâté⁹⁶ (dans les deux sens qu'a pris ce terme en français) par cette profusion soudaine de *facilité(s)* qui pose problème et non pas la technique en soi. La technique est et doit être, se faire, se développer, progresser, de cela Ortega y Gasset n'en doute pas, même si la *surabondance* par elle produite bouleverse l'homme, non seulement dans sa consommation quotidienne, son bien-

⁹⁴ RM194, *ibid.*

⁹⁵ RM197, OCIV451

⁹⁶ « Tout ceci nous amène à noter deux premiers traits dans le diagramme psychologique de l'homme-masse actuel : la libre expansion de ses désirs vitaux, par conséquent de sa personne, et son ingratitude foncière envers tout ce qui a rendu possible la facilité de son existence. L'un et l'autre de ces traits composent la psychologie bien connue de l'enfant gâté. » RM131, OCIV408. L'*enfant gâté* prend ce qui est le fruit d'un long et continu effort pour ce qui est naturel : « Aucun être humain n'est reconnaissant à un autre de l'air qu'il respire, parce que l'air n'a été fabriqué par personne ; il appartient à l'ensemble de ce qui « est là », de ce que nous affirmons « être naturel », parce qu'il ne nous manque pas. Ces masses trop gâtées sont tout juste assez bornées pour croire que cette organisation matérielle et sociale, mise à leur disposition, comme l'air, provient de la même origine, puisqu'elle ne fait pas défaut, elle non plus, à ce qu'il semble et qu'elle est aussi parfaite que l'organisation de la nature. » RM132, OCIV408

être, son organisation sociétale et de travail ou de production, mais dans ses fondements anthropologiques. L'homme est bouleversé, transformé par les effets de la *surabondance*⁹⁷ :

« (...) nous vivons en un temps qui se sent fabuleusement capable de réalisation, mais qui ne sait pas ce qu'il veut réaliser. Il domine toutes les choses, mais n'est pas maître de lui-même. Il se sent perdu dans sa propre abondance. Avec plus de moyens, plus de savoir, et plus de techniques que jamais, le monde actuel est le plus malheureux des mondes : il va purement et simplement à la dérive. »⁹⁸

Ortega y Gasset, philosophe de la volonté et de la *jovialité sportive* en vient aussi à s'exprimer dans un ton aux consonances fatalistes, face à une sorte d'inéluctablement avènement de ce qui ne peut être empêché : la perte de l'homme dans sa propre *surabondance*, sa dérive et les malheurs qui en découlent nécessairement. Quelque chose de trop important, de trop grave et profond est advenu, une atteinte à la définition de ce qu'est l'humain, celui dont l'humanité tient justement à ce qu'elle est une conquête permanente, une activité, une raison d'être et source d'inspiration qui agit autant qu'elle nourrit l'humanité en l'homme. Or, le déracinement soudain (du fait de la *surabondance* technique) de la zone de front entre l'homme en lutte pour son espace d'humanisation et la nature hostile et résistante qui se dresse face à lui et contre sa volonté d'y installer son propre espace humanisé, arrive pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, et (en partie du fait de la dimension inédite de la situation) avec un homme qui n'y est pas préparé et que rien dans cette culture de la *surabondance* ne semble vouloir lui faire prendre part à cette préparation, ce qui provoque une dépression, non seulement culturelle mais plus largement anthropologique, puisque cette lutte contre la nature et pour l'humanisation est inscrite dans la vie et la définition mêmes de l'espèce humaine depuis le début de son processus d'humanisation, et pour cause, puisque son humanisation est justement le fait de s'extraire de la nature afin d'y créer un espace non naturel et humanisé (grâce à la technique). Se retrouver en quelques décennies dans

⁹⁷ C'est cette *surabondance* et toutes les conséquences annexes qui mettent en péril la culture, la société, la démocratie et non la technique en soi, quel que soit l'usage qu'on en fait et son degré de sophistication, comme cela est souvent considéré par la pensée commune ou instruite à l'instar de celle de Cynthia Fleury qui accuse la technique d'être directement une menace pour la démocratie : « La technique, qui s'était faite jusqu'à présent l'alliée des démocraties en améliorant leur fonctionnement, n'est non seulement plus opérante mais devient parfois préjudiciable. » *Les pathologies de la démocratie*, éd. Fayard, Paris, 2005 (312 p.) p.112. Pourtant elle émet également, certes par l'intermédiaire de Tocqueville, Bernard Charbonneau et Serge Audier, l'idée très ortéguienne que ; « C'est bien le « culte bourgeois du confort et de l'argent » ; « l'avènement de la technique » qui ont dévoyé le sentiment civique de l'individu. » *ibid.*, p.297. Par « ortéguienne », on entend qu'il s'établisse un lien de cause à effet entre les deux propositions : c'est le *culte bourgeois du confort au service duquel est utilisée la technique* qui dévoie le sentiment civique et culturel et non la technique en tant que telle. Nous reviendrons régulièrement sur cette distinction.

⁹⁸ RM115, OCIV398

une *surnature*, réformé de sa lutte ancestrale pour l'humanisation le libère en même temps que le déséquilibre, le fausse, le vicie, le détache de « la substance même de la vie » :

« De fait, la civilisation du XIX^e siècle a un tel caractère qu'elle permet à l'homme moyen de s'établir dans un monde regorgeant de biens, dont il ne perçoit que la surabondance mais dont les angoissants problèmes lui échappent. Il se trouve entouré d'instruments prodigieux, de bienfaisants remèdes, d'État prévoyants, de droits commodes. Par contre, il ignore la difficulté qu'impliquent l'invention de ces machines et de ces instruments et le maintien de leur production pour l'avenir. Il ne voit pas combien est instable l'organisation de l'État, et c'est à peine s'il éprouve en lui le sentiment d'avoir à remplir des obligations. Ce déséquilibre le fausse, le vicie jusqu'au fond de son être le plus intime, tout en lui faisant perdre contact avec la substance même de la vie qui n'est autre que le « problématique radical », que le risque absolu. »⁹⁹

L'homme de l'ère industrielle se libère de la pression considérable qu'une telle tâche continuelle exigeait de lui mais, ne sachant pas où réinvestir ce temps récupéré, ce surplus de disponibilité, il se perd dans sa propre euphorie d'une victoire – sur la nature et des *difficultés* qu'elle opposait – qu'il croit finale et qui l'exonérerait de s'efforcer à la culture, de s'engager sur la voie ascendante, de suivre quoi que ce soit qui exige un effort¹⁰⁰ duquel il se sent indéfiniment libéré, en même temps qu'il se considère également totalement libéré du passé vis-à-vis duquel il ne se sent ni redevable¹⁰¹, ni le continuateur, passé auquel il n'accorde la moindre autorité, normativité ou pouvoir d'inspiration, si ce n'est, à la rigueur, folklorique, distrayante ou marchande ;

« Je ne veux pas dire par là que la vie humaine soit meilleure aujourd'hui qu'autrefois. Je n'ai pas parlé de la qualité de la vie actuelle, mais seulement de son accroissement, de sa croissance quantitative ou potentielle. Je crois décrire ainsi rigoureusement la conscience de l'homme actuel, le *tonus* de sa vie ; en

⁹⁹ RM175-176, OCIV437

¹⁰⁰ « Les progrès de la technique et du niveau de vie ont, pour beaucoup, supprimé le sens de l'effort. » Malraux André, « Discours prononcé au Parc des expositions à Paris le 20 juin 1968 », *La politique, la culture*, Gallimard, Folio-Essai, Paris, 1996, pp.341-351 cité par Loyer Emmanuelle, *Mai 68 dans le texte*, éditions complexes, col. De source sûre, Paris, 2008 (344 p.) p.98

¹⁰¹ Alors que ; « L'être technique est le produit d'une longue série d'efforts, il n'est pas seulement le fruit, la récompense de ces efforts au sens où la récompense ferait oublier ce qu'elle vient de récompenser : l'être technique n'est pas détachable des efforts humains qui l'ont produit, il en est la cristallisation, la mémoire fidèle, la concrétion objective. » Guchet Xavier, *Le sens de l'évolution technique*, col. Non & Non, éd. Léo Scheer, Paris, 2005, 384 p. (dorénavant *LSET*) p.315

effet, il se sent doué aujourd'hui d'un plus grand potentiel que jamais et se représente le passé dérisoirement rapetissé à ses yeux. »¹⁰²

Il ignore ou feint d'ignorer ce passé, et, dans tous les cas, il le contemple depuis un sentiment affirmé de supériorité :

« Je concluais en notant comme un fait très frappant que notre temps se caractérise par l'étrange présomption de se croire supérieur à tout autre temps passé ; mieux encore : de feindre qu'il ignore tout ce passé, de ne pas y reconnaître des époques classiques et normatives, mais de se juger soi-même comme ayant une vie supérieure à toutes les anciennes et irréductibles à elles. »¹⁰³

Cette attitude de détachement se retourne également « contre » le futur, par le biais d'une foi dans le *Progrès*, c'est-à-dire une confiance inébranlable dans une marche constante et infinie, lisse et nécessaire vers le mieux, sans que d'autres efforts que de se laisser porter par ce processus – quasiment magique –, qui transformerait inéluctablement chaque état en un état meilleur sans que ne doive intervenir d'effort, un effort tout court ou, pour être plus spécifique, un effort engendré depuis une aire qui soit extérieure à celle du mouvement perpétuel de la machinerie progressiste, dans laquelle il n'y aurait *de facto* plus ce qu'on nommerait *effort* en tant que tel, mais des *activités de maintenance et de manutention* de la mécanique. Cette foi dans le progrès se nourrirait et légitimerait avec les innombrables expressions bénéfiques et palpables de la technique. Celles qui sont néfastes sont surpassées par les fastes et de nouvelles phases de création qui annuleraient la charge négative qu'auraient pu retransmettre certaines des « techniques préalables ». La technique annule ce qu'elle a de néfaste avec la création d'autres techniques : les engrais et pesticides utilisés abondamment par l'agriculture dans les années cinquante au titre d'un progrès colossal sont dépassés par le progrès des OGM ou des nouvelles formes d'agriculture hors-sol, bien que ce domaine ne soit peut-être pas le mieux choisi étant donné les difficultés persistantes à substituer les engrais et pesticides « traditionnels » par de nouvelles technologies acceptables de tous. La « Grande Guerre », quant à elle, est censée avoir rompu avec la foi inébranlable dans le progrès industriel-scientifique-technique qui caractérisa le XIX^e.¹⁰⁴ Néanmoins, ceci n'empêcha pas la

¹⁰² RM114, OCIV397

¹⁰³ RM115, OCIV398

¹⁰⁴ « (...) bien que certains signes annoncent une petite fissure dans cette foi totale » (RM131, OCIV407) écrit Ortega dans cet après-guerre.

course à des armements toujours plus sophistiqués, notamment la bombe atomique. La foi dans le progrès de la technologie perdure, tirée aujourd'hui par de nouvelles technologies dont celles de la communication. Cette foi héritée de la Modernité et qui a été additionnellement dogmatisée par le libéralisme et le marxisme¹⁰⁵, dégage l'homme-masse de sa gratitude et connaissance du passé et de ses obligations vis-à-vis du futur :

« Sous le masque d'un généreux futurisme, l'amateur de progrès ne se préoccupe pas du futur ; convaincu de ce qu'il n'offrira ni surprises, ni secret, nulle péripétie, aucune innovation essentielle, assuré que le monde ira tout droit, sans dévier ni rétrograder, il détourne son inquiétude du futur et s'installe dans un présent définitif. »¹⁰⁶

L'homme-masse ne doute pas que la technique progressera indéfiniment et par elle-même, mue par une sorte de déterminisme indépendant du reste, c'est-à-dire de la civilisation et de la culture qui cessent d'être un milieu indispensable d'où partirait et se ferait tout ce qui est humain, la technique incluse. Dans ces conditions, telles que se les imagine ce nouveau type d'homme, la technique se ferait *par* ou *d'*elle-même. Culture et civilisation ne seraient plus déterminantes, mais de simples ornements sur les marges d'une technique conquérante¹⁰⁷ :

« Aujourd'hui encore, et bien que certains signes annoncent une petite fissure dans cette foi totale, il y a très peu d'hommes qui doutent que dans cinq ans les automobiles ne soient plus confortables et meilleur marché que celles qui sortent actuellement. On y croit comme au prochain lever du soleil. La comparaison est complète. Car l'homme moyen placé devant ce monde technique, si parfait socialement, le croit le produit de la nature et ne pense jamais à l'effort génial que suppose sa création pour des esprits d'élite. »¹⁰⁸

¹⁰⁵ « Le libéralisme progressiste de même que le socialisme de Marx supposent que le meilleur futur de leurs désirs se réalisera inexorablement, par une nécessité semblable à la nécessité astronomique. » *RM116, OCIV399*

¹⁰⁶ *RM116-117, OCIV399*

¹⁰⁷ Notons comment en français, et dans les autres langues romanes, « culture » a pris le sens de ce qui est en marge d'une société qui fonctionnerait donc sans elle. Culture, lorsqu'on se réfère aux sociétés industrialisées est quasiment synonyme de spectacle ou de distraction, de l'*entertainment* des Anglo-saxons, alors qu'elle garde le sens plein de ce qui meut les hommes, lorsqu'on se réfère aux « cultures primitives » ou à celles du passé. Ce glissement sémantique illustre l'assimilation de l'idée que le mouvement de la société des hommes (technologisés ou industrialisés) n'est plus déterminé par la culture, mais par autre chose et, qu'à ce titre, la culture devient une sorte d'ornement, de luxe non déterminant dans le cours de ce nouveau monde de la technique.

¹⁰⁸ *RM131, OCIV407-408*. Ortega reprend cette idée et l'image de l'automobile dans *Méditation sur la technique* : « il [l'homme] aura tendance à croire que, à l'image de celle-ci, tout est là de soi-même : que l'automobile et l'aspirine ne sont pas des choses qu'il faille fabriquer mais, comme la pierre ou la plante, sont données à l'homme sans effort préalable de sa part. C'est-à-dire qu'il peut finir par perdre la conscience de la technique et des conditions, par exemple morales, dans lesquelles elle se produit et, à l'instar du primitif, ne plus voir en elle que des dons naturels dont on dispose nécessairement et qui ne requièrent pas d'efforts soutenus. » *MT111, OCV598*

Pris dans le présent, il se coupe du passé, ce qui selon Ortega y Gasset condamne à l'involution :

« Dans le dernier tiers du XIX^e siècle commence, bien que d'une manière souterraine, l'involution, le retour à la barbarie, c'est-à-dire à l'ingénuité et au primitivisme de celui qui n'a pas de passé ou qui l'oublie. »¹⁰⁹

Notons que c'est au pic de la confiance dans le progrès des sciences et des techniques, au dernier tiers du XIX^e siècle, que s'amorce le processus de désengagement avec la continuité temporelle ou historique qui concerne donc non seulement le passé mais également le futur. Cet homme intemporel, hors du temps ou exclusivement figé dans le présent, se perd. Il est pris « dans l'urgence du présent et non par la prévision du futur »¹¹⁰ et « il ne sait où il va, parce qu'en réalité il ne « va » pas, il n'a pas de chemin tracé à l'avance, de trajectoire prévue¹¹¹.

« L'homme-masse est l'homme dont la vie est sans projets et s'en va à la dérive. C'est pourquoi il ne construit rien, bien que ses possibilités et que ses pouvoirs soient énormes. »¹¹²

Par « pouvoirs », Ortega se réfère aux « facilités » offertes à l'être humain, directement ou indirectement par la technique et qui, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, devancent ses *désirs*, sa capacité à projeter, à construire mentalement ce qui n'est pas encore là. Toujours, l'homme a eu ses rêves limités par les limitations techniques qui ont été graduellement et laborieusement repoussées. Or, la *surabondance* technique a inversé ce rapport. A présent, ce sont les capacités, les « pouvoirs » qui devancent les besoins.

L'une des conséquences de cet inversement se retrouve dans l'éducation¹¹³. Les systèmes d'éducation finissent par évacuer ce qui ne sert plus la technique, c'est-à-dire l'entretien de la *machine technique* auquel nous avons préalablement fait référence. Ce qui « sert la culture » devient secondaire à l'école et à l'université comme dans la société technologisée mue par sa

¹⁰⁹ RM167, OCIV431

¹¹⁰ RM21, OCIV401

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² RM21, OCIV402

¹¹³ Ortega y Gasset consacre au thème de l'éducation, en l'occurrence scientifique et technique : *Mission de l'université*.

propre puissance de mouvement déculturee, dans le sens de se passer de la culture, de se faire et d'avancer *sans* et *hors* d'elle :

« Dans les écoles dont s'enorgueillissait tellement le XIX^e siècle, on n'a pas pu faire autre chose que d'enseigner aux masses les techniques de la vie moderne ; on n'a pas réussi à les éduquer. »¹¹⁴

Par « éduquer », il faut comprendre « éduquer à la culture », à ce qui n'est pas utile et permet de relever et élever son humanité, de désirer donc ce qui n'est pas et, en même temps, de maintenir les conditions de mémoire non seulement de la culture en soi mais également des techniques qui ne sauraient se maintenir indéfiniment hors de la culture, dans une sorte de « hors-sol culturel », malgré les apparences de leur indépendance à l'égard de ce qui ne relèverait pas directement de la technique comme processus considéré autonome :

« Les techniques juridiques et matérielles se volatiliseront avec la même facilité que se sont tant de fois perdus des secrets de fabrication. Toute vie se recroquevillera. L'abondance actuelle des possibilités se convertira en faiblesses effectives, en une angoissante impuissance ; en une véritable décadence. Car la révolte des masses n'est point autre chose que ce que Ratheneau appelait « l'invasion verticale des barbares. » »¹¹⁵

Ortega y Gasset croit dans l'éventualité d'une *involution*, d'un retour des barbares ou de la barbarie¹¹⁶, d'une dislocation de la civilisation, d'un oubli de la culture :

« Aujourd'hui, à force de nous persuader que tout est possible, nous pressentons que même le pire est possible : le retour en arrière, la barbarie, la décadence »¹¹⁷

Ceci vaut pour la civilisation en tant que telle, et donc de toutes ses *composantes*, notamment deux de ses principales que sont la technique et les sciences. Le « décrochage culturel »¹¹⁸ est accompagné d'une série de conséquences, ce qui sera suffisamment exposé ailleurs pour qu'on se

¹¹⁴ RM123, OCIV403

¹¹⁵ RM124-125, OCIV404

¹¹⁶ Le douzième chapitre aborde plus spécifiquement ce thème avec un titre qui fait à première vue office d'oxymore : « La barbarie du « spécialisme » ». Cette remarque est valable pour le neuvième : « primitivisme et technique » auquel nous consacrerons le chapitre suivant.

¹¹⁷ RM115, OCIV398

¹¹⁸ Nous détournons une expression de l'Éducation Nationale ; « décrochage scolaire », qui n'est pas ortéguienne dans sa forme bien qu'elle le soit terriblement dans sa signification.

contente ici d'annoncer combien ce thème de l'évanescence ou de la crise *des désirs* est central non seulement à la *RM* mais à la pensée ortéguienne sur la technique.

« (...) nous vivons en un temps qui se sent fabuleusement capable de réalisation, mais qui ne sait pas ce qu'il veut réaliser. »¹¹⁹

« On ne s'étonnera pas de ce que le monde paraisse aujourd'hui vide de projets, d'anticipations et d'idéals. Personne n'est préoccupé de les préparer. »¹²⁰

ii. « Primitivisme et technique »

Le neuvième chapitre de *La révolte des masses* est intitulé : « Primitivisme et technique » ce qui est une association inattendue, puisque « technique » est censée suggérer une idée d'avancée, de sortie d'un état antérieur moins développé, de surcroît si on considère que chez Ortega technique peut facilement être synonyme de « technologie ».

« L'homme qui domine aujourd'hui est un primitif, un *Naturmensch* surgissant au milieu d'un monde civilisé. C'est le monde qui est civilisé, et non ses habitants, qui eux, n'y voient même pas la civilisation, mais en usent comme si elle était le produit même de la nature. »¹²¹

Ce nouveau primitif n'est pas l'ancien, il se trouve déjà dans la civilisation où il redevient un primitif alors que l'ancien sortait de son primitivisme en engendrant la culture.

« L'homme primitif, dans son âpre circonstance élémentaire, réagit en créant un répertoire d'attitudes qui représentent pour lui la solution aux problèmes posés par elle : ce répertoire de solutions est la culture. »¹²²

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *RM117, OCIV399*

¹²¹ *RM157, OCIV404*

¹²² [El hombre primitivo perdido en su áspera circunstancia elemental, reacciona creando un repertorio de actitudes que le representan la solución de los problemas planteados por aquella: este repertorio de soluciones es la cultura.] *OCVI448 (Autour de Galilée dorénavant ETG)*. Voir la note 714

L'oxymore primitif-technologisé est assumé par le philosophe madrilène. Ce n'est pas parce qu'il dispose de technique (ou de technologie) que l'homme cesse d'être primitif, ou plutôt qu'il ne redevienne pas puisque pour en être arrivé à l'ère de la technologie, c'est-à-dire à un développement vertigineux des techniques, il a nécessairement fallu passer par la civilisation. Or, le temps ou le rythme de celle-ci n'est pas celui de l'homme, de celui qui l'habite. On peut donc habiter une civilisation en ayant cessé d'être civilisé, comme on peut habiter une maison sans l'avoir construite et en étant incapable de la construire soi-même ou de participer à sa construction car ayant oublié comment le faire et même l'idée que cette maison ait été construite, finissant plus ou moins obscurément par adhérer à la vague idée qu'elle se trouverait là naturellement. « L'homme masse croit que la civilisation où il est né et dont il use est aussi spontanée et primitive que la nature, et *ipso facto* il se convertit en primitif. Il s'imagine que la civilisation est la forêt (...) »¹²³ Le monde technologisé a donc forcément été civilisé ce qui ne signifie pas que le type d'homme qui l'habite à présent le soit. Le temps de la civilisation et celui des hommes que, pour cause, nous n'appellerons pas « agents civilisationnels », sont décalés ou déphasés. La civilisation, sorte d'enveloppe, de coquille – *pleine* ou *vidée*, là est « la grande question » pour le philosophe madrilène – tient plus longtemps, bien que pas indéfiniment, que son contenu qui ne consiste non pas dans les femmes et les hommes qui y vivent, mais les femmes et les hommes dédiés ou enclins à l'action civilisatrice. Or, la masse ne le serait pas, d'où une discordance entre une coquille civilisée – c'est-à-dire qui a été construite lors d'une phase civilisatrice, d'un passé qui s'est consacré à cette construction, c'est-à-dire qui avait élaboré un *programme vital* collectif¹²⁴ auquel il se tenait et qui incorporait le principe que la civilisation, quelle qu'elle soit, est une construction,

¹²³ RM164, OCIV429

¹²⁴ « Sur la base de chaque peuple et époque il y a un projet ou programme de vie que ses individus tenteront de réaliser. Cette vision, au fond réductionniste, de style hégélien (pensons au *Volkgeist*), Ortega la développe dans sa première philosophie vitaliste au moyen des notions métaphysiques de race, de peuple et de circonstance. Dans sa seconde étape existentialiste, à laquelle appartient *Méditation sur la technique*, cette vision est toujours valable, mais sans le lien précédent à l'idée métaphysique de race. » [en la base de cada pueblo y cada época hay un proyecto o programa de vida que sus individuos intentarán realizar. Esta visión, en el fondo reduccionista, de estilo hegeliano (piénsese en el *Volkgeist*), la desarrolla Ortega en su primera filosofía vitalista por medio de las nociones metafísicas de raza, pueblo y circunstancia. En su segunda etapa existentialista, a la que pertenece *Meditación de la técnica*, aquella visión sigue vigente, pero sin la anterior vinculación a la idea metafísica de raza.] Riu Federico, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz*, ed. Anthropos, Barcelone, 2010 (dorénavant *ETOH*) p.58 ; Riu considère la dimension réductionniste d'une telle conception : « Cette conception réductionniste est de toute évidence très discutable. Elle suppose que chaque culture constitue un tout homogène du fait de l'existence, à sa base et à son origine, d'un principe sous-jacent et organisateur : un projet d'être, un programme de vie, un désir originel. » [Esta concepción reduccionista es, claro está, sumamente discutible. Supone que cada cultura constituye un todo homogéneo por la existencia, en su base y en su origen, de un principio subyacente y organizador: un proyecto de ser, un programa de vida, un deseo original.] *ibid.*, pp.58-59

donc un acte volontariste – et un contenu dé-civilisé ou primitif, dans le sens de refuser cet acte et de considérer ou croire que la civilisation est naturelle, qu'elle se ferait par elle-même, en admettant même qu'il y ait un intérêt pour la civilisation. L'idée de prendre pour naturel ce qui ne l'est pas – donc d'être comme le *primitif* qui prend tout ce qui l'entoure pour l'acte de la nature (ou des esprits qui l'habitent et qui sont aussi la nature) – est centrale dans *La révolte des masses* ainsi que dans la pensée de la technique d'Ortega y Gasset, d'où le concept de « surnature » c'est à dire de milieu créé, artificiel et technologisé tenu pour naturel, de ce qui serait toujours là¹²⁵, par soi « comme l'air que l'on respire », sans la conscience qu'il s'agit d'une pure construction rendue possible à la suite d'une accumulation d'inventions, d'efforts, d'actes et d'accomplissements humains du plus haut et fins calibres, guidés ou ordonnés par un plan ou programme civilisationnel. Or, Ortega y Gasset dresse un amer constat : le nouveau type d'homme que l'Europe industrielle et technique engendre ne s'intéresse pas à la civilisation qu'il ne considère même pas puisqu'il pense ne pas en avoir besoin pour vivre bien.

« Tout l'accroissement de possibilités concrètes que la vie a subi court le risque de s'anéantir lui-même en se heurtant au problème le plus effrayant qui soit survenu dans le destin de l'Europe et que je formule de nouveau : un type d'homme, que les principes de civilisation n'intéressent pas, s'est emparé de la direction de la société. Non pas les principes de telle ou telle civilisation, mais autant qu'on en puisse juger aujourd'hui, ceux d'aucune. Il s'intéresse naturellement aux anesthésiants, aux automobiles et à quelques rares autres choses encore. Mais cela confirme son désintéressement foncier envers la civilisation ; car toutes ces choses n'en sont pas les produits, et la ferveur qu'on leur consacre fait ressortir plus crûment l'insensibilité que l'on manifeste envers les principes dont ils sont nés. »¹²⁶

Il conduit des engins qui s'améliorent et se reproduisent « naturellement » ; il voit se démultiplier les techniques et leurs productions comme par « elles-mêmes »¹²⁷. Pourquoi s'encombrerait-il de

¹²⁵ Il devient même indispensable : « En effet, cette surnature que l'homme, crée entre lui et son entour, à travers la technique, s'étend sur un tel domaine qu'elle en est devenue indispensable à son existence. » [En efecto, aquella sobrenaturaleza que el hombre, a través de la técnica, crea entre él y su contorno, ha alcanzado un dominio tal que se ha vuelto imprescindible para su existencia.] *ibid.*, p.60

¹²⁶ RM156, OCIV423

¹²⁷ Ortega y Gasset est loin d'être le seul à observer ce détachement entre les dynamiques des sciences et des techniques et celles de la culture et de la civilisation : « Les sciences et les techniques continuent de courir de leur côté, mais elles sont de plus en plus détachées du cadre dans lequel elles trouvaient leur sens et leur utilité, quand la modernisation de la vie nationale dans tous ses aspects était la tâche évidente et commune. Nous assistons à un divorce de plus en plus profond entre le processus de civilisation et le dispositif politique. » Manent Pierre, *Les métamorphoses de la cité, Essai sur la dynamique de l'Occident*, éd. Flammarion, Champs essais n°1052, Paris, 2010, 424 p. (dorénavant LMC) p.20. Nous pourrions dire aussi ; « le dispositif technique ». Pierre Manent étant un penseur du politique, on

la civilisation, aux effets directs apparemment si peu visibles et qui, en plus, requiert des efforts d'une « incalculable subtilité » ? Pourtant, en se désintéressant ou se désolidarisant de la civilisation, l'*homme masse* ne sait pas qu'il perd alors les moyens de se diriger, de « régir sa marche » :

« (...) le niveau vital de l'homme moyen aura beau s'être élevé en comparaison avec celui des autres époques, il serait illusoire de penser que cet homme moyen pourra régir, de lui-même, la marche de la civilisation. Je dis la marche, je ne dis plus le progrès. Le simple fait de maintenir la civilisation actuelle est infiniment complexe et requiert d'incalculables subtilités. Il ne peut que mal la diriger, cet homme moyen qui a appris à se servir des engins créés par la civilisation mais qui se caractérise par son ignorance foncière des principes mêmes de cette civilisation. »¹²⁸

La civilisation requiert une connaissance foncière de ses principes, de surcroît la civilisation contemporaine, celle de l'Après-guerre (14-18), et par extension de l'Après-guerre suivante et donc notre civilisation d'aujourd'hui, car « une civilisation avancée n'est pas autre chose qu'un ensemble de problèmes ardu »¹²⁹:

« A mesure que la civilisation avance, elle devient de plus en plus complexe et difficile. Les problèmes qu'elle pose aujourd'hui sont emmêlés au plus haut point. Chaque jour on voit se restreindre le nombre des individus dont l'esprit reste à la hauteur de ces problèmes. L'après-guerre nous en offre un exemple évident (...) Ce ne sont pourtant pas les moyens qui manquent, ce sont les têtes (...) Ce déséquilibre entre la complication subtile des problèmes actuels et celle des esprits s'accroîtra chaque jour davantage si l'on n'y remédie pas ; il constitue la tragédie fondamentale, élémentaire de la civilisation. »¹³⁰

comprendra qu'il pense le dispositif politique avant de penser le technique. En ce qui concerne le rapport de la technique au politique, Julien Freund donne un avis opposé : « On peut prendre pour exemple la société industrielle moderne, à l'intérieur de laquelle l'économie et la technique prennent une place de plus en plus déterminante, sans pour autant diminuer l'influence décisive de la politique. » Freund Julien, *L'essence du politique*, éd. Dalloz, Paris, 2004 (872 p.) p.225. Il existe néanmoins une difficulté à assimiler ces avis sur la place de la politique à celle de la culture selon Ortega y Gasset. Il faudrait définir dans quelle mesure « politique » serait selon lui « culture ». Précisions qu'Ortega parle beaucoup de culture et très peu de politique dans le sens utilisé par des philosophes politiques comme Manent et Freund. On retrouve aussi cette idée chez Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*.

¹²⁸ RM141, OCIV414

¹²⁹ RM166, OCIV430

¹³⁰ RM165, OCIV429

La science elle-même serait menacée puisqu'« il commence à être difficile d'attirer les élèves dans les laboratoires de sciences pures. Et cela se produit précisément au moment où l'industrie atteint son plus grand développement, au moment où les gens ont un désir plus grand de se servir des appareils et des remèdes créés par la science. »¹³¹ On pourrait vérifier si cette affirmation correspondait à la réalité d'alors, mais ceci ne serait pas d'un grand intérêt autre que de suggérer qu'Ortega affirme des faits ou bien des idées sur ce qu'il croit être des faits. Si l'on s'en tient à la réalité présente sur les études des sciences, force serait de lui donner raison puisque dans les pays occidentaux, et particulièrement aux États-Unis, la science est de plus en plus le fait de chercheurs expatriés venus de pays émergents où être scientifique revêt encore du prestige et offre l'occasion d'une ascension sociale, outre la sincère vocation. Les jeunes États-uniens ont pour cela les carrières de *lawyer*, *doctor*, ou *business schools*. On peut, sans besoin de s'étendre plus longuement « considérer ce fait : depuis qu'existent la *nuova scienza*, les sciences physiques, c'est-à-dire depuis la Renaissance, l'enthousiasme qu'elles suscitaient avait augmenté au cours des temps. Plus concrètement, le nombre des individus qui, proportionnellement, se consacraient à ces pures recherches croissait sans cesse, de génération en génération. Le premier cas de régression – proportionnelle, je le répète – s'est produit avec la génération qui à aujourd'hui [1929] de 20 à 30 ans (...) »¹³²

Il ne s'agit en aucun cas de nier les progrès de la technique mais de saisir que c'est tout d'abord la civilisation qui est mise en péril par son développement vertigineux :

« Or, même si Ortega ne nie pas la réalité du progrès ni de ses bienfaits pour l'humanité, il n'est pas disposé (...) à ce que le développement technologique et le progrès de la science se fassent coûte que coûte, et surtout pas au prix du sacrifice de la culture au sens large du terme. Entre l'aristocratie des élites intellectuelles et le primitivisme de l'homme masse, on doit trouver un point intermédiaire depuis lequel puisse s'envisager avec un raisonnable optimisme l'avenir de la société technologique. »¹³³

Sur ce point, certains voient une contradiction entre *MT* et *RM* ;

¹³¹ *RM157, OCIV423*

¹³² *Ibid.*

¹³³ [Ahora bien, aunque Ortega no niega la realidad del progreso, e incluso de sus beneficios para la humanidad, no está dispuesto (...) a que el desarrollo tecnológico y el avance de la ciencia se produzcan a cualquier precio, y mucho menos a costa del sacrificio de la cultura en el sentido amplio del término. Entre el aristocratismo de las elites intelectuales y el primitivismo del hombre-masa debe haber un punto intermedio desde el cual se pueda contemplar con razonable optimismo el futuro de la sociedad tecnológica.] Llano, HTOG, p.19

« Toutefois, Ortega n'a jamais été *technophile* au point de ne pas laisser entrouvertes, déjà dans la *Méditation*, de dignes voies de retrait argumentaires que la péripétie européenne lui permettra d'exploiter. En plus, comme on le sait, *La révolte des masses* – l'ouvrage d'Ortega qui contredit le plus la *Méditation* malgré le fait qu'elle soit virtuellement engendrée en parallèle – met Monsieur José à l'abri pour la vie de tout reproche d'aveuglement historique. »¹³⁴

comme s'il convenait de tempérer sa technophilie en sous-entendant la *circonstance* favorable à la technique d'Avant-guerre à l'inverse de celle d'Après-guerre de Heidegger en tant que penseur de la technique¹³⁵ ou penseurs de Francfort avec lesquels nous le comparerons plus en avant.

« En plus, il s'agit d'une doctrine consistante, suggestive et vigoureuse, publiée en 1935 suite à une commande par le journal argentin *La Nación* de Buenos Aires et en 1939 pour un livre ayant comme titre *Meditación de la técnica*, c'est-à-dire significativement avant la Seconde Guerre mondiale qui est l'évènement qui exacerbe la conscience technologique de la majorité des philosophes européens, Heidegger et les penseurs de Francfort en tête (...) Il est également vrai que la période comprise entre 1936 et 1950 n'est pas des meilleures pour les *technophiles*, ni en Europe ni en Espagne, et il est loin derrière le souffle régénérationniste¹³⁶ qui en 1918 poussait le jeune Lorca à écrire au sujet des vieilles cités castillanes : « et sur les croix rougeâtres nous verrons un aéroplane triomphant ! »¹³⁷

¹³⁴ [No obstante, Ortega no fue nunca tan *tecnófilo* como para no dejar abiertas, ya en la propia *Meditación*, dignas retiradas argumentales que la peripecia europea le permitía explotar. Además, como es notorio, *La rebelión de las masas* – la obra de Ortega que más se contradice con la *Meditación* pese a gestarse virtualmente en paralelo – colocó pronto a don José, de manera vitalicia, a cubierto de cualquier reproche de ceguera histórica.] Quintanilla, OSW, p.5

¹³⁵ N'oublions pas que *Die Frage der Technik* date de 1953, soit deux décennies après le cours d'Ortega y Gasset.

¹³⁶ Le « régénérationnisme » est un mouvement intellectuel qui à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle réfléchit aux moyens objectifs de régénérer l'Espagne décadente.

¹³⁷ [Se trata, además, de una doctrina consistente, sugestiva y vigorosa, publicada por entregas el año 35 en el diario *La Nación* de Buenos Aires y como libro con el título *Meditación de la técnica* en el año 1939, es decir, significativamente antes de la Segunda Guerra Mundial, que es el evento que espabila la conciencia tecnológica de la mayoría de los filósofos europeos, con Heidegger y los frankfurtianos a la cabeza (...) Es verdad, también, que el período comprendido entre el 36 y el 50 no es un buen momento para *tecnófilos*, ni en Europa ni en España, y queda ya muy atrás ese soplo regeneracionista que en 1918 hacía escribir a un Lorca joven, a propósito de las viejas ciudades castellanas: "y sobre las rojizas cruces veremos un aeroplano triunfante".] *ibid.*, pp.4-5

d- *Mission de l'université et autres textes*

Si cet ouvrage n'est généralement pas associé au corpus des écrits sur la technique, c'est qu'Ortega y Gasset y traite beaucoup plus de science que de technique¹³⁸ : « *A notre époque le contenu de la culture provient en grande partie de la science* »¹³⁹. Il n'en reste pas moins que certaines idées applicables à la technique peuvent en être extraites, en particulier dans le rapport de la science, comme activité spécialisée de compréhension du monde, et la technique, et l'un et l'autre avec « la culture [qui] est ce qui sauve du naufrage vital, ce qui permet à l'homme de vivre sans que sa vie soit une tragédie sans sens ou un avilissement radical. Nous ne pouvons pas humainement vivre sans des idées. D'elles dépend ce que nous faisons, et vivre n'est rien d'autre qu'un faire ceci ou cela »¹⁴⁰. *Mission de l'université* conduit aux confins de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset, vers des thèmes qui éclairent sa pensée, qui en contiennent des éléments de compréhension, sans être pleinement des thèmes sur la technique. Comprendre sa pensée sur la technique demande de comprendre sa pensée plus générale là où elle s'en approche sans l'englober. A ce titre, ce livre appartient à une sorte de corpus complémentaire au corpus central. Il traite notamment de la question annexe du spécialiste :

« Il aura fallu attendre le début du XX^e siècle pour qu'on soit témoins d'un incroyable spectacle : celui de la brutalité toute particulière et de l'agressive stupidité avec laquelle se comporte un homme lorsqu'il sait beaucoup d'une chose et qu'il ignore radicalement toutes les autres. Le professionnalisme et le spécialisme, *n'ayant pas été dûment compensés*, ont mis en morceau l'homme européen (...) »¹⁴¹

¹³⁸ Cette distinction entre science et technique n'est pas nécessairement marquée par tous, notamment dans l'édition italienne ; *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia* (trad. Roberto Manzocco, postface Pietro Piro, Mimezi edizioni, Milan, 2011) qui est accompagnée de textes sur la science et la physique.

¹³⁹ [*En nuestra época el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia*] Ortega y Gasset José, *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, ed. Alianza editoria, Madrid, 2010, 240 p. (dorénavant *MU*) p.65. Il s'agit du seul ouvrage d'Ortega y Gasset qui ne sera pas cité depuis la version de *OC*. Pour des raisons qu'il faudrait vérifier avec ceux qui ont compilé la dernière édition des œuvres complètes, ce qui fait office de premier chapitre dans l'édition ici citée d'Alianza et qui s'intitule : « Temple para la reforma » n'apparaît que dans les annexes accompagnées de la note liminaire intitulée « A la F.U.E de Madrid. » (*OCIV1032-1041*). Le deuxième chapitre ; « La cuestión fundamental » dans la version Alianza fait alors office de premier dans *OC*. Faute d'explications qui nous permettraient de trancher, nous avons choisi l'agencement le plus fonctionnel qui est celui de la version de *MU*. Par ailleurs, les deux versions semblent présenter de légères variations, en particulier dans la configuration des paragraphes.

¹⁴⁰ [*Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento. No podemos vivir sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro*] *MU35*

¹⁴¹ [*Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e*

Le XX^e siècle, celui de la technique, serait du fait de la spécialisation que demandent la science et la technique, celui du *spécialiste*¹⁴². Ce type humain à étroitesse de vue¹⁴³, ou ce professionnel devenu archétype d'une fragmentation croissante et obligatoire des savoirs et des pratiques, serait l'un des rejetons de l'ère technique, une sorte de primitif ou de barbare docte dans un domaine restreint et limité :

« Il faut que l'homme de science cesse d'être ce qu'il est bien trop fréquemment de nos jours : un barbare qui sait beaucoup d'une chose. Heureusement, les principales personnalités de l'actuelle génération de scientifiques ont été poussées par des exigences internes à leur science, de compléter leur spécialisme d'une culture intégrale. »¹⁴⁴

Or, la spécialisation est inévitable en science, en technologie, dans l'industrie ou dans n'importe quel domaine dont la sophistication et l'étendue la rendent « fatalement » inévitable. De cela Ortega y Gasset est conscient et il ne prône pas un retour à un monde sans *spécialistes*, et encore moins à un monde antérieur. Il prétend modérer les effets que cette *spécialisation* peut avoir, notamment en différenciant la pratique – qui doit se spécialiser – de la chose pratiquée, en l'occurrence « la science [qui] dans son développement oblige inexorablement au spécialisme, c'est-à-dire qu'*aujourd'hui uniquement le spécialiste peut être homme de science*. Il en va ainsi sans qu'il y ait lieu de dissenter ou d'en atténuer la fatalité. Mais ne confondons pas les choses : du fait que l'homme de science doive devenir spécialiste ne découle pas que la science soit « spécialiste » »¹⁴⁵ :

ignora de raíz todas las demás. El profesionalismo y el especialismo, *al no ser debidamente compensados*, han roto en pedazos al hombre europeo] *ibid.*, p.40

¹⁴² Bien que cette attitude du spécialiste semble avoir existé de tout temps, notamment de celui de « Socrate [qui] a constaté l'ignorance (...) de ces braves gens qui, techniciens, savent parler de ce qu'ils font, mais s'avouent incapables, par exemple, de tisser s'ils ont une formation de charpentier. » Battistini Olivier, *Les saisons de la loi*, éd. Clémentine, col. Studia humanitatis, Porto Vecchio, 2013, (320 p.) p.193

¹⁴³ « On n'a pas été sans remarquer assez souvent quelques-uns des inconvénients de cette « spécialisation », et surtout l'étroitesse de vues qui en est une conséquence inévitable » Guénon René, *La crise du monde moderne*, éd. Gallimard, Paris, Folio essais n°250, 1946, (208 p.) p.83

¹⁴⁴ [Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por necesidades internas de su ciencia misma, a complementar su especialismo con una cultura integral.] *MU71*

¹⁴⁵ [La ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, es decir, que *sólo es hoy hombre de ciencia el especialista*. Esto es así sin que quepa sofisticar ni atenuar su fatalidad. Pero no confundamos las cosas: de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue ni va implicado que la ciencia, ella, sea «especialista»] *ibid.*, p.206

« L'homme de science est forcément spécialiste, mais la science, même contrainte ne saurait l'être. »¹⁴⁶

Le philosophe distingue donc l'homme de science et sa pratique, la nécessité de *spécialiser*¹⁴⁷ ceux qui y participent alors que la science en tant que telle ne peut pas l'être car « il n'y a aucune science qui ne soit médiatisée par une autre »¹⁴⁸. En effet, ce qui est médiatisé ne peut pas être complètement spécialisé, dans le sens de strictement cloisonné, le cloisonnement rentrant dans la définition ortéguienne de la *spécialisation*.

On y découvre un Ortega y Gasset résolument scientophile ; « La science est une activité trop sublime et exquise pour qu'on puisse faire d'elle une institution. La science est incoercible et irréglementable »¹⁴⁹ et également réformateur, non seulement de la raison ou de la pensée, mais aussi des institutions, dans ce cas, de l'université comme l'indique le titre et contenu du premier chapitre : « Préalables pour la réforme »¹⁵⁰.

Des références à la technique se trouvent, par ailleurs, dans *Entorno a Galileo*¹⁵¹, et des allusions éparses dans des articles et ouvrages divers. *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz* dont il existe une traduction française¹⁵² occupe une place ambivalente et il sera considéré ici comme un ouvrage d'épistémologie et de philosophie de la science plutôt que de la technique qu'il n'aborde qu'indirectement, même si quelques références contiennent un

¹⁴⁶ [El hombre de ciencia es, por fuerza, especialista, pero la ciencia, ni a la fuerza lo es.] *ibid.*, p.207

¹⁴⁷ L'*expert* ou le *spécialiste* sont des personnages qui naissent avec le XIX^e et qui deviennent prépondérants au XX^e. On ne le trouve pas encore aux premiers siècles de la modernité : « Leonard, Goethe et l'*homo universalis* sont les personnages emblématiques de ce monde-là, et non l'expert en une science appliquée » [Leonardo, Goethe y el *homo universalis* son las figuras emblemáticas de ese mundo, no el experto en una ciencia aplicada] Navajas, OTNC, p.8

¹⁴⁸ [No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra] MU206

¹⁴⁹ [La ciencia es una actitud demasiado sublime y exquisita para que se pueda hacer de ella una institución. La ciencia es incoercible e irreglamentable.] *ibid.*, p.7

¹⁵⁰ [Temple para la reforma] Le terme « temple » pose des difficultés de traduction. Il contient à la fois la notion de « préalables », de « conditions », de « schémas » ou de « schèmes », ce dernier terme s'en rapprochant le plus si ce n'est que l'esprit réformateur et pragmatique du texte d'Ortega y Gasset induit la notion d'une action à venir à partir du *préalable* qu'il commence par décrire.

¹⁵¹ *Autour de Galilée* dont une version française (trad. Luc Roche) est parue en 2018 aux éditions Perspectives Libres, fut élaboré en 1933 dans le cadre d'une série de douze leçons à l'Université de Madrid, la même année que furent données les douze leçons sur la technique à l'Université d'été de Santander.

¹⁵² Trad. Jean-Paul Borel, éd. Gallimard, col. Bibliothèque des Idées, Paris, 1970

intérêt¹⁵³. Toutefois, elles sont loin d'être suffisantes pour faire de cet ouvrage volumineux¹⁵⁴ un ouvrage de philosophie de la technique.

3- Ortega y Gasset et les philosophes de son temps

Présenter la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset inclut nécessairement un travail de mise en contexte de ce qui se faisait à son époque dans ce domaine ou, si on considère que la philosophie de la technique n'existait pas encore comme discipline dans les années trente du siècle dernier – « son temps » sera essentiellement pris ici comme ce qui précède de peu et est contemporain à l'élaboration puis la publication de son œuvre principale sur la technique –, de présentation des auteurs qui ont produit une pensée qui aurait pu inspirer le philosophe espagnol ou, inversement, qui aurait pu être inspirée par lui, ou dont la contemporanéité s'illustrerait dans une inspiration réciproque. Il n'est évidemment pas possible, ni ce n'est l'objet de cette recherche, de déterminer précisément comment chacun des auteurs identifiés comme les principaux instigateurs d'une réflexion sur la technique à ce moment-là ; Mumford, les technocrates, Dessauer, Spengler, Ernst et surtout Friedrich Georg Jünger, Scheler et Heidegger, auraient influencé ou été influencés par Ortega y Gasset. Il s'agira plutôt d'inclure l'inclinaison technique de la pensée ortéguienne dans ce qui aurait été une « inclinaison de son temps » – de sa *génération* pour parler suivant une conception ou théorie ortéguienne (*théorie de la génération*) – qui se refléterait de manière diverse dans ses contemporains susmentionnés, principalement germaniques.

¹⁵³ « Selon Ortega, la science moderne aurait surgi dès ses débuts avec une claire vocation technologique Dans son livre posthume *L'Évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Ortega affirme que le but de la science n'est pas la connaissance mais de rendre possible la technique : de plus, il appelle la physique la « technique des techniques » et (...) *ars combinatoria* pour fabriquer des machines »(IX, 1124) » [Según Ortega, la ciencia moderna había surgido desde el principio con una clara vocación tecnológica. En su libro *La idea de principio en Leibniz*, publicado póstumamente, Ortega afirma que el propósito de la ciencia no es el conocimiento, sino hacer posible la técnica: llama además a la física «técnica de las técnicas y (...) *ars combinatoria* para fabricar máquinas» (IX, 1124)»] Diéguez-Zamora, OFT-MT, p.25

¹⁵⁴ Ce livre publié après sa mort est le plus volumineux qu'il a écrit et probablement le plus difficile, dans tous les cas, le moins accessible à un public non initié.

a- Sources bibliothécaires

La question de la « déclaration des sources » par Ortega y Gasset est sujette à discussion puisque certains considèrent qu'il aurait été discret ou évasif à leur sujet, notamment Eduardo Cuatango Armenteros lorsqu'il écrit :

« En premier lieu, à l'aune de la grande liberté qu'il prit dans l'usage des sources (...) il n'y a rien d'étonnant qu'en plus de celles qui sont connues il en usât d'autres (...) pour lesquelles il ne rendit pas non plus des comptes et dont seulement maintenant nous commençons à avoir de nombreuses preuves »¹⁵⁵

Ces sources seraient d'origines diverses :

« Notre idée est qu'Ortega, en plus des sources « continentales » bien connues (germaniques : Kant, Hegel, Fichte, Dilthey, Husserl, Heidegger...) et des sources « méridionales » moins connues (italiennes : Croce et Vico ; et françaises : Descartes et Bergson), en eut aussi d'autres, pour le moment à peines connues, peut-être parce qu'il en usa avec beaucoup plus de discrétion que les précédentes et qui seraient les « transatlantiques » (nord-américaines : Peirce, James et Dewey) »¹⁵⁶

Pourtant, à d'autres égards il n'était pas économe dans la reconnaissance et la gratification de ses sources¹⁵⁷ d'inspiration, qu'il citait et auxquelles il rendait hommage, notamment Wilhelm Dilthey

¹⁵⁵ [En primer lugar, que habida cuenta del manejo tan libre que hizo de las fuentes (...) nada tiene de especial que además de las ya conocidas también usara otras (...) de las que tampoco dio debida cuenta y de las que ahora empezamos a tener pruebas sobradas] Armenteros Cuatango Eduardo, « Del principio de « razón suficiente » (de Leibniz), a la pragmática noción de « real imposible » (de Ortega) », *Thémata, Revista de Filosofía*, n°36, 2006, pp.29-54 (dorénavant PRSL) p.39

¹⁵⁶ [Nuestra idea es que Ortega, además de las consabidas fuentes «continentales» (germánicas: Kant, Hegel, Fichte, Dilthey, Husserl, Heidegger...) y de las menos conocidas fuentes «meridionales» (italianas: Croce y Vico; y francesas: Descartes y Bergson), también tuvo otras, de momento apenas conocidas, quizás porque las usó con mucho más sigilo que las anteriores, que fueron las «transatlánticas» (norteamericanas: Peirce, James y Dewey).] Armenteros, PRSL, note 72 p.39

¹⁵⁷ « La question des sources d'Ortega mériterait un chapitre à part. Et, en cela, je fais référence à deux problématiques : la première concerne la difficulté à identifier l'origine des sources à cause de l'habitude qu'avait Ortega (en commun avec bien d'autres penseurs dont Nietzsche qu'il a beaucoup lu) de ne pas divulguer les références des sources ; la seconde, celle qui fait polémique (parfois trouble et presque toujours insuffisamment contextualisée) au sujet de l'originalité d'Ortega, avec des postures qui oscillent, pour ne citer que les deux extrêmes, entre celle de Silver qui nous donne l'impression de voir un Ortega qui extrait *ex nihilo* toutes ses pensées dans une quasi déconnexion d'avec son monde, et celle d'Orringer qui ne serait pas loin de le présenter comme un quasi plagiaire impénitent. » [Un capítulo aparte merecería la cuestión sobre las fuentes en Ortega. Y aludo con ello a dos asuntos: el primero, la problemática en torno a la dificultad de analizar el origen de las fuentes debido al hábito de Ortega (compartido con otros muchos pensadores, como su muy leído Nietzsche) de no dar referencias de sus propias fuentes;

qu'il considérait comme son *alter ego*, le philosophe qui a *amorcé l'idée de vie*¹⁵⁸, ce qui est déterminant pour le philosophe madrilène pour qui la *vie est la réalité radicale* à partir de laquelle doit prendre forme la raison, et c'est pourquoi la subsomption de la raison à la vie devient *le thème de notre temps*¹⁵⁹, titre de l'ouvrage publié en 1923 qui traite de la réforme de la raison en une *raison vitale* ou *ratiovitalisme*. Par ailleurs, il cite fréquemment Max Scheler qu'il appelle « mon ami », ce qu'il dira aussi, à l'occasion, de Heidegger. Nous pourrions fournir bien d'autres citations et éléments bibliographiques et biographiques qui corroborent ce que nous pourrions qualifier d'un degré d'honnêteté intellectuelle de la part d'Ortega quant à ses sources, bien que cette question soit complexe et que nous ne prétendons pas la trancher au-delà des considérations qui nous seront nécessaires.

La consultation de la bibliothèque personnelle de José Ortega y Gasset constitue une première source d'informations, « *in vivo* »¹⁶⁰, qu'il faut d'abord prendre pour ce qu'elle est : une

el segundo, la polémica (a veces torva y casi siempre no demasiado bien contextualizada) en torno a la originalidad de Ortega, con posturas que oscilan, por citar ambos extremos, entre la de Silver, que nos da la impresión de ver a un Ortega que extrae *ex nihilo* todos sus pensamientos casi sin conexión con su mundo, y la de Orringer, que poco menos viene casi a presentarlo como un plagiador impenitente.] Orihuela, HTOM, note 1 p.75

¹⁵⁸ Bardet Anne, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les Études philosophiques*, 2015/1, n° 112 (pp.101-124) pp.101-102

¹⁵⁹ Notons qu'Ortega y Gasset parle du *thème majeur* de notre temps et non du *fait majeur*. Pourrait-on considérer qu'à l'instar de Raymond Aron il considère aussi qu'« A notre époque, le progrès technique constitue effectivement le fait majeur. » ? *L'opium des intellectuels*, éd. Hachette, Paris (1955) 2002, 352 p. (dorénavant *OI*) p.292

¹⁶⁰ Armenteros spécule notamment sur l'influence éventuelle du pragmatisme dans la pensée d'Ortega y Gasset dans un article dont une note rappelle notre propre enquête bibliothécaire et documentaliste des lectures du philosophe espagnol à partir des données matérielles des livres qu'il aurait possédés ou auxquels il aurait eu accès : « Graham dit avoir découvert des preuves irréfutables de ce qu'Ortega avait lu James et Dewey ; concrètement, il a trouvé dans sa bibliothèque personnelle quatre livres de James, ce qui serait selon lui une preuve indiscutable de sa relation précoce avec le pragmatisme : une traduction espagnole de *Principes de psychologie* par Sorro*(1909), une en allemand de *La volonté de croire* par Paulsen (1899), une en français d'*Un univers pluraliste* par Le Brum** (1910), et un exemplaire de *Le pragmatisme*(1929) avec une introduction élogieuse de Bergson de 1911. Bien qu'il ne les ait pas trouvés physiquement Graham a des indices qu'Ortega a aussi lu *Les variétés de l'expérience religieuse*, peut-être dans une édition espagnole de 1926, *L'idée de vérité* et *Essais d'empirisme radical* (cf. op. cit., 1994, pp. 147 y ss.). En ce qui concerne Dewey, Graham a découvert plusieurs de ses livres dans la bibliothèque d'Ortega (...) Finalement, en ce qui concerne Peirce, Graham n'a pas d'éléments indiquant qu'Ortega aurait possédé l'un de ses deux travaux publiés consacrés au pragmatisme, ce qui à notre avis n'a rien d'étrange, puisqu'il ne s'agit pas de livres mais de deux articles parus dans une revue spécialisée (*Popular Science Monthly*) ce qu'il aurait pu difficilement conserver même s'il y avait eu accès dans une bibliothèque ou hémérothèque. Dans ce cas, à notre avis et en tenant compte des données obtenues à partir de l'étude synoptique des deux philosophies, le manque de preuve documentaire ne constituerait pas une raison suffisante pour nier l'« évasive » prise en compte de Peirce par d'Ortega. » [Graham dice haber descubierto pruebas fehacientes de que Ortega leyó a James y a Dewey; en concreto, ha encontrado en su biblioteca personal cuatro libros de James, lo cual, arguye él, es una prueba innegable de su temprana relación con el pragmatismo: una traducción al español de *Principios de psicología*, por Sorro (1909), una al alemán de *La voluntad de creer*, por Paulsen (1899), otra al francés de *Un universo pluralista*, por Le Brum (1910), y un ejemplar con una elogiosa introducción de Bergson de 1911 de *Pragmatismo* (1929). Aunque no los ha hallado físicamente, Graham tiene indicios de que Ortega también leyó *Las variedades de la experiencia religiosa*, quizás en una edición en español de 1926, y de *El significado de la verdad* y de *Ensayos de empirismo radical* (Cfr. op. cit., 1994, pp. 147 y ss.). En lo que respecta a Dewey, Graham ha descubierto varios de sus libros en la biblioteca de Ortega (...)

indication de ses intérêts et de ses lectures, dont certaines sont matériellement confirmées grâce à des notes en marge, des soulignements ou autres signes faits de sa main.

Ci-dessous, nous apportons une liste des œuvres touchant à la technique qui s'y trouvent. La mention « néant » signifie qu'aucune note ou trait de la main d'Ortega n'a été trouvé, ce qui ne signifie pas forcément qu'il ne l'ait pas lu ailleurs, ou bien il peut l'avoir fait sans y adjoindre une marque aujourd'hui visible. Précisons que les notes étaient le plus souvent écrites à part, sur des petites feuilles de papier et que lorsqu'elles ont été trouvées par les bibliothécaires leur « lieu de découverte » n'a malencontreusement pas été enregistré, ce qui, le plus souvent, les rend indatables et affranchies du livre qui les a inspirées. Quant aux soulignements et écritures au crayon, surtout de couleur rouge, parfois bleu et rarement au crayon de bois, on en trouve, sans qu'ils soient abondants. On peut conséquemment considérer que leur absence n'indique pas nécessairement une non-lecture de l'ouvrage. Aussi, il est admis qu'Ortega n'a très certainement pas lu les presque neuf mille livres qui constituaient sa bibliothèque privée, dont un certain nombre provenait de cadeaux ou de dons de pairs ou d'écrivains comme l'attestent des dédicaces. On peut aussi considérer qu'Ortega a lu des ouvrages ailleurs que dans sa bibliothèque, en particulier lors de ses études en Allemagne, ou lors de ses séjours ou exils à l'étranger. Probablement, il a aussi pu acquérir des ouvrages qu'il aurait lus auparavant. Ses acquisitions se faisaient le plus souvent par l'intermédiaire de sa secrétaire. Concernant la plupart des livres qui traitent de la technique, on pourrait considérer que s'agissant surtout d'écrits relativement spécialisés, Ortega s'intéressait à ce domaine, du moins, assez pour les acquérir, qu'il les ait lus, ou juste feuilletés ou simplement souhaité les avoir à sa disposition. Ceci constitue le degré le moins élaboré de la recherche quant aux influences éventuelles ou des inspirations et lectures qu'aurait eues Ortega, mais cela fournit tout de même des indications et des pistes, certes d'origine « matérielle » ou tactile¹⁶¹, d'une quotidienneté à laquelle on est peu accoutumé dans le cadre de recherches philosophiques, mais qui n'en constituent pas moins une source d'ordre intellectuel. Un bon nombre des livres sur la

Finalmente, por lo que se refiere a Peirce, Graham no tiene constancia de que Ortega hubiera tenido en propiedad ninguno de sus dos trabajos publicados acerca del pragmatismo, lo cual a nuestro juicio no es extraño, ya que no se trata de dos libros sino de dos artículos aparecidos en una revista especializada (*Popular Science Monthly*) de la que difícilmente Ortega, aunque hubiera tenido acceso a ella en una biblioteca o hemeroteca, la podría conservar en su propiedad. En este caso, a nuestro juicio, y habida cuenta los datos obtenidos a partir del estudio sinóptico de ambas filosofías, la falta de prueba documental no es razón suficiente para negar el «elusivo» contar con Peirce por parte de Ortega.] Armenteros, PRSL, note 74 p.40 *nous corrigeons le nom du traducteur en espagnol des *Principes de psychologie* de William James qui est Jorro Manuel ; ** idem Le Brun. Ouvrage plus connu en français sous son second titre de *Philosophie de l'expérience*.

¹⁶¹ Et, pour le chercheur, une sensation de proximité presque physique, de camaraderie intellectuelle que procure la consultation des ouvrages d'une bibliothèque personnelle.

technique ne porte aucune « marque de lecture ». En voici la liste : Dubreuil Hyacinthe, *Nouveaux standards : les sources de la productivité et de la joie*, éd Bernard Grasset, Paris 1939 (1931) ; Fournier d'Albe Edmund Edward: *Quo vadimus? : some glimpses of the future*, éd. Kegan Paul, Trench, Trubner & co., Londres (1925) ; Hausleiter Leo, *The Machine unchained: Revolution in the world economic system from the first steam engine to the crisis of plenty*, trad. Margaret M.Green, éd. Routledge, Londres (1933) ; Jünger, Friedrich Georg, *Die Perfektion der Technik*, éd. Vittorio Klostermann, Frankfurt (1949) ; Neuburger Albert, *Die technik des altertums*, [encyclopédie] éd. R. Doigtländer, Leipzig (1921) ; Popp Josef, *Die technik als kultur problema*, éd. Georg D.W.Callwey, Munich (1929) ; Quarg Götz, *Wider den technischen Kulturpessimismus*, éd. Deutscher Ingenieur, Düsseldorf (1949) ; Schuhl Pierre-Maxime, *Machinisme et philosophie*, 2^{ème} éd. rev, éd. Presses Universitaires de France (1947) ; Zbinden Hans, *Technik und geisteskultur*, Munich (1933) ; Zschimmer Eberhard, *Philosophie der Technik : vom sinn der Technik und Kritik des Unsinnns über dei Technik*, éd. Eugen Diederichs, Iena (1914) et *Philosophie der Technik : Einführung un die technische Ideenwelt*, éd. Ferdinand Enke, Stuttgart (1933). Notons la présence d'un exemplaire de la *Perfection de la technique* de Friedrich Georg Jünger auquel nous consacrerons un chapitre. D'autres, dans la liste qui suit ont été soulignés, parfois annotés : Engelhardt Viktor, *Weltanschauung und Technik*, éd. Felix Meiner, Leipzig (1922) ; Schroter Manfred, *Die Kulturmöglichkeit der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit : Kritische Studien zur Darlegung der Zivilisation und der Kultur der Gegenwart*, éd. Walter de Gruyter, Berlin (1920) ; Eyth Max, *Lebendige Krafte : sieben Vorträge aus dem Gebiete der Technik*, éd. Julius Springer (1924). Parfois ces soulignements sont nombreux comme dans *Antike Technik : sieben Vorträge* de Diels Hermann, éd. B.G. Teubner, Leipzig, Berlin (1924) ou accompagnés de notes comme dans un autre ouvrage de Fournier d'Albe ; *Hephaestus : or the soul of the machine*, éd. Kegan Paul, Trench & Trubner, Londres (1925)¹⁶² ou dans celui d'Otto Veit ; *Die Tragik des technischen Zeitalters : Mensch und Machine im 19 Jahrhundert*, éd. S.Fischer, Berlin (1935)¹⁶³. Il nous manque les indications pour deux livres : Marshall Alfred, *Industry and trade : a study of industrial technique and business organization ; and of their influences on the conditions of various classes and nations*, éd. MacMillan, Londres (1927) et *Technique et pensée : Cycle 111 B- Année 1954-1955*, Centre Économique et Social de Perfectionnement des Cadres,

¹⁶² Nous déduisons qu'il s'agit de l'édition de 1925, car la date manquait sur les notes prises à la bibliothèque.

¹⁶³ Nous avons trouvé deux exemplaires, l'un avec des notes et l'autre sans.

qui date de l'année de la mort du philosophe et qui clôt donc la liste des livres sur la technique de sa bibliothèque personnelle, sans en oublier un autre, de Ruth Kantorowicz, qui au grand dam du bibliothécaire était momentanément et « mystérieusement » introuvable (aucun des ouvrages ne peut sortir de la Fondation ou être prêté) dans la bibliothèque, ce qui est dommage car le titre – *Die Wirklichkeitsnähe Nationalökonomischer Theorie : mit einer Anwendung auf die Theorien von Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld und Joseph Schumpeter*¹⁶⁴ – indique qu'il aborde les théories de Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld qui aurait été selon Ortega l'auteur du seul livre valable sur la technique, du moins jusqu'à ce qu'il le déclare dans son cours de 1933. A ce titre, il s'agit du livre potentiellement le plus instructif, peut-être celui qui a fourni au philosophe espagnol la connaissance de cet auteur et de son méritant *Wirtschaft und Technik*. Aussi, c'est le seul auteur parmi tous ceux qui précèdent qui ait été cité par Ortega y Gasset dans l'ensemble de son œuvre, selon nos recherches manuelles et l'index de ses dernières *Œuvres Complètes*. Parmi les livres de technocrates trouvés dans la bibliothèque, se trouvent celui du Hollandais Allen Raymond, *¿Qué es la tecnocracia?* trad. ang. G. Sane Huélin, ed. Revista de Occidente, Madrid (1933) qui est, quant à lui, généreusement cité dans *MT* et celui de Pfeiffer, Eduard ; *Technokratie : wie amerikanische Techniker und Forscher sich die Überwindung der Maschinenherrschaft denken*, éd. Franckh'sche, Stuttgart (1933). On trouve, par ailleurs, *Philosophie der Technik : das Problem der Realisierung*, éd. Friedrich Cohen, Bonn, (1926-1933) de Friedrich Dessauer copieusement annoté même si cet ingénieur-philosophe n'a jamais été cité par Ortega à l'inverse de Max Scheler dont on retrouve trente-quatre livres dont les versions originale et traduite de : *Die Wissensformen und die gesellschaft*, éd. Neue-Geist, Leipzig (1926) ; *Sociología del saber*, trad José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid (1935), ou d'Oswald Spengler dont figure ; *Der Mensch und die Technik : Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, éd. C. H. Beck, München (1931) avec des soulignements et sa traduction espagnole présentant également des « traces de lecture » : *El hombre y la técnica: contribución a una filosofía de la vida*, trad. Manuel G. Morente, ed. Espasa-Calpe, Bilbao, 1932.

Cette bibliothèque qui compte quelques 8456 livres (2850 en espagnol, 2508 en allemand, 2331 en français, 520 en anglais, 136 en italien, 46 en portugais, 27 en catalan, 20 en latin, 10 en grec, 7 en néerlandais et 3 en arabe¹⁶⁵ en compte tout de même deux de Mumford : *Herman*

¹⁶⁴ éd. Junker und Dünnhaupt, Berlin (1930)

¹⁶⁵ Source : Eve Giustiniani, « Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946) : silence politique ou collaboration passive ? » dirigée par Paul Aubert, Université Aix-Marseille 1, 2008

Melville, éd. Harcourt, New York (1929) et une préface de *Planned society : yesterday, today, tomorrow : a symposium by thirty-five economists, sociologists, and statesmen*, éd. Findlay Mackenzie. New York (1937)¹⁶⁶.

Une fois que nous avons fait ces remarques et exposé ces quelques données bibliothécaires, nous nous trouvons dans l'embarras quant aux sources et influences de sa philosophie de la technique, car force est de reconnaître qu'elles sont ou inexistantes ou inaccessibles. Ortega y Gasset n'écrit-il pas que « le seul livre, bien qu'insuffisant en ce qui concerne le problème général de la technique, qui a pu m'être profitable sur un ou deux points est celui de Gottl-Ottlilienfeld intitulé *Wirtschaft und Technik* »¹⁶⁷. Si l'on considère la facilité avec laquelle il cite certaines de ses sources, n'hésitant pas à employer un ton apologétique (Dilthey, Scheler, von Uexküll...) pourquoi aurait-il fait autrement en abordant la technique ? Il n'y a aucune raison apparente qui justifierait une telle parcimonie spécifiquement au sujet de ses sources dans ce domaine précis. Nous serions donc inclinés à nous en tenir à ses déclarations quant au seul ouvrage qui ait pu lui être profitable sur ce thème, qu'il ne citera d'ailleurs plus jamais, nous laissant sur notre faim quant à ce qu'il y aurait trouvé de profitable¹⁶⁸.

b- Lewis Mumford : *Technique et civilisation*

« Ortega pose donc la question de la technologie plus ou moins en même temps que Mumford et dans le cadre d'une philosophie anthropologique qui, bien qu'elle montre certaines similarités avec celle de Mumford, est certainement d'une plus grande profondeur métaphysique. »¹⁶⁹

¹⁶⁶ Les trois années et demi de travaux à la Fondation où se trouve la bibliothèque, suivies des restrictions sanitaires n'ont pas permis que soit vérifié *in situ* l'existence d'éventuelles notes d'Ortega y Gasset dans ces livres.

¹⁶⁷ MT36 note 1

¹⁶⁸ Une prochaine consultation de « l'exemplaire disparu » de ; *Die Wirklichkeitsnähe Nationalökonomischer Theorie : mit einer Anwendung auf die Theorien von Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld und Joseph Schumpeter* de Ruth Kantorowicz pourrait éventuellement apporter quelques brides de réponse sous la forme de notes ou de soulignements.

¹⁶⁹ [Ortega thus raises the issue of technology about the same time as Mumford and in the context of a philosophical anthropology that, although it exhibits some similarity to Mumford's, is certainly of greater metaphysical depth.] Mitcham Carl, *Thinking Through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, éd. The University of Chicago Press, 1994, 401 p. (dorénavant TTT) p.45

Rien ne prouve qu'Ortega y Gasset ait lu *Technique et civilisation* qui n'est jamais cité ainsi que son auteur. Quant à l'étude de leur relation, à l'aune de la technique, il existe bien quelque littérature dans laquelle se démarque la thèse doctorale de José Orihuela Guerrero: « Bases pour l'élaboration d'un humanisme technologique à partir des œuvres de José Ortega y Gasset et de Lewis Mumford ». ¹⁷⁰ Comme l'indique son titre et ce qui se confirme dès la première phrase de la troisième partie (qui a le même titre que la thèse) : « Une fois qu'on a examiné séparément les conceptions de la Technique que nous offrent José Ortega y Gasset et Lewis Mumford, nous tenterons d'établir dans ce chapitre, à partir de la comparaison complémentaire des deux visions, quels seraient les points de départ qui nous permettraient d'établir les bases d'une formulation d'un Humanisme Technologique » ¹⁷¹, l'étude est menée sur la base d'une comparaison entre deux visions et non sur celle de possibles interactions entre ces penseurs. Ceci renforce la présomption d'une absence de rapport entre eux, bien qu'il soit impossible d'en être entièrement sûr. On peut être certain de l'absence de mentions connues de l'un sur l'autre, mais pas de l'ignorance de l'œuvre de l'autre, d'un quelconque degré de connaissance de ce qu'il aurait dit ou écrit, de ses idées, même indirectement transmises. D'une manière absolue, si on considère que tout peut influencer tout, on ne pourra jamais dire d'un auteur qu'il n'a pas été influencé par un autre auteur, par qui que ce soit ou quoi que ce soit. Toutefois, lorsqu'on rentre dans cette zone d'indéfinition, l'investigation philosophique devient spéculation et relève alors d'un exercice risqué et dont l'utilité reste à démontrer au cas par cas. Si on ne dispose d'aucun élément qui indiquerait qu'Ortega y Gasset aurait pu lire ou même être au fait de l'existence de *Technique et Civilisation*, il en existe néanmoins quelques-uns matériels quant à une possible lecture ou consultation de deux autres ouvrages du même auteur : *Herman Melville*, éd. Harcourt, New York, 1929 et une préface de *Planned society : yesterday, today, tomorrow : a symposium by thirty-five economists*,

¹⁷⁰ «Bases para la elaboración de un humanismo tecnológico a partir de las obras de José Ortega y Gasset y Lewis Mumford », dirigée par Julio Gallego Izquierdo et Ramon Queralto Moreno, Universidad de Huelva (Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía), 14 juillet 2007 (455 p.) (dorénavant HTOM). Il existe aussi une thèse doctorale spécifique à Mumford et la technique de Yolanda Ruiz : « Lewis Mumford: una Interpretación Antropológica de la Técnica » dirigée par Amador Anton, Université Jaume I de Castellon, 1998, dans laquelle il n'est cependant fait qu'une unique mention à Ortega y Gasset, sous la forme d'une citation prédisant le risque de saturation de substance idéelle d'un monde surhumanisé, ce qui chez Ortega y Gasset n'est pas synonyme de présence excessive de machines ou de la technique mais de bien autre chose. Cette idée essentielle sera rappelée au fil de nos développements.

¹⁷¹ [Una vez examinadas por separado las concepciones de la Técnica que nos ofrecen José Ortega y Gasset y Lewis Mumford, en el presente capítulo pretendemos establecer, a partir de la comparación complementaria de ambas visiones, cuales serían los puntos de partida que nos permitieran establecer las bases para la formulación de un Humanismo Tecnológico.] HTOM135

sociologists, and statesmen, éd. Findlay Mackenzie. New York, 1937 qui se trouvent dans sa bibliothèque, ce qui présume qu'il pouvait avoir lu quelque chose de Mumford avant ses cours sur la technique à l'Université d'Été de Santander en 1933 puisque l'un de ces deux ouvrages date de 1929. Toutefois, *Technique et civilisation* ne sortira que l'année suivante de ces cours, soit en 1934¹⁷² ¹⁷³, mais un an avant leur reformulation en articles dans le journal argentin *La Nación* qui constitueront la forme finale du texte de *Méditation sur la technique* publié en 1939. S'il est donc matériellement impossible que le livre sur la technique de Mumford ait pu influencer les cours d'Ortega¹⁷⁴, il aurait tout de même pu influencer des éléments de la version écrite qui ne reprend pas au pied de la lettre ce qui fut imparté pendant ces cours, tout en reprenant les idées saillantes, bien que ceci ne constitue en réalité qu'une supposition, car il ne reste rien d'écrit des douze leçons ni de témoignages de personnes y ayant assisté et s'exprimant sur des disparités éventuelles. Ortega, qui était extrêmement méticuleux et prompt à s'exprimer sur la genèse, la motivation, les évolutions et modifications de ses écrits ne mentionne rien non plus à ce sujet. On ne peut donc que supposer de bonne foi que *Méditation sur la technique* reprend fidèlement les cours de 1933 sans y rajouter rien de substantiel, notamment une hypothétique inspiration mumfordienne.

¹⁷² L'ouvrage fut publié en Espagne en 1971. Il incorpore alors l'introduction de Mumford à la réédition Harbinger de 1963. En France le livre sort dès 1950 (éd. Seuil) puis il faudra attendre une nouvelle édition en 2015 (éd. Parenthèses). Dès 1945 est disponible une version espagnole en Argentine (ed. Emecé), illustrant ce qui sera particulièrement mis en lumière dans notre troisième partie ; l'actualité latino-américaine dans la pensée sur la technique, ce que nous ne manquerons jamais de relever, notamment à l'aide des « datations éditoriales » qui ne disent pas tout mais qui constituent des indices matériels formels. Concernant les éditions espagnoles, Alianza Universidad rééditera l'ouvrage en 2006, qui sera également réédité en deux volumes chez Altaya en 1997 – col. « Grandes obras de historia » – puis qui ressortira en 2020 aux ed. Pepitas de Calabaza.

¹⁷³ Il convient de remarquer l'extraordinaire coïncidence des dates dans l'élaboration et la formulation de la pensée fondatrice sur la technique chez ces deux auteurs.

¹⁷⁴ De surcroît si on considère que ces méditations auraient été élaborées quelques années plus tôt : « aux dires d'Ortega lui-même, ses méditations au sujet de la technique remontent aux années 1927 et 1928, c'est-à-dire justement au moment où il finit son projet ratiovitaliste » [según el testimonio del propio Ortega, sus meditaciones en torno a la técnica se remontan a los años 1927 y 1928, es decir, justamente durante el período en el que ultima su proyecto raciovitalista] Llano, HTOG, p.6 qui cite ensuite Ortega : « Mon livre *La Révolte des masses* s'inspire, entre autres, de l'horrible soupçon auquel j'étais alors sincèrement en proie – vers 1927 et 1928, remarquez, les dates de la *prosperity* – que la magnifique, fabuleuse technique actuelle courrait un danger et qu'il devenait possible qu'elle nous glissât entre les doigts et disparût en bien moins de temps qu'on ne pouvait l'imaginer. Aujourd'hui, cinq ans plus tard, ma suspicion n'a cessé de croître de manière effrayante. Ainsi, voyez les ingénieurs, comment pour être ingénieur il ne suffit pas d'être ingénieur. Pendant qu'ils sont occupés à leur activité particulière, l'histoire leur coupe l'herbe sous le pied. » [Mi libro *La rebelión de las masas* va inspirado, entre otras cosas, por la espantosa sospecha que sinceramente sentía entonces –allá por 1927 y 1928, nótenlo ustedes, las fechas de la prosperity– de que la magnífica, la fabulosa técnica actual corría peligro y muy bien podría ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar. Hoy, cinco años después, mi sospecha no ha hecho sino acrecentarse pavorosamente. Veán, pues, los ingenieros cómo para ser ingeniero no basta con ser ingeniero. Mientras se están ocupando en su faena particular, la historia les quita el suelo de debajo de los pies.” OyG OC V, MT, p.564] MT43

La simple et implacable logique de la datation établit l'impossibilité ou la possibilité matérielle, ou chronologique, d'une influence d'un penseur sur un autre, que ce soit sur un point précis de sa pensée ou à partir d'une œuvre particulière. Dans ce sens, Mumford a pu avoir accès à *La révolte des masses*, dans laquelle sont exposées certaines des idées de la pensée d'Ortega sur la technique. Ceci, appartient non seulement à l'ordre du possible mais du probable, étant donné l'importante diffusion internationale qu'eut cette œuvre, notamment dans sa version anglaise¹⁷⁵.

Même si des influences ne sont pas attestées, rien ne prouve formellement qu'il n'y en ait pas eues des directes qui resteraient à découvrir, et des indirectes par le biais d'autres auteurs, notamment Thorstein Veblen ou les technocrates auxquels ils se réfèrent tous les deux, ou bien d'idées en vogue à l'époque, ou tout simplement ce qui s'appelle « l'esprit du temps » ou de la *génération*, formulation qui siérait mieux à Ortega y Gasset. A la lecture de *Technique et civilisation* apparaissent, des analogies ou coïncidences, certaines anecdotiques quant à leur signification mais dont la ressemblance jette, tout de même, un doute quant au présupposé d'une absence d'influence directe.

José Orihuela Guerrero établit douze « apports fondamentaux qui selon notre jugement peuvent être extraits en vue de l'élaboration de bases qui permettraient de formuler un Humanisme Technologique à partir de l'analyse comparée et complémentaire des œuvres de Lewis Mumford et de José Ortega y Gasset »¹⁷⁶ que nous n'exposerons pas dans leur intégralité¹⁷⁷, car notre but n'est ni de reproduire une thèse qui est facilement consultable en ligne (en espagnol), ni d'élaborer les bases d'un *humanisme technologique*, mais de contextualiser l'émergence de la pensée de la technique d'Ortega y Gasset. Il existe néanmoins parmi ces apports des idées que nous pouvons reprendre à notre bénéfice, en l'occurrence dans le troisième :

« L'homme est un Être Historique, qui s'auto-constitue dans une relation retro-alimentante avec son environnement (naturel et social) par le biais d'une médiation technique. »¹⁷⁸

¹⁷⁵ *The Revolt of the Masses*, Ed. W. W. Norton and Company. New York, 1932, 204 p.

¹⁷⁶ [aportaciones fundamentales que a nuestro juicio se pueden extraer para la elaboración de unas bases que permitan la formulación de un Humanismo Tecnológico a partir del análisis comparado y complementario de las obras de Lewis Mumford y de José Ortega y Gasset] HTOM171

¹⁷⁷ Pour consulter la liste totale, nous invitons à accéder aux pages 171 à 173 de sa thèse qui est disponible en ligne, et dont la première partie que nous citons à plusieurs reprises expose de manière très claire les fondements de la philosophie de la technique de José Ortega y Gasset.

¹⁷⁸ [El hombre es un Ser Histórico, que se autoconstituye en relación retroalimentativa con el entorno (natural y social) a través de la mediación técnica.] HTOM172

Et le onzième : « Il convient d'adopter un Nouveau Modèle de Rationalité (...) »¹⁷⁹

On retrouve dans le premier cité, l'idée de l'homme comme être historique et celle de sa constitution entre un *moi* qui s'auto-constituerait et sa *circonstance* qui le rétro-alimenterait. Dans la seconde, la déclaration quant à la nécessité d'une nouvelle rationalité rappelle évidemment la réforme de la rationalité qui est pour Ortega y Gasset *le thème de notre temps*, donc le thème prioritaire, le premier dans l'ordre d'importance.

Un ensemble de points de convergence seront exposés à la suite, en commençant par un élément très secondaire, mais trop ressemblant pour ne pas être remarqué ; l'idée du canon qui en établissant de nouvelles distances entre les combattants sur un champ de bataille change aussi les rapports entre les combattants¹⁸⁰, idées qui est extrapolée aux autres techniques (modernes) qui participent de la *mise à distance* :

« Si le canon fut la première des inventions modernes permettant de réduire l'espace et de s'exprimer à distance, le sémaphore (d'abord utilisé pour la guerre) fut sans doute la deuxième. »¹⁸¹

« Observez que ces quatre inventions parviennent à rapprocher l'homme de ce qui lui est éloigné – elles forment la technique de l'*actio in distans*, fondement de la technique actuelle. Le canon permet le contact immédiat avec les ennemis lointains ; la boussole et le compas avec l'astre et les points cardinaux ; quant à l'imprimerie elle permet à l'individu solitaire, absorbé, d'atteindre cette périphérie infinie – dans l'espace et dans le temps, infinie dans le sens de non finie – que représente l'humanité des lecteurs possibles. »¹⁸²

La coïncidence est assez flagrante au sujet de « ces inventions qui réduisent les distances, économisent le temps, produisent des biens »¹⁸³. Est-ce néanmoins suffisant pour conclure que l'un aurait pris l'idée de l'autre sachant qu'il s'agit là d'une idée commune ? Aussi, José Ortega y Gasset s'intéresse de près à la notion de *distance*, développant même ce qu'on pourrait appeler une « théorie des distances » déduite d'une idée simplissime et pleine de bon sens : l'homme peut

¹⁷⁹ [Es preciso adoptar un Nuevo Modelo de Racionalidad] *ibid.*, p.173

¹⁸⁰ On retrouve cette idée notamment chez l'anthropologue Jared Diamond : « Nos ancêtres n'avaient que peu d'outils leur permettant d'agir de loin avec efficacité – mais ils étaient rarement exposés à la vue d'un homme souffrant à une trop grande distance par les outils dont ils disposaient. » *Le monde jusqu'à hier, Ce que nous apprennent les sociétés traditionnelles*, trad. Jean-François Sené, éd. Gallimard, Paris, 2012 (768 p.) p.118

¹⁸¹ Mumford Lewis, *Technique et civilisation*, trad. Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, préface Antoine Picon, éd. Parenthèses, Marseille (1934) 2015, 480 p. (dorénavant *MTC*) p.108

¹⁸² *MT95-96, OCV590*

¹⁸³ *MTC278*

être distant à trois degrés ; le proche, le moyennement proche ou moyennement lointain ; le lointain, ce à partir de quoi le philosophe définit des catégories de rapports (essentiellement collectifs) à l'autre comme homme¹⁸⁴ dans sa distance à moi (nous) dans ce monde¹⁸⁵.

Après un premier exemple de coïncidence plutôt anecdotique, venons-en à d'autres philosophiquement plus significatifs dont ceux ayant trait à des conceptions « vitalistes ». Ortega y Gasset construit sa philosophie sur l'idée que la vie est le « fait radical » de la réalité, non pas parce qu'il serait le seul existant, mais parce que tout ce qu'il y a, dit Ortega, « a lieu » en elle et qu'elle est l'annonce ou symptôme de toute autre réalité »¹⁸⁶ ce que l'on pourrait retrouver chez Mumford lorsqu'il écrit : « Nos premiers repères relèvent de la société et de la vie »¹⁸⁷. Il cite les « besoins de la vie »¹⁸⁸ ; « intérêts vitaux »¹⁸⁹ ; « les qualités vitales organiques » ; « les organes essentiels de la vie »¹⁹⁰ ; « excluant toute vie »¹⁹¹ [le néo-classique] ; « les éléments essentiels de la vie qui avaient été exclus du cadre mécanique du monde »¹⁹² ; « la véritable question est de savoir si oui ou non ces instruments facilitent la vie et l'enrichissent »¹⁹³ ; « Car ce ne sont pas l'automatisme, la standardisation et l'ordre qui sont dangereux. Ce qui est dangereux, c'est la restriction de la vie qui accompagne si souvent leur acceptation irréfléchie. »¹⁹⁴ ; « Dans chaque cas, la question est : Quelle est la réaction vitale appropriée ? Dans quelle mesure cet instrument facilite-t-il les buts biologiques ou les idéaux humains ? »¹⁹⁵ – « buts biologiques » et « idéaux humains » ramènent quasiment mot pour mot à la figure du *centaure ontologique* ortéguien – ; « A la différence que les romantiques, jugeant la machine du point de vue de la vie, considéraient comme un défaut ce que les utilitaristes appelaient une vertu. »¹⁹⁶ ; « la contribution vitale de la

¹⁸⁴ Voir la sociologie d'Ortega qui n'est pas étrangère à sa pensée sur la technique comme ceci sera rappelé et spécifié régulièrement, notamment dans II.5.c.vii, « Approche sociologique – rapport à Max Scheler ».

¹⁸⁵ Voir aussi sa « théorie de l'agrégation et désagrégation » appliquée particulièrement à ses analyses au sujet de l'unité espagnole.

¹⁸⁶ [el «hecho radical» de la realidad no porque sea lo único que existe, sino porque todo lo que hay, dice Ortega, «acontece» en ella y ella es el anuncio o síntoma de toda otra realidad] Armenteros, PRSL, p.35

¹⁸⁷ MTC362. La suite introduit des notions qui flirtent avec celles développées dans la théorie de la raison historique ortéguienne : « On prend connaissance de la vie, non comme un fait brut, mais parce qu'on a conscience de la société humaine et qu'on utilise les outils et les instruments qu'elle a développés tout au long de l'histoire : les mots, les symboles, la grammaire, la logique, en somme, toute la technique des communications et de l'expérience. » *ibid.*

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.* p.255

¹⁹⁰ *Ibid.* p.289

¹⁹¹ *Ibid.* p.291

¹⁹² *Ibid.* p.303

¹⁹³ *Ibid.* p.315

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.* p.318

machine dépasse de beaucoup les résultats de sa mise en œuvre »¹⁹⁷; « Ce n'est plus qu'une série d'instruments que nous emploierons s'ils servent la vie en général et que nous supprimerons s'ils empiètent sur elle (...) »¹⁹⁸; « Un nouveau rassemblement d'énergies se produit du côté de la vie. »¹⁹⁹; « Nous pouvons dès lors constater que la puissance, le travail, la régularité ne sont adéquats en tant que principes d'action que s'ils coopèrent avec un schéma de vie humaine, que tout ordre mécanique que nous projetons doit convenir à l'ordre plus vaste de la vie. »²⁰⁰; « Quels sont les éléments essentiels des phénomènes économiques liés à l'énergie et à la vie ? »²⁰¹; « Quand on abandonne les standards de consommation par classe et que l'on examine du point de vue des processus vitaux qu'ils doivent servir (...) »²⁰²; « En considérant les affaires avant toute autre dimension de la vie, nos leaders, machinistes et financiers ont négligé les principes mêmes de la vie : la croissance, la reproduction, le développement, l'expression. Accordant une attention infinie à l'invention et au perfectionnement des incubateurs, ils ont oublié l'œuf et ses raisons d'être. »²⁰³, « Mais ce changement sera accompagné aussi d'un changement qualitatif d'intérêt : globalement, de l'intérêt pour la machine à l'intérêt pour la vie, la psychologie, le social. »²⁰⁴

Au-delà de ce vitalisme, ou comme une continuation logique, se retrouve une autre idée plus spécifique et centrale, que relève également José Orihuela Guerrero, qui est celle du *bien-être*, du *superflu*, de la satisfaction des besoins non vitaux :

« On a, de manière générale, sous-estimé le rôle des jouets et des instruments non utilitaires dans les inventions importantes. La première « utilité » de la machine à vapeur, suggéré par Héron d'Alexandrie, était de créer des effets magiques dans le temple pour effrayer la population ; et la vapeur est apparue comme force motrice au X^e siècle, lorsque Sylvestre II s'en servit pour actionner un orgue. L'hélicoptère fut inventé comme jouet en 1796. Quant aux images animées, non seulement elles apparurent avec un jeu – le kaléidoscope –, mais c'est également un jouet du XVII^e siècle – la lanterne magique –, attribué à Athanasius Kircher, qui permit de les projeter. Le gyroscope était un jouet avant d'être utilisé (...) »²⁰⁵

¹⁹⁷ *Ibid.* p.320

¹⁹⁸ *Ibid.* p.358

¹⁹⁹ *Ibid.* p.360

²⁰⁰ *Ibid.* p.366

²⁰¹ *Ibid.* p.370

²⁰² *Ibid.* p.386

²⁰³ *Ibid.* p.391

²⁰⁴ *Ibid.* p.414

²⁰⁵ *Ibid.* p.118

Pour Ortega y Gasset besoins, bien-être, existence, homme, technique seraient « synonymes » :

« La vision qu'a Ortega du besoin est subjective dans la mesure où elle est conditionnée par la volonté de vivre de l'homme ; et la vie, comme réalité radicale est, après tout, une tâche quotidienne de chaque individu chez qui les besoins sont par lui subjectivés. En fin de compte, pour Ortega, homme, technique et bien-être sont la même chose. »²⁰⁶

Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'au bout de cette liste d'exemples pour saisir l'idée du « mode ludique »²⁰⁷ comme mode inventif initiateur, ce qui est une idée partagée par Ortega y Gasset à la fois lorsqu'il donne aux premières inventions une dimension artistique, ludique et superflue et lorsqu'il promeut la notion de « jovialité sportive » comme éthique de vie.

Les points de similarité se retrouvent également autour d'une série d'autres thèmes, certains plutôt philosophiques, d'autres plutôt ponctuels mais dont l'intérêt ne se trouve pas dans le caractère anecdotique secondaire mais dans ce qu'il peuvent apporter à la spéculation que l'un et l'autre auraient pu se lire et se copier sur ces détails ; ou bien qu'ils ont pensé depuis un repère suffisamment similaire pour en venir naturellement à exemplifier leurs idées avec les mêmes « anecdotes » ou exemples concrets ; ou bien que dans leur temps circulaient certains commentaires, histoires ou idées qu'il leur fut aisé de reprendre comme il le serait pour nous avec les idées qui circulent dans le nôtre. De fait, Ortega y Gasset et Mumford, par l'extraordinaire coïncidence des dates de la formulation de leurs idées sur la technique (entre 1930 et 1933) offrent une excellente opportunité de mise en évidence de ce phénomène de « captation » des idées et des faits d'une période précise. Toutefois, ceci risquerait de rabaisser la portée de leur pensée et l'origine de leurs idées aux modes et faits de leur temps (ce qu'on pourrait appeler prosaïquement « tendances » dans le nôtre), ce à quoi elles ne peuvent pas être réduites bien que cette dimension soit indéniable, et qu'ils ne la contesteraient certainement pas, exerçant eux-mêmes comme journalistes dont la fonction est justement celle de rapporter ce qui a lieu dans le temps présent, immédiat et quotidien, d'être dans l'actualité – ce qui aujourd'hui s'appelle les « informations »

²⁰⁶ [la visión que tiene Ortega de la necesidad es subjetiva, en la medida en que está condicionada por la voluntad de vivir del hombre; y la vida, como realidad radical es, después de todo, un quehacer cotidiano de cada individuo en el que las necesidades son subjetivadas por éste. En resumidas cuentas, para Ortega, hombre, técnica y bienestar son términos sinónimos, por eso dice que el hombre es esencialmente técnico, porque en él existencia y bienestar son una misma cosa.] Llano, HTOG, p. 9

²⁰⁷ MTC118

fut longtemps appelé les « actualités » et revient en français à travers l'anglicisation « news » – dans un rapport intime avec ce qui se dit, s'entend et circule au présent.

Ortega y Gasset et Mumford se rejoignent donc autour d'une série de thèmes et de notions, certaines anecdotiques, d'autres philosophiquement plus substantielles, alors que tout indique qu'il aurait été matériellement impossible qu'ils connussent mutuellement le contenu de la pensée sur la technique de l'autre. Pourtant, on retrouve chez les deux auteurs une « théorie du superflu » qui conçoit l'existence humaine comme étant prioritairement motivée par les besoins dits superflus et non ceux dits primaires, ou de subsistance. La vie, du moins l'humaine vie, doit donc être nécessairement et prioritairement ; *bien-être*, loisir, art (l'idée que l'arc musical serait antérieur à l'arc à flèche, etc.), sport, jovialité, insouciance, œuvre de l'inutile, luxe, *otium*... Entendons « prioritairement » et non « exclusivement ». ²⁰⁸

« La seconde caractéristique des besoins vitaux est qu'ils ne peuvent se limiter à des éléments simples : une nourriture suffisante pour éviter l'inanition, des vêtements et un abri suffisants pour satisfaire les conventions et se protéger contre les intempéries. Une vie épanouie suppose dès le départ des biens et des services généralement classés dans la catégorie « luxe ». Le chant, le conte, la musique, la peinture, la sculpture, le loisir, le théâtre ne sont pas des besoins vitaux. Mais pour autant, ces fonctions doivent être comprises dans l'existence humaine pour qu'elle soit satisfaite, sans parler des besoins émotionnels, imaginaires et intellectuels de l'homme. Négliger ces fonctions, en faire le but d'une vie consumériste ou n'accepter que celles qui peuvent être canalisées en produits de la machine et vendus à profit, revient à se méprendre à la fois sur la nature de la vie et sur les possibilités de la machine.

Tout standard de vie comporte un luxe minimum nécessaire. Le salaire qui ne l'assure pas n'est pas un salaire de subsistance, tout comme la vie qui ne se maintient que par la simple subsistance n'est pas une vie humaine. » ²⁰⁹

« Un processus économique qui ne procurerait pas cette marge de loisir, de distraction, d'intégration, d'activités créatrice, d'échange et de transmission manquerait complètement de signification et d'humanité. Dans l'histoire des groupes humains il y a évidemment eu des périodes de famine, d'inondations, de tremblements de terre et de guerres, où l'homme lutte en vain avec l'environnement et n'assure même pas la simple survie physique. Il y a des moments où le phénomène social tout entier est brutalement interrompu. Toutefois, même dans les formes de vie les plus viles et les plus dégradées, il y a un aspect qui du point de vue vital et psychologique, à la « création », et, même dans les formes les plus mauvaises de production,

²⁰⁸ En italique sont indiquées les idées, concepts, notions, thèmes ortéguiens qui se retrouveraient dans les extraits de texte de Mumford.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.387

telles que celles qui prévalurent à la période paléotechnique, il reste un surplus que l'industrie ne peut s'arroger (...) Une société dans laquelle la production et la consommation annuleraient complètement les gains de la conversion – dans laquelle les gens travailleraient pour vivre et vivraient pour travailler – resterait socialement inefficace, même si toute la population était constamment active et convenablement nourrie, vêtue et logée. »²¹⁰

Ces conceptions invitent assez naturellement, pour ne pas dire automatiquement, à une critique de la conception utilitaire de la technique qui se retrouve dans des contextes variés chez Ortega y Gasset et, notamment, dans la conception que la technique n'est pas un ustensile qui naîtrait d'un impératif de résolution de l'utile mais un ustensile qui répondrait au besoin primaire d'inutilité inhérent à l'être humain qui, pour cause, serait, alors, le seul à être technique. La technique serait la réponse de l'homme en tant qu'il ne vit pas que d'utile, qu'il ne se contente pas, à l'instar de l'animal, d'assouvir ses besoins de subsistance, mais qu'il en a d'autres qui pourraient être qualifiés d'inutiles, de superflus, de détachés ou d'ascendants :

« En acceptant cette croyance, les utilitaristes ont fait une fin d'une condition élémentaire de l'existence – la nécessité d'assurer une base physique à la vie. »²¹¹

« Alors que l'esprit qui présida à l'expansion de la machine fut étroitement utilitariste, le résultat net d'une telle économie serait de créer une société en tout point opposée aux civilisations d'esclaves des anciens, qui jouirait de loisirs en abondance. Ces loisirs, s'ils ne sont pas déplorables mis au service de la production irréfléchie d'encore plus de travail mécanique, soit par l'égarement d'un esprit inventif, soit par un rite vain de consommation, peuvent se rencontrer dans une forme de société non utilitariste, davantage vouée au jeu, à la pensée, aux échanges sociaux, en somme à ce qui donne plus de sens à la vie. Le maximum de machinisme et d'organisation, le maximum de confort et de luxe, le maximum de consommation ne signifient pas nécessairement une vie plus épanouie. L'erreur consiste à croire que le confort, la sécurité, l'absence de maux physiques, une pléthore de biens sont les plus grands bienfaits de la civilisation et que, s'ils augmentaient, les difficultés de la vie disparaîtraient. Car le confort et la sécurité ne sont pas des biens sans contrepartie ; ils sont capables de vaincre la vie autant que la difficulté et l'incertitude. Croire que tout autre intérêt : art, amitié, amour, relation parentale, doit être subordonné à la production de plus de confort et de luxe, n'est qu'une des fausses croyances d'une société utilitariste obnubilée par l'argent. »²¹²

²¹⁰ *Ibid.*, p.373

²¹¹ *Ibid.*, pp.390-391

²¹² *Ibid.*, p.390

Cette définition de la vie comme satisfaction du *superflu*, comme ce qui n'est pas qu'une réponse aux impératifs d'utilité conduit à des réflexions sur l'adaptation : l'existence de l'homme²¹³ est-elle adaptation ou réaction contre l'inertie adaptative ? Ortega y Gasset et Mumford exposent une similarité extraordinaire dans la caractérisation de la technique comme réponse à la spécificité humaine de non-adaptation, à l'inverse des autres espèces biologiques qui sont tout adaptation et donc a-techniques.

« De toute évidence, si la vie humaine consistait simplement en une adaptation à l'environnement physique et social dominant, l'homme aurait laissé le monde comme il l'a trouvé, comme le font la plupart des espèces biologiques. La machine elle-même n'aurait pas été inventée. La qualité singulière de l'homme réside dans sa capacité à créer ses propres valeurs et ses propres fins, qui ne sont pas directement dictées par le schéma extérieur des choses. Il trouve l'accomplissement de sa nature dans la coopération avec l'environnement, et crée un troisième royaume, celui des arts, dans lequel les deux sont harmonisés, ordonnés et font sens. L'homme est cette partie de la nature dans laquelle la causalité peut, dans les circonstances appropriées, être remplacée par la finalité ; dans laquelle la fin conditionne les moyens (...) on constate que l'homme crée en partie les conditions dans lesquelles il vit, et qu'il n'est pas seulement le prisonnier impuissant des circonstances. »²¹⁴

La technique serait, alors, la rébellion de l'homme contre la domination d'un ordre naturel des choses car chez lui cet ordre serait subsumé à l'ordre humanisé qu'est l'histoire, ou l'accumulation de ses efforts de construction inspirés par et lors de son intériorité créatrice.

« Toute forme de vie, comme l'a dit Patrick Geddes, est marquée par son adaptation au milieu et par sa façon d'y réagir. Elle est à la fois créature et création, victime du sort et maîtresse de la destinée, elle ne vit pas moins par la domination que par l'acceptation. Chez l'homme cette rébellion atteint son apogée et se manifeste peut-être plus complètement dans l'art, où le rêve et la réalité, l'imagination et ce qui la limite, l'idéal et les moyens sont fusionnés (...) « En tant qu'être doté d'un héritage social, l'homme appartient au monde qui comprend le passé et le futur, dans lequel il peut, par ses efforts sélectifs, créer des voies et des fins qui ne découlent pas de la situation immédiate, et modifier la direction aveugle des forces insensées qui l'entourent. »²¹⁵

²¹³ Voir ce qui sera dit plus tard au sujet de la différenciation entre ce qui est de l'Homme et ce qui est de l'Humain, distinction qui est toute particulièrement faite dans le cadre des réflexions sur la problématique de l'adaptation.

²¹⁴ *Ibid.*, p.314

²¹⁵ *Ibid.*, p.315

Dans ce contexte, la liberté de l'homme tiendrait à sa capacité unique à s'extraire de son environnement, à *rentrer en soi-même* (*ensimismarse*) et à se constituer un réservoir d'idées et de désirs qui débordent sur le monde naturel et hostile, s'extériorisent donc et se concrétisent par le biais de la technique en s'affranchissant de l'ordre de la nature, en construisant une aire humaine, autrement dit : en « humanisant le monde ».

« En fait, cette liberté, cet éloignement, cet isolement contemplatif, indifférent aux réalisations et aux applications immédiates, commencèrent à remplir un réservoir général d'idées, qui débordait, sous l'effet de la gravité, dans les affaires concrètes »²¹⁶

Cette aire humanisée, conquise sur la nature, n'est plus la nature mais se constitue tout de même comme milieu, milieu humanisé pris sur la nature, ce qu'Ortega y Gasset nommera *surnature*. Mumford tend néanmoins à accorder la création de ce « troisième état » – cette idée de troisième état n'existe pas non plus chez Ortega pour qui il y en a deux : état (milieu) de nature et état (milieu) de *surnature* – plus à la machine qu'à la technique à proprement parler, ce qui est plus qu'une nuance puisque cela indique une conception machiniste de la technique, d'une technique industrielle, qui romprait avec un état humain pré-machiniste, envahissante et non pas une conception de la technique comme attribut anthropologique, donc indépendant de ses réalisations et qui doit être appréhendée à l'aune de la fonction intrinsèquement humaine à laquelle elle répond. La première conception tend à étudier la technique à travers ses réalisations, qui ne sont jamais aussi visibles et spectaculaires qu'à l'époque de l'industrialisation machiniste, bien que pas forcément aussi essentielles dans et à l'existence que chez les contemporains de la technique artisanale ou rudimentaire²¹⁷ ; la seconde, celle que soutient Ortega y Gasset, tend à délaissier cette partie des manifestations particulières et instrumentales de la technique pour s'intéresser aux significations de la présence d'un tel attribut chez l'espèce humaine.

²¹⁶ *Ibid.*, p.226

²¹⁷ En effet, et cela sera mentionné à d'autres reprises : avec une attention minimale on peut observer et déduire que moins la technique est sophistiquée, donc moins il y a de machines, plus les quelques outils à disposition sont vitaux. Il existerait donc une règle selon laquelle moins la technique est développée, plus les objets techniques particuliers ont d'importance. Ou, autrement dit : moins les objets techniques sont envahissants et nombreux plus ils sont (individuellement) importants.

« En projetant un aspect particulier de la personnalité humaine sur les formes concrètes de la machine, nous avons créé un environnement indépendant qui a réagi sur tous les autres aspects de la personnalité. »²¹⁸

« Les promoteurs de la machine étaient loin de penser que la technique puisse être en mesure de devenir une force créatrice emportée par son propre mouvement, qu'elle puisse réaliser un nouvel aspect de l'environnement et qu'elle puisse parvenir à créer un troisième état intermédiaire entre la nature et les arts humains, qu'elle ne soit pas seulement une façon rapide d'atteindre des buts anciens, mais le moyen efficace d'exprimer des fins nouvelles. En résumé, ils ne pensaient pas qu'elle puisse favoriser un nouveau mode de vie. »²¹⁹

L'idée que l'humain crée des choses qui deviennent des mécanismes plus ou moins autonomes, qui finissent donc par lui échapper est régulièrement émise par Ortega y Gasset, certes au sujet des instruments mais aussi ailleurs, notamment comme critique de la pensée (ou la raison) qui deviendrait mécanique et se nourrirait d'elle-même, se détachant des objets, s'émancipant de la vie qu'elle est pourtant censée servir. Sa pratique philosophique pourrait, dans une certaine mesure, se résumer à un effort de dé-mécanisation de la pensée, de son extraction d'un mouvement qui l'oblige depuis un écrou qui s'emboîterait mécaniquement dans le suivant, et ainsi de suite, réduisant le philosophe à un mécanicien de cette machinerie, parfois superbe, et d'autant plus trompeuse alors, mais faussée à la racine. Le *radicalisme* ortéguien et son *ratio-vitalisme* s'expliquent à l'aune de cette inquiétude de ne pas participer à une machine ou mécanisme de la pensée (ni à aucune autre). Néanmoins, cette propension qu'ont les hommes à créer ce qui leur échappe ensuite et prend forme et « vie » propre, Ortega la voit peu dans la technique, ou du moins, il n'insiste pas sur cet aspect d'une technique fonctionnant par elle-même, et éventuellement aliénant l'homme devenu son serviteur involontaire ou inconscient. Une partie de la réflexion « existentielle » sur la technique tourne autour de cette conception centrale et fondamentale d'une technique mécanique submergeant une humanité qui en aurait perdu le contrôle. Ce type de philosophe de la technique – qui est certainement le plus commun – s'attelle à sa tâche suivant les

²¹⁸ *Ibid.*, p.319. La note 1 en bas de cette page fait référence à un auteur technocrate dont Ortega possédait des livres : « Comme celui de *kept classes*, le concept de leisured classes est emprunté à Thorstein Veblen [*Théorie de la classe des loisirs*, Paris, Gallimard, 1978] » et que Mumford ne citera pas moins d'une quinzaine de fois dans *MTC*. Ceci pose la question du rapport, non seulement à la technocratie alors en vogue, mais, au-delà, au loisir, à la conception qu'a le philosophe espagnol de la *vie ascendante* comme *vie joviale et sportive*, comme *otium*. Ortega y Gasset et Mumford partagent cette vision d'une technique libératrice qui donnerait accès au *leisure time*, conçu comme vie ascendante, néanmoins sous certaines conditions qui sont très spécifiques chez le premier et qui seront exposées au fil de nos développements.

²¹⁹ *Ibid.*, p.318

trois phases que lui imposent son idée maîtresse : premièrement, montrer et décrire ce technique devenue mécanisme autonome ; secondement, décrire l'aliénation ou les conséquences sur les hommes ; troisièmement, proposer une critique à l'aune de ces « constats ». C'est en gros ce qui se dégage chez la plupart de ceux tenus comme les maîtres à penser en la matière, ce qui n'inclut néanmoins pas Mumford, qui s'il suppose qu'il y a bien dans la technique moderne une dimension mécanique qui l'émancipe d'une maîtrise humaine directe, n'appartient pas au camp de ceux qui voient dans la technique une « machine aliénante », pas plus qu'Ortega pour qui le danger de la technique n'est pas dans sa dimension éventuellement autonome mais dans ce qu'elle induit l'illusion que la culture n'est pas nécessaire, ou plus précisément, qu'elle n'est pas quelque chose qui doive « se travailler », qui doive concentrer des efforts actifs et créatifs faute desquels elle ne peut que se dégonfler, et que c'est en cela que la technique est dangereuse, parce qu'elle donne l'illusion, par son progrès et ce qui ressemble à une autoréalisation, que tout ce qui est humain suit ce même cours. En cela il rejoint quelque peu Mumford qui parle des modes de vie comme étant « les conquêtes les plus durables de la machine », c'est-à-dire que l'impact de la technique se retrouve surtout dans les changements des « mode de vie » ou de la « culture » :

« Dès le début, les conquêtes les plus durables de la machine ne furent pas les instruments eux-mêmes, vite démodés, ni les produits, vite consommés, mais les modes de vie qu'elle rendait possibles (...) Aucune partie de l'environnement ni aucune convention sociale ne pouvaient être admises à partir du moment où la machine avait montré combien l'ordre, le système et l'intelligence pouvaient prévaloir sur la nature brute des choses.»²²⁰

Aussi, Ortega y Gasset, à l'instar de Mumford, ne nie pas que la technique ne puisse pas influencer « l'environnement et les conventions sociales » par des apports qui lui seraient intrinsèques. Sa conception de la culture n'exclut pas que la technique en fasse aussi partie, qu'elle soit également un élément culturel qui participe donc directement à son élaboration et ses changements. Cette dimension de la technique qui agit directement sur la culture par les apports culturels ou sociaux²²¹ qu'elle introduit inmanquablement n'est pas incompatible avec ce qui ne lui est pas contraire en

²²⁰ *Ibid.*, p.319

²²¹ On pourrait méditer assez longuement sur la définition que donne Steven Pinker de la culture à l'aune de la conception ortéguienne d'une technique qui agirait *en externe* de la culture plutôt qu'*en interne* : « La culture est donc un creuset d'innovations technologiques et sociales que les individus mettent en commun pour qu'elles les aident à vivre, et pas un ensemble de rôles et de symboles arbitraires qui leur échoient par hasard. » Pinker Steven, *Comprendre la nature humaine*, trad. Marie France Desjeux, éd. Odile Jacob, Paris, 2005 (2002) 608 p. (dorénavant *CNH*) p.88

essence, c'est-à-dire que la technique agisse aussi « en dehors » de la culture²²², selon son propre mécanisme intégré et que cette action de la technique menace l'ordre social ou culturel qui ne parviendrait pas à lui faire face, notamment parce que la technique serait allée « plus vite que cet ordre » et qu'en le dépassant, il s'est créée l'illusion qu'on pourrait en réparer les dommages en agissant directement sur la mécanique technologique, ou la « carapace » selon une terminologie plus ortéguienne, alors que la solution se trouve là où est le dommage, c'est-à-dire dans la culture elle-même qui doit s'autoréguler et ne pas simplement être régulée par une régulation qui serait directement exigée par la mécanique technique elle-même.

« En croyant, avec notre arriération sociale et notre confiance aveugle, que les problèmes soulevés par la machine ne pouvaient être résolus que par des moyens mécaniques, nous nous sommes dépassés nous-mêmes. »²²³

« Perfectionner et augmenter la portée des machines sans perfectionner et orienter humainement les organes d'action et de contrôle social²²⁴ revient à créer de dangereuses tensions dans la structure de la société. »²²⁵

Il s'agirait, en sorte, d'un humanisme technophile commun à Mumford et Ortega y Gasset, c'est-à-dire d'une revendication d'humanisation de ce que la technique ne peut pas humaniser, là où elle n'est pas en mesure de pouvoir le faire – car là ne serait pas sa fonction ni son attribution – et non pas parce que la technique serait volonté de déshumanisation, tout en acceptant la dimension fondamentalement humaine de la technique sans laquelle l'homme n'existerait pas et qui, par ailleurs, contiendrait toujours une part humaine, selon Mumford, parfois même plus humaine :

« Car la machine a ajouté toute une série d'arts à ceux qu'avaient produits les simples outils et les méthodes de l'artisan ; elle a ouvert un nouveau domaine dans lequel l'homme cultivé travaille, ressent et pense. De la même façon, elle a étendu la puissance et la portée du corps humain, a révélé de nouveaux spectacles

²²² La prise en considération de la technique en fonction de ce double axe, l'un externe et l'autre interne (à la société ou la culture) constitue déjà un sujet en soi et, au-delà, illustre une conception de la technique comme pouvant être à la fois intérieure et extérieure à l'homme (social ou culturel).

²²³ MTC359

²²⁴ Herbert Marcuse ne verra rien d'humain dans les organes de *contrôle social* et constate au contraire l'avènement des dangereuses tensions contre lesquelles prévenait Mumford, sous la forme des machines technologiques mises au service de ce contrôle : « Les formes dominantes du contrôle social sont technologiques dans un sens nouveau. La structure technique et l'efficacité de l'appareil de destruction et de production ont, sans aucun doute, durant la période moderne, contribué à soumettre la population à l'actuelle division du travail. » Marcuse, *HUD*, p.37

²²⁵ MTC359

esthétiques, de nouveaux mondes (...) Quant à la machine elle-même, je le souligne à nouveau, elle est un produit humain et ses abstractions mêmes la rendent plus humaine que ces arts qui, à l'occasion, contrefont la nature. »²²⁶

On revient à une zone d'étroite convergence lorsque Mumford mentionne les « désirs » et précisément lorsqu'il formule une phrase qui semble paraphraser Ortega y Gasset lorsqu'il décrit la technique comme ce qui autorise l'extériorisation des désirs « intérieurs » dans un environnement qu'il a déjà humanisé et continuera indéfiniment à le faire car là, dans le fait de désirer et vouloir concrétiser (grâce à la technique) ces désirs, réside la dynamique de la vie humaine individuelle aussi bien que collective:

« L'homme devrait se trouver à l'aise partout. Bien que le nouveau canon de l'ordre repose sur une base esthétique autant qu'intellectuelle, la nature extérieure n'a finalement pas d'autorité indépendante. Elle existe en tant que résultat de l'expérience collective de l'humanité, et en tant que sujet de ses progrès ultérieurs dans les sciences, la technique et les arts.

Le mérite de ce nouvel ordre était de donner à l'homme, par projection, un monde extérieur qui l'aidait à transformer le monde spontané de désirs qu'il portait en lui. »²²⁷

Or, et c'est pourquoi Ortega y Gasset développe une *théorie des désirs*, en réponse à ce qu'il considère être l'assèchement de la capacité à désirer dans la société industrielle et technique, la société d'abondance qui réduit les désirs à des simples gestes de consommation et d'imitation vitalement inconsistants :

« Dans la mesure où le phonographe et la radio remplacent l'envie de chanter, où la photographie supprime l'envie de voir, et l'automobile, l'envie de marcher, la machine conduit à une élimination des fonctions qui confine à la paralysie. »²²⁸

« On passe d'une économie de besoins à une économie d'acquisition. Le désir de plus de satisfactions matérielles (celles que fournit la production mécanisée) s'opposa aux gains de productivité et les annula en partie. Les besoins devinrent confus et indirects. »²²⁹

²²⁶ *Ibid.*, p.320

²²⁷ *Ibid.*, p.324

²²⁸ *Ibid.*, p.340

²²⁹ *Ibid.*, p.383

Il y a quelque chose d'indéniablement *vitaliste* dans les conceptions communes à Ortega y Gasset et Mumford qui viennent d'être énoncées. Et, ce *vitalisme* est, « comme toujours » ou naturellement, accompagné d'une critique, d'une annonce, d'avertissements, de précautions à l'encontre de ce qui est pris pour son inverse, de ce qui est identifié comme la cause de la dévitalisation et qui trouve sa source dans le ramollissement, l'accoutumance à la facilité, au confort ; dans l'habitude d'une protection abusive ; dans l'ingratitude du nanti ou l'instabilité de l'*enfant gâté*.

« (...) ce qui fut jadis l'innovation d'audacieux pionniers est devenu la routine établie d'un grand nombre de gens qui ont adopté ces habitudes sans partager l'enthousiasme initial (...) »²³⁰

« De la même manière le confort, la dispense d'efforts, le recours abusif aux services mécanisés ou au personnel conduisent à l'atrophie de la fonction vitale. »²³¹

On retrouve épars quelques autres thèmes également ortéguiens chez Mumford dont celui des limites²³², ou de leur absence, les conséquences de cette illimitation, comme on le verra plus tard, étant qu'en se croyant capable de tout l'homme (masse) ne serait plus capable de rien, dans le sens de rien de précis et de centré. Il s'essoufflerait et s'étourdirait dans l'infinité illusoire des possibles. Sans prise sur les quelques réels possibles qui se placent sur ses rivages, il finirait par sombrer et se noyer. Cet homme de la civilisation technique et industrielle, l'*homme-masse* ortéguien, s'il naît à l'époque industrielle, est en gestation depuis bien plus longtemps, depuis les premières heures de la modernité, depuis la Renaissance et les cabestans entre lesquels déambule Léonard de Vinci auquel les deux auteurs font référence, comme si on ne pouvait pas complètement comprendre la civilisation technicienne sans lui rendre visite.

« Le mouvement humaniste, en mettant l'accent sur l'étude des textes et des langues mortes, renforça les clivages des classes dus au capitalisme. Incapable d'acquérir l'entraînement préparatoire nécessaire, l'ouvrier était exclu, en Europe, de la haute culture. Même le meilleur ouvrier éotechnique, et même le plus glorieux de ces artistes que fut Léonard de Vinci, se sentait obligé de se justifier, dans ses notes privées,

²³⁰ *Ibid.*, p.353

²³¹ *Ibid.*, p.387

²³² « Reconnaître les limites imposées par la science, subordonner les désirs aux réalités (...) ». *Ibid.*, p.320

contre les littérateurs affirmant que son intérêt pour la science et la peinture était quelque peu inférieur. »²³³

Il est difficile de ne pas rapprocher ce qu'écrit là Mumford de ce qu'écrit Ortega au sujet du caractère élitiste et exclusif de la Renaissance littéraire à l'égard des « techniciens » De Vinci, Galilée et autres (cf. *Autour de Galilée*).

La genèse, les évolutions, les ascendances et déclin sont pris en compte. Le début, qu'il soit incarné ou pas dans une figure archétypale contient des suites, des ascensions et déclin. Le déclin, en l'occurrence, la perte du progrès technique et le retour à la barbarie, « c'est à dire qu'on renonce à une communauté de culture, qui est une communauté soumise à des normes, et que l'on retourne à la communauté barbare »²³⁴ préoccupe particulièrement le philosophe espagnol.

« Si on ne les surmonte pas [les méthodes et habitudes de pensée de la phase paléotechnique²³⁵], les bases mêmes de la technique peuvent être ébranlées, et notre retour à la barbarie s'effectuera à une vitesse directement proportionnelle à la complexité et au raffinement de notre patrimoine technologique actuel. »²³⁶

Ce thème de la régression, du retour à la barbarie, de « l'invasion verticale des barbares »²³⁷ se retrouve chez Ortega y Gasset, en l'occurrence, dans le chapitre IX de *La révolte des masses*, intitulé « Primitivisme et technique » : « Tout l'accroissement de possibilités concrètes que la vie a subi court le risque de s'anéantir »²³⁸ ; « il n'existe aucun progrès certain, aucune évolution qui ne soit menacée d'un retour en arrière, d'une régression. Tout, absolument tout est possible dans l'histoire »²³⁹ ; « Quelques-uns seront plus saisis par d'autres symptômes de barbarie émergente (...) Pour moi, celui de la disproportion entre le profit que l'homme moyen reçoit de la science et la gratitude qu'il lui témoigne – ou mieux, qu'il ne lui témoigne pas –, est le plus inquiétant »²⁴⁰.

²³³ *Ibid.*, p.397

²³⁴ RM148

²³⁵ « Si on considère le dernier millénaire, on peut diviser le développement de la machine et de la civilisation machiniste en *trois phases successives qui se chevauchent* : la phase éotechnique, paléotechnique et néotechnique. » MTC127 ; « Le rôle le plus significatif de la phase paléotechnique ne se situe cependant pas dans ce qu'elle a apporté : il s'agissait d'une période de transition, coïncée entre les deux économies, éotechnique et néotechnique. Les institutions n'affectent pas seulement la vie humaine directement, elles l'affectent aussi par les réactions contraires qu'elles provoquent. Humainement parlant, la phase paléotechnique fut un épisode désastreux, mais par son désordre même elle a contribué à intensifier la recherche de l'ordre et, par ses formes brutales, à clarifier les buts de la vie humaine. » *ibid.*, pp.218-219

²³⁶ RM218

²³⁷ *Ibid.*, p.157

²³⁸ *Ibid.*, p.156

²³⁹ *Ibid.*, p.154

²⁴⁰ *Ibid.*, p.162

Ce primitivisme ne doit pas être confondu avec un retour à une vitalité moins inhibée par les contraintes de la civilisation ; à un vivre qui laisserait fluer la vie là où le passage lui aurait été obstrué par trop de civilités ou de mollesses ; à une émancipation de la « matière dévitalisée, cornée, de tissus desséchés, de résidus toxiques qui engourdissent sa vie »²⁴¹. Il est une dénaturation – si ce terme est permis ici –, une corruption de l’homme qui aussi vivant doit-il être ne doit jamais confondre cette vitalité, ce flux ascendant et sain, avec un abandon aveugle dans une naturalité ou vitalisme absolu. « La nature est toujours là ; elle subsiste par elle-même (...) La civilisation n’est pas vraiment là, elle ne subsiste pas par elle-même, elle est artifice et requiert un artiste ou un artisan. Si vous voulez profiter des avantages de la civilisation, mais sans vous préoccuper de la soutenir ... tant pis pour vous ; en un clin d’œil, vous vous trouverez sans civilisation. »²⁴² « L’invocation à la puissance de l’« esprit industriel » qui, inspiré par l’horreur de la mort, a inventé « de merveilleuses techniques pour dominer la nature » et, sans le savoir, libère un « esprit guerrier » secret pré-bourgeois pour engendrer de nouveaux dangers et une nouvelle morale (II, 432) »²⁴³. Ceci résume l’inquiétude, l’obsession presque qui anime Ortega y Gasset : alerter sur la nécessité d’activement entretenir et renouveler la civilisation, de littéralement la revitaliser de l’internationaliser²⁴⁴, et ceci sur deux fronts : celui des frontières extérieures, avec la barbarie qui

²⁴¹ « Il est évident que toute vieille culture entraîne avec elle une lourde charge de matière dévitalisée, cornée, de tissus desséchés, de résidus toxiques qui engourdissent sa vie. Il y a des institutions mortes, des appréciations et des respects qui survivent, mais qui n’ont plus de sens ; des solutions inutilement compliquées, des normes qui ont prouvé leur manque total de substance. » *RM155, OCIV422*

²⁴² *Ibid.*, p.163

²⁴³ [La invocación a la potencia del «espíritu industrial» que, inspirado por el horror a la muerte, ha inventado «maravillosas técnicas para dominar la naturaleza» y, sin saberlo, libera a un secreto «espíritu guerrero» preburgués para crear nuevos peligros y una nueva moral (II, 432)] Espinosa Rubio Luciano, « Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt », *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n°21, 1999, pp.101-129 (dorénavant RNT) p.113

²⁴⁴ « Ortega est un penseur internationaliste, c’est pourquoi il s’accorde avec l’épistémè actuelle centrée sur l’extinction des frontières nationales et l’établissement d’une structure globale et planétaire (...) il conçoit l’internationalisation à partir du concept de modèle civilisateur. La civilisation serait le contexte le plus ample pour l’insertion significative du sujet. Au-delà de l’entité politique et administrative de la nation et de l’État – qu’Ortega ne remet pas en cause –, la seule entité qu’Ortega conçoit de manière authentique est celle de la civilisation. La civilisation entendue comme la notion abstraite et culturelle, non politique et économique, à laquelle peuvent participer tous les membres de cette civilisation (...) Ortega réduit son analyse civilisatrice au modèle occidental et le transforme dans le paradigme d’intégration internationale dans laquelle il veut inclure la nation espagnole » [Ortega es un pensador internacionalista y, por esa razón, sintoniza con la episteme actual centrada en la extinción de las fronteras nacionales y el establecimiento de una estructura global y planetaria (...) concibe la internacionalización a partir del concepto de modelo civilizador. La civilización sería el contexto más amplio para la inserción significativa del sujeto. Por encima de la entidad política y administrativa de la nación y el estado – que Ortega no cuestiona –, la única entidad que Ortega visualiza de manera genuina es la de civilización. Civilización entendida como una noción abstracta y cultural, no política y económica en la que pueden participar todos los integrantes de esa civilización (...) Ortega reduce su análisis civilizador al modelo occidental y lo convierte en el paradigma de integración internacional en el que quiere incluir a la nación española] Navajas, OTNC, pp.11-12

menace, et à l'intérieur par la dévitalisation subséquente à la rationalisation, l'utilitarisme et tout ce qui participe à l'évacuation de l'inutile, du superflu, de la jovialité sportive, de la spontanéité, de l'attachement à la vie comme radicalité première. Plutôt qu'*extérieur* et *intérieur* on pourrait dire : *à la base* et *au sommet*. Les masses menacent par la base, et la raison pure, les idéalismes et autres facteurs de dessèchement vital menacent par le haut. Ortega y Gasset écrit *La révolte des masses* face à la menace d'en bas et *Le thème de notre temps* (la réforme de la raison) face à celle du haut. Le barbare qu'il décrit et qui attaque verticalement est celui qui détruit la civilisation dévitalisée sur un axe qui la traverse de bas en haut ou de haut en bas. La rationalité du technicien rejoint l'ingratitude et l'inconscience de l'homme masse qui ont en commun l'éloignement de la vie, l'un parce qu'il a asséché de sa raison, de son absolutisme²⁴⁵, la vie au sein de la civilisation, l'autre parce qu'il n'a pas compris qu'il n'y a pas de vie (humaine) hors de la culture²⁴⁶. « N'y aurait-il pas au sein du dit « progrès de la technologie » une espèce de recul, surtout des aspects vitaux ? »²⁴⁷ Le progrès technologique ou la rationalisation technique conduiraient à l'affaiblissement des aspects vitaux, d'une part parce que les *masses* se dévitalisent, parce qu'elles perdent le sens des choses et de la vie, notamment à cause de l'*illimitation*²⁴⁸ qui en ouvrant une

²⁴⁵« Ce n'est pas seulement l'idée traditionnelle de l'Être qui paraissait inadmissible à Ortega, mais également la « métaphysique » comme mission intellectuelle, puisque selon lui elle était le produit de l'« absolutisme » de la raison. » [A Ortega le parecía inadmisibile no sólo la idea tradicional de Ser, sino también la « metafísica » como misión intelectual, ya que ésta, pensaba él era el producto del « absolutismo » de la razón (cf. « Guillermo Dilthey » (GD), OC83, VI, p. 207)] Armenteros, PRSL, note 5 p.30

²⁴⁶ Ce qui ne l'empêche pas, par ailleurs, de critiquer le « culturalisme » : « Ortega critica : (...) le « culturalisme » pour vouloir supplanter la spontanéité de la vie par les schémas rigides de ses théories, mais sans se rallier au frustré vitalisme qui méprise déraisonnablement la culture, dont il arriva à dire qu'elle est la « table de salut » grâce à laquelle l'homme garderait la tête hors de l'eau dans le « naufrage » qu'est la vie. » [Ortega criticó: (...) el « culturalismo » por querer supplantar la espontaneidad de la vida con los rígidos esquemas de sus teorías, pero sin comulgar con el tosco vitalismo que insensatamente desprecia la cultura, de la cual él llegó a decir que era la « tabla de salvación » gracias a la cual el hombre se tenía a flote en el « naufragio » que es la vida] *ibid.*, p.38. L'auteur inclut dans la liste de ces critiques : l'idéalisme, l'existentialisme, l'historicisme, la phénoménologie, le psychologisme « (...) dont il « centrifugea » les thèses comme il le fit avec les autres grandes philosophies contemporaines dans lesquelles il trouvait « quelque chose de profondément vrai », qu'était leur ontologie, et « quelque chose de profondément erroné » qu'était leur épistémologie. » [cuyas tesis « centrifugó » de la misma manera que hizo con las del resto de las grandes filosofías contemporáneas encontrando en ellas « algo profundamente verdadero », que era su ontología, y « algo profundamente erróneo », que era su epistemología.] *ibid.*, p.39

²⁴⁷ [¿No hay acaso dentro del llamado « progreso de la tecnología » una especie de retroceso, sobre todo en los aspectos vitales?] Canela Morales Luis Alberto, « El problema de la técnica en Ortega y Gasset », *Revista de divulgación científica y tecnológica de la universidad veracruzana*, volume XXII, n°1, janvier-avril 2009

²⁴⁸ « Il ne s'agit pas juste de l'excès de confort déjà mentionné, mais d'un aveuglement par saturation, un manque de tension vitale et une dangereuse inconscience qui peuvent déboucher sur la barbarie au sein même de ce monde si sophistiqué. La croyance en soi dans l'illimitation de la technique conduit à une perte d'identité : l'homme qui ne vit que de foi en la théorie finit avec une vie vide (...) Le résultat final est l'endormissement de l'esprit et une inertie généralisée qui engourdit la fantaisie et la production de sens : tout est promis sans limites, on exacerbe le désir sans mesure, on perd toute notion de discipline mentale et on écroule les valeurs héroïques du cœur face à la tyrannie du pratique (*La rebelión...*, IV, 177 y s., 223, respect.). Une certaine ingratitude prévaut par rapport aux facilités laborieusement acquises par la culture et l'in vraisemblable paradoxe d'une excitation hypnotique, où l'on ne trouve

voie illusoire sur tous les possibles les rend en même temps impossibles et, d'autre part, parce qu'il s'agirait de la prolongation d'un processus de rationalisation, d'une ratio-technique selon les termes de G.-F. Jünger. Pour Ortega y Gasset, la rationalité scientifique soutiendrait la culture occidentale. L'une n'irait pas sans l'autre. L'une ne pourrait pas être réformée sans que l'autre le soit aussi :

« Selon Ortega, l'imbrication de la science et de la culture occidentale était telle que la crise de la première avait provoqué celle de la seconde. De la science dépendait la culture, pensait Ortega. La « croyance » dans la rationalité scientifique était la base sur laquelle reposait la culture occidentale. Dans ce sens, il convient de se rappeler que, déjà à cette époque, Ortega critiquait l'idéalisme, entre autres, à cause de l'imposture qu'il désigna par « intellectualisme » et « culturalisme » (cf. *Méditations sur le Quichotte* (MQ), Oc83, I, pp. 318 y ss.), une autre raison étant qu'à l'aune de son vitalisme originel il ignorait la considérable valeur qu'a la culture pour l'homme. Par conséquent, et au vu de l'importance substantielle que la science avait pour la culture et donc celle-ci pour l'homme en général, la négation de la vérité supposait, selon Ortega, non seulement l'impossibilité de la culture mais aussi celle de l'homme en soi. »²⁴⁹

que des « pseudo désirs, des spectres d'appétits sans sincérité ni vigueur. » [No es sólo el exceso de comodidad ya mencionado, sino una ceguera por saturación, una falta de tensión vital y una peligrosa inconsciencia que pueden abocar a la barbarie en el corazón mismo de este mundo tan sofisticado. La propia creencia en la ilimitación de la técnica conduce a una pérdida de identidad: el hombre que sólo vive de fe en la teoría acaba con una vida vacía (...) El resultado final es el adormecimiento del espíritu y una inercia generalizada que embota la fantasía y la creación de sentidos: se promete todo sin límite, se exagera el deseo sin medida, se pierde cualquier noción de disciplina mental y se arrumban los valores heroicos del corazón frente a la tiranía de lo práctico (*La rebelión...*, IV, 177 y s., 223, respect.). Impera cierta ingratitud respecto a las facilidades trabajosamente adquiridas por la cultura y la tremenda paradoja de una excitación hipnótica, donde sólo hay «pseudodeseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.» Espinosa, RNT, p.120

²⁴⁹ [Según Ortega, la imbricación de la ciencia y de la cultura occidental era de tal calibre, que la crisis de la primera había desencadenado la crisis de la segunda. De la ciencia dependía la cultura, pensaba Ortega. La «creencia» en la racionalidad científica era la base sobre la que descansaba la cultura occidental. En este sentido, conviene recordar, una cosa es que ya en esta época Ortega criticara el idealismo, entre otras razones por la impostura de lo que dio en llamar el «intellectualismo» y el «culturalismo» filosóficos (Cfr. *Meditaciones del Quijote* (MQ), Oc83, I, pp. 318 y ss.), y otra que en pro de su original vitalismo ignorara el enorme valor que la cultura tiene para el hombre. Por tanto, y a tenor de la sustancial importancia que la ciencia tenía para la cultura y ésta a su vez para el hombre en general, la negación de la verdad implicaba, a juicio de Ortega, no solo la imposibilidad de la cultura sino también del propio hombre.] Armenteros, PRSL, note 3 p.30

c- Martin Heidegger

« Avec Heidegger le rapprochement s'impose naturellement. Les deux hommes se sont connus, se sont rencontrés, se sont écrits ; ils ont aussi écrit l'un sur l'autre (...) »²⁵⁰

Heidegger est un philosophe avec lequel Ortega y Gasset entretient un rapport privilégié et qu'il considérait, après lui, comme l'autre grand philosophe du siècle. On peut évidemment être surpris à l'idée qu'un philosophe s'octroie le titre du philosophe du siècle, de surcroît lorsque ceci est très loin d'avoir été approuvé ou même considéré par la communauté de pairs, mais il ne nous revient pas de juger de la valeur d'une telle affirmation mais de la rapporter au contexte de l'opinion qu'avait Ortega de son homologue allemand. Aussi, cela illustre la très haute idée qu'avait le philosophe madrilène de son œuvre et le fait que jamais il ne se soit senti en infériorité par rapport aux autres philosophes de son temps²⁵¹, bien qu'il sera très affecté par sa notoriété internationale restreinte, surtout parce qu'il considérait être à l'origine d'idées avant d'autres, notamment Heidegger, qui malgré cette postériorité (selon Ortega) aurait recueilli la primeur des éloges et de la reconnaissance, faisant de lui et selon l'avis d'une certaine communauté philosophique, le grand philosophe incontesté du siècle. Il ne revient pas à cette étude sur la technique de faire l'inventaire de ces idées ni de faire une étude comparée des concepts similaires ou voisins de ces deux grands philosophes, si ce n'est de les mentionner *de passage*, sauf lorsqu'ils en viennent explicitement à traiter de la technique, comme ce fut le cas lors de la conférence de

²⁵⁰ Préface *QQP* ?p.5

²⁵¹ Notamment le renommé Sartre et d'autres penseurs « critiques » auxquels il opposait la figure de l'*homme savant* capable de transmettre et d'universaliser la civilisation : « Une figure intellectuelle émerge comme support de cette conception. L'*homme savant*, détenteur d'une connaissance encyclopédique et compréhensive qui endosse la mission de transmettre et de déchiffrer les clefs adéquates de l'interprétation du monde. Cette figure se démarque ouvertement d'un autre choix qui se développe parallèlement à celui que propose Ortega. L'intellectuel critique qui se méfie des cadres abstraits compréhensifs et fait de leur démasquement la finalité centrale de son action. Ortega, Toynbee et Heidegger face à Benjamin, Malraux et Sartre. La période 1920-40 marque l'accentuation de cette dichotomie apparemment irréconciliable qui maintient son irrésolution jusqu'à l'apparition du modèle globalisant. » [Una figura intelectual emerge como sustentación de esta visión. El *hombre savant*, poseedor de un conocimiento enciclopédico y comprensivo, que asume la misión de transmitir y descifrar las claves apropiadas de interpretación del mundo. Esa figura se demarca abiertamente de otra opción que se desarrolla paralelamente a la propuesta por Ortega. El intelectual crítico que desconfía de los marcos abstractos comprensivos y hace de su desenmascaramiento la finalidad central de su acción. Ortega, Toynbee y Heidegger frente a Benjamin, Malraux y Sartre. El periodo de 1920-40 señala la agudización de esa dicotomía aparentemente irreconciliable que mantiene su irresolución hasta la aparición del modelo globalizador.] Navajas, OTNC, p.13

Darmstadt en 1951. Notons que selon Lopez Pelaez, ces deux auteurs ignoraient totalement le contenu de la *méditation* (ou *question*) sur la technique de l'autre :

« La méditation heideggerienne sur l'essence de la technique est totalement inconnue d'Ortega, de même que celle de l'auteur espagnol l'est pour Heidegger (celle d'Ortega étant chronologiquement antérieure). »²⁵²

On trouve une littérature secondaire relativement fournie²⁵³ au sujet des liens entre les réflexions d'Ortega y Gasset et Heidegger sur la technique, dans tous les cas la plus complète de celle qui met en rapport le philosophe espagnol avec l'un de ses pairs, sans parler de la littérature beaucoup plus étendue qui étudie le rapport des deux philosophes dans d'autres domaines. Le premier article sur la technique qui arrivera très tardivement, en 1960, aurait justement été sur cette question²⁵⁴. On dispose aujourd'hui d'un corpus d'une douzaine d'articles et thèses dont celle de Lopez Pelaez Antonio ; « J. Ortega y Gasset et M. Heidegger : *La question de la technique* » qui présente à la suite la philosophie de la technique de Heidegger puis d'Ortega y Gasset et, dans un troisième temps, les confronte ou compare. Il ne nous revient pas de reprendre et encore moins de refaire ce travail de comparaison ou mise en rapport extensive qui ayant le mérite d'exister nous dégage d'une charge bien trop grande qu'il faudrait, pour bien faire, démultiplier par autant de philosophes de la technique ou assimilés qui auraient pu influencer Ortega ou être influencés par lui de son vivant (et à sa suite, en ce qui concernera la troisième partie). La littérature sur ce sujet décline les grandes tendances de chacun des deux penseurs quant à l'ustensile, l'*util*, la technique moderne ou la technologie, la perte ou domination de l'homme par celle-ci. Nous reprendrons cette dernière question en particulier dans un chapitre spécifique ; « *Domination*, concept non ortéguien ». Aussi,

²⁵² [La meditación heideggeriana sobre la esencia de la técnica resulta absolutamente desconocida para Ortega, al igual que la del autor español para Heidegger (siendo cronológicamente anterior la de Ortega).] Lopez Pelaez Antonio, « La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger », *Éndoxa: Series Filosóficas*, n°4, UNED, Madrid, 1994, pp. 179-203 (dorénavant THPO) note 5 p.100. Cet article se décline de sa thèse doctorale sur cette même thématique : « J. Ortega y Gasset y M. Heidegger la cuestión de la técnica », dirigée par Diego Sanchez Meca, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1993, 634 p.

²⁵³ Consulter à cet effet la bibliographie qui contient une dizaine de références.

²⁵⁴ Quintanilla mentionne que le premier article sur la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset, et qui arrive très tard, quelques années après sa mort, a justement trait à Heidegger : Menendez Vaya Juan [La question de la technique dans une double méditation : Ortega y Heidegger.] « La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger », *Convivium*, n°9-10,1960, pp.69-91. Après consultation on s'aperçoit qu'il s'agit bien d'une double méditation, si ce n'est d'une triple, répartie en deux numéros successifs de la revue *Convivium* : 1) « Les attitudes philosophiques d'ORTEGA et de HEIDEGGER » ; 2) La méditation ortéguienne de la technique » ; 3) « La question de la technique chez HEIDEGGER » »[1]"Las actitudes filosóficas de ORTEGA y HEIDEGGER" y 2) "La meditación orteguiana de la técnica" ; 3)"La cuestión de la tecnica en HEIDEGGER"]. Voir la note 30

la spécificité de la philosophie de la technique latino-américaine nous conduira à développer un autre chapitre, précédant le susmentionné, intitulé : « La double source hispano-américaine : Ortega y Gasset et Heidegger ». Par ailleurs, les questions sur la perte d'authenticité, la surnature technique ou technologique et quelques autres, introduiront des considérations comparatives entre leurs réflexions respectives, sans oublier, évidemment, tout ce qui a trait au *bauen* et qui fut exposé lors de la conférence de Darmstadt. Pour toutes ces raisons, il a été jugé préférable de réfléchir aux rapports entre Ortega y Gasset et Heidegger suivant les opportunités que l'exposition nécessaire de la pensée du premier offrira dans son déroulement, plutôt que dans un seul chapitre exclusif.

« L'analyse d'Ortega est essentiellement anthropologique et sociologique (cf. Atencia 2004), puisque la technologie modèle les êtres humains, alors que Heidegger évite expressément ces deux approches et essaie d'aller bien au-delà »²⁵⁵

Selon Llano Alonso²⁵⁶, la créativité serait un élément qui différencierait les deux philosophes :

²⁵⁵ [Ortega's analysis is basically an anthropological and sociological one (cf. Atencia 2004), since technology shapes human beings, whereas Heidegger expressly avoids both approaches and tries to go far beyond them (...)] Diéguez Antonio, « Thinking about technology, but ... in Ortega's or in Heidegger's style? », *Argumentos de Razón Técnica*, n° 12, 2009, pp. 99-123 (dorénavant TTOH) p.118, suivi de : « Dust a clairement exprimé cela » [Dust (1989, p.280 and 282) has expressed clearly that] . La citation correspondante de Patrick H. Dust, ainsi que d'autres commentaires de Diéguez se trouvent au chapitre : « Domination », concept non ortéguien » » III-3-a-iii

²⁵⁶ Cet auteur mentionne une influence d'Ortega y Gasset sur Sloterdijk : « A l'aune de l'humanisme technologique d'Ortega et, surtout, en tenant compte de l'importance que notre auteur attribue à la technique dans la création de la surnature humaine dans laquelle le milieu s'adapte au sujet et où celui-ci est capable d'affronter sa circonstance, il sera difficile de comprendre la relecture qu'a récemment faite Sloterdijk du débat sur l'homme et la technique entre Heidegger et Ortega en 1951, encore plus si c'est pour justifier sa cause technocratique et antihumaniste. Comme on le sait, pour Sloterdijk le principal mérite de Heidegger était d'avoir cherché l'essence humaine au-delà de l'humanisme et d'avoir posé la question décisive de savoir qui va « domestiquer » les êtres humains à partir du moment où l'humanisme échoue. Par ailleurs, le philosophe allemand semble s'inspirer de l'idée ortéguienne de la surnature humaine et de l'auto-fabrication de l'homme pour affirmer sa conception de l'autogenèse humaine. » [Al hilo del humanismo tecnológico de Ortega, y sobre todo, teniendo en cuenta la importancia que nuestro autor le concede a la técnica en la creación de la sobrenaturaleza humana, en la que el medio se adapta al sujeto y éste es capaz de afrontar su circunstancia, no se entiende la relectura que ha hecho recientemente Sloterdijk del debate sobre el hombre y la técnica mantenido entre Heidegger y Ortega en 1951, y mucho menos si es para justificar su causa tecnocrática y antihumanista. Como es sabido, para Sloterdijk, el principal mérito de Heidegger consistía en haber intentado buscar la esencia humana más allá del humanismo, y en haber planteado la cuestión decisiva sobre quién va a “domesticar” a los seres humanos una vez que el humanismo ha fracasado. Por otra parte, el filósofo alemán parece inspirarse en la idea orteguiana de la sobrenaturaleza humana y de la autofabricación del hombre para cimentar su concepción de la autogénesis humana.] Llano, HTOG, pp.16-17. Dans une communication privée, Llano Alonso fait allusion à une lecture qu'aurait effectivement faite Sloterdijk de la conférence de Darmstadt et qu'il aurait commentée d'une manière ou d'une autre, sans réussir néanmoins à se remémorer d'éventuelles références écrites : « En ce qui concerne Sloterdijk, il me semble que le philosophe germano-danois a lu Ortega et Heidegger (parmi d'autres classiques de la philosophie du XX) au sujet du débat qu'ils eurent lors du Colloque de Darmstadt. Comme vous le savez bien, ce débat au sujet de la technologie intéressa d'autres penseurs de cette génération de 14 (par exemple, Spengler). Eh bien, la relecture de Sloterdijk est critique à l'égard des deux auteurs et il se propose de la dépasser, en plus d'actualiser le caractère problématique de la technologie à notre époque » [En relación con Sloterdijk, lo que a mi parecer hizo el

« (...) pour Heidegger, « la technique est un mode de sortir de ce qui occulte » et c'est seulement là où se produit ce dévoilement que se révèle à proprement parler le vrai (Heidegger, 1994:15). La technique est donc rendre présent ce qui ne l'est pas (...). Pour Ortega, contrairement à Heidegger, le caractère de l'homme est plus créateur. L'homme est vivant dans la mesure où il crée et qu'il est intégré à la production artificielle d'une surnature dans laquelle il puisse projeter son Être. Dans ce sens, la thèse d'Ortega est que la terre est originellement inhabitable (*unbewohnbar*) pour l'homme qui, à la différence de l'animal, n'a pas d'habitat, « L'homme n'a pas de *Physis*, une nature comme l'ont, en fait, l'animal, la plante, le végétal »²⁵⁷ (VI, 780) »²⁵⁸

Cette créativité n'est pas un luxe qui se rajouterait sur un homme non créatif mais une nécessité, même plus : l'essence humaine qui est artificialité, du moins dans son besoin de s'extraire de la nature où il n'habite pas mais dans laquelle il s'ouvre un espace – à l'aide de ses « créations » – où il crée et construit son humanité. Ceci est au cœur du débat de 1951 entre Ortega y Gasset et Heidegger :

« C'est ce que l'on peut déduire très clairement de son intervention au colloque de Darmstadt, où pour réfuter la thèse de Heidegger selon laquelle chez l'homme « construire » (*bauen*) revient à « habiter » (*wohnen*), Ortega exposa justement le contraire : seulement en « construisant », c'est-à-dire, grâce à l'exercice de la technique, l'homme parviendrait à « habiter » dans le « monde », et étant donné que dans l'homme tout est approximatif et « utopique », Ortega disait qu'« habiter » n'est pas un fait déjà accompli mais une aspiration en permanence insatisfaite. Selon Heidegger, l'Être et l'Être-là passaient devant le Faire ; en revanche, selon Ortega, le Faire précède l'Être et l'Être-là, ce qui constitue un signe sans équivoque de sa conception pragmatique. L'homme ne « construit » pas parce qu'il « habite » mais il « construit » pour « habiter » ; l'homme n'« agit » pas parce qu'il est, mais il « agit » pour « être ». »²⁵⁹

filósofo germano-danés fue leer a Ortega y Heidegger (entre otros clásicos de la filosofía del siglo XX) a propósito del debate mantenido por ambos en el Coloquio de Darmstadt. Como sabe usted este debate en torno a la tecnología interesó a otros pensadores de esa generación del '14 (por ejemplo, Spengler). Pues bien, la relectura de Sloterdijk es crítica con ambos autores y pretende superarla, además de actualizar el carácter problemático de la tecnología en nuestro tiempo] correspondance courriel du 21 avril 2021.

²⁵⁷ [Passé et avenir de l'homme actuel] « Pasado y porvenir para el hombre actual » OCVI778-794 (1951)

²⁵⁸ [...] para Heidegger, “la técnica es un modo de salir de lo oculto”, y sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero (Heidegger, 1994: 15). La técnica es, pues, hacer venir algo no presente a la presencia (...) Al contrario que Heidegger, para Ortega, el carácter del hombre es más creador. El hombre está vivo en la medida que crea y está entregado a la producción artificial de una sobrenaturaleza en la que pueda proyectar su ser. En este sentido, la tesis de Ortega es que la tierra es originariamente inhabitable (*unbewohnbar*) para el hombre, el cual, a diferencia del animal, no tiene hábitat. “El hombre no tiene una *Physis*, una naturaleza como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral” (VI, 780)»] Llano Alonso, HTOG, p.15

²⁵⁹ [Así lo podemos deducir muy a las claras de su intervención en el coloquio de Darmstadt, en la que para rebatir la tesis de Heidegger de que en el hombre «construir» (*bauen*) es lo mismo que «habitar» (*wohnen*), Ortega expuso justamente lo contrario: solo «construyendo», es decir, por medio del ejercicio de la técnica, el hombre puede llegar a «habitar» en el

Mais la différence entre les deux va au-delà, ou plutôt, se décline de chaque côté de cette même ligne de démarcation, de point de départ, de maxime quant au *construire* et à l'*habiter*, à être dans le monde – et philosopher – depuis la vie ou depuis autre chose, depuis une compréhension abstraite, étymologiste²⁶⁰ (dixit Vieira), trop profonde et donc déconnectée de la superficie (dixit Ortega), de ce qu'est la technique dans le réel :

« Ortega adopte une position moins ontologique [que Heidegger] et se concentre sur les aspects dynamiques de la technique, ceux qui la transforment en un composant déterminant de la reconfiguration du monde et des paradigmes de la compréhension de ce monde (...). La technique – celle dont s'occupe Ortega – est centrée sur la transformation physique et apparente du monde : de grands ponts, des gratte-ciels, des machines puissantes. »²⁶¹

Chez Ortega y Gasset le *moi* est l'expression immédiate et préreflexive de la vie. Il est le porteur d'une conscience à travers laquelle passe la vie avant que ne passe la raison :

« Le point de départ de la philosophie ne peut pas être autre que le moi, mais ce moi doit être appréhendé préalablement à tout préjugé théorique : et ce que je capte en premier de ce moi que je suis ici et maintenant est la vie et la vie est exécutivité. Par ailleurs, la chose au lieu d'être comprise depuis le concept éléatique de l'être, statique, substantiel et autosuffisant doit être comprise dans son rapport au moi, comme *élément ou champ pragmatique* (*HS*, VI, p. 32 ; *CBP*, IX, p.770-1 ; *CD*, IX, p. 639). Les choses, loin de la suffisance que la métaphysique traditionnelle leur accordait, sont des éléments pragmatiques insérés dans le plexus opératif de la circonstance (...) Il s'agit donc de comprendre et de manipuler les choses, mais également de s'y confronter, de vaincre leur résistance, de se défendre contre leur menace, d'inaugurer le pouvoir de l'homme sur les éléments et de la nécessité de leurs lois, de traduire le besoin en liberté. »²⁶²

«mundo», y puesto que en el hombre todo es aproximativo y «utópico», decía Ortega, «habitar» no es un hecho ya cumplido sino una aspiración permanentemente insatisfecha. Según Heidegger, el Ser y el Estar iban por delante del Hacer; en cambio, según Ortega, el Hacer precede al Ser y al Estar, lo cual es signo inequívoco de su pragmática concepción. El hombre no «construye» porque «habita» sino que «construye» para «habitar»; el hombre no «actúa» porque sea, sino que «actúa» para «ser».]Armenteros, PRSL, p.32

²⁶⁰ Nous « donnerons la parole », le moment venu, au philosophe brésilien, en citant sa critique du mode de philosopher sur la technique de Heidegger qu'il qualifie, entre autres, « d'étymologiste ».

²⁶¹ [Ortega adopta una posición menos ontológica [que Heidegger] y se centra en los aspectos dinámicos de la técnica, los que la convierten en un componente determinante de la reconfiguración del mundo y de los paradigmas de comprensión de ese mundo (..) La técnica – de la que trata Ortega – se concentra en la transformación física y aparente del mundo: grandes puentes, rascacielos, máquinas poderosas.] Navajas, OTNC, p.5

²⁶² [El punto de partida de la filosofía no puede ser otro que el yo, pero este yo tiene que ser aprehendido de un modo previo a todo prejuicio teórico; y lo primero que capto de este yo que soy aquí y ahora es la vida y la vida es

La littérature traitant des liens entre les pensées sur la technique de ces deux philosophes revient toujours, à un moment ou à un autre, à la divergence essentielle, à l'opposition frontale conviendrait-il de dire, entre le *bauen* ortéguien et le *wohnen* heideggérien : l'*humain* comme *création* dans un monde qu'il n'*habite* pas mais qu'il *construit* face à la conception heideggérienne de l'homme qui serait d'abord un « habitant de la nature ». La « divergence ontologique » est l'autre grand sujet relevé. Selon Ortega, l'essence de la technique ne peut être saisie que grâce à l'exercice d'une *ontologie vitale* (pendant d'une *raison vitale*) et non pas exclusivement abstraite qui ne serait pas élaborée *avec* et *depuis* l'expérience pratique du fait technique, de la *vie technique*, de la *circonstance technique* donc, mais depuis une méthode exclusivement théorique ou abstraite, qu'il ne rejette pas pour autant tant qu'elle sache se balancer avec des « remontées en surface » afin de s'imprégner de l'objet (technique) réel. Selon l'expression de Patrick Dust, Ortega y Gasset rejette le « mystère ontologique » de la technique :

« Ortega, quant à lui, serait d'accord pour dire que l'essence de la technologie se cache et est enracinée dans quelque chose d'autre qu'elle-même ; mais que ce « quelque chose » n'est pas interprété en tant que mystère ontologique élargi auquel l'homme devrait se subordonner ostensiblement. Il s'agit de la réalité de l'être humain engagé dans le processus actif de construction de son soi (...) Il va de soi que la technologie permet à l'homme de transcender la nature et l'animalité, mais elle *ne produit pas* de transcendance au-delà de la réalité de l'humanité en tant que telle. Elle émerge plutôt comme le véhicule approprié pour la réalisation pleine de l'humanité *qua* l'humanité, qui est une pure possibilité immergée dans la réalité (...) Ce qui compte le plus à ce stade est le contraste frappant avec la vision heideggérienne, l'absence du mystère ontologique, et à sa place, la magistrale présence de l'homme. »²⁶³

ejecutividad. Por otro lado, la cosa, en lugar de entenderse desde el concepto eleático de ser, estático, sustancial y autosuficiente, ha de ser entendida en su relación con el yo, como elemento o campo pragmático (HS,VI, p.32; CBP, IX, p.770-1; CD,IX,p.639). Las cosas, lejos de la suficiencia que la metafísica tradicional les suponía, son elementos pragmáticos insertos en el plexo operativo de la circunstancia (...) Se trata, pues, de entender y manejar las cosas, pero también de enfrentarse a ellas, vencer su resistencia, defenderse de su amenaza, inaugurar el poder del hombre sobre los elementos y la necesidad de sus leyes, traducir la necesidad en libertad.»] Atencia Paez José Maria, « Ortega y Gasset, meditador de la técnica » in *Argumentos de la Razón Técnica*, n°6, 2003 (pp.61-95) p.76 (dorénavant OMT)²⁶³ [Ortega, for his part, would agree that the essence of technology is hidden and rooted in something other than itself; but that “something” is not construed as a broader ontological mystery to which man must relate in unconcealment. It is the reality of human being engaged in the active process of making its extranatural self. (...) Technology, it is clear, enables man to transcend nature and the animal realm, but it does *not* produce a transcendence beyond the reality of humanity itself. Rather, it emerges as the appropriate vehicle for the full realization of humanity *qua* humanity, that is, as pure possibility immersed in reality [...] What matters most at this point is the dramatic contrast with the Heideggerian view, the absence of the ontological mystery, and in its place, the masterful presence of man. [Dust (1989, p. 280 and 282)] « Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology », in P. H.

Antonio Diéguez, à qui l'on doit de nous rapporter cette (magistrale) citation de Dust, réinterprète le *moi* ortéguien sous la formule de la « magistrale présence humaine », mais ne ramène pas pour autant la pensée technique d'Ortega y Gasset à un humanisme (technologique) :

« Cette "magistrale présence humaine" – non son essence, mais cette chair et os –, se retrouve dans la vision qu'a Ortega de la modernité et de la technologie. Si la position d'Ortega n'est pas humaniste – à cause de son refus des compromis idéalistes de l'humanisme –, il s'agit pourtant bien d'une conception de l'homme qui n'accorde pas la place centrale à une essence abstraite ou "nature humaine", mais à la vie humaine individualisée, la vie de chacun de nous. Cette "magistrale présence humaine" dans la pensée d'Ortega n'implique pas une domination de l'homme sur tout : il n'exalte pas plus la suprématie de l'homme sur la nature. Ce n'est que la conséquence du fait que la vie individuelle de l'homme est la réalité radicale au sein de laquelle apparaît toute autre réalité. »²⁶⁴

d- Les Technocrates

Dans *Méditation sur la technique*, Ortega y Gasset fait référence à Allen Raymond au moment de clore la douzième et dernière des leçons contenues dans son ouvrage, avec des données tirées de son *Qu'est-ce que la technocratie ?*²⁶⁵ dont il rappelle que les éditions Revista de Occidente en ont publié la traduction. Il précise :

Dust éd., *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Minneapolis, Prisma Institute, (pp. 269-322) 1989, cité par Diéguez, TTOH, p.119.

²⁶⁴ [This "masterful presence of man" – not his essence, but his flesh and blood –, can be found in Ortega's view of modernity and technology. If Ortega's position is not a humanistic one – because of his refusal to the idealistic commitments of humanism –, it is certainly an enlightened conception of man in which the central place is not occupied by any abstract essence or "human nature", but by the individual human life, the life of each one of us. This masterful presence of man in Ortega's thought does not involve, however, a dominion of man over all things; neither does it extol the absolute supremacy of man over nature. It is just the consequence of the fact that individual human life is the radical reality within which all other reality appears.] *ibid.*, p.118

²⁶⁵ *Qu'est-ce qu'un technocrate ?* pourrions-nous nous demander. Selon Jacques Ellul : « celui qui dit que la Technique subordonne de plus en plus toutes les activités de l'homme, est considéré comme un technocrate, etc. » Ellul Jacques, *Propagandes*, éd. Economica, Classiques des Sciences Sociales, Collection dirigée par Hervé Coutau-Bégarie, Paris, 1990, 364 p. (dorénavant *EPRO*) p.11

« Je ne réponds pas de l'exactitude de ces chiffres. Les « technocrates » dont ils proviennent sont des démagogues et par conséquent des gens imprécis, peu scrupuleux et qui parlent avec précipitation. Mais ce que ce tableau numérique pourrait avoir de caricatural et d'exagéré, ne fait que mettre en évidence un fond de vérité incontestable : les possibilités quasi illimitées de la technique matérielle contemporaine. »²⁶⁶

Bien que les technocrates soient à ses yeux des « démagogues » « sans exactitude », « peu scrupuleux et qui parlent avec précipitation » il garde suffisamment de considération pour faire traduire et publier l'une des œuvres fondatrices de ce mouvement, et ce en 1933, c'est-à-dire la même année que sa parution originale, en néerlandais puis en anglais langue source de la traduction espagnole, et la citer pour clôturer sa propre série de cours sur la technique. Notons que cet ouvrage n'a jamais été traduit en français.

L'intérêt à l'égard du mouvement technocrate se confirme sous la forme de la publication la même année d'un article d'un autre technocrate, Howard Scott : « Enquête sur la nature de la crise actuelle », avec la note en début de texte :

« L'auteur, Mr Howard Scott est le champion du mouvement nord-américain appelé « technocratie ». Les débats au sujet de la technocratie nous ont poussés à publier une étude de Scott lui-même. »²⁶⁷

On trouve aussi dans la bibliothèque d'Ortega la version espagnole du classique de l'un des membres de l'Alliance Technique, Thorstein Veblen ; *Théorie de la classe de loisir* comme nous l'avons exposé dans le chapitre préalable consacré à Mumford.

Nous pourrions essayer de creuser cette question, bien qu'il semble que nous n'irions pas très loin puisque le rapport d'Ortega entretenait avec les technocrates tient plutôt à son œuvre de diffusion des idées en Espagne plutôt qu'à un intérêt personnel pour ce mouvement et ses idées. Notons, tout de même, la coïncidence de dates entre ses cours sur la technique (été 1933) qui seront regroupés dans *Méditation sur la technique*, et la publication par *Revista de Occidente* des écrits de deux des chefs de file du Mouvement Technocrate, cours qui incluent des données tirées de l'un de ces ouvrages. Quelle influence pourrait-on voir entre ces faits ? Incontestablement, Ortega y Gasset, qui s'est empressé d'introduire en Espagne la lecture de ces écrits, avait un intérêt poussé

²⁶⁶ MT124-125, OCV605

²⁶⁷ [El autor, Mr. Howard Scott, es el adalid del movimiento norteamericano llamado "tecnocracia". Las discusiones en torno a la tecnocracia nos han movido a publicar un estudio del propio Scott.] Scott Howard, «Indagación sobre la naturaleza de la crisis actual», *Revista de occidente*, n°119, 1933 (pp-147-181) note 1 p.147

pour les thématiques qu'ils véhiculaient. Son intérêt pour la technique est donc antérieur. Il est la cause de ces transferts et non pas la *Méditation* leur effet. Aussi, on ne retrouve aucune autre référence aux *technocrates* dans les œuvres d'Ortega publiées et connues de lui à ce jour, bien que la *technocratie* aurait été le thème d'un cours au contenu perdu et que nous mentionnons à plusieurs reprises.

Il existe un article de presse du 26 février 1920 dans *El Sol*, auquel nous avons bien accès : « L'heure espagnole – Politiciens et techniciens »²⁶⁸ dans lequel Ortega y Gasset dit tout le mal qu'il pense d'un gouvernement de techniciens, à la suite « du brillant vote obtenu par le Gouvernement mardi dernier »²⁶⁹ favorable à la proposition de « remettre les ministères à quelques techniciens »²⁷⁰ afin de sauver l'Espagne de l'impasse historique dans laquelle se trouve le pays. « De la sorte, il est dit que les choses se résoudraient comme il faut, les organes de la vitalité nationale fonctionneraient droitement, les Finances publiques seraient bien ordonnées, l'éducation du peuple s'améliorerait, les routes traceraient sur les paysages de beaux cordons argentés, comme on en voit dans bien des pages de la littérature. N'est-ce pas une heureuse idée ? »²⁷¹ Après cette description, pleine d'ironie, des merveilles qui résulteraient de ce changement, il reprend un ton offensif : « L'occasion est donc propice pour se consacrer à combattre cette idée de la substitution du politicien par le technicien qui est défendue depuis de très respectables cercles sociaux. Car selon notre jugement, il s'agit d'une funeste idée dont les conséquences pourraient être plus graves que ce qu'il semble à première vue. »²⁷² Il continue en parlant de « danger considérable » à un moment où l'Espagne a besoin de « corrections urgentes » et non pas de « vagues expériences ». On trouve donc là un Ortega y Gasset qui préfère des « corrections urgentes » à des expérimentations qui heurtent son pragmatisme²⁷³ et l'idée qu'il se fait de la

²⁶⁸ «El momento español – Políticos y técnicos» OCIII321-323 (1920)

²⁶⁹ [brillante votación obtenida por el Gobierno el martes último] *ibid.*, p.321

²⁷⁰ [entregar los ministerios a unos cuantos técnicos] *ibid.*

²⁷¹ [De esta manera, se dice, las cosas vendrían a buen concierto, los órganos de la vitalidad nacional funcionarían rectamente, la Hacienda pública estaría bien ordenada, la Instrucción popular mejoraría, las carreteras serían sobre los paisajes lindas cintas de plata, como suelen serlo en muchas páginas literarias. ¿No es ésta una idea feliz?] *ibid.*

²⁷² [La ocasión es, pues, propicia para ocuparnos en combatir esa idea de la sustitución del político por el técnico que vemos defendida por muy respetables núcleos sociales. Porque, a nuestro juicio, se trata de una idea funesta, cuyas consecuencias pueden ser más grave de las que al pronto parecen.] *ibid.*

²⁷³ « Contrairement à d'autres penseurs espagnols comme Ganivet et Unamuno, Ortega a l'ambition de projeter de façon décisive le pays au-delà de ses frontières nationales. Face à l'autofixation de Ganivet et d'Unamuno, Ortega propose l'ouverture sur l'extérieur. Son effort est louable notamment parce qu'il réalise spécifiquement le vieux programme de la pensée libérale du pays et, en plus, il le réalise non pas de manière déclamatoire et vide mais de manière pragmatique et graduelle. » [A diferencia de otros pensadores españoles contemporáneos como Ganivet y Unamuno, Ortega ambiciona proyectar decididamente el país más allá de las fronteras nacionales. Frente a la

réforme d'un pays. De fait, ce pragmatisme²⁷⁴ s'inscrit en porte-à-faux avec l'idéalisme politique et ses tentations d'ingénierie sociale, ou de tout ce qui partirait d'une idée sans tenir compte de la réalité, c'est-à-dire de la *circonstance*. Il est mû par une passion réformatrice mais non pas selon un schéma idéaliste en l'occurrence technocrate qui serait une pure perte de temps : « Le temps qui s'emploierait à mettre à l'essai un gouvernement de techniciens, sera doublement perdu, car rien de profitable n'en résultera, et pendant ce temps il ne se sera pas consacré à trouver de meilleures solutions. »²⁷⁵ Ortega y Gasset ne nie pas que le technicien soit celui qui ait les meilleures solutions puisqu'il possède la science : « Un technicien est un homme qui connaît scientifiquement ou par d'autres méthodes analogues à la science, comment les choses sont faites »²⁷⁶. Pourtant, même s'il est en mesure de mieux répondre aux problèmes, il devra faire face à des oppositions, à celles des groupes ou catégories diverses qui seront affectées par ces mesures, ce qui l'obligera à faire appel aux politiciens ou à lui-même se transformer en l'un d'eux, car gouverner est avant tout un rapport de force entre volontés diverses, et cela ne relève pas du technicien et de sa science mais de celle de la politique. Il serait donc aussi futile qu'inutile de livrer les ministères à des techniciens, car même s'ils ont très probablement les meilleures idées, ils ne pourront pas les appliquer sans revenir à la politique, délaissant de ce fait leurs techniques

autofijación de Ganivet y Unamuno, Ortega propone la apertura hacia el exterior. Su esfuerzo es encomiable en particular porque realiza específicamente el viejo programa del pensamiento liberal del país y lo realiza, además, no de un modo declamatorio y vacío sino programático y gradual.] Navajas, OTNC, p.11. Sur l'internationalisme d'Ortega y Gasset voir aussi note 244.

²⁷⁴ « Avec le sympathique cynisme propre aux Yankee, propre à tout peuple nouveau (...) le pragmatisme nord-américain a osé proclamer cette thèse : « Il n'y a pas d'autre vérité que le succès dans le traitement des choses ». Et avec cette thèse aussi audacieuse qu'ingénue, tellement naïvement audacieuse, le lobe nord du continent américain a fait sa rentrée dans l'histoire millénaire de la philosophie¹. note 1 : J'insinue de la sorte qu'on trouve dans le pragmatisme, en marge de son audace et ingénuité, quelque chose de profondément vrai, bien que centrifugé. » [Con el simpático cinismo, propio de los yanquis, propio de todo pueblo nuevo (...) el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a proclamar esta tesis: «no hay más verdad que el buen éxito en el trato con las cosas». Y con esta tesis tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano. I nota 1: Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado.] OCIV329. Concernant l'éventuelle adhésion d'Ortega y Gasset à la philosophie pragmatique, consulter la thèse d'Eduardo Armenteros Cuatango « El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía », dirigée par José Antonio Marin Casanova, Université de Seville, 2004, et, aussi, le riche article qui en est dérivé ; [La dimension technique de l'anthropologie d'Ortega, une interprétation depuis le pragmatisme] « La índole técnica de la antropología de Ortega, una interpretación desde el pragmatismo », *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, n° 9, 2006, 26 p. (dorénavant ITAO) qui sera cité à plusieurs reprises, bien qu'au sujet d'autres thématiques.

²⁷⁵ [El tiempo que acaso vaya a emplearse en ensayar una gobernación de técnicos, será doblemente perdido, porque no se conseguirá durante él nada provechoso, y en cambio, no se le habrá empleado en aprestar mejores soluciones.] OCIV321

²⁷⁶ [Un técnico es un hombre que conoce científicamente o por otros métodos análogos a la ciencia, cómo se hacen las cosas] *ibid.*

et sciences. « A ce stade de l'histoire (...), il est notablement puéril de croire que la vie publique puisse, en dernière instance, être régulée scientifiquement (...) la vie publique consiste, en fin de compte, en une mécanique des volontés, dans la pression des masses d'opinion sur d'autres masses d'opinion. »²⁷⁷ Mettre les techniciens au service du service public « n'aboutirait qu'à une chose : la perte de prestige du technicien »²⁷⁸ et ce dans un pays où il en manque cruellement, alors qu'ils sont indispensables pour la refonte à grande échelle de la « nouvelle existence espagnole ». Ortega y Gasset ne refuse donc pas la technocratie parce qu'il n'aurait pas confiance dans le technicien, mais parce qu'il le sait utile là où est sa place, qui n'est pas dans la politique mais dans sa soumission à la volonté publique au service de laquelle il doit faire usage de ses précieux talents : on gouverne avec l'art de la politique et non pas avec celui de la science.

« Ortega lui-même s'est laissé emporter vers d'autres conjonctures du fait d'une inclination modernisatrice d'inspiration technocratique, dans lesquelles son engagement politique se définissait comme « capitalisme d'État », corporatif et dirigiste, pour lequel « l'authentique révolution est celle de la technique, de la construction économique et de l'ordre fécond de la société organisée en corps de travailleurs. » C'est là l'ambivalence réitérée de l'auteur par rapport au phénomène de la technique, selon la circonstance historique qu'il lui revient de vivre et les intentions qui le guident (...) Vue depuis cet angle, la technique n'est pas non plus en mesure d'orienter avec authenticité la vie des gens libres, de la même manière que la technocratie sera toujours une forme ratée de gouvernement. »²⁷⁹

Selon Diéguez et Zamora, Ortega y Gasset aurait négligé l'ampleur de la menace technocrate :

« Néanmoins, comme l'ont montré les analyses réalisées par quelques membres de l'École de Francfort, particulièrement à partir des années soixante par Jürgen Habermas, la possibilité réelle de la technocratie était et est plus menaçante que ce qu'affirme Ortega. Le problème n'est pas tant que les techniciens détiennent le pouvoir, à la manière saint-simonienne, qui est ce qu'Ortega semble avoir à l'esprit, mais que

²⁷⁷ [En las alturas de la historia (...) resulta demasiado pueril creer que la vida pública puede, en última instancia, regularse científicamente (...) la vida pública consiste a la postre en una mecánica de voluntades, en la presión de unas masas de opinión sobre otras masas de opinión] *ibid.*, p.322

²⁷⁸ [sólo se conseguiría una cosa: el desprestigio del técnico.] *ibid.*, p.323

²⁷⁹ [el propio Ortega se dejó llevar en otras coyunturas por cierto empeño modernizador de cuño tecnocrático, donde su compromiso político se definía como «capitalismo de Estado», corporativo y dirigista, para el cual «la revolución auténtica es la de la técnica, de la construcción económica y el orden fecundo de la sociedad organizada en cuerpo de trabajadores». Tal es la reiterada ambivalencia del autor respecto al fenómeno de la técnica, según la circunstancia histórica que le toca vivir y los propósitos que le guían. (...) Visto desde otro ángulo, la técnica tampoco vale para regir de manera auténtica la vida de las personas libres, de igual modo que la tecnocracia siempre será una forma fallida de gobierno (*El momento español*, 630 y s.; *MT*, V, 345).] Espinosa, RNT, p.119

la politique, et d'autres domaines sociaux comme l'économie soient effectués primordialement suivant des directives techniques. »²⁸⁰

e- Friedrich Dessauer : *Streit um die Technik*

« On pourrait croire, comme le fit Friedrich Dessauer dans sa *Discussion sur la technique*²⁸¹ (...) qu'on ne trouve pas ici trop d'idées novatrices. L'idée de la technique comme création d'une surnature avait déjà été suggérée par Dessauer lui-même (ce qui pourrait expliquer le ton peu appréciatif de commentaires adressés à Ortega avec dépit) »²⁸²

L'exemplaire qui se trouve dans la bibliothèque personnelle d'Ortega y Gasset de *Philosophie der Technik : das Problem der Realisierung* (1927) de Friedrich Dessauer a été consulté, annoté et souligné d'une manière qui ne laisse aucun doute quant à l'intérêt que ce livre présentait pour Ortega y Gasset. Pourtant, on sait qu'il considère que ; « le seul livre, également insuffisant en ce qui concerne le problème général de la technique, dont j'ai pu profiter sur un ou deux points est celui de Gottl-Ottlilienfeld *Wirtschaft und Technik* »²⁸³. On pourrait spéculer sur la réception d'une telle affirmation par Dessauer qui avait publié quelques années plus tôt

²⁸⁰ [Sin embargo, como mostraron los análisis realizados por algunos miembros de la Escuela de Frankfurt, y especialmente, a partir de los años sesenta, por Jürgen Habermas, la posibilidad real de la tecnocracia era y es más amenazadora de lo que Ortega afirma. El problema no es tanto que los técnicos detenten el poder, al modo saint-simoniano, que es el que Ortega parece tener en mente, sino que la política, y otros ámbitos sociales como la economía, se efectúen atendiendo a directrices técnicas de forma preeminente.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 8 p.93

²⁸¹ Traduit du titre espagnol ; *Discusión sobre la técnica* de l'original allemand ; *Streit um die Technik* qui n'a pas de titre assigné en français puisqu'il n'a pas été traduit dans cette langue.

²⁸² [Podría pensarse, como hizo Friedrich Dessauer en su *Discusión sobre la técnica* (cfr. Dessauer, 1964, pp.352-359), que no hay demasiadas ideas novedosas aquí. La idea de la técnica como creación de una sobrenaturaleza ya la había sugerido el propio Dessauer con anterioridad (y quizás por ello respira por la herida en sus comentarios poco apreciativos a Ortega).]Diéguez, *ATPO*, p.134

²⁸³ *MT36* note 1, *OCV561* nota 1

l'ouvrage susmentionné²⁸⁴, et également si Ortega y Gasset l'avait lu avant ou après sa déclaration quelque peu désobligeante à l'égard de tout ce qui avait été écrit sur la technique²⁸⁵:

« Les livres consacrés à la technique que j'ai lus – tous assurément indignes de leur vaste sujet – ne considèrent d'abord pas le concept de « besoins humains » comme primordial pour qui chercherait à clarifier ce qu'est la technique. Tous ces livres, comme il ne pouvait pas en être autrement, usent de l'idée de ces besoins, mais déconsidérant leur importance décisive, l'utilisent telle qu'on la trouve dans les banalités ambiantes. »²⁸⁶

Est-ce un Dessauer offusqué qui donne une réplique aux teintes revanchardes à l'inintéressé déclaré d'Ortega vis-à-vis de tout ce qui aurait été écrit avant lui sur la technique, ce qui inclurait donc sa *Philosophie der Technik*, lorsque quelques trente années plus tard il inclura le terme « grotesque » dans la description de la pratique philosophique de l'Espagnol ? Une chose est sûre, c'est qu'il cite la fameuse phrase dans le chapitre consacré à la présentation de *Méditation sur la technique*, qui est placé à la fin d'un ouvrage qui a réservé une part conséquente de ce qui précède à présenter une histoire des idées sur la technique depuis l'origine de la discipline, depuis Ernst Kapp et Max

²⁸⁴ Dessauer commença à publier au sujet de la technique en 1906 dans la revue *Hochland*, avec un article intitulé : « Gedanken über Technik, Kultur un Kunst » [Réflexions sur la technique, la culture et l'art] qui sera suivi d'une série d'autres articles qui seront ensuite publiés dans le volume : *Technische Kulture* [Culture technique] éd. Kosel, Kempten. Dans sa préface à la troisième édition de *Philosophie de la technique*, il écrit en novembre 1932 : « La première édition du livre était parue en 1926, et alors, vingt années s'étaient écoulées depuis que je m'étais confronté pour la première fois à l'ensemble des grands problèmes que pose la technique (...) Les réflexions contenues dans mes ouvrages se sont, depuis, infiltrées dans des centaines de livres et d'articles. » [Das Buch ist in erster Auflage im Dezember des Jahres 1926 erschienen, und damals waren es zwanzig Jahre, (...) die große Problematik der Technik zum erstenmal angepackt hatte. Das Gedankengut meines Buches ist inzwischen in buchstäblich Hunderte von Büchen und aber Hunderte von Aufsätzen eingedrungen.] *SUDT*11, *DST*11. Ces références sont celles de la version allemande : *Streit um die Technik*, ed. Josef Knecht, Carolusdruckerei, Francfort, 1958 (dorénavant *SUDT*) et la version espagnole : *Discusión sobre la técnica*, trad. Alvaro Soriano et Lucio Garcia Ortega, ed. Rialp, Madrid, 1964 (Notons que le traducteur du nom d'Ortega n'est pas un parent du philosophe prénommé José, bien qu'il lui soit philosophiquement apparenté, ou redevable, ayant produit un discours mémorable à l'occasion de sa mort.) Concernant l'origine de *Streit um die Technik* : « Le 12 janvier 1952, lors de ma conférence « Avenir des universitaires » (...) on m'a chargé d'écrire un livre qui, depuis la distance adéquate, exposerait l'origine, le développement, le résultat et les perspectives de cette controverse universelle. J'ai accepté cette commande avec d'autant plus de plaisir qu'était prévue la réédition de ma *Philosophie de la technique*, interdite depuis 1934 » [In Karlsruhe fand am 12. Januar 1952, im Anschluß an meinen Gastvortrag über die « Zukunft des Akademikers » (...) Ich wurde aufgefordert, ein Buch über den Streit um die Technik zu schreiben, das aus genügender Distanz Herkunft, Verlauf, Ertrag und Aussicht dieses Weltgesprächs darstellen sollte. Ich nahm den Auftrag an, um so lieber, als die Neuausgabe meiner seit 1934 unterdrückten « Philosophie der Technik » geplant war.] *SUDT*9, *DST*9.

²⁸⁵ Ce qui veut dire avant qu'il ne prépare ses cours à l'université de Santander en 1933, voire qu'il ne publie en 1939 *Méditation sur la technique*. Il conviendrait de vérifier si cette remarque qui se trouve dans une note de bas de page a été rajoutée dans la version finale publiée, ou si elle se trouvait dans les articles de *La Nación* de 1935 ou bien, avant cela, dans les cours de 1933.

²⁸⁶ *MT*36-37

Eyth, qu'Ortega y Gasset aurait pu ou dû connaître. « La bibliographie, ordonnée par années afin de rendre visible l'accumulation des opinions sur la technique entre les deux guerres mondiales, contient des auteurs issus des domaines scientifiques les plus variés et présentant des opinions des plus opposées. »²⁸⁷ Le contraste est flagrant entre le vide que constate et dénonce l'un, et la richesse que présente l'autre qui remonte jusqu'à 1857 pour trouver dans *Nachsommer* de l'auteur autrichien Adalbert Stifter, un texte prémonitoire qui mérite d'être cité :

« Notre temps paraît être une époque de transition, après laquelle viendra une autre qui dépassera amplement l'Antiquité grecque et romaine (...) nous ne sommes qu'au début du début. Que se passera-t-il lorsqu'on pourra diffuser des informations sur toute la planète à la vitesse d'un éclair, lorsque nous-mêmes nous pourrions nous déplacer dans les lieux les plus divers de la Terre à grande vitesse et en peu de temps, ou lorsqu'on pourra transporter de grandes charges avec la même célérité ? »²⁸⁸

On pourrait citer d'autres auteurs, dont évidemment Jules Verne²⁸⁹, qui entreraient dans cette lignée de visionnaires. Or, il n'est en aucun cas certain qu'Ortega y Gasset inclue cette catégorie d'écrits dans sa remarque. A la suite d'Ernst Kapp, de Max Eyth, il cite les travaux de A. du Bois-

²⁸⁷ « La bibliographie, ordonnée par années afin de rendre visible l'accumulation des opinions sur la technique entre les deux guerres mondiales, contient des auteurs issus des domaines scientifiques les plus variés et présentant des opinions des plus opposées. » [Das Literatur-Verzeichnis, nach Jahreszahlen geordnet, um die Häufung der Stimmen zur Technik zwischen den Weltkriegen anschaulich zu machen, enthält Autoren der verschiedensten Disziplinen und der widersprechendsten Meinungen.] *SUDT27, DST27* ; « Naturellement, ces extraits et citations n'ont pas épuisé, loin de là, le matériel ayant contribué à la discussion pendant la période antérieure à 1945. On s'en aperçoit en jetant un coup d'œil à la bibliographie qui est également et nécessairement restée incomplète. Nous ne prétendons pas exposer tout le matériel incorporé à ce thème jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais présenter une esquisse des opinions échangées, des idées directrices de ces opinions, qui se répètent aussi dans les discussions actuelles, et des solutions, conditionnées par leur temps ou indépendantes de celui-ci, qui ont été proposées dans les débats sur la technique. » [Natürlich ist mit diesen Auszügen und Erwähnungen das Diskussionsgut der Zeit vor 1945 bei weitem nicht erschöpft. Das zeigt schon ein Blick auf das Literaturverzeichnis, das ja selbst auch notwendig noch unvollständig bleiben mußte. Die Aufgabe bestand nicht in einer vollständigen Darstellung des bis zum Ende des zweiten Weltkrieges zum Thema erschienenen Materials, sondern in einer Skizze des Meinungsaustausches, der Leitideen dieses Austausches, die ja auch in den heutigen Diskussionen wiederkehren, der zeitbedingten und der zeitunabhängigen Lösungsvorschläge im Streit um die Technik.] *SUDT120, DST125*

²⁸⁸ [« Unsure Zeit erscheint mit als eine Übergangszeit, nach welcher eine kommen wird, von der das griechische und römische Altertum weit wird übertroffen werden (...) ja wir stehen erst ganz am Anfang dieses Anfanges. Wie wird es sein, wenn wir mit der Schnelligkeit der Blitze Nachrichten über die ganze Erde verbreiten können, wenn wir selber mit großer Geschwindigkeit und in kurzer Zeit an die verschiedensten Stellen der Erde gelangen werden, und wenn wir mit gleicher Schnelligkeit große Lasten werden befördern können ? »] *SUDT17, DST17*

²⁸⁹ Voir ce que Simondon dit à propos de l'influence qu'a eu sur son orientation mécanologique cet auteur qui n'était pourtant pas philosophe : « J'ai plutôt abordé le goût mécanologique par les romans d'anticipation scientifique de Jules Verne qui sont du XIX^e siècle que par les philosophes. » Simondon Gilbert, « Un entretien sur la mécanique, Gilbert Simondon, Jean Le Moyne », Ministère de l'éducation du Québec, l'Office du film du Québec, 1968, partie 1 (dorénavant GSV) t= 08:59

Raymond (sur les inventions) ; de E. von Mayer²⁹⁰ et Wendt (technique et culture) ; West (technique et industrie) ; Geitel (processus triomphal de la technique) ; Beyel (éthique, technique et christianisme) ; les premiers travaux de sociologues et de philosophes : « En 1912 paraissait un excellent ouvrage de Julius Goldstein, professeur à l'École Supérieure de Technique de Darmstadt, publié dans la série « Die Gesellschaft » [La société] de Martin Buber, et également, la même année un article de Werner Sombart²⁹¹ sur la technique et la culture. Max Schneider est l'auteur d'une dissertation, *Über Technik, technisches Denken und technische Wirkungen* (Erlangen, 1912), exceptionnellement riche. La position critique de Walther Rathenau a aussi retenu l'attention. Un an avant la Première Guerre mondiale, Eberhard Zschimmer réalisa une première tentative sérieuse d'écrire une Philosophie de la technique. Mais la technique n'était pas encore un thème de controverse universel. »²⁹² Ortega y Gasset serait-il resté ignorant de cette littérature ? Ayant étudié plusieurs années en Allemagne et prôné une germanophilie active dans la première phase de sa vie de philosophe, il disposa de conditions propices d'accès à cette littérature. On pourrait en avoir une preuve dans sa connaissance de Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld dont il n'existe pas de traductions connues des textes ou de Walter Rathenau qui est cité dans *La révolte des masses*²⁹³.

En ce qui concerne les critiques de la technique : « les plus acerbes (Spengler et F.G Jünger²⁹⁴ et d'autres), la prudence philosophico-théologique (Lilje, M. Schröter),

²⁹⁰ *Technik und Kulture*, Hüpeden und Merzyn, Berlin, 1906.

²⁹¹ *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*. Berlin: Duncker & Humblot., 1933

²⁹² [Eine sehr gut Schrift in Martin Bubers Reihe « Die Gesellschaft » erschien 1912 aus der Feder des Professors an der Technischen Hochschule Darmstadt, Julius Goldstein, im gleichen Jahr W. Sombarts Aufsatz über Technik und Kultur. Eine ungewöhnliche reichhaltige Dissertation « Über Technik, technisches Denken und technische Wirkungen » (Erlangen 1912) verfaßte Max Schneider. Walter Rathenaus kritische Haltung zur Technik fand Beachtung. Ein Jahr vor dem ersten Weltkrieg machte Eberhard Zschimmer den ersten ernsthaften Versuch, eine « Philosophie der Technik » zu schreiben. Aber – die Technik war noch kein Thema eines Weltgesprächs.] *SUDT26, DST26*

²⁹³ « Car la révolte des masses n'est point autre chose que ce que Ratheneau appelait « l'invasion verticale des barbares ». » *RM125, OCIV404*

²⁹⁴ Plus tard, il citera son frère Ernst en premier sur la liste des auteurs de ce siècle, suivi d'Oswald Spengler, de Friedrich Georg Jünger, en troisième position, et de Luigi Pirandello en quatrième. Puis, dans un chapitre consacré aux philosophes, on trouvera : Julius Goldstein et Aloys Wenzl (*Die Technik als philosophisches Problem* [La technique comme problème philosophique], 1944, ce qui est postérieur à *MT*). Sont aussi citées les contributions de Josef Popp comme historien de l'art (*Die Technik als Kulturproblem* [La technique comme problème culturel], 1929) ; celle théologico-philosophique de Hanns Lilje (*Das Technische Zeitalter* [L'ère de la technique], 1928) ; et des naturalistes et techniciens Eberhard Zschimmer (*Philosophie der Technik* [Philosophie de la technique], 1919 2^{ème} ed.), Viktor Engelhardt (*Weltanschauung und Technik* [Conception du monde et technique] 1922) et Johann Gröttrup (*Mensch und Technik* [L'homme et la technique] 1926) ; de l'économiste Friedrich Von Gottl-Ottlilienfeld dont *Wirtschaft und technik* [Economie et technique] publié en 1923 est le seul ouvrage qu'Ortega y Gasset ait trouvé digne d'intérêt. Suit un historien ; Franz Schnabel cité au sujet de son troisième tome intitulé : « Sciences expérimentales et

l'incompréhension radicale (Rd. Spranger, V. Gottl-Ottlilienfeld, Leop. Ziegler, P. Feldkeller), l'appréciation sociologico-pédagogique de philosophes et d'économistes (Kautz, Rosenstock, H. de Man, Hümmeler et d'autres) et l'apologie de la technique (Coudenhove- Kalergi) ont été, dans la plupart des cas, des contributions de personnes étrangères à la technique. (...) Les œuvres sur l'histoire de la technique (Matschoss, Weihe, Darmstädter et d'autres), ainsi que quelques biographies, contribuent à éclairer cette question, Max Maria von Weber et Eyth étant ceux qui inspirent le plus grand respect. Kollman et Anders signalent la relation existante entre la perfection technique et la beauté. Dans certains ouvrages, à l'instar des livres de Henry Ford, on y trouve des passages qui se rapprochent de l'essence de la technique. »²⁹⁵ Vient ensuite une présentation de la technocratie qui, comme on le voit également chez Mumford et Ortega y Gasset, impose sa présence dans le paysage que traverse les auteurs sur la technique de cette génération. Notons une critique en commun quant à l'imprécision de leurs données :

« Dans leurs exemples, ceux-ci invoquent des données suggestives, qui fréquemment n'étaient exactes que dans leurs principes, et non pas numériquement. »²⁹⁶

« Entre ces importantes contributions, je compte en premier lieu l'intelligente œuvre de Manfred Schröter, intitulée *Die Kulturmöglichkeiten der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit (Possibilités culturelles de la Technique comme problème de forme du travail productif)* »²⁹⁷ terminée en 1914 mais publiée en 1920, et notamment dédiée à la mémoire du philosophe W. Dilthey, ce qui signale un trait commun avec Ortega y Gasset ; l'ingénieur J. Schenk dont le livre *Das Wesen der schöpferischen, Produkte schaffenden Arbeit [L'essence du travail créateur et générateur de produits]* publié en 1928 ; Eugen Diesel (fils de l'inventeur du moteur du même nom) et son livre *Völkerschicksal und Technik [Destin des peuples et technique]* publié en 1930

technique », sur les quatre que compte *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* [Histoire de l'Allemagne au dix-neuvième siècle]. Cette liste sera complétée dans les pages suivantes.

²⁹⁵ [Heftigste Kritiken (Spengler, F.G. Jünger u.a.), philosophisch-theologische Besonnenheit (Lilje, M. Schröter), grundsätzliches Mißverstehen (Rd. Spranger, v. Gottl-Ottlilienfeld, Leop. Ziegler, P. Feldkeller) durch Philosophen und Nationalökonomien, soziologisch-pädagogische Würdigung (Kautz, Rosenstock, H. de Man, Hümmeler u. a.) Apologie der Technik (so Coudenhove- Kalergi) sind überwiegend von Nicht-Technikern beigetragen worden (...)) Schriften über die Geschichte der Technik (Matschoss, Weihe, Darmstädter u. a. helfen hier zur Klärung, ebenso Biographien. Max Maria v. Weber und Eyth werden mehr beachtet. Kollman und Anders weisen auf den Zusammenhang des Technisch-Vollendeten mit dem Schönen hin. Nahe an des Wesen der Technik kommen auch manche Stellen in Selbstdarstellungen, wie in den Büchern von Henry Ford.] *SUDT27, DST27-28*

²⁹⁶ [Es war vielfach nicht exakt, nur im Prinzip, nicht zahlenmäßig richtig.] *SUDT29, DST30*

²⁹⁷ [Zu diesen wichtigen Beiträgen zähle ich zunächst Manfred Schröter feingeistiges Werk : *Die Kulturmöglichkeiten der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit*] *SUDT117, DST121*

dans la collection *Wege der Technik* dans laquelle furent également publiés H. Lufft, R. et G. Lilienthal, W. Ostwald, M. Esterer, Siegfried Hartmann, K. A. Meissinger et Friedrich Dessauer ; Paul Krannhals et son étude *Weltsinn der Technik [Le technique et le sens de l'universel]* parue en 1932 ; et la même année le livre de Dr. H. Hardensett intitulé *Der kapitalistische und der technische Mensch [L'homme capitaliste et l'homme technicien]* ; Dr. Heinrich Kautz et son livre *Industrie formt Menschen [L'industrie forme l'homme]* publié en 1929 (Herder) ; Hans Hümmerler et son *Jugend an der Maschine [La jeunesse auprès de la machine]* publié en 1932 également chez Herder ; le pédagogue Dr. Hermann Weinreich et son livre *Bildungswerte der Technik [Valeurs formatives de la technique]*, publié en 1928 ; Georg Foerster et son livre *Machtwille und Maschinenwelt [Volonté de pouvoir et le monde de la machine]*, 1930 ; Dr. A. Stodola, *Die geheimnisvolle Natur, Weltanschauliche Betrachtungen [La nature mystérieuse, considérations idéologiques]*, titre de la cinquième édition, l'antérieur ayant été jusque-là *Gedanken zu einer Weltanschauung vom Standpunkt des Ingenieurs [Idées pour une conception du monde depuis le point de vue de l'ingénieur]* ; diverses conférences et compilations de conférences, dont celles de 1929 de l'École Technique Supérieure de Karlsruhe et, en 1932, « Kultur und Technik » de l'École Supérieure Technique de Vienne, sans oublier les technocrates ; du « groupe d'ingénieurs, scientifiques et spécialistes en économie »²⁹⁸ réunis autour de Howard Scott à l'Université Columbia: Thorstein Veblen, Rautenstrauch et qui constituèrent le point de départ des idées technocrates qui furent reprises, notamment, par le journaliste Wayne W. Parris²⁹⁹.

Il cite aussi ce qu'il appelle les écrivains ou auteurs (Schriftsteller) de notre siècle »³⁰⁰, qui appartiendraient à une catégorie qui n'est pas celle des techniciens, ni celle des « philosophes existentiels » dans laquelle il place Ortega y Gasset avec Jaspers et Heidegger, mais de ceux qui « avant les guerres mondiales et entre celles-ci et l'apparition du nationalisme » « savent comment sont les choses et comment elles devraient être, en tant que souverains de la pensée et de la critique qui exigent l'adhésion des lecteurs », et qui l'écrivent avec une « langue autoritaire, prétentieuse et parfois prophétique » et qui, à l'instar de Spengler et son *L'homme et la technique*, ont « grandement contribué à l'incompréhension autour de la technique » ; d'Ersnt Jünger qui dans *Le travailleur (Der Arbeiter)* s'approche sans pour autant comprendre le problème de la technique ;

²⁹⁸ SUDT28

²⁹⁹ Notons qu'Ortega y Gasset se réfère aux technocrates qui, d'une certaine manière, rentrent, par le biais de ces mentions, dans la catégorie de ceux qui auraient apporté quelque chose à la réflexion sur la technique.

³⁰⁰ SUDT36, DST35

de son frère cadet Friedrich Georg, dont la lecture de *La perfection de la technique*, qui a droit à l'un de nos prochains chapitres, « ne manque pas d'être instructive afin de comprendre comment le passage du temps efface des affirmations et dément des pronostics exprimés avec emphase et une assurance apodictique. »³⁰¹ « Comme chez la plupart des auteurs, nous ne trouvons pas non plus chez lui une authentique définition de la technique. »³⁰² Le dernier des quatre écrivains cités par Dessauer est Luigi Pirandello, dont « l'œuvre qui appartient à la littérature de fiction contemporaine dans laquelle se manifestent le ressentiment et une position de récusation et sentimentale de l'auteur contre la technique. »³⁰³

Nous avons pris le temps de citer les références bibliographiques et une liste fournie d'auteurs – dans laquelle on ne trouve d'ailleurs que peu de philosophes – dans le but de l'opposer à la proposition ortéguienne qui réduit tout cela quasiment à néant. Nous verrons, à la lumière de ce qu'est la philosophie pour Ortega y Gasset, comment s'expliquerait cet aplanissement du passé, en l'occurrence récent mais qui est le seul dans la philosophie de la technique. L'argument de l'ignorance serait peu convainquant à la lumière des raisons que nous avons déjà citées et de ce qu'a démontré être Ortega y Gasset, un penseur érudit et curieux.

Venons-en à présent à ce qui constitue, à proprement parler, la présentation ou critique, faite par Dessauer de *Méditation sur la technique* et de son auteur auquel il « répond » sur un ton qui semble faire écho à celui d'Ortega y Gasset réduisant à néant la pensée sur la technique qui le précède, n'hésitant pas à employer des termes tels que « grotesque » pour décrire ses élans philosophiques et d'autres qualificatifs qui ont des allures de traits lancés plutôt que de descriptions se voulant objectives, le tout dans un ton condescendant vis-à-vis des philosophes de la technique qu'il qualifie d'existentialistes, bien qu'il conçoive que Heidegger réproverait d'être qualifié de la sorte³⁰⁴ et dont « les racines remontent jusqu'à l'Antiquité tardive (Saint Augustin). Elle [la

³⁰¹ [Heute belehrt auch diese Lektüre darüber, wie der Zeitenlauf Behauptungen wegräumt und Voraussagen Lüge straft, die mit pathetischer Kraft und apodiktischer Sicherheit vorgetragen wurden.] *SUDT42, DST43*

³⁰² [Wie bei der Mehrzahl der Autoren ist auch hier eine eigentliche Definition der Technik nicht gegeben.] *SUDT43, DST44*

³⁰³ [(...) der belletristischen Litteratur des Zeitraums zur Notiz, in der sich das Ressentiment, die gefühlsmäßig ablehnende Stellung des Schriftsteller gegen die Technik kundgab.] *SUDT48, DST50*

³⁰⁴ Mitcham reprend cette terminologie : « En se proposant d'aborder la technologie, cet existentialisme trouve sa principale expression philosophique pendant la première moitié du vingtième siècle dans des ouvrages de José Ortega y Gasset (1883-1955) et Martin Heidegger (1889-1976). Des deux, l'Espagnol rédigea son œuvre fondatrice deux décennies avant son pair allemand. » [In turning to address technology, this existentialism found its major

philosophie existentialiste] prit sa première forme avec un penseur religieux, le Danois Sören Kierkegaard. Dans bien des aspects elle s'inspire de l'anthropologie philosophique (Scheler). Certaines de ses sources se retrouvent dans la philosophie de la vie (Nietzsche, Bergson) et dans la phénoménologie (Husserl), et se divise actuellement en plusieurs tendances principales (Jaspers, Heidegger, Sartre ; avec quelques limites, Ortega y Gasset, Leo Gabriel, G. Marcel et d'autres.) »³⁰⁵ Cette critique de la part de Dessauer présente pour la recherche qui nous concerne un intérêt que l'on pourrait qualifier de triple :

i) - elle permet d'introduire et de traiter quelques aspects de la pensée d'un philosophe de la technique qui est peu étudié, notamment dans les pays francophones où il n'existerait aucune traduction de ses livres. Notons que *Streit um die Technik* qui reprend et met à la page *Philosophie der Technik : das Problem der Realisierung* apportant des réponses aux critiques dont celles contenues dans le chapitre V que nous venons de présenter ; « La technique du point de vue de la philosophie existentielle » a été traduit en espagnol (1964).

ii) – elle permet de confronter Ortega y Gasset à son seul critique contemporain, bien que, de toute évidence, Dessauer ne comprenne pas grand-chose à sa philosophie de la technique – et nous dirons pourquoi. Malgré cela, cette « incompréhension », accompagnée de ses éventuelles critiques mieux fondées pourraient servir de base à une réflexion sur la philosophie de la technique d'Ortega selon la dualité relevée par Dessauer puis Mitcham, qui la divise dans les catégories de *Engineering Philosophy of Technology* et *Humanities Philosophy of Technology*, dernière catégorie qui pourrait correspondre *grosso modo* à ce que Dessauer préfère appeler ; *Philosophie existentielle*

philosophical expressions during the first half of the twentieth century in works by José Ortega y Gasset (1883-1955) and Martin Heidegger (1889-1976). Of these two, the Spaniard wrote his foundational work on technology two decades before his German colleague.] Mitcham Carl, « Introduction : *El desafío de la tecnología* : Authors and Issues », *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, ouvrage collectif sous la direction de Carl Mitcham, vol. 10, Springer Science, Business Media, B.V, Pensylvanie, 1993 (336 p.) (pp.XIX-XXXVI) pp.XIX-XX. (dorénavant IM-PTSC)

³⁰⁵ [Sie hat Wurzeln, die weit in die Vergangenheit zurückreichen (Augustinus). Sie bekam ihre erste Form von einem religiösen Denker, dem Dänen Sören Kierkegaard ; sie beruht in Vielem auf der philosophischen Anthropologie (Scheler), hat Quellen in der Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson) und in der Phänomenologie (Husserl), und spaltet sich jetzt in verschiedene Hauptrichtungen (Jaspers, Heidegger, Sartre, mit Einschränkungen Ortega y Gasset, Leo Gabriel, G. Marcel und andere)] SUDT315, DST325

de la technique, bien qu'il serait plus juste de dire qu'il qualifie de la sorte les philosophes sans formation technique qui abordent ce domaine, et ne les oppose pas à ce que seraient les autres penseurs de la technique, c'est-à-dire les ingénieurs et autres spécialistes « issus du sérail », qu'il considère « avec emphase » comme les seuls qui soient en mesure de comprendre ce qu'est la technique et ses implications, à l'inverse de Mitcham qui propose deux catégories bien distinctes qui présentent chacune leur légitimité. Et même si en tant que philosophe il se peut qu'en filigrane il fasse pencher la balance du côté de ses pairs les philosophes, il s'efforce néanmoins à une neutralité intellectuelle que l'on ne retrouve pas chez Dessauer qui montre d'entrée de jeu, avec un ton parfois hautain et presque méprisant, que les philosophes existentiels qui se sont aventurés sur le terrain de la technique aspire vainement à évoluer dans un monde qui n'est pas le leur. Cette critique par Dessauer d'Ortega y Gasset philosophe qui s'arroge le droit de penser la technique, permet à la fois de disposer d'une critique spécifique de sa philosophie de la technique et d'une illustration de la coexistence plus ou moins polémique, à une époque, de deux sources de la philosophie de la technique : celle des « techniciens » et celle des philosophes, et d'assister à leurs désaccords mutuels librement exposés. Dessauer considère que ces philosophes agissent en dehors du champ de leurs prérogatives, et Ortega y Gasset considère probablement que ce type de « penseur » appartient à la catégorie du *spécialiste*, c'est-à-dire de l'ingénieur, du technicien, de celui qui sait beaucoup sur un domaine précis et donc clos, et auquel il manque conséquemment une perception et compréhension ouvertes ou horizontales. Dans quelle mesure un philosophe comme Dessauer entrerait dans cette catégorie qu'Ortega désigne comme l'une des manifestations de la *société de masse* et de son incapacité à former des élites qui accèdent à une vision pleine du monde et de ses problématiques, les orientant toujours plus vers un champ étriqué qui corrompt la connaissance et les pratiques ? Pire encore : pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, on assisterait à une *inversion monumentale*, à celle de l'ingénierie qui précéderait le *programme de vie* :

« Ortega reconnaît aussi que la technologie moderne a cessé d'être neutre et que, pour dire vrai, elle change radicalement la structure de la vie humaine. Il dit que notre époque est la première dans l'histoire humaine où l'homme, dans son rôle d'ingénieur, menace de supplanter l'homme en tant que rêveur. Dans

une situation normale, la technique est mise au service d'un programme vital que l'homme s'est préalablement imaginé. Mais, au XX^e siècle nous sommes témoins d'une inversion monumentale de cette situation. Et le programme de vie, qui jusqu'alors dirigeait les choses, semble succomber et se mettre au service de la capacité technique en tant que telle. »³⁰⁶

A l'inverse, Dessauer est très explicite dans sa description de ceux qui parlent de la technique depuis une perspective illégitime puisqu'ils sont dépourvus d'une connaissance pratique, ce qu'avait indéniablement cet « homme de terrain », homme d'affaire, expérimentateur des techniques avant que d'être penseur – il en paiera un prix élevé avec les effets de ses « travaux pratiques » sur sa santé – ; connaissance spécifique, pointue, appliquée et spécialisée, qui seule donnerait accès à une vraie compréhension de la technique.

iii)- La troisième raison qui devrait nous inciter à prendre en considération cette critique de Dessauer touche à un autre volet de la recherche, celui de l'éventuelle constitution d'une école hispanisante de la philosophie des techniques dans le sillage d'Ortega. Une première question simple qu'on peut se poser est si *Streit um die Technik* (1958) aurait été publié en Espagne (ed. Rialp, 1964) si ce livre n'avait pas contenu une critique à l'encontre du penseur madrilène. En cas de réponse positive cela démontrerait la curiosité et vitalité de l'édition espagnole dans ce domaine particulier de la philosophie et, en quelque sorte, celle de cette pratique philosophique en tant que telle car il n'y a pas d'édition sans lecteurs et l'« écosystème » qui leur corresponde. En cas de réponse négative, ceci renforcerait le rôle central du philosophe madrilène qui « même mort » influencerait toujours ce qui se traduit et publie en espagnol. Dans tous les cas, il est indéniable que le chapitre sur Ortega y Gasset constitue une motivation supplémentaire pour le publier, quelles qu'aient pu être les autres motivations. Le fait est que nous en

³⁰⁶ [Ortega también reconoce que la tecnología moderna ha dejado de ser neutral, y que la verdad es que cambia radicalmente la estructura de la vida humana. Dice que nuestra época es la primera en la historia humana en que el hombre en su papel de ingeniero amenaza suplantar al hombre como soñador. En una situación normal, la técnica está puesta al servicio de un programa vital que el hombre previamente se ha imaginado. Pero en el siglo XX somos testigos de los comienzos de una inversión monumental de esta situación. Y el programa de vida, que hasta ahora era el que mandaba, parece sucumbir y se pone al servicio de la capacidad técnica en sí.]Dust Patrick H., « Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy », *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 7, p.127 (dorénavant AA)

sommes déjà à deux livres sur la technique ; *Wat is technocratie*³⁰⁷ d'Allen Raymond et *Streit um die Technik* que l'on trouve en espagnol grâce à l'entremise, on ne peut plus directe, d'Ortega y Gasset pour le premier et, à un degré ou à un autre, indirecte pour le second.

Viennent donc d'être résumées trois raisons de prendre en considération ce qui a été écrit par Friedrich Dessauer au sujet de José Ortega y Gasset même si sa critique fait montre de lacunes³⁰⁸ à la fois dans la forme et dans le contenu. En ce qui concerne la première, Dessauer présente immédiatement sa perspective – celle de l'ingénieur –, ce qui en soi serait très ortéguien, si ce n'est, et là se trouve toute la différence, que cette perspective n'est pas considérée comme telle, c'est-à-dire comme *un* angle d'approche sur la technique, mais comme *l'*angle ou, en d'autres termes, comme la bonne et unique manière. Dessauer manque de ce qu'il reproche aux autres, aux philosophes de la technique : d'une pensée philosophique. Sa pensée est celle de l'homme qui agit, qui doit donc trancher sans douter. Ce qui est la qualité dans l'action est un défaut dans la réflexion. Trancher n'y est pas interdit, mais cela ne doit pas se faire à l'aune d'un impératif d'immédiateté. La philosophie offre le luxe de prendre le temps, de ne pas être pressée par un acte à accomplir. C'est ce qui peut la rendre « molle » et inefficace aux yeux de certains, dont ceux de l'ingénieur Dessauer, mais c'est aussi ce qui lui donne sa supériorité parmi les activités de la pensée, puisqu'en prenant son temps elle peut s'étendre, s'approfondir, se relier et ne trancher que rarement, lorsque son déroulement le lui impose. Dessauer montre qu'il est ingénieur et non pas philosophe. Est-il alors en mesure de critiquer le philosophe ? Il l'est, mais en tant que celui qui le critiquera depuis l'extérieur, depuis ses paradigmes, méthodes, formulations et convictions. La critique d'un

³⁰⁷ Titre original en néerlandais : *Wat is technocratie ?* éd. Bijleveld, Utrecht, 1933, 197 p.

³⁰⁸ Aussi, il ignore très probablement que le jeune Ortega y Gasset n'avait pas un esprit totalement éloigné de celui de l'ingénieur, du moins, si l'on s'en tient à ses déclarations de jeunesse (1902) : « Ai-je échoué ? (...) Parce qu'en tant qu'ingénieur industriel je gagnerais *certainement* autant qu'un bon avocat, peut-être plus car dans une vingtaine d'années un bon ingénieur sera bien mieux considéré qu'un bon avocat. » [« ¿He fracasado ? (...) Pues de ingeniero industrial *seguramente* ganaré tanto como un buen abogado, tal vez más, pues dentro de veinte años un buen ingeniero será mucho más considerado que un buen abogado. »] cité in Asenjo Carmen et Gabarain Gaztelumendi Iñaki, «1902-1904, el comienzo de un proyecto intelectual», *Revista de Estudios Ortegianos*, n°5, 2002, p.60. La préoccupation économique transparait chez ce jeune homme de dix-neuf ans, mais également sa capacité à anticiper l'importance croissante de l'ingénieur dans la société à venir. Aussi, la préoccupation intellectuelle n'est pas absente. : « La formation technique, donc, Ortega la conçoit à ce moment-là comme une voie vers la solvabilité intellectuelle, en accord avec la raison scientifique qui gouverne cette époque. » [La formación técnica, por tanto, la concibe Ortega en este momento como un camino hacia la solvencia intelectual, acorde con la razón científica que gobierna los tiempos.] *ibid.*, p.61

Dessauer qui se déclare « anti-philosophe » est conséquemment *anti* ou *a*-philosophique, ce qui rend difficile sa traduction et une éventuelle réponse dans des termes philosophiques. *L'ingénieur parle aux non-ingénieurs qui se mêlent de ce en quoi ils seraient peu compétents*, voilà comment pourrait se résumer la forme. Quant au contenu, il pâtit d'une connaissance très imparfaite de la pensée d'Ortega y Gasset. Dessauer part de sa conception de ce que serait la technique, depuis la « perspective » de qui s'y entend et, à partir de là, déroule son attaque contre ceux qu'il considère ne pas s'y entendre. Il ne cherche donc pas à comprendre leur philosophie, puisque l'existence de celle-ci est justement ce qui prouve qu'ils sont incapables d'appréhender ce qui appartient à un champ extérieur à la philosophie. Dans la forme et dans le contenu il y a inadéquation de l'un avec l'autre. On pourrait dire que l'ingénieur bombarde le ou les philosophes dont il ne s'efforce pas de connaître les pensées, si ce n'est de manière minimalement nécessaire.

Si on considère qu'on ne peut comprendre qu'imparfaitement la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset si on ne comprend pas l'ensemble de sa philosophie, qu'en est-il si on ne la connaît que très prosaïquement ? Cela débouche sur une double incompréhension : incompréhension de la fonction philosophique comme aptitude à comprendre ce qui relève de la technique en particulier et de toutes les pratiques en général ; incompréhension d'une philosophie spécifique, celle d'Ortega y Gasset – sans parler de celles de Jaspers et Heidegger qui sont les deux autres philosophes « issus des rangs de la philosophie existentialiste qui, ces dernières années, se sont consacrés à penser la technique. »³⁰⁹ – qui, comme il a été très tôt expliqué, ne doit pas seulement être connue dans ce qu'elle a dit sur la technique, mais comme ensemble, si on prétend en saisir le sens. Il faut connaître « tout Ortega » pour connaître sa philosophie de la technique, et Dessauer n'est, selon toute évidence, pas en possession de cette connaissance.

Les préjugés de l'ingénieur, pionnier de la recherche sur les rayons-X, à l'égard de ceux qui ne sont pas du monde de la technique et aspirent, malgré tout, à en parler, exsudent trop souvent pour qu'on ne soit pas tenté de disqualifier l'ensemble de son argumentaire qui prend souvent la forme de piques contre ceux qui sont jugés inaptes. Les prémisses de Dessauer le limitent donc doublement, premièrement, en tant que source de préjugés à l'égard de catégories de personnes, nommément les philosophes dit « existentiels » et la part qui leur revient dans le spectre de la pensée sur la technique produite et à produire, et qu'on ne saurait estimer péremptoirement ; et

³⁰⁹ [In den letzten Jahren haben mehrere Denker aus den Reihen der Existenzphilosophen der Technik Aufmerksamkeit geschenkt.] *SUDT311, DST321*

deuxièmement, en tant que source d'aliénation intellectuelle, de limitation auto-induite de ses propres capacités à penser la technique. Dans ces conditions, il semble très difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il puisse produire autre chose qu'une critique superficielle, c'est-à-dire *extérieure*, à la fois parce qu'elle aborde l'extérieur d'une pensée et, aussi, parce qu'elle reste elle-même extérieure, non seulement à celle-ci, mais à la possibilité même de celle-ci, à la possibilité de l'appréhender et de l'accepter comme une proposition formellement valide, indépendamment de ses conclusions. Ceci ne veut pas dire qu'il n'existe aucune forme de considération, mais elle maintient en permanence les limites.

« L'Espagnol José Ortega y Gasset, penseur très estimé, particulièrement en Allemagne, que nous incluons ici parmi les existentialistes est un auteur étincelant et ingénieux qui aime les tournures surprenantes, celles qui illuminent parfois une question comme des rayons de lumière, mais qui peuvent aussi confondre et tromper. Sa langue philosophique n'est pas impénétrable. Il n'est pas un systématique strict, logique qui s'efforce de démontrer ; au contraire, il est souvent arbitraire, volontariste jusqu'au grotesque. Il découvre parfois à sa manière et avec la fierté non dissimulée du découvreur, des choses connues depuis très longtemps, souvent publiées et à l'occasion mieux dites ; mais même alors, leur fraîcheur et originalité leur donnent vie auprès des lecteurs critiques, qui ne les laissent pas pour autant les confondre. »³¹⁰

Le ton est donné dès le début du troisième chapitre de cette cinquième partie entre une sorte de reconnaissance et d'éloge contrebalancés par des jugements lapidaires tels que « arbitraire, volontariste jusqu'au grotesque »³¹¹ ou qui minimisent immédiatement la portée de ses « découvertes » en les assimilant à des répétitions d'idées déjà formulées. C'est pourquoi on peut penser à une sorte de revanche personnelle motivée par la déclaration, elle aussi lapidaire, que rien à part le livre de Gottl-Ottlilienfeld avait été écrit sur la technique qui soit digne d'intérêt. On constate que Dessauer s'engage plus en douceur avec Jaspers (chapitre 2) et Heidegger (chapitre

³¹⁰ [Der Spanier Ortega y Gasset, ein besonders in Deutschland vielbeachteter Denker, den wir hier zu den Existenzialisten einreihe, ist ein sprühender, geistreicher Schriftsteller, der überraschende Wendungen liebt, die manchmal wie Schlaglichter einen Sachverhalt erhellen, manchmal aber täuschen, fehlweisen. Er spricht keine schwer hinschreitende Philosophensprache. Er ist nicht ein strenger, logischer, um Beweis bemühter Systematiker ; ein Gegenteil, oft willkürlich, eigenwillig bis zur Groteske. Er entdeckt manchmal auf seine Weise und mit unverhohlenen Entdeckerstolz, was längst bekannt, vielfach publiziert und gelegentlich auch besser ausgesprochen wurde ; aber auch dann wirkt seine Frische und Originalität belebend auch auf kritische Leser, die sich durch seine Einfälle nicht verwirren lassen.] *SUDT341, DST352*

³¹¹ « (...) im Gegenteil, oft willkürlich, eigenwillig bis zur Groteske ». La traduction espagnole atténue le « grotesque » par « extravagant » et préfère « capricieux » à « arbitraire » : « capricieux, volontariste jusqu'à l'extravagance. »

3). Notons aussi que la critique d'un Ortega reprenant des idées déjà formulées avant lui est assez commune. On peut y répondre à la manière de José Orihuela Guerrero :

« (...) je prends pour règle générale que toute œuvre (n'importe quelle œuvre philosophique celle d'Ortega incluse) s'alimente des sources et des forces variées qui circulent dans l'atmosphère de son temps et que l'originalité d'un auteur réside plus dans sa manière de combiner et de structurer les thèmes et les problèmes que dans la production de concepts et de systèmes de pensée entièrement novateurs. »³¹²

La pratique philosophique de José Ortega y Gasset combine plusieurs éléments fondamentaux : la *radicalité*, ce qui signifie aller à la racine, au « sous-sol » des problèmes ; l'*érudition*, ce qui signifie connaître l'histoire de la philosophie et y piocher à volonté ce qui peut enrichir la construction de sa propre pensée ; la *créativité* qui lui permet de créer des notions, concepts, théories et idées authentiquement nouvelles – bien qu'on puisse s'interroger sur ce que peut signifier une invention authentiquement nouvelle, puisque rien n'est jamais entièrement neuf comme le rappelle à foison Ortega. On pourrait rajouter l'*enthousiasme*, en guise de réponse « à la fierté non dissimulée du découvreur ».

Plus tard dans une note Dessauer revient sur ce [supposé] manque d'originalité d'Ortega y Gasset ; « L'origine de toute configuration technique à partir des besoins humains a été fréquemment et méticuleusement expliquée avant lui. »³¹³, en faisant fi qu'Ortega y Gasset n'a jamais prétendu avoir découvert ce qui est une idée très commune et primaire, mais que les besoins humains primordiaux, en vue desquels se seraient développées les premières techniques ainsi que toutes les autres après, ne sont pas les besoins de subsistance – alimentation, habitat, habillement pour se protéger du froid et des intempéries – mais les besoins superflus.

Ce premier paragraphe de présentation d'Ortega y Gasset frôle l'attaque *ad hominem* puisqu'y sont décrits avant tout les sentiments supposés du philosophe et ses traits de caractère. Ceci pose d'emblée un problème pour le lecteur philosophe en risquant d'hypothéquer la crédibilité de ce qui suit.

³¹² [considero como norma general que toda obra (cualquier obra filosófica y la de Ortega entre ellas) se alimenta de fuentes y fuerzas de muy distinto tipo que circulan en la atmósfera de su época, y que la originalidad de un autor reside más en la forma en que combina y estructura los temas y problemas con que se encuentra que en la producción de conceptos y sistemas de pensamiento absolutamente novedosos.] Orihuela, HTMO, note 1 pp.76-77

³¹³ [Die Herkunft aller technischen Gestaltung aus menschlicher Bedürftigkeit ist vor ihm sehr oft und eingehend dargestellt worden.] SUDT342 note 34, DST353 note 2

« A l'instar des autres philosophes de l'existence, il rencontre la technique au beau milieu du chemin que ceux-ci tendent à emprunter. Comme eux, il l'appréhende depuis son extériorité, ce qui l'interpelle, et il pense voir là ce qui compterait en elle. Comme les autres, il lui manque une connaissance intime de la technique. »³¹⁴

Après une salve « *ad hominem* », Dessauer assène sans répit un second coup : Ortega y Gasset, comme les autres philosophes de l'existence ne connaît pas intimement la technique.

« Aucun de ces penseurs de notre époque s'est trouvé dans son orbite, dans son champ d'action ; aucun n'a eu la formation intellectuelle et animique qui part d'elle, et donc aucun n'est passé par le changement intérieur du moi, par ses fluctuations internes, par ses possibilités et ses dangers. »³¹⁵

Cette méconnaissance de la technique est accompagnée d'une déficience de la pratique philosophique vue comme quelque chose qui conduit à l'inexactitude, ce qui serait dû au cloisonnement du philosophe qui vivrait en dehors d'une réalité qu'il finit par rendre inabordable, se satisfaisant d'un aller-retour ou de circulations dans une intériorité hors réalité centrée sur sa « propre existence humaine ». Il y a dans ces phrases une sorte de critique facile et stéréotypée du philosophe et de sa pratique, ce qui ne signifie pas qu'elle soit entièrement fausse, même si elle appartient à une facilité qui n'est pas digne du penseur qui est censé dépasser les couches visibles des choses. Mais peut-être que Dessauer, comme il semble l'indiquer, pose la prévalence absolue de la réalité immédiate, celle qui permet de saisir le premier degré de manifestation du phénomène technique. La comprendre, reviendrait à *être-avec*, à littéralement rentrer dans son orbite et la déchiffrer depuis ce point de départ au cœur d'une « gravitation réaliste » dans laquelle doit nécessairement s'inclure celui qui parle de la technique, et qui ne peut être, dans ces conditions, que le technicien lui-même. On comprend évidemment le reproche formulé par Dessauer au *philosophe qui ne connaît rien à la vraie vie technique*, mais on ne peut, en reconnaissant cette critique relativement primaire, que consolider le doute initial quant à la portée philosophique de l'ensemble. En s'attaquant si directement et de manière trop personnelle, d'abord à Ortega puis juste après, sur un ton tout aussi offensif, aux « philosophes de l'existence » et à leur défaut, en

³¹⁴ [Wie den anderen Existenzphilosophen begegnet ihm die Technik auf dem Wege, den diese Philosophen eben gehen. Auch er kennt von ihr Äußerliches, das ihm auffällt, worin er das Wichtige vermutet. Innerliche Bekanntschaft mit der Technik hat er so wenig, wie die anderen.] *SUDT341, DST352*

³¹⁵ [Keiner von diesen Denkern unserer Zeit hat in ihrem Bannkreis, in ihrem Führungsfeld gestanden, keiner an sich die geistige und seelische Formung, Prägung erfahren, die von ihr ausgeht, darum auch keiner den inneren Wandel das Ich erlebt mit seine Steigerungen und Verkümmern, Chancen und Gefahren.] *ibid., DST352-353*

quelque sorte congénital, de tout faire partir de leur existence et d'y revenir sans jamais accéder, au passage, à la réalité, dont celle de la technique, Dessauer prend le ton de celui qui déclare une guerre, celle de l'ingénieur contre le philosophe, plutôt de celui qui se propose de réfléchir avec. Il ne laisse aucun doute quant à une conclusion qui est formulée avant que ne soit même engagée la réflexion, qui dans ces conditions ferait plutôt office de déclaration d'hostilités, ou de supériorité, ce qui revient à une demande de reddition du camp des *philosophes de l'existence* à celui des *ingénieurs philosophes*.

« Et comme les philosophes de l'existence ne sortent pas d'eux-mêmes pour aller vers l'objet, dans le but de raisonner le plus possible depuis ce qui existe dans la réalité mais, au contraire, ils le font uniquement depuis eux-mêmes, depuis la propre existence humaine, ils se contentent de tourner sur leur axe et de rester dans leur soi, ce qui les maintient dans l'inexactitude à la guise de leurs propres interprétations, sans jamais se compromettre, pour ainsi le dire. »³¹⁶

Ortega y Gasset et « ses semblables » ne peuvent que capituler face au réalisme du technicien qui vit *dans* et *avec* la technique, ce qui est incontestablement le cas de Dessauer qui avait été défiguré par des expositions prolongées aux Rayons X, et qui peut le plus légitimement du monde se présenter comme celui qui *vit avec la technique en lui*, au sens propre comme au sens figuré, qu'elle est une réalité vécue dans sa chair – littéralement – et pas simplement pensée. Cette intimité offrirait-elle un accès plus direct à l'essence de la technique ? Cette question a indéniablement une valeur philosophique puisqu'elle touche à la constitution de la raison, à son rapport au corps ou à l'esprit, à la vie ou à la théorie, sans qu'on puisse néanmoins l'assimiler à la question de la *raison vitale* qui, quant à elle, ne localise pas la raison dans la vie, mais la *subjugue à la vie*, ce qui constitue bien plus qu'une nuance avec la conception d'une raison qui serait dans la vie, ou la pleine réalité, qu'elle soit technique ou autre. Pour Ortega y Gasset, que la raison soit vitale et historique signifie qu'elle obéisse aux prémisses de la vie, à celles qu'impose sa radicalité première, et qu'elle s'alimente de l'histoire³¹⁷, c'est-à-dire de matériaux qui s'agglomèrent selon

³¹⁶ [Und da Existenzphilosophen nicht von sich selbst weg zum Objekt gehen, um es möglichst zu ergründen, wie es an ich sei, sondern von sich selbst, von der menschlichen Eigenexistenz ausgehend sich selbst umkreisen, bei sich bleiben wollen, blieben sie im Ungenauen, das jeder von ihnen nach seiner eigenen Art deutet, ja deduziert, unverbindlich sozusagen.] *ibid.*, DST353

³¹⁷ Ortega y Gasset a aussi été l'un des tous premiers à considérer la dimension historique de la technique : « La racine de la « variabilité » de la technique est son historicité, et la racine de son historicité est sa dépendance essentielle au programme vital d'être humain. Ortega est donc l'un des premiers philosophes à avoir clairement distingué la dimension historique de la technique. En tant qu'émanation de l'activité humaine, la technique se fait et évolue, c'est-

un processus continu et cumulatif³¹⁸ et atteignent le point de déroulement de la vie, de la sienne et de celle des autres. Mais, la raison ne cesse pas pour autant d'être une activité indépendante, certes *subsumée à et alimentée de*, mais dont le fonctionnement répond à sa propre structure. La raison n'est donc pas « dans la peau », dans le « vécu », dans l'« intime ». Elle s'en nourrit, elle se soumet à ces catégories. Dessauer admet que d'avoir un vécu technique ne donne pas accès à l'essence de la technique, que celle-ci est difficile à appréhender et que conséquemment les « philosophes existentiels » ne seraient pas totalement inutiles, raison pour laquelle il fait tout de même appel à eux malgré le peu de considération qu'il leur a accordée jusque-là³¹⁹.

« Il n'est pas facile de s'approcher de l'essence de la technique, de sa thématique idéale. Malgré tout, on y gagne donc à écouter ces penseurs, car ils sont des personnalités importantes et parfois ils nous aident à voir des choses qui auparavant n'avaient pas été entièrement vues ou à de rares occasions. »³²⁰

L'un des reproches que réitère Dessauer à l'égard d'Ortega y Gasset est qu'il ramènerait tout à l'existentiel, à l'homme, qu'il parlerait donc avant tout de l'homme et très peu de la technique³²¹ ce qui est aussi l'avis d'Atencia Paez :

à-dire qu'elle a une histoire. D'autre part, la technique est d'une certaine manière l'histoire des formes à travers desquelles les humains ont essayé de répondre à leur programme pour être ou être bien. » [The root of the "variability" of technics is its historicity, and the root of its historicity is its essential dependency on the vital program of being human. Ortega is thus one of the first philosophers to have clearly perceived the historical character of technics. As an instance of human activity, technics happens and evolves, that is to say, has history. Furthermore, technics is in a certain way the history of the forms through which humans have tried to fulfil their programs for being or wellbeing.] Fornet Betancourt Raul, « Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics and Their Meaning for Latin America », *PTSC*, (pp.271-281) (dorénavant TPA-*PTSC*) pp.272-273. Ce texte fut d'abord publié dans sa version originale en espagnol : « Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica y su significación para la situación actual de América Latina », *Revista agustiniana*, vol. 31, n° 95, 1990, pp.535-550 avant d'être traduit par Waldemar Lopez et Carl Mitcham en 1998 et inclus dans « l'anthologie » ; *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries (PTSC)*, version que nous utiliserons (l'auteur n'a pas été en mesure d'envoyer une version originale, ni moi-même de me rendre à ce moment-là dans une institution sur le sol espagnol où elle aurait été accessible).

³¹⁸ Idée d'accumulation que l'on retrouve, notamment, dans la description pascalienne du savoir cumulatif. Cf. Préface de *Traité du Vide*. Ortega est lecteur de Pascal qu'il mentionne et cite aisément. On retrouve dans la préface susmentionnée d'autres éléments « ortéguiens », en l'occurrence, autour de l'idée de génération.

³¹⁹ Notons, qu'ils n'apparaissent que dans une cinquième partie ; « Die Technik in existenzialphilosophischer Schau » (pp.311-368), sur six que compte l'ouvrage, et qui fut rajoutée dans l'édition de 1958, après qu'ont été présentés les apports de tous les autres, c'est-à-dire en particulier des techniciens qui ont pensé la technique. Il convient donc de choisir l'édition Josef Knecht de 1958. Même dans la version de 1959 de Herder Bucherei la cinquième partie est raccourcie et on n'y trouve pas de sixième chapitre sur les « philosophes existentiels ». Tout ceci rend donc quelque peu aléatoire la présence de références à Ortega y Gasset chez Dessauer.

³²⁰ [An das Wesen der Technik, an ihr ideales Subjekt kommt man sich so leicht heran. Trotzdem bringt es einigen Gewinn, diesen Denkern zuzuhören, weil sie ja bedeutende Köpfe sind und gelegentlich etwas zu sehen lehren, was bisher so nicht oder nur selten gesehen wurde.] *SUDT341, DST353*

³²¹ « D'où la pertinence de l'observation de F. Dessauer lorsqu'il reproche à Ortega de parler de l'homme plutôt que de parler de la technique » [De ahí que sea acertada la observación de F. Dessauer cuando reprocha a Ortega que habla

« Finalement, et nous croyons que ceci est le plus déterminant, si les textes [d'Ortega sur la technique] peuvent être considérés comme insuffisants pour les aspects mentionnés, nous insistons qu'il en est ainsi dans la mesure où son intention est fondamentalement anthropologique, c'est-à-dire, qu'elle se situe sur le plan de la signification métaphysique de la technicité. C'est en cela que réside sa valeur et où peut être trouvée l'actualité de son œuvre vieille de soixante-dix ans. Plus que toute autre chose ayant trait à cette question, Ortega se penche sur l'être de l'homme en tant qu'inévitablement technique, de l'homme comme être technique par nature (*MT*). Ortega va donc au-delà des techniques pour aller au technique en tant que tel, pour voir dans cette dimension un composant essentiel de la vie humaine (...). Ce qu'il se propose d'étudier est la signification même de la technique en tant que telle, le sens et les conséquences de l'apparition d'un être technique dans l'univers et l'entité même de cet être, l'homme, sa définition et son destin. D'où la pertinence de l'observation de F. Dessauer lorsqu'il reproche à Ortega de parler de l'homme plutôt que de parler de la technique. Ce qu'abordent ces deux écrits orteguïens relève du thème anthropologique, d'un thème nettement métaphysique. »³²²

On peut être d'accord avec Dessauer sur la dernière partie de la proposition mais la première pose problème, puisqu'elle confond existence de l'homme et homme ce qui, du moins chez Ortega, n'est pas exactement pareil, ou appartient, comme nous allons le voir, à des plans distincts. *Sans la technique l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé* ne signifie pas que l'homme n'ait pas accès à une dimension propre, à une existence qui si elle est redevable à la technique se développe tout de même « sans » elle. Si son monde est un monde qui a été ouvert et humanisé grâce à la technique, il existe aussi comme entité qui n'est pas entièrement et exclusivement technique, et on pourrait dire que ce monde humanisé grâce à la technique lui permet justement d'y évoluer sans être technique, même si cela signifie être homme dans un environnement fabriqué et occupé par des objets techniques et leurs productions. L'usage et l'occupation de l'espace par

del hombre en lugar de hablar de la técnica] Atencia, OMT, pp.65-66. Ceci constitue l'un des très rares commentaires que l'on trouve dans la littérature mettant en lien ces deux philosophes de la technique (ce commentaire ne tient pas compte d'une éventuelle littérature germanophone qui n'aurait pas été consultée).

³²² [Finalmente, y creemos que esto es lo más decisivo, si los textos pueden ser considerados insuficientes en los aspectos mencionados, insistimos en que ello es así en la medida en que la suya es una intención fundamentalmente antropológica, esto es, que se sitúa en el plano de la significación metafísica de la tecnicidad. Es en este aspecto en el que reside su valor, y en el que puede encontrarse la actualidad de una obra que tiene setenta años. Más que cualquier otro lado de la cuestión, Ortega atiende al ser del hombre en tanto que inevitablemente técnico, al hombre como un ser técnico por naturaleza (*MT*, p.342). Ortega atiende, pues, más allá de las técnicas a lo técnico como tal, para ver en esta dimensión un componente esencial de la vida humana (p.343). Lo que se propone estudiar es el significado mismo de la técnica como tal, el sentido y las consecuencias de la aparición de un ser técnico en el universo y la entidad misma de ese ser, el hombre, su definición y su destino. De ahí que sea acertada la observación de F. Dessauer cuando reprocha a Ortega que habla del hombre en lugar de hablar de la técnica. Lo que afrontan ambos escritos orteguianos es un tema antropológico, un tema netamente metafísico.] Atencia, OMT, pp.65-66

des objets techniques ne fait pas de l'homme un être sans réalité autre que celle de la technique. La simultanéité de l'apparition de l'homme et de la technique n'annule pas l'existence de l'homme en tant qu'il n'est pas exclusivement homme-technique. On pourrait arguer qu'une technique de l'animal précède celle de l'homme. Certes, alors il faudrait préciser : sans la *technique de l'homme*, l'homme n'existerait pas. Par ailleurs, si la vie (l'existence) est la *réalité radicale*, le principe premier à l'origine de tous les autres, alors selon cette perspective, force est de constater qu'Ortega est fidèle à l'ordre qu'il donne et que relève bien Dessauer ; *la vie (l'existence) est première avant l'homme et l'homme est premier avant la technique*. Or, la vie comme réalité radicale est une tournure *perspectiviste* qui a un but méthodique précis et ne rentre en aucune manière dans la définition de l'homme. *La vie comme réalité radicale* que propose le philosophe espagnol participe à une méthode philosophique qui a comme objectif de pousser la raison à considérer l'importance primordiale de la vie et d'intégrer ce fait premier dans son mode de fonctionnement, plutôt que la déclaration qu'il y aurait une vie humaine en soi. Il s'agit d'un concept abstrait, théorique qu'Ortega élabore pour faire face à un contexte particulier, celui d'une modernité qui a enterré la vie, qui a oublié ou négligé ce que signifie le fait que l'homme soit un être qui vit. Il ne s'agit pas de poser « une vie en soi » d'un « homme en soi » ce qui serait contraire à la conception historique et technique qu'a Ortega de l'homme. Son « existentialisme », selon les termes de Dessauer, ne remet pas en cause que l'homme n'existe que parce qu'il y a la technique (humaine). C'est lorsqu'il se construit l'illusion de sa propre existence comme être rationnel, et éventuellement a-technique, d'*être humain en soi*, que survient la nécessité de poser méthodiquement la formule que la vie est la réalité première, ou radicale, à laquelle « tout » doit être rapporté, en particulier une raison qui s'en est crue émancipée. Cet existentialisme se comprend d'autant mieux qu'Ortega y Gasset détaille sa *méthode perspectiviste*, en déclarant faire usage de la perspective, c'est-à-dire du choix d'accès aux vérités et aux choses visées selon des perspectives qui les éclairent depuis un angle spécifique et consciemment choisi. *La radicalité de la vie* répond aux besoins d'un exercice perspectiviste qui ne peut prétendre servir qu'à la fin qu'il se propose et qui n'est pas de donner une définition de l'homme. Les propositions ; *l'homme a une vie ou existence*, et ; *la vie est la radicalité première qu'il doit prendre en compte* n'appartiennent pas au même domaine, ou perspective, que celle qui dit que *l'homme est technique et l'a toujours été*. Le caractère premier de chacune des assertions n'interfère pas avec celui de l'autre. L'un appartient à l'existential et l'autre à l'anthropologie en tant que ce qui définit l'homme. Que la vie soit la radicalité première

dans l'existence de l'homme n'est ni compatible ni incompatible avec la définition de l'homme comme ayant toujours été technique. Il s'agit de deux ordres indépendants. Pour l'un l'existence est première et pour l'autre la technique est première, ou simultanée. Mais le caractère premier de l'un n'interfère pas avec le caractère premier de l'autre. Ils sont indépendants et correspondent à des usages, ou perspectives, spécifiques. Le *perspectivisme* permet de rajouter autant de perspectives que la raison l'autorise sans qu'une perspective ne modifie les conclusions et définitions obtenues par les autres perspectives sur le même objet, en vue de la vérité. Ainsi, l'*enthousiasme* peut constituer une autre perspective à partir de laquelle s'établit une nouvelle hiérarchie et la position première qui correspond à l'un des termes, sans que cela ne change rien à ce qui précède.

« On a vu que la technique a dû se subordonner à un projet vital et, conséquemment, elle devait s'alimenter de l'imagination et des désirs propres à chaque contexte historique où l'on trouve une hiérarchie selon laquelle « l'homme fait la technique, mais l'homme est fait par l'enthousiasme (...) pour arriver à une bonne technique le plus utile c'est la morale » »³²³

Dessauer a donc raison et il se trompe à la fois lorsqu'il attribue à Ortega y Gasset une pensée qui placerait l'existence (la vie) en première place. Si cela n'est pas faux, comme nous l'avons démontré, cela le devient si ce caractère premier ou primordial interfère avec la définition de l'homme comme étant nécessairement technique. L'existence comme réalité radicale est épistémique et non ontologique. L'être de l'homme n'est pas d'exister. Ceci serait une sorte de tautologie sans intérêt. L'être de l'homme est notamment défini comme ce qui est technique. L'existence n'intervient pas dans cette définition. Elle le fait, sous forme de radicalité première, pour aider l'homme à saisir son monde dans lequel il vit et qu'il ne peut pleinement saisir que s'il prend en considération le fait de vivre. A ce titre, Dessauer s'approcherait d'Ortega lorsqu'il considère qu'il faille partir de l'expérience vitale technique pour être en mesure de raisonner sur la technique. Il s'agirait là d'une sorte de *techno-ratiovitalisme*, d'un refus de laisser à une raison « inexpérimentée » les prémices sur ce dont elle n'a pas d'expérience, avec quoi elle n'entretient

³²³ [Se vio que la técnica debía subordinarse a un proyecto vital y, por tanto, debía alimentarse de la imaginación y los deseos propios de cada contexto histórico, donde hay una jerarquía según la cual «el hombre hace la técnica, pero al hombre le hace el entusiasmo (...) para llegar a una buena técnica, lo más útil es la moral » *Meditaciones del pueblo joven*, VIII, 368 y s.] cité par Espinosa, RNT, p.120

pas de rapport vécu et authentique. Mais cela serait mal comprendre ce qu'est le *ratiovitalisme* qui ne saurait être réduit à l'idée que la raison agisse uniquement *depuis* et *sur* l'expérience.

Cette approche dessauerienne nous a permis, outre d'exposer un cas particulier de confrontation entre l'ingénieur philosophe et le « philosophe existentiel », de contextualiser Ortega y Gasset dans la pensée de la technique de son époque, cette fois-ci germanique après que nous l'ayons fait avec l'anglo-saxon Mumford. Si avec ce dernier un certain nombre de points communs avec le philosophe madrilène étaient apparus évidents, avec Dessauer c'est la constatation inverse qui s'impose, même si l'idée de partir du réel technique pour comprendre et philosopher sur la technique se rapproche de la démarche *ratiovitaliste*. Une explication spontanée à ce constat contrasté entre ses deux contemporains pourrait se chercher dans la nature des professions : Mumford est issu du monde de la presse, dans lequel est également né Ortega y Gasset, et qu'il a su utiliser avec une remarquable maîtrise et efficacité, alors que Dessauer est un ingénieur qui a vécu dans le monde des expérimentations technico-scientifiques et de leurs applications industrielles. Selon l'Allemand, ce *vécu de la technique* déterminerait le *contenu d'une philosophie*, ce qui conduirait à une sectorisation selon les branches des savoirs et des pratiques. Ortega y Gasset ne nie pas catégoriquement cette conception. De fait, il part d'elle pour justement indiquer ce qui manque chez le technicien ; toutes les connaissances non-techniques qui sont celles qui autorisent une pensée complète, qui ne soit donc pas celle du *spécialiste* dont la pensée est bornée par sa spécialisation, bien qu'il se croie en mesure de l'extrapoler au-delà. Dans ce sens, la position de Dessauer serait remarquablement celle du spécialiste qui sait beaucoup d'un domaine précis et très peu des autres, tout en se considérant apte à extrapoler sa pensée au-delà des limites du domaine restreint qu'il maîtrise. Ces *spécialistes*, constituent, comme il a déjà été dit, une catégorie associée à la *société de masse*, qui est engendrée par trois facteurs, donc deux qui sont réunis : l'industrie et la technique, et, par ailleurs, la démocratie en ce qu'elle retire aux élites éclairées leur légitimité et leur devoir d'inspiration ascensionnelle. Il est probable qu'Ortega y Gasset rattache une partie des auteurs cités par Dessauer à l'esprit du spécialiste, ce qui annulerait à ses yeux leur valeur. Notons que Dessauer décrit ce phénomène dans des termes qui auraient parfaitement pu être ceux d'Ortega :

« Or, les techniciens qui participent au débat s'efforcent visiblement d'accéder à la connaissance de la nature, de la dignité et de la mission de la technique. Dans des articles et des discussions, il ressort parfois combien il est difficile pour les spécialistes de parvenir à une vision d'ensemble en partant de ce qui est isolé, de connaître la technique dans sa pure essence sans la voir défigurée par ses relations à l'économie, aux marchés, à l'argent ou intégrée à des circonstances sociales temporaires et souvent scabreuses. »³²⁴

« De nombreuses discussions décevantes m'ont montré à quel point la connaissance et la réflexion, l'adhésion à la spécialité et au problème isolé, et souvent aussi la position des techniciens économistes peuvent être paralysantes. »³²⁵

« Dans l'article publié par le professeur Lederer le 1^{er} janvier 1932 dans le « Vossischen Zeitung », il mentionne, entre autres, les difficultés qu'ont les économistes à se libérer des principes de leur spécialité afin de se doter d'une vision claire. »³²⁶

« Dans la plupart des cas celui-ci [le spécialiste] ne voulait pas sortir du lot ni intervenir dans la société, il était peu sûr de lui et préférerait rester dans la coquille de sa spécialité. »³²⁷

Ceci n'est pas loin d'être, « au mot pour mot » ce que dit Ortega y Gasset des *spécialistes*, sauf dans la dernière des trois citations, puisqu'il leur reproche justement de « sortir de la coquille » de leur spécialité, assurés de tout savoir et de se mêler, avec l'assurance que leur octroi la maîtrise d'un secteur particulier, des questions sur lesquelles leur maîtrise n'opère pas.

On retrouve, par ailleurs, l'idée de la technique comme réponse aux besoins, dont Dessauer reproche, à tort, à Ortega y Gasset de s'attribuer la paternité :

« Nous avons déjà indiqué que l'homme a été technique [Techniker] aussitôt qu'il est apparu sur Terre et que n'importe quel homme que le destin abandonnerait seul et sans ressources, par exemple suite à un naufrage, au sein d'une nature vierge, se convertirait en technicien ; cela veut dire que se fondant sur ses *connaissances*

³²⁴ [Die Gesprächspartner aus der Technik selbst sind jetzt offensichtlich um Selbstbesinnung auf Wesen.Würde, Mission der Technik bemüht. In Aufsätzen und Diskussionen zeigt sich manchmal, wie schwer es Fachmännern ist, aus der Befassung mit dem Einzelnen zur Schau des Ganzen zu kommen, « Technik » in ihrem Wesen rein zu erkennen, also nicht in der Verklammerung mit Wirtschaft, Markt, Geld, mit sozialen zeitbedingten oft mißlichen Zuständen sie verzerrt zu sehen.] *SUDT27, DST28*

³²⁵ [Wie so manches enttäuschende Gespräch belehrte mich damals, wie sehr die Scheu vor der Besinnung, der Reflexion, das Haften am Einzelfach und Einzelproblem, bei vielen auch der Schleier des Wirtschaftsdenkens Techniker auch hoher Grade lähmte.] *SUDT25, DST25-26*

³²⁶ [Wie schwer es den Sozialökonomem fiel, sich aus der Facheinstellung hinreichend zu lösen, um klar zu sehen, zeigt u. a. Prof. Lederers Artikel in der «Vossischen Zeitung» vom 1. I.32.] *SUDT128, DST133*

³²⁷ [Zumeist wollte er dort nicht hervortreten, nicht mitreden, er fühlte sich unsicher, blieb lieber im Fachgehäuse] *SUDT25, DST26*

de la nature, aussi rudimentaires soient-elles, et impulsé par le besoin et par le désir, il *conçoit* des instruments et procédés qui puissent l'aider, et (...) il transpose ces instruments et procédés du domaine des idées et de l'imaginaire au monde sensible (...) Ce qui, a été imaginé, « inventé » et produit sous la pression du besoin est toujours quelque chose d'isolé, et ces processus et choses ne sont pas seulement très nombreux, mais également multiformes, car les besoins sont multiples et croissent de manière illimitée au fil des millénaires. »³²⁸

Il y a là plusieurs idées « communes » à Ortega y Gasset. La première, dans l'ordre du texte, est que la technique existe depuis que l'homme est homme (*Sans la technique l'homme n'existerait pas*). Elle n'est donc pas quelque chose qui se rajouterait à une nature de l'homme qui serait a-technique : « l'humain est conquête, mélange de fantaisie et d'effort, et dans ce sens Ortega peut affirmer qu'homme et technique sont synonymes »³²⁹. Cette perception d'une technique consubstantielle à l'homme devrait établir une ligne de démarcation parmi deux grands groupes de penseurs ; ceux qui pensent de la sorte, quelles que soient ensuite les modalités de cette pensée, et ceux qui pensent autrement, c'est-à-dire qui conçoivent une définition de l'homme comme un être a-technique sur lequel se rajouterait un élément technique extérieur. Les premiers sont donc irréductiblement des technophiles³³⁰ alors que les seconds, s'ils peuvent aussi l'être, tendent à considérer la technique comme une sorte de parasite à une nature humaine « pure » qui serait, en quelque sorte, souillée par celle-ci. On pourrait trouver plusieurs origines et sources d'inspiration à cette conception anthropologique, celle de l'homme avant le péché (source judéo-chrétienne) ; avant la civilisation (Rousseau) ; avant le monde sensible (l'idéaliste), et il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure les penseurs l'auraient appliquée à la technique, bien qu'il s'agisse là d'un mode de pensée auquel n'adhère pas Ortega y Gasset, ni apparemment Dessauer au vu notamment de la définition qu'il donne, dans un chapitre consacré à l'histoire première de la technique, de la *techne* socratique. Nous passons sur l'idée du *besoin* comme source de la

³²⁸ [Wir haben schon angedeutet, daß der Mensch bei seinen Erscheinen auf der Erde sogleich Techniker war und daß jeder Mensch, den das Schicksal, etwa ein Schiffbruch, allein und mittellos der unveränderten Natur ausliefert, zum Techniker wird, das heißt, daß er auf Grund seiner, wenn auch noch so geringen, *Naturkenntnis*, aus Not und aus Wunsch sich Geräte und Verfahren *ausdenkt*, vorstellt, die ihm helfen sollen und durch *Bearbeitung* mit Hand und dann auch mit Werkzeug sie aus dem Gedankenraum, aus dem Vorgestellten in die Erfahrungswelt hineingestaltet (...) Er ist immer ein Einzelnes, was so, durch ein Bedürfnis erweckt, erdacht, « erfunden » und gestaltet wird, und die Dinge und Verfahren sind nicht nur sehr mächtig, sondern auch vielgestaltig, weil ja die Bedürfnisse vielfältig sind und sich ins Unbegrenzte im Laufe der Jahrtausende vermehren.] *SUDT130, DST136*

³²⁹ [Lo humano es conquista, mezcla de fantasía y esfuerzo, y en este sentido puede Ortega afirmar que hombre y técnica son sinónimos.] Lopez Pelaez Antonio, « Sociedad, técnica y libertad: Apuntes para una historia de la técnica », *Édoxa: Series Filosóficas*, n° 7, 1996 (pp.279-295) (dorénavant STL) p.289

³³⁰ Ortega y Gasset parle de « cette merveilleuse technique occidentale » *RM183*

technique puisque cela est amplement abordé ailleurs, bien que l'on puisse s'arrêter un instant sur un schéma qui rappelle celui de l'*ensimismarse* et qui s'inscrit dans une dualité entre ce qui est *idéalisé* et ce qui est *réalisé* et qui se retrouve également chez E. von Mayer (*Technik und Kultur*, 1906) que cite Dessauer ;

« Il n'y a aucun doute que notre vie externe est devenue ce qu'elle est à travers la technique »³³¹

On trouve une autre idée mentionnée par Dessauer et qui est celle de l'illimitation de la technique ;

« La technique permet à l'individu de chercher librement un champ d'activité et à un peuple de croître sans limitations, car elle crée des possibilités de vie illimitées... »³³²

Elle est accompagnée ici d'une autre que l'on retrouve chez Ortega y Gasset ; celle de l'hostilité de la nature :

« Quelque chose qui semble être si quotidiennement pratique, prosaïque et dénué d'idées est une voie pour dominer quotidiennement la nature agreste ... »³³³

Eduard Alexander von Mayer apparaît à l'aune de ce que nous en dit Dessauer et des quelques citations qu'il propose de cet auteur comme celui dont les idées seraient les plus proches de celles d'Ortega y Gasset, bien que nous disposions de trop peu d'échantillons pour assoir plus fermement cette affirmation. A celles que nous venons de mentionner s'ajoutent les quelques-unes ayant trait à la déspiritualisation de l'homme, la destruction de l'individu, du travailleur, et sa « conversion en masse à travers la communauté de travail »³³⁴ ou transformation en *homme masse* comme dirait le philosophe espagnol, sans parler de celle de l'alliance de la technique et de l'industrie qui sont des idées trop communes pour mériter qu'on s'y arrête.

Parmi ce que Dessauer recompile comme « citations caractéristiques et compléments appartenant à la période qui va de 1900 à 1945 » nous nous devons de citer Franz Schauwecker et

³³¹ [Zweitfellos : Unser äußeres Leben ist, was es ist, durch die Technik geworden.] *SUDT122, DST127*

³³² [Die Technik erlaubt dem einzelnen, in unabhängiger Bewegung sich ein Tätigkeitsfeld zu suchen, und einem Volke, sich unbegrenzt zu vermehren, weil sie unbergrenzte Lebensmöglichkeiten schuf...] *ibid.*

³³³ [Sie, die so ganz praktisches Alltagsleben, Nüchternheit und Ideenlosigkeit, ist ein Weg zur Überwindung der Alltags-Rohnatur...] *ibid.*

³³⁴[durch die Arbeitsgemeinschaft ihn zu Masse zu machen] *ibid.*

son article publié le 16 mai 1935 sous le titre de ; « Technik ist kein Problem » dont le contenu est aussi lapidaire que le titre puisqu'il écrit, notamment : « Les affirmations qui font de la technique quelque chose de plus qu'une affaire pratique extraordinairement utile satisfont le plaisir privé de leurs auteurs mais ne sont d'aucune utilité »³³⁵ ou : « La technique est liée à l'économie, et l'économie se doit de mettre la technique et ses activités sur la bonne voie. Outre cela, aucune des prolixes considérations sur la signification de la technique qui outrepassent le domaine de la technique n'a la moindre valeur, pour la simple et bonne raison que rien de tel n'existe. »³³⁶ Nous ajouterons une autre citation, celle de Theodor Haecker extraite de *Was ist der Mensch?* car elle illustre, comme avec Schauwecker, et dans une certaine mesure Dessauer, un mode de philosopher particulier, qu'on pourrait qualifier de « concret », et d'une liberté impertinente, qui est également caractéristique de la pratique d'Ortega y Gasset, ce qui lui a été régulièrement reproché, et qui ressemble pourtant à un mode de faire qui ne semble pas être étranger aux premiers penseurs de la technique : « Les hommes crient plus fort aujourd'hui pour demander du travail que ne le faisaient autrefois les esclaves pour demander le calme et le repos ... Lorsqu'on se met à fabriquer pour alimenter les machines, les hommes commencent à mourir de faim. »³³⁷ Ces pistes devraient être empruntées beaucoup plus en avant afin de vérifier s'il existe bien un style particulier aux pionniers de la pensée sur la technique qui serait distinct de celui des autres penseurs, peut-être plus cauteleux et conciliants que des ingénieurs, techniciens ou adeptes des techniques, qui poussés par l'assurance de la croissance et de la nouveauté imparable de leur domaine s'expriment avec une même assurance cassante que celle des machines qui cassent l'ancien monde et ses certitudes. Dessauer contredirait difficilement cette impression, puisque sa *Discussion sur la technique* est traversée de part en part d'une assurance surprenante pour le néophyte, qui s'illustre dans sa manière de démolir et réduire à peu ce que la pensée, celle qui n'appartient pas à la technique, tient avec en haute considération. On pense évidemment à comment les pensées d'Ortega y Gasset, de Heidegger, de Jaspers, et des deux Jünger sont réduites à des sortes d'essais infructueux de la part

³³⁵ [Äußerungen, die etwas anderes aussagen, als daß die Technik eine außerordentlich brauchbare praktische Angelegenheit ist, dienen dem Privatvergnügen ihres Urhebers und nützen nicht das mindeste.] *SUDT126, DST131*

³³⁶ [Die Technik hat mit der Wirtschaft zu tun, und die Wirtschaft hat die Technik und ihre Tätigkeit in die richtigen Bahnen zu lenken. Aber, darüber hinaus ist es nicht eines einzigen Menschen Gedanken wert, umständliche Betrachtungen über die den technischen Bereich überschreitende Bedeutung der Technik anzustellen, einfach weil es das nicht gibt.] *ibid.*

³³⁷ [Die Menschen schreien heute ärger und verzweifelter nach Arbeit, als je die Sklaven nach Ruhe und Muße schrienen ... Sobald man nur fabriziert, um die Maschinen zu füttern, beginnen die Menschen zu verhungern.] *SUDT126, DST131-132*

de gens peu qualifiés pour l'entreprise qu'ils se proposent et qui les dépasse. Spengler, que nous traiterons maintenant, n'échappe pas à ce réductionnisme de la part de l'ingénieur.

Selon Diéguez et Zamora, Dessauer aurait commis dès le début de sa critique d'Ortega y Gasset des erreurs d'interprétations qui la rendraient caduque à sa racine :

« Il est intéressant de constater qu'Ortega définit la technique comme un ensemble d'actes et non comme un ensemble de produits et d'ustensiles, ce qui fait que sa définition soit éloignée de ce qu'on appelle la « vision instrumentale de la technique ». Cela montre combien est erronée l'une des premières critiques dirigées contre Ortega, celle que fit l'ingénieur et philosophe allemand Friedrich Dessauer (...) Dessauer reproche notamment à Ortega de confondre la technique avec les machines. Dans ce passage [de *MT*] et à la fin de cet ouvrage, dans lequel Ortega parle des « techniques de l'âme », l'erreur d'interprétation de Dessauer s'avère évidente. »³³⁸³³⁹

³³⁸ [Es interesante constatar que Ortega define la técnica como un conjunto de actos, y no como un conjunto de productos o de utensilios, lo cual hace que su definición esté alejada de lo que se conoce como «visión instrumental de la técnica». Esto pone de manifiesto lo desacertado de una de las primeras críticas que recibe Ortega, la que le hizo el ingeniero y filósofo alemán Friedrich Dessauer (...) Dessauer acusa a Ortega, entre otras cosas, de confundir la técnica con las máquinas. En este pasaje [*MT-1*], y al final de esta obra, en la que Ortega habla de las «técnicas del alma», queda claro el error interpretativo de Dessauer.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, p.63 note 9

³³⁹ En fin de troisième partie sera abordée cette question de la confusion possible entre *instrument* et *technique*.

f- Oswald Spengler : *L'homme et la technique*

« L'homme n'est ni un niais, « naturellement bon » et stupide, non plus qu'un semi-singe à tendances technologiques »³⁴⁰

i . Considérations générales

José Ortega y Gasset et Oswald Spengler sont contemporains à trois ans près. Ils se sont lus mutuellement, bien qu'Ortega, qui a écrit la préface de l'édition espagnole du *Déclin de l'occident* (1923) dont il a été l'instigateur ainsi que de l'édition espagnole de *L'Homme et la technique* (1932) dise « moi je ne l'ai pas lu, mais j'y ai jeté un coup d'œil et il me semble que ces ressemblances cycliques rencontrées par l'auteur dans le développement de diverses cultures, en admettant même qu'elles soient vraies, ne contredisent pas une évolution de l'humanité vers des états toujours renouvelés »³⁴¹. « Ces deux géants de la pensée se confrontèrent à la technique, certes, pas par distraction ou ennui. La technique n'a pas été pour eux un thème comme les autres. La technique est réellement la question fondamentale de notre temps et c'est ainsi qu'ils le comprirent. »³⁴² Malgré ce que nous dit Pietro Piro l'un et l'autre sont avant tout reconnus et étudiés pour leur conception de l'histoire, alors qu'ils ont en commun d'avoir attribuer une prime importance à la technique, même si, également, ceci ne se reflète que dans des œuvres écrites secondaires comme nous l'avons déjà signalé pour Ortega y Gasset ce qui se retrouve chez Spengler avec son « modeste »³⁴³ : *L'homme et la technique* publié en 1931.

³⁴⁰ Spengler Oswald, *L'homme et la technique*, trad. et intro. A. Petrowsky , éd. Gallimard, 1958 (dorénavant *HT*) p.68

³⁴¹ [yo no lo he leído, pero lo he ojeado y me parece que esas semejanzas cíclicas encontradas por el autor en el desarrollo de diversas culturas, aun suponiendo que sean ciertas, no contradicen una evolución de la humanidad hacia estados siempre nuevos. (*OC* 1983, III, p. 269)]. Atencia Paez José María, «Ortega, Spengler y el problema de la técnica», *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, Malaga, vol. XXI- nº1, 2016, pp.7-32 (dorénavant *OSPT*) p.11

³⁴² [Estos dos gigantes del pensamiento se confrontaron con la técnica. Desde luego, no por diversión o por aburrimiento. La técnica no ha sido para ellos un tema como los demás. La técnica es realmente la cuestión fundamental de nuestro tiempo y así lo percibieron.] Piro Pietro «Dos meditaciones sobre la técnica: *El hombre y la técnica* de Oswald Spengler y *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset», *Revista Laguna (Revista de la Facultad de Filosofía)*, Santa Cruz de Tenerife, 2013, nº32, pp.43-60 (dorénavant *DMST*) p.57

³⁴³ Que ce soit par son volume ou son impact.

Ortega se réfère souvent à Spengler. Toutefois, ces références touchent quasi exclusivement à la question de la culture et de la décadence de la civilisation et rarement à celle de la technique, explicitement devrions-nous préciser puisque c'est justement dans le chapitre IX de *La Révolte des Masses*, celui qui touche au plus près la question de la technique et qui s'intitule : *Primitivisme et technique*, qu'Ortega fait le plus référence à Spengler qu'il cite par ailleurs dans deux autres chapitres mais suivant des considérations touchant à la question de l'antiquité et de la culture à proprement parler. Dans ce cas, il indique lui-même une divergence qui, par ailleurs, n'est pas forcément évidente à l'aune du déterminisme pessimiste de Spengler sur l'avenir – ou le non-avenir – de la civilisation :

« On parle à chaque instant des progrès fabuleux de la technique ; mais je ne vois pas que même les meilleurs, lorsqu'ils en parlent, aient pleine conscience de tout ce que l'avenir de cette technique a de dramatique. Spengler lui-même, si subtil et si profond, malgré ses manies, me paraît trop optimiste sur ce point. Il croit en effet qu'à la « culture » succédera une époque de « civilisation » ; et par ce mot, il entend surtout la technique. L'idée que se fait Spengler de la « culture » et de l'histoire en général, est si éloignée de celle que suppose notre essai (...) Spengler croit que la technique peut continuer à subsister, même si l'intérêt pour les principes de la culture a disparu. Je ne puis me résoudre à le croire. Dans sa substance même, la technique est une science, et la science ne peut exister si elle ne suscite pas de spéculations désintéressées, n'ayant d'autre objet que la science elle-même ; études qui ne sauraient être tentées si les esprits perdent leur enthousiasme pour les principes de la culture. Si cette ferveur s'émousse – comme cela semble se produire aujourd'hui -, la technique ne pourra survivre qu'un seul moment, le temps que durera la force d'inertie de l'impulsion culturelle qui l'a créée. On vit avec la technique, mais non *de* la technique ; celle-ci ne se nourrit ni ne respire d'elle-même, elle n'est pas *causa sui*, elle est un précipité utile, pratique, de préoccupations superflues, hors de pratique. »³⁴⁴

Nous trouvons là, tirés du chapitre IX de *La révolte des masses*, les principes ortéguiens de la technique en tant que « précipité utile, pratique, de préoccupations superflues, hors de pratique ». Nous retrouvons l'épithète « superflu » et son antonyme : « utile ». La technique est ce qui permet au *superflu* de se réaliser. Ce n'est en aucun cas l'*utile* qui la commande, qui l'inspire, qui lui donne son impulsion. L'*utile* est l'acte de transformation du *superflu*, donc de l'*inutile*, en quelque chose d'accessible à l'homme, de réel donc. L'*utile* est donc ce qui réalise le *superflu*, qui rend réel un *superflu* désiré, projeté, planifié. La technique est un intermédiaire, un outil au service du

³⁴⁴ RM158, OCIV424

superflu, et collectivement parlant, le *superflu* porte le nom de *culture*, et l'absence de celui-ci de *barbarie*. Le barbare est pratique et *utile*. Il ne prend aucune distance avec ce qu'il doit réaliser qui est une simple réaction à un besoin primaire, et non pas à un besoin superflu, à un besoin élaboré depuis une aire de retrait, un *ensimismarse*, où se dessinent des desseins, des projets ou programmes vitaux dictés par la partie de l'homme qui n'est pas sa moitié bestiale (cf. le « centaure ontologique ») mais sa moitié ascendante. La culture est l'antithèse de la barbarie : elle est le creuset, l'environnement *extra* ou *sur*naturel dans lequel peuvent éclore les désirs qui sont l'inverse des instincts, bien que selon Ortega y Gasset l'homme n'ait pas d'instincts, ou « ce pseudo instinct de conservation »³⁴⁵ ce qui l'oblige à être culturel. Le barbare n'est donc pas une option de vie, celle d'un homme réduit à ses instincts, mais une non-humanité. « Nous nous accordons à dire que *civilisation* n'est pas *practissisme*³⁴⁶. Que *culture* n'est pas *technicisme* »³⁴⁷ Ceci ne revient pas à dire qu'être pratique et technique équivaut nécessairement à être barbare mais qu'on peut l'être sans civilisation ni culture, donc en étant barbare.

La « bête de proie » spenglerienne est une impossibilité anthropologique et ontologique pour Ortega. Elle est une dégradation passagère et sans issue d'un être humain en déchéance. C'est pourquoi « l'idée que Spengler se fait de la « culture », et de l'histoire en général, est si éloignée de celle que suppose notre essai qu'il n'est pas facile de commenter ici ses conclusions, même pour les rectifier »³⁴⁸

On aurait là une différence essentielle entre ces deux penseurs de la technique, de la culture et du rapport de l'une à l'autre. Il est indéniable qu'étant donné la nature de leurs œuvres respectives ils sont des penseurs de la *technique* en rapport à la *culture* et de la *culture* en rapport à la *technique*. C'est l'une de leur spécificité, même si ce lien n'est pas exclusif. On ne saurait réduire leur pensée de la technique à ce rapport mais il est là essentiellement exprimé dans la préoccupation de savoir ce qu'il advient de l'un des termes sans l'autre, et étant donné le contexte, ce qu'il advient de la technique avec la disparition de la culture. Dans la citation qui précède, Ortega ne saurait être plus clair : sans culture il ne peut y avoir de technique et ceci sera redit dans diverses assertions qui insistent sur ce lien nécessaire. Ils ont donc en commun la préoccupation pour l'avenir de la *culture* et, par prolongement, le rapport de la *technique* à celle-ci, mais leurs

³⁴⁵ MT21, OCV54

³⁴⁶ Nous traduisons le néologisme « practicismo » avec un néologisme.

³⁴⁷ [Conste, pues, que *civilización* no es *practicismo*. Que *cultura* no es *tecnicismo*.] OCI68

³⁴⁸ RM158

conclusions seraient antagoniques. Pourtant dans une description qui rappelle celle du philosophe espagnol, Spengler anticipe à la fin de son ouvrage consacré à la technique que « cette technique machiniste disparaîtra avec la Civilisation Faustienne et, un jour, ses débris seront éparpillés de-ci de-là, OUBLIÉS : nos voies ferrées et nos paquebots, aussi fossiles que les voies romaines et que le Mur de Chine, nos cités géantes et nos gratte-ciels en ruine comme ceux de Memphis et de Babylone. L'histoire de cette technique tire rapidement à sa fin inéluctable. Elle sera rongée et dévorée par l'intérieur, tout comme les formes imposantes de n'importe quelle autre Culture. Quand cela se fera-t-il, et de quelle manière ? Nous l'ignorons. »³⁴⁹ Qu'est-ce qui différencie cette prophétie de Spengler de l'affirmation d'Ortega selon laquelle la technique est condamnée à disparaître si la culture ne se maintient pas ?

Une manière de répondre à cette question est de tout simplement prendre les définitions de la culture que l'un et l'autre proposent. Pour Spengler, la culture finit avec l'avènement de ce qu'il appelle la civilisation et qui est la phase terminale de la vie d'une société. Or, rien n'empêche que la technique se développe pendant cette phase qui correspondrait, selon Ortega, à celle de la société sans désirs, là où s'est perdue la capacité à inventer des projets collectifs (*programmes vitaux*) :

« La capacité technique ne parvient à se constituer que dans le for intérieur d'une entité dont l'intelligence fonctionne au service de l'imagination, non pas technique mais créatrice de projets vitaux. »³⁵⁰

Sans cette intelligence, celle qui est rendue possible au sein de la culture, la capacité technique ne parviendrait pas à se constituer. La société se viderait à la fois de sa culture et de la technique. Spengler quant à lui a conscience que dans « toute « Civilisation » le matérialisme se distingue par son manque d'imagination » et que « dans cet état de choses (...) émerge une image du futur où le but ultime et l'état dernier permanent de l'humanité est un Paradis terrestre conçu en termes de la toquade technique du moment, par exemple de la fin du XIX^e siècle »³⁵¹. Notons que civilisation entre guillemet se réfère non pas à la civilisation en tant que telle et dans sa globalité mais à la civilisation comme phase, celle qui coïncide avec ce qu'il appelle la « phase faustienne » de l'Occident. Les deux auteurs constatent donc la disparition de la capacité imaginative dans la société matérialiste ou de *masse*, mais cela se traduit différemment : chez Spengler, cette absence

³⁴⁹ HT178

³⁵⁰ MT91, OCV587

³⁵¹ HT39

conduit l'homme contemporain, qui en l'occurrence est porté par l'idéal progressiste³⁵², à se projeter dans l'avenir d'un pseudo paradis terrestre qui sera rendu possible grâce à la « toquade technique » du moment, alors que selon Ortega y Gasset « exister pour l'homme n'implique pas simplement exister en tant que tel, mais également la possibilité qui lui est offerte d'y parvenir et l'effort à fournir à cette fin »³⁵³, ce qui signifie que l'homme se construit sa propre vie et il n'y a pas de destin qui irait de lui-même sans sa volonté comme semble le dire Spengler, bien qu'il écrive aussi que « l'homme est devenu le CRÉATEUR de sa tactique vitale : là est sa grandeur, là est sa perte. Et la forme intime de sa créativité est appelée culture : être cultivé, cultiver, pâtir de culture. »³⁵⁴ Or, Spengler veut très clairement dire ici que la « tactique vitale » de l'homme est sa technique, non générique et personnelle contrairement à celle de l'animal, ou ce qui la rend possible. Ceci ressemble à s'en méprendre au « programme vital » ortéguien qui seul peut donner contenu à la « forme vide » que serait autrement la technique. Spengler spécifie bien que cette tactique est celle de « l'être cultivé », ce que nous permet d'interpréter que « l'être civilisé », celui qui accède à la phase ultérieure et finale, la phase faustienne, aurait perdu la maîtrise de cette *tactique vitale*. Il n'y aurait donc pas contradiction avec l'espérance idéaliste de l'Être faustien en un paradis à venir de bien-être déterminé par une technique qui lui échapperait, mais dont la foi aveugle dans le progrès³⁵⁵ l'assurerait qu'elle conduira inéluctablement à un Âge d'Or.

³⁵² « [L'homme] enveloppe la réalité d'espérances progressistes bleu layette et rose bonbon (...) » HT49

³⁵³ MT61, OCV573. Nous citons le passage plus étendu du chapitre V « La vie comme fabrication d'elle-même ... » dans lequel sont contenues des idées essentielles qui reviendront de manière récurrente : « SELON cette perspective, la vie humaine, l'existence de l'homme apparaît comme formellement et essentiellement problématique. Pour les autres entités de l'univers, exister ne l'est pas – car exister signifie effectivité, réalisation d'une essence – ; par exemple que « l'être taureau » se révèle, et ait lieu. Or le taureau, s'il existe, existe déjà en étant taureau. A l'inverse, exister pour l'homme n'implique pas simplement exister en tant que tel, mais également la possibilité qui lui est offerte d'y parvenir et l'effort à fournir à cette fin (...) Ainsi, à la différence de tout le reste, l'homme, en existant, doit accomplir son existence, résoudre le problème pratique que pose la réalisation de son programme qui, par ailleurs, le constitue (...) L'homme, qu'il le veuille ou non, doit se faire lui-même, s'auto-fabriquer. Il n'est pas malvenu de le formuler ainsi. Cela met en exergue que l'homme, à la racine même de son essence, joue avant tout le rôle de technicien. Pour lui, vivre revient d'abord à s'efforcer de rendre présent ce qui ne l'est pas encore ; à savoir, lui, lui-même, profitant pour cela de ce qu'il y a ; en somme, il est production. Je veux dire par là que la vie n'est pas fondamentalement, comme on l'a cru pendant bien des siècles, contemplation, pensée, théorie. Non, elle est production, fabrication, et seulement parce que celles-ci l'exigent ; à la suite de quoi elle est pensée, théorie et science. Vivre..., c'est-à-dire trouver les moyens pour réaliser le programme que l'on incarne. Le monde, la circonstance, se présente comme le premier matériau et comme machine potentielle. Puisque pour exister il doit être dans le monde, et que celui-ci ne réalise pas son être mais lui oppose des difficultés, l'homme se résout à chercher la machine cachée qu'il renferme pour le servir. L'histoire de la pensée humaine se réduit à la série d'observations réalisées par l'homme pour mettre au jour, pour découvrir cette possibilité de machine que le monde, en sa matière, porte de manière latente. Il s'ensuit que l'invention technique soit aussi appelée découverte » MT61-62, OCV573

³⁵⁴ HT73

³⁵⁵ Nous retrouvons chez Ortega y Gasset une critique acerbe du progrès en tant que « péché » de l'idéalisme : « Ni progressiste ni idéaliste ! Au contraire, l'idée de progrès et l'idéalisme – ce nom au profil si beau et noble – sont deux

Il est tentant d'assimiler des idées spengleriennes et ortéguiennes ce qui pourtant ne résiste pas à une observation quelque peu approfondie. Nous venons de voir qu'il peut être tentant de ramener programme vital et tactique vitale sur un même plan. Effectivement, cette idée de *plan*, de *tactique d'inspiration* desquels dépendrait la technique pour être créée et se réaliser semble appartenir à une seule et même idée, celle de l'homme qui insuffle la technique. « Aussi longtemps que L'INSPIRATION qui l'anime est à son apogée, cette technique sera capable de produire infailliblement les moyens appropriés à ses fins. »³⁵⁶ Et c'est là que se situe la différence entre les deux, celle de cette *inspiration*. Pour Ortega y Gasset elle ne peut être que dans la culture, conséquemment sans culture il n'y a ni inspiration ni technique, et pour Spengler cette inspiration se maintient dans une technique mécanisée, devenue indépendante. On peut alors à nouveau les confondre, en faisant de la *surature* ortéguienne cette mécanique indépendante, ce qui est compréhensible, car il y a dans l'idée de l'une et de l'autre quelque chose qui échappe à l'homme. Mais encore une fois, il faut ramener cela, chez Ortega, à la culture : la *surature* est ce que la culture, notamment par le biais de la technique et particulièrement à l'époque industrielle, a engendré et qui ne peut se maintenir qu'un faible laps de temps si la culture disparaît. Il n'existe donc pas d'intention, d'inspiration technique qui pourrait la maintenir comme c'est le cas chez Spengler pour qui une *inspiration* peut animer indéfiniment les moyens techniques. Nous avons là l'idée de la technique *par* et *pour* la technique, qui se maintient aussi longtemps que se maintient ce désir de technique. Il n'existe pas, à proprement parler chez Ortega y Gasset, de *désir de technique* mais de désirs qui motivent un projet de vie qui ensuite a recours à une technique pour se réaliser. Cette phase intermédiaire est celle de la culture, car ce *programme vital* est la manifestation vitale de la culture. Une culture est ce qui est engendré dans le sillage d'un *programme vital collectif*. On comprend pourquoi la notion de la technique qui détruit la nature est incongrue chez ce philosophe. Ce qui détruit la nature est un *programme vital* donné et non pas une technique qui serait indépendante. Si elle est destructrice de nature c'est que la culture qui l'a mise à son service l'a conçue à cet effet, même si ensuite elle peut, pour des raisons qu'il ne nous revient pas particulièrement d'analyser, s'en défendre et produire un discours de protection de la nature, de rejet de la machine prédatrice, etc.

de mes bêtes noires, parce que j'y vois peut-être les deux plus grands péchés de ces deux cents dernières années, les deux formes majeures d'irresponsabilité. » HG20 note a. Cette note n'apparaît pas dans OC.

³⁵⁶ HT165

Spengler prévoit bien la fin de la technique qui ne dépendra pas d'« un stupide petit détail négligeable comme l'absence de « matière première » (*lato sensu*) qui serait capable de compromettre cette évolution gigantesque. »³⁵⁷ Pourtant il la prévoit : « la technique Occidentale Américano-Européenne SERA ELLE-MÊME CHOSE MORTE à ce moment-là. »³⁵⁸ Quel est donc ce moment ? Lorsque la civilisation aura disparu. Il n'y aurait finalement qu'une différence secondaire entre l'un et l'autre auteur, si l'on omettait de considérer que pour l'un la civilisation est condamnée alors que pour l'autre la culture ne l'est pas. Pour Spengler, on ne saurait dire quand cela aura lieu car « il est tout à fait vain de vouloir anticiper tellement loin dans l'avenir »³⁵⁹. Pourtant, il constate que « durant ces dernières années, il est clair que cet état des choses change dans tous les pays où l'industrie à grande échelle est établie de longue date. La pensée Faustienne commence à ressentir la nausée des machines. Une lassitude se propage, une sorte de pacifisme dans la lutte contre la Nature. Des hommes retournent vers des modes de vie plus simples et plus proche d'elle (...) »³⁶⁰ « Cet état des choses » se réfère à « ces dernières cinquante années (...) qui a irrésistiblement attiré (...) la fleur des individus les plus doués et les plus forts de la race blanche. Jusqu'aux enfants qui, de nos jours, trouvent leur plaisir à jouer avec des jouets techniques. »³⁶¹ Ortega y Gasset ne constate pas particulièrement cette lassitude, du moins, il n'en fait pas un élément essentiel de la réalité contemporaine, de la « révolte des masses » qui se rassasient de technique plutôt qu'elles ne s'en plaignent ou s'en lassent. La « nausée des machines » appartiendrait plutôt aux élites, à celles que mentionne Spengler et qui ont envoyé fièrement leur progéniture devenir des experts en technique, ou des minorités particulières qui contestent la société industrielle et machiniste, mais non pas les *masses* qui, selon Ortega, règnent aujourd'hui, dans le sens d'imposer leur mode d'être. « Et ce sont précisément les talents puissants et créateurs qui tournent ainsi le dos aux problèmes pratiques et aux sciences (...) »³⁶² « LA FUITE DU CHEF-NÉ DEVANT LA MACHINE COMMENCE. Tout grand entrepreneur, quelle que soit sa sphère d'activité, à maintes occasions de remarquer la baisse des qualités intellectuelles de ses recrues. Or, l'imposant développement technique du XIX^e siècle n'a été rendu possible que parce que le niveau intellectuel s'élevait constamment. Même un état simplement stationnaire, à défaut d'une

³⁵⁷ *Ibid.*, p.165

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*, p.167

³⁶¹ *Ibid.*, p.166

³⁶² *Ibid.*, p.167

diminution proprement dite, est déjà eux. Il constitue un symptôme précurseur de la fin (...) »³⁶³
Cette question de l'éducation technique a été longuement traitée par Ortega, notamment dans *Mission de l'Université* mais elle est perçue comme un symptôme et non une cause, et surtout pas comme l'affaiblissement de la technique mais, au contraire, comme celui de la culture, l'éducation étant de plus en plus utilitariste et pratique.

Pour Spengler, à cette désertion des élites, des « chefs-nés » des carrières technique s'ajoute la « MUTINERIE DES MAINS CONTRE LEUR DESTINÉE », c'est-à-dire le refus des « mains » à suivre leurs « officiers » ou les « menés » leurs « meneurs », selon l'organisation du travail telle qu'elle avait toujours existé³⁶⁴ et la « TRAHISON ENVERS LA TECHNIQUE »³⁶⁵ c'est-à-dire l'abandon par l'Europe Occidentale et l'Amérique de leur « immense supériorité (...) dans tous les domaines possibles et imaginables (économique et politique, militaire et financier) »³⁶⁶. Encore une fois, Ortega y Gasset et Spengler partagent des traits de similarité puisqu'ils sont d'accord que l'émergence de masses irrespectueuses des élites, qui croient pouvoir s'en passer, ne mènera ni à leur libération ou émancipation, ni à un progrès puisque sans élites éclairées, ces masses seront absorbées par la force gravitationnelle qu'impose inévitablement sur elles les besoins primaires lorsqu'ils ne sont pas satisfaits par une organisation qui permette à la fois de les satisfaire et de les transcender. La masse, lorsqu'elle n'est pas émancipée ou élevée par ces élites, les « créateurs » selon la terminologie spenglerienne, la « minorité choisie » selon l'ortéguienne, perdrait donc à la fois le niveau de libération obtenu grâce à la puissance ascendante et collective de ces minorités, et les bénéfices d'une organisation qui fonctionne, indépendamment des considérations de justice sociale, d'équité et de redistribution loyale, alors que le système des masses ne donne l'impression de fonctionner que lorsqu'il est encore porté par les avancées qui le précèdent. Les deux philosophes sont proches quant à l'idée que la « révolte des masses » est un, si ce n'est le symptôme – il l'est assurément chez Ortega y Gasset – de la décadence de la société industrielle. Pourtant, le philosophe espagnol ne saurait être considéré comme un philosophe de la décadence. Pour Ortega y Gasset, « Il n'y a qu'une seule décadence absolue : celle qui consiste en une diminution de la vitalité »³⁶⁷. Il y a en lui une sorte de foi en la créativité associée à la volonté

³⁶³ *Ibid.*, p.168

³⁶⁴ *Ibid.*, p.170

³⁶⁵ *Ibid.*, p.171

³⁶⁶ *Ibid.*, pp.171-172

³⁶⁷ RM114

qui l'empêche de sombrer du côté du défaitisme décadent de ceux qui survivent justement en élaborant des « théories de la décadence » :

« Ortega, le même auteur qui proclamait en 1930 la prépondérance des « masses » sur les « minorités choisies », évite toutefois de tomber dans l'attitude apocalyptique si particulière à ceux qui, comme l'affirme Umberto Eco, « survivent justement en élaborant des théories sur la décadence » Eco, 1995 : 28). »³⁶⁸

En ce qui concerne ce que Spengler appelle la « trahison », tous deux sont également préoccupés par l'avenir de l'Europe chez l'un et de l'Occident chez l'autre. Notons, en effet, qu'Ortega y Gasset n'inclut pas dans une même destinée l'Europe et l'Amérique. L'Europe est d'ailleurs pour lui toute l'Europe alors que chez Spengler il s'agit de l'Europe Occidentale. Mais, au-delà de ces distinctions d'aires civilisationnelles, ils constatent, ce qui par ailleurs est constatable par tout un chacun, que l'Europe ou l'Occident qui ont dominé pendant des siècles le monde ne seront probablement plus en mesure de continuer à la faire. Ni l'un ni l'autre ne s'en désolent particulièrement d'ailleurs. Ortega y Gasset s'en inquiète non pas à cause d'un sentiment de perte avec ce passage de flambeaux, mais parce qu'il ne voit aucun autre continent en mesure de le reprendre, et que ceci conduira donc à la disparition de « désirs » directeurs, d'un programme vital (global), qui s'il s'imposa depuis l'Europe au reste du monde, en cessant d'être européen ne serait, dans les conditions qu'il observe, de nulle part ailleurs. Il finit néanmoins son recueil sur la technique avec une invitation « prémonitoire » à une réflexion comparative de la technique européenne et asiatique³⁶⁹. Néanmoins, si l'Asie est devenue une colossale puissance technologique, elle n'a pas imposé, à ce jour, ses désirs ou *programme vital* au reste du monde, malgré une crainte occidentale qui reflète peut-être plus la peur de son propre reflet projeté sur la puissance appelée à dominer des pans entiers de la technique, qu'un projet hégémonique de l'Asie sur le monde, ce que l'histoire et la dynamique de ce continent contrediraient.

³⁶⁸ [Ortega, el mismo autor que proclama en 1930 el predominio de las “masas” sobre las “minorías selectas”, evita caer, sin embargo, en la actitud apocalíptica tan propia de aquellos que, como afirma Umberto Eco, “sobreviven precisamente elaborando teorías sobre la decadencia” (Eco, 1995: 28).] Llano, HTOG, p.19

³⁶⁹ « Or, la vie humaine n'est pas seulement lutte avec la matière, mais aussi lutte de l'homme avec son âme. Quel tableau l'Europe et l'Amérique peuvent-elles opposer à cela en termes de répertoire des techniques de l'âme ? Dans ce domaine, l'Asie profonde ne leur a-t-elle pas été largement supérieure ? Cela fait des années que je rêve d'un cours qui placerait face à face les techniques de l'Occident et les techniques de l'Asie. » MT125, OCV605

« La vie comme fabrication d'elle-même. Techniques et désirs » est le titre du cinquième chapitre de la *MT*. La technique serait à la fois fabrication, volonté et capacité d'imaginer et de désirer.

« Disposant de toutes les possibilités, la technique devient une simple forme vide – comme la logique la plus formaliste – ; elle est incapable de déterminer le contenu de la vie. C'est pourquoi ces années que nous vivons, les plus intensément techniques qu'ait connu l'histoire humaine, sont parmi les plus vides. »³⁷⁰

Nous voyons ici combien la technique est indissociable de ce qui lui donne du contenu, de ce qui fait qu'elle ne soit pas une simple coquille vide (de culture).

« Néanmoins, comme l'avait bien compris Ortega, la technique ne saurait définir le programme vital de qui que ce soit. Elle n'est pas une fin. Dans ce sens elle est vide. »³⁷¹

Qu'en diraient les faits, ceux de l'histoire des années trente – date de la publication des deux écrits principaux sur la technique de chacun de ces auteurs – jusqu'à nos jours ? Auquel donneraient-ils raison ? Il est difficile de répondre à cette question car le faire suppose accepter la prémisse de la fin de la culture, en d'autres termes, reconnaître comme correct le diagnostic de ces auteurs, ce qui selon la perspective ortéguienne signifie adhérer au bilan et prévisions dressés dans *La Révolte des Masses*. En admettant cette vision d'une culture qui se vide, il serait tentant de décrédibiliser sa théorie si on considère les progrès techniques et technologiques colossaux qui ont vu le jour depuis la rédaction de son œuvre maîtresse. La vision de Spengler d'une technique qui se continue par-delà la culture paraît être plus conforme à la réalité. Pourtant, plusieurs arguments peuvent contribuer à la défense de la théorie ortéguienne. Tout d'abord, Ortega y Gasset ne donne pas de date, il ne prévoit pas que la culture se vide tout entière dans la décennie qui suivra même s'il considère les fascismes au pouvoir comme les régimes de masse par excellence, ceux qui vident ce qui reste de la culture après avoir été placés aux affaires par les masses sans culture. Peut-être que les horreurs de la guerre mirent momentanément fin à ce processus qui aurait ensuite repris sous une autre configuration. On pourrait aussi soutenir que l'auteur de *La Révolte des Masse* a

³⁷⁰ *MT108, OCV596*

³⁷¹ [La técnica, sin embargo, como bien vio Ortega, no puede definir el programa vital de nadie. Ella no es un fin. En este sentido está vacía.] Diéguez-Zamora, *OFT-MT*, p.35

pressenti un processus plus long (ou interrompu par la guerre puis repris) qui durerait jusqu'à une date qui ne serait pas encore atteinte, ou qui le serait effectivement, ou dont nous nous approcherions, avec pour preuves des phénomènes de masse de plus en plus « spontanés » ou alimentés par la *mass-culture*, l'industrie de la distraction (*entertainment industry*), les mass-médias, l'audimat, la télé-réalité, l'abandon de la lecture et de l'écriture par les jeunes générations, les réseaux sociaux, etc. Ne devrait-on pas y voir l'expression d'une culture qui se vide d'elle-même³⁷² et qui donne l'impression de tenir avant tout grâce à la dynamique que lui confère la technique ? Tout ceci invite à une discussion dans un domaine qui n'est pas directement lié à cette recherche, à savoir si la culture de masse est culture ou est une dégénérescence de celle-ci. Mais, avant d'en arriver à l'époque de la culture de masse comme « culture » dominante, donc à ce qu'on est en droit de considérer comme une fin de la culture et de la société humaine si on prend la définition que donne le philosophe espagnol de la société qui serait une « masse régie par une minorité choisie³⁷³ », il y a l'émergence des totalitarismes qui seraient des phénomènes spécifiques à l'avènement des masses, non seulement selon Ortega mais aussi Arendt et une littérature et des opinions fournies. Si on assume que le nazisme et le stalinisme sont des

³⁷² Ortega y Gasset et Adorno se rejoignent dans leur rejet de la culture de masse ou de *la masse* : « Le rejet d'Hollywood chez Adorno est à mettre en parallèle avec l'aversion que produit chez Ortega le mauvais goût d'une collectivité aveugle et anonyme. » [El rechazo de Hollywood en Adorno es paralelo a la repulsión que produce en Ortega el mal gusto de una colectividad ciega y anónima.] Navajas, OTNC, p.13. Même s'ils proviennent de milieux idéologiques différents, voire antagoniques ; « Le parallèle avec Bloch, Adorno et Horkheimer est suggestif. Ils viennent d'un milieu idéologique autre que celui d'Ortega puisqu'ils sont mus par une impulsion utopique de substitution des structures sociales et politiques dominantes (Bloch, 236). Néanmoins, le cadre hiérarchique civilisateur prévaut toujours chez eux. La technique dérive de la massification de la culture, de la banalisation des grands référents sur lesquels se fonde la continuité de la civilisation. Dans les deux cas, la crainte du chaos mène à une position défensive des structures familières de la pensée. » [El paralelo con Bloch, Adorno y Horkheimer es sugestivo. Proceden de un medio ideológico distinto del de Ortega ya que están motivados por un impulso utópico de sustitución de las estructuras sociales y políticas prevalecientes (Bloch, 236). No obstante, el marco jerárquico civilizador sigue predominando en ellos. La técnica deriva en la masificación de la cultura, la banalización de los grandes referentes que fundamentan la continuidad de la civilización. En ambos casos, el temor al caos produce una posición defensiva de las estructuras familiares de pensamiento.] *ibid.* ; ils partagent une préoccupation commune à l'égard de ce qu'ils considèrent être la menace de chaos : « Plutôt qu'une analyse critique des excès et insuffisances de cette civilisation, Ortega prône sa défense afin de se protéger contre ce qu'il perçoit être le chaos de modèles divergents qui menacent les prémisses de la civilisation préférentielle. » [Más que el análisis crítico de los excesos e insuficiencias de esa civilización Ortega aboga por su defensa para protegerse contra lo que él percibe como el caos de modelos divergentes que amenazarían las premisas de la civilización preferente.] *ibid.*, p.15, bien qu'ils divergent notamment quant à la localisation externe ou interne de cette menace : « Chez Ortega, les forces externes sont celles qui sont susceptibles de perturber l'ordre séculaire. Dans l'autre configuration, la méfiance est dirigée contre les propres composants internes du système civilisateur afin de les disqualifier ou les détruire et de les remplacer par d'autres. » [En Ortega, las fuerzas externas son las susceptibles de perturbar el orden secular. En la segunda opción, la sospecha se dirige a los propios componentes internos del sistema civilizador para descalificarlos o destruirlos y sustituirlos por otros.] *ibid.*, p.16

³⁷³« Pour Ortega, une société est une masse régie par une minorité » [Para Ortega, una sociedad es una masa regida por una minoría] Atencia, OSPT, p.24

crépuscules de la culture et que l'on considère l'usage dévastateur qu'ils font de la technique qui aurait pu mener à la fin de l'humanité, en particulier le second qui disposait de l'arme nucléaire – que ce serait-il passé si l'Allemagne nazie avait disposé de la bombe atomique ? – alors, la perspective ortéguienne peut prétendre à une forme de corroboration historique, même s'il ne s'agirait pas de la fin de la technique une fois que disparaît la culture mais de la fin de la société humaine « et de reculs beaucoup plus radicaux »³⁷⁴ encore, du fait notamment de la technique, une fois que disparaît la culture. Ceci est l'une des conséquences de l'effondrement de la culture, de ce retour à la barbarie, mais une barbarie disposant de technologies avancées, en l'occurrence militaires. La technique militaire appartiendrait-elle à un domaine spécifique qui échapperait à la loi qui voudrait que sans culture il ne puisse se maintenir de technique, ou devrions-nous y voir un maintien, une alimentation de la technique sur le substrat culturel restant ? Il y aurait trois possibilités : 1- La technique militaire ferait exception à cette règle et pourrait se maintenir dans la non-culture ou la barbarie ; 2- La technique est soutenue par l'impulsion culturelle qui précéderait la non-culture que serait le totalitarisme ; 3- Les totalitarismes sont aussi des cultures.

La première possibilité conforterait Spengler qui associe technique et arme³⁷⁵. La seconde demanderait des études spécifiques de ce que furent les techniques nazies et soviétiques. Le cas soviétique, ou le stalinien, serait plus intéressant étant donné une période plus longue que les douze années que dura le nazisme. Que pourrait-on dire de la technique soviétique en 1953 ? Cette question nous renvoie à la troisième possibilité, à savoir si cette technique pouvait se prévaloir d'une culture propre à cette période, une culture qui mélangerait une tradition russe – même si ce terme de tradition paraît incompatible avec le projet soviétique – aux rigueurs d'un régime construit « de toutes pièces » sur des idéaux politiques. Sur un autre plan, ce qui se passa dans l'Après-guerre dans l'Europe non-socialiste, pourrait donner raison à la théorie d'Ortega y Gasset : face aux horreurs de la barbarie nazie il y eut un sursaut, une reconstitution culturelle (la « Reconstruction ») qui a permis de refonder une culture, donc des conditions propices à la science et la technique. Il est à ce titre peut-être plus qu'anecdotique de noter que le second recueil sur la technique du philosophe espagnol, *MHDT*, est le fruit d'une conférence d'architectes allemands, à

³⁷⁴ « Mais il n'est pas dit que des reculs beaucoup plus radicaux que tous ceux que nous connaissons ne soient possibles, y compris le plus radical de tous : la volatilisation complète de l'homme en tant qu'homme et sa taciturne réinsertion dans l'échelle animale, dans la pleine et définitive inquiétude. » *HG24, OCX149*

³⁷⁵ « Las armes des bêtes de proie sont naturelles, mais le poing armé de l'homme, avec son arme artificiellement fabriquée, imaginée et choisie, ne l'est pas. ICI COMMENCE « L'ART » EN TANT QUE CONCEPT ANTINOMIQUE DE LA « NATURE ». Tout processus technique de l'homme est un art (...) » *HT89*

laquelle assiste Heidegger, et qui traite justement de la reconstruction. La destruction provoquée par la Seconde Guerre mondiale oblige à parler de reconstruction architecturale mais aussi d'une reconstruction culturelle. Il se pourrait que le bond technologique des dernières décennies soit tributaire de ce rebond culturel et d'un facteur nouveau ; l'entrée sur la scène technologique de « nouvelles » cultures, particulièrement asiatiques.

Spengler parle du « DERNIER ACTE : AVÈNEMENT ET DISSOLUTION DE LA CULTURE MACHINISTE »³⁷⁶ celui de la fin de « ce groupe de cycles-vitaux passionnés [qui] se donna pour symbole et pour « univers » LA CITÉ, par contraste avec le village du stade précédent – la cité où se déploie un mode de vie tout artificiel en divorce avec la terre maternelle, et TOTALEMENT antinaturelle, la cité de la pensée déracinée, qui capte les courants vitaux du sol et les consume en elle-même¹. » Cf. *Le déclin de l'Occident*, éd. Fr., II, L'Âme de la Ville, pp.81 sq. »³⁷⁷ où « les processus techniques qui mûrissent dans ces Cultures sont également des luxes de l'esprit, fruits tardifs, doux et fragiles, d'une artificialité et d'une intellectualité croissant sans cesse. »³⁷⁸ Si Ortega y Gasset ne défend pas cette conception de la supériorité de l'esprit de la nature sur celui de l'urbanité, il reste néanmoins très critique contre ce qu'il appelle le « byzantinisme », critique qu'on retrouve dans la *Préface pour les Français* de *La révolte des masses* sous la forme d'un trait d'un sarcasme certain lorsqu'il se défend d'écrire un livre afin « de pratiquer le genre de charité qui convient le mieux à notre temps : ne pas publier de livres superflus »³⁷⁹, et, de manière récurrente contre la pensée qui sans lien au réel n'est plus tenue à aucune limite et devient « intellectualité croissant sans cesse » selon les termes de Spengler. Cette idée est mitoyenne à celle de l'artificialité qui survit à son créateur³⁸⁰ : à « la créature [qui] se dresse contre son créateur (...) »³⁸¹ « à la tragédie des temps actuels [à laquelle] appartient justement le fait que cette pensée humaine effrénée n'est plus capable d'apprécier la portée, non

³⁷⁶ Titre du cinquième et dernier chapitre de *HT131*

³⁷⁷ *Ibid.*, p.133

³⁷⁸ *Ibid.*, pp.134-135

³⁷⁹ *RM47*

³⁸⁰ Cette question sera pleinement abordée à la fin de la troisième partie.

³⁸¹ *HT155* : « (...) De la même façon que le microcosme Homme se révolta un jour contre la Nature, ainsi fait aujourd'hui le microcosme Machine se révoltant contre l'Homme Nordique. » *ibid.* Ceci signifie deux choses : premièrement que la machine substitue l'homme ; deuxièmement que cet homme et cette technique ne sont pas tout l'homme et toute la technique, ou machine, mais l'homme occidental (« nordique ») et ses machines. Rappelons que pour Spengler il existe un relativisme non seulement culturel mais également de la science et de la technique qui voudrait que chaque civilisation ait les siennes.

plus que les conséquences, des actes qu'elle anime »^{382 383}, ... Rappelle « l'entreprise que nourrit l'esprit exige une emprise toujours plus forte sur la vie de l'âme. L'homme est devenu l'esclave de sa pensée »³⁸⁴, de sa technique, de sa *surature*, de l'*ultrabiologique*³⁸⁵, de l'artificiel qui pourrait être justement défini comme ce qui n'est pas humain, qui est créé par lui et qui prend vie propre, réussissant à faire, partiellement ou complètement, oublier son origine (humaine). Cette « vie factice [qui] devient toujours plus factice »³⁸⁶ se substitue à la vie authentique, à celle qui n'est pas artificialité. Cette substitution touche tout ce que l'homme peut fabriquer, de matériel ou d'immatériel, et qui finit par être pris pour ce qui est là par nature et qui ne nécessite aucune attention particulière. La technique est prise par les masses comme quelque chose d'aussi naturel que l'air qu'elles respirent. Ortega y Gasset identifie là le problème principal que peut poser la technique et jamais parce qu'elle serait une force qui s'opposerait à l'humanité, comme elle est souvent perçue et décrite chez Spengler, Heidegger et une tendance quasi universelle de défiance face à la technique.

« (...) ici, dans notre Culture à nous, que le combat entre la Nature et l'Homme (dont la destinée historique l'a conduit à se dresser contre elle) s'achève une fois pour toutes. »³⁸⁷

Aussi, le combat d'Ortega n'est pas plus contre la *nature* qu'il ne l'est contre la *technique* : il l'est « contre » ceux qui, depuis et à cause de la révolution industrielle et technique, se sont habitués à

³⁸² *Ibid.*, p.160

³⁸³ Pietro Piro cite Hans Jonas : « L'expérience nous a montré que les développements entrepris encore et encore par le faire technologique, avec des objectifs à court terme, ont la tendance de se rendre autonomes, c'est-à-dire d'acquérir une dynamique coactive propre, une impétuosité automatique et, en vertu de cette force, ils ne deviennent pas seulement irréversibles, comme il a déjà été dit, mais ils acquièrent une fonction propulsive jusqu'au point de transcender la volonté et les plans de leurs acteurs. Ce qui a été mis en route dans le passé nous démunie de la loi de l'agir et les faits consumés débouchent sur la normativité de la contrainte de la répétition (...) en ceci plus qu'en toute autre chose il est certain que si nous sommes bien libres de faire le premier pas, au second et à tous les suivants nous sommes déjà des esclaves. » [La experiencia nos ha enseñado que los desarrollos emprendidos una y otra vez por el hacer tecnológico, con objetivos a corto plazo, tienen la tendencia a volverse autónomos, es decir, a adquirir una dinámica coactiva propia, un ímpetu automático en virtud de cuya fuerza no solo se hacen irreversibles, como ya se ha dicho, sino que adquieren una función propulsiva hasta el punto de que trascienden la voluntad y los planes de sus actores. Aquello que en el pasado se ha dado inicio nos arrebató la ley del actuar y los hechos consumados desembocan en la normatividad de la coacción de la repetición (...) en esto más que en cualquier otra cosa es cierto que, si bien somos libres de dar el primer paso, en el segundo y en todos los siguientes somos ya esclavos.] Piro, DMST, note 17 p.47

³⁸⁴ HT108

³⁸⁵ « Cette attention portée vers l'intérieur qu'est le recueillement est l'acte le plus antinaturel, le plus ultrabiologique. » HG21, OCX146

³⁸⁶ HT152

³⁸⁷ *Ibid.*, p.135

ses productions et à sa dynamique et ont fini par prendre la *surnature* ainsi engendrée pour la nature elle-même, non pas dans le sens d'environnement végétal et animal, mais comme ce qui *est là* « naturellement », c'est-à-dire « hors-humainement », sans origines humaines ni histoire, sans efforts ni succession et accumulation d'inventions et de découvertes, comme ce qui est simplement *là*, sans qu'on sache d'où cela vient, qu'on s'intéresse même à le savoir, pire ; sans qu'on sache qu'il existe et faille un tel savoir, en oubliant donc combien cette *surnature* technologique est entièrement tributaire d'une historicité et donc d'une culture particulière qui est la déclinaison circonstancielle de la fonction humainement élémentaire de la culture. Ortega y Gasset ne reproche ni ne craint cette *surnature* qui en soi ne pose pas de problème à l'humanité, puisqu'elle est un aboutissement logique de sa nécessaire capacité à produire de la technique ; « Ortega commence avec la conviction que les êtres humains d'aujourd'hui ne peuvent pas vivre sans technique car ils seraient autant immergés en elle, et avec la même familiarité, que ne l'était l'humanité primitive dans l'environnement naturel³⁸⁸» mais il s'inquiète de ce que cette *surnature* ne devienne, comme il dit le constater, une *coquille* technologique qui se solidifie à mesure qu'elle vide le contenu culturel qu'elle est censée circonscrire – en apposant des remparts entre la société humaine et la nature naturelle dans laquelle l'homme ne peut pas vivre –, engendrant, de la sorte, une déshumanisation des sociétés qui ne seraient plus soutenues que par des remparts *surnaturels* ex-croissants au lieu d'être alimentées depuis le foisonnement d'une intériorité culturelle.

« Nous ne savons pas qui nous sommes et la technique, comme la logique est vide et incapable de déterminer le contenu de notre vie. Ces deux affirmations, celle selon laquelle nous ne sachions pas à quoi nous en tenir, et celle de la technique comme telle qui est incapable d'être autre chose qu'un moyen ou instrument, nous paraissent essentielles. »³⁸⁹

L'homme ne combat pas la nature à cause de sa « destinée historique » mais parce qu'il est homme, et qu'il n'a chronologiquement et ontologiquement jamais pu être immergé dans la nature : il est contraint par sa constitution humaine à habiter en dehors d'elle. L'idée d'un homme naturel préindustriel, prétechnique, voire simplement « homme des bois » en symbiose totale avec la

³⁸⁸[Ortega begins with the conviction that human beings today cannot live without technics, because they are as immersed in it, and with the same familiarity, as was primitive humanity in the natural environment.] Fornet, TPA-PTSC, p.274

³⁸⁹[No sabemos quiénes somos y la técnica, como la lógica es vacía e incapaz de determinar el contenido de nuestra vida. Estas dos afirmaciones, la de que no sepamos a qué atenernos, y la de que la técnica como tal es incapaz de ser otra cosa que un medio o instrumento, nos parecen esenciales.] Atencia, OMT, p.92

nature n'a pas de sens selon le philosophe espagnol. Son rapport destructeur envers la nature n'est pas tributaire de sa technique, mais de *sa* (ou *la*) culture. C'est là que les élites doivent remplir leur fonction indispensable, celle d'en fournir, d'en élever, d'en renforcer le contenu. Ce sera ce contenu culturel qui définira le rapport à la nature depuis l'espace humanisé qui est le seul où peut exister l'homme. A ce titre, Ortega y Gasset se place en dehors de la pensée de la technique comme menace contre la nature. Sa préoccupation est la menace qu'elle représente pour la culture. Il n'y a pas selon lui de « Volonté de Puissance qui TRANSFORME littéralement cette terre par la force de son énergie pratique et le pouvoir gigantesque de ses procédés techniques »³⁹⁰ mais impératif d'humanisation. Sa vision n'est donc pas pessimiste, fataliste, catastrophiste, elle ne fait pas de l'homme un danger en soi, un « pécheur contre la nature ». L'homme humanise, c'est *pour* et *par* cela qu'il est humain. Il n'a aucune raison de détruire inconsidérément au-delà de ce qu'il lui revient de modifier pour vivre, ce qui veut dire ; vivre avec le *superflu*, sans pour autant perdre le sens des limites, ce qui constitue justement l'une des caractéristiques de l'*homme masse* qui démontrerait alors, selon les termes de Spengler : « Une Volonté de Puissance qui se rit de toutes les limitations temporelles et spatiales, qui considère l'illimité et l'infini comme constituant ses objectifs spécifiques (...) »³⁹¹ « qui assujettit à soi des continents tout entiers et finit par capter la terre dans les mailles d'un filet serré, tissé par ses moyens de transmission et de transport »³⁹². « Les conséquences d'une conquête technique de l'humanité »³⁹³ ne se manifestent pas de la sorte chez Ortega y Gasset qui n'est pas inquiet quant à la technique et ce qu'elle ferait sur la nature et le monde mais sur ce qu'elle fait sur la culture, sur sa capacité « indirecte » de déshumanisation, donc de barbarisation, de vertige.

« Le grand péril de la technologie moderne est son ubiquité et son extraordinaire pouvoir de répondre à n'importe quelle projection du futur, ce qui poussa Ortega y Gasset à s'exprimer sur le vertige de l'existence humaine comme conséquence de sa prise de conscience de ses propres illimitations »³⁹⁴

³⁹⁰ HT137

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ [The great threat of modern technology is its ubiquity and extraordinary power to fulfil any projected future, which moved Ortega y Gasset to express the vertigo of human existence due to awareness of its own lack of limits] *SPTC*, p.V introduction (dorénavant I-*SPTC*). Notons qu'Ortega y Gasset est immédiatement cité dès le début de l'introduction de cette anthologie ; *Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community* (2018) qui se présente comme la continuation, un quart de siècle plus tard, de celle réunie par Carl Mitcham : *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries* (1993) et à laquelle nous ferons particulièrement référence dans la troisième partie.

Spengler, quant à lui et à l'instar de la plupart des auteurs « techno-sceptiques »³⁹⁵ se préoccupe de l'impact direct de la technique sur la nature :

« LA MÉCANISATION DU MONDE est entrée dans une phase d'hypertension périlleuse à l'extrême. La face même de la Terre, avec ses plantes, ses animaux et ses hommes, n'est plus la même. En quelques décennies à peine la plupart des grandes forêts ont disparu, volatilisées en papier journal, et des changements climatiques ont été amorcés ainsi, mettant en péril l'économie rurale de populations entières². D'innombrables espèces animales se sont éteintes (...) » 2. Cf. sur le sujet, par exemple. Fairfield Osborn, *La Planète au pillage*, Payot, 1949 (N. d T.) »³⁹⁶

« la position d'Ortega est celle qui comprend le mieux la relation entre l'homme et la technologie. Dans la pensée de Spengler, l'homme paraît presque obligé d'exercer une violence. La main³⁹⁷ est déjà une arme et dans son for intérieur habite un désir de chasser. La révolte de l'homme contre la nature ne peut que mener à la destruction. Sa vision est fataliste et ne propose ni le projet ni l'idée d'un monde différent. L'homme semble être obligé de s'autodétruire et on n'y trouve pas de place pour une idée alternative de l'homme et de la société. Toutes les sociétés humaines sont irrémédiablement destinées à la décadence et à la mort. A l'inverse, dans la pensée d'Ortega, le rapport entre la technologie et le projet de développement personnel est bien plus élaboré et profond. Ortega est plus ouvert à la possibilité d'un développement différent et plus en rapport avec l'idéal d'un homme nouveau. Car le développement technologique est le fils des idéaux, et les idéaux se sont développés historiquement sur la base d'une conception du monde et de la société. Mais, l'idéal est fortement dépendant de la volonté et des désirs. La volonté et les désirs peuvent être modifiés et dirigés vers différents objectifs. Ortega n'est pas fataliste. Il est ouvert à la possibilité de changement, à la possibilité d'un futur non destructif. Néanmoins, pour lui le futur dépend de l'idée que l'homme s'en fait, de celle qu'il fait passer pour un idéal à atteindre même s'il doit être atteint coûte que

³⁹⁵ Nous nous permettons de créer ce terme en reprenant une construction à la mode dans la « pensée médiatique » contemporaine.

³⁹⁶ HT161

³⁹⁷ José Gaos notamment, disciple d'Ortega y Gasset, reprend cette notion de la main non seulement comme arme mais comme ce à partir de quoi se décline l'humanité : « Dans un sens *subjectif*, la main peut avant tout *saisir, prendre, attraper*, que ce soit directement ou par le moyen de quelque chose qu'elle tient, comme, par exemple lorsqu'elle fait preuve d'une subtilité extrême avec des pinces. De cette capacité de la main sont corrélatifs l'instrument, l'outil ou l'ustensile, l'arme, l'artefact, l'art, l'industrie, la technique, la culture matérielle humaine, l'*homo faber*, et dans la mesure que tout ceci est à son tour corrélatif de l'*homo sapiens* et toute la culture humaine » [En sentido *subjectivo*, la mano puede ante todo *asir, coger, agarrar*, ya directamente, ya por medio de algo cogido, como, por ejemplo de extremada sutileza, con unas pinzas. De esta capacidad de la mano son correlativos el instrumento, el útil o utensilio, el arma, el artefacto, el arte, la industria, la técnica, la cultura material humana, el *homo faber*, y en la medida en que de éstos son correlativos, a su vez, el *homo sapiens* y la cultura humana toda] Gaos José, [2 *exclusivités de l'homme, la main et le temps*] 2 *Exclusivas del hombre, La mano y el tiempo*, ed. Universidad de Nuevo León, 1945 (189 p.) p.30

coûte. Dans ce sens, et à notre avis, la pensée d'Ortega sur la technologie, devrait s'avérer plus utile dans le monde moderne. »³⁹⁸

Revenons à la question de la fin de la technique. Ortega y Gasset et Spengler sont d'accord sur le constat d'une crise qui n'est pas totalement inédite. Chez Spengler cette crise est caractéristique de toute civilisation. Ortega y Gasset a une conception de l'histoire moins déterministe et plus volontariste, puisque l'homme individuellement et collectivement peut par sa volonté, par sa créativité, par sa capacité à *désirer et rentrer en soi-même* se reconstituer indéfiniment, ce qui dans le langage ortéguien signifie se constituer des *programmes vitaux* :

« Il n'y a pas d'acquis humain qui soit immuable. Même ce qui nous semble le plus abouti et le plus solide peut disparaître en quelques générations. Ce que nous appelons « civilisation » – toutes ces commodités physiques et morales, tous ces répit, toutes ces protections, toutes ces vertus et disciplines devenues enfin habituelles, sur lesquelles nous comptons et qui constituent en effet un répertoire ou un système de sécurités que l'homme s'est fabriqué, tel un radeau, dans le naufrage initial qu'est toujours la vie –, toutes ces sécurités sont des sécurités sans sûreté qui, en moins de rien, à la moindre inattention, s'échappent des mains de l'homme et s'évanouissent comme des fantômes. L'histoire nous relate d'innombrables reculs, décadences et dégénérescences. »³⁹⁹

L'homme n'est pas une chose statique, rien n'est posé en lui, rien n'est décidé d'avance, sa vie est un *projet de vie*, un parcours, une dynamique, il s'agit d'un « animal fantastique » dans lequel confluent l'imagination et la fantaisie »⁴⁰⁰ poussé ou propulsé par la volonté :

³⁹⁸ [la posición de Ortega es la que mejor entiende la relación entre el hombre y la tecnología. En el pensamiento de Spengler el hombre parece casi obligado a ejercer la violencia. La mano es ya un arma y en su alma anida el deseo de cazar. La rebelión del hombre contra la naturaleza sólo puede conducir a la destrucción. La suya es una visión fatalista y que no proporciona el proyecto ni la idea de un mundo diferente. El hombre parece obligado a autodestruirse, y no hay lugar para una idea alternativa del hombre y de la sociedad. Todas las sociedades humanas están destinadas inevitablemente a la decadencia y la muerte. Por el contrario, en el pensamiento de Ortega, la relación entre la tecnología y el proyecto de desarrollo personal es mucho más elaborada y profunda. Ortega está más abierto a la posibilidad de un desarrollo diferente y más ligado a un ideal de hombre nuevo. Porque el desarrollo tecnológico es el hijo de los ideales, y los ideales se han desarrollado históricamente sobre la base de una concepción del mundo y de la sociedad. Pero, lo ideal es fuertemente dependiente de la voluntad y de los deseos. La voluntad y los deseos pueden ser modificados y dirigidos a objetivos diferentes. Ortega no es fatalista. Está abierto a la posibilidad de cambio, a la posibilidad de un futuro no destructivo. Sin embargo, para él el futuro depende de la idea que el hombre se hace, de aquella que hace pasar por un ideal a alcanzar y aún que debe alcanzarse a cualquier precio. En este sentido, el pensamiento de Ortega sobre la tecnología, en nuestra opinión, puede ser más útil en el mundo moderno.] Piro, DMST, p.57

³⁹⁹ HG24, OCX149

⁴⁰⁰ [animal fantástico] en el que confluyen la imaginación y la fantasía] Llano, HTOG, p.21

« L'homme n'est pas une chose statique, mais sa réalité est dynamique, à l'instar de sa vie qui ne lui est pas offerte toute faite, mais qui consiste en un continuel se-faire [hacerse] pour ne pas cesser d'être ou d'exister. Par conséquent, l'homme est une aspiration, une inquiétude, un projet vital en attente de se réaliser, une lutte permanente dans une circonstance donnée pour parvenir à être ce que sa volonté décide d'être. » (V, 570-571). »⁴⁰¹

« La technique est ainsi l'expression de l'ontologie de l'homme, un être dévoué à la tâche de construire et d'imaginer sa propre réalité, celle d'une circonstance et d'un monde qui soient uniquement les siens. La vie humaine est conséquemment une vie inventée, de la sorte que l'homme équivaldrait à « une sorte de romancier⁴⁰² de lui-même qui donne naissance à la figure fantastique d'un personnage avec son type irréel d'occupations et qui pour parvenir à le réaliser fait tout ce qu'il fait, c'est-à-dire, qu'il serait technique » »⁴⁰³

Tant qu'il se les constitue, qu'il les rénove, notamment pour surpasser l'érosion générationnelle – n'oublions pas qu'il élabore une *théorie de la génération*⁴⁰⁴ – il peut collectivement perdurer (individuellement cette régénération est limitée par la réalité biologique du corps mortel). On ne trouve dans la conception de l'histoire d'Ortega y Gasset aucune obsolescence programmée des civilisations. Il partage néanmoins avec Spengler l'idée commune – à eux deux et commune tout court, puisque cela est aujourd'hui de l'ordre de l'évidence – que leur époque, et *a fortiori* la nôtre,

⁴⁰¹ [el hombre no es una cosa estática, sino que su realidad es dinámica, de igual forma que su vida no le viene dada, hecha ni regalada, sino que consiste en un continuo hacerse para no dejar de ser o existir. Por lo tanto, el hombre es una aspiración, una inquietud, un proyecto vital pendiente de realización, una permanente lucha dentro una determinada circunstancia por llegar a ser aquello que su voluntad decida ser (V, 570-571)] *ibid.*, p.9

⁴⁰² « La description de l'être humain comme « romancier de lui-même », qui a un clair arrière-fond leibnizien, est l'une des images les plus puissantes de la philosophie d'Ortega et l'une de celles qui concentre le mieux toute sa pensée. » [La descripción del ser humano como « novelista de sí mismo », que tiene un claro transfundo leibniziano, es una de las imágenes más poderosas de la filosofía de Ortega y una de las que mejor concentra todo su pensamiento.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 5 p.78

⁴⁰³ [La técnica es así la expresión de la ontología del hombre, un ser entregado a la tarea de construir e imaginar su propia realidad, la de una circunstancia y un mundo que son solo suyos. La vida humana es, por tanto, vida inventada, de tal forma que el hombre vendría a ser: “una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico” (V, 567).] *ibid.*, HTOG, p.10. Entre guillemets extrait de *MT51*

⁴⁰⁴ « Telle est la génération : une espèce humaine dans le sens rigoureux que les naturalistes donnent au concept d'«espèce ». Ses membres viennent au monde dotés de certains caractères typiques, de dispositions, de préférences qui leur donnent une physionomie commune et qui à la fois des différencient de la génération antérieure. » *QQP ? 34* Leçon II-27, *OCVIII246*, L.I.R. Et en ce qui concerne l'idée de génération appliquée aux philosophes : « Je ne pense pas ici au contenu doctrinal de la philosophie qui serait aujourd'hui distinct de ce qu'il fut il y a un quart de siècle, mais au fait que, avant toute élaboration et toute position de ce contenu, au début de son travail, le philosophe éprouve un état d'esprit, des dispositions très différentes de ceux que trouvait en lui-même le penseur des dernières générations. » *QQP?32* Leçon II-25, *OCVIII245*, L.I.R (ce passage précis ne figure pas dans le texte d'*OCVIII*. Voir la note 44).

présente un caractère inédit : la technique (ou technologie). Pour Spengler, « c'est en vertu de ces nécessités que l'évolution de la technique l'entraîne désormais vers son épanouissement et sa dissolution. Nous nous trouvons aujourd'hui dans la phase la plus aiguë, au moment même où le rideau se lève sur le dernier acte. Les péripéties décisives se déroulent, la tragédie tire à sa fin. »⁴⁰⁵

Quoiqu'il en soit, la vérification d'une théorie philosophique, que ce soit celle-là ou n'importe quelle autre, est soumise non seulement à des difficultés méthodologiques et d'objectivité, mais à des faits historiques croisés ou agglutinés qui rendent difficile une lecture qui prétende à la scientificité, et c'est pourquoi les philosophes sont des philosophes et non des scientifiques. Au-delà de cette entorse dans le sens de notre précédente et succincte tentative de vérification historique, il nous revient d'étudier cette proposition en soi, ce qui signifie mettre en rapport la culture et la technique. Spengler et Ortega y Gasset ont l'intérêt de s'être penché sur ce rapport, chacun dans sa propre méditation de la technique, selon l'expression de Pietro Piro, qui différencie l'une de l'autre en fonction des critères de « déterminisme » et de « circonstance » :

« La réflexion de Spengler est plus déterministe et elle est reliée au concept de décadence. La réflexion d'Ortega est plus ouverte aux opportunités et plus en rapport avec le concept de circonstance. »⁴⁰⁶

Mais ils auraient en commun, selon cet auteur, le fait « d'impliquer une anthropologie plutôt qu'une philosophie » :

« Toutes deux représentent un important point de référence pour tous ceux qui voudraient approfondir leur réflexion philosophique sur la technique au XX^e siècle. Les deux auteurs essaient d'atteindre la racine de l'être humain. Les deux font intervenir une anthropologie plutôt qu'une philosophie. Il est impossible de parler sur la technique sans se demander : quelle est la nature essentielle de l'homme ? La technique ne naît pas par hasard. Elle est inhérente à la structure fondamentale de l'être humain. Connaître et approfondir les moyens techniques exige inévitablement d'en savoir plus sur l'homme. Depuis cette perspective anthropologique, au fil de ces réflexions, nous essaierons de les comparer en faisant ressortir ses similitudes et différences. »⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ HT155

⁴⁰⁶ [La reflexión de Spengler es más determinista y está ligada al concepto de decadencia. La reflexión de Ortega está más abierta a las oportunidades y más ligada al concepto de circunstancia.] Piro, DMST, p.43, résumé.

⁴⁰⁷ [Ambas representan un importante punto de referencia para aquellos que quieran profundizar en la reflexión filosófica sobre la técnica en el siglo XX. Ambos autores tratan de llegar a la raíz del ser humano. Ambos implican una antropología antes que una filosofía. Es imposible hablar sobre la técnica sin preguntarse: ¿cuál es la naturaleza esencial del hombre? La técnica no nace por casualidad. Es inherente a la estructura fundamental del ser humano. Conocer y profundizar los medios técnicos implica inevitablemente aprender más sobre el hombre. Desde esta

Selon les termes d'Atencia :

« Si les conclusions de *La révolte des masses*, se tiennent sur un plan avant tout sociologique, les considérations de la *Méditation sur la technique*, ouvrage beaucoup moins connu, évoluent sur un plan anthropologique. »⁴⁰⁸

Et, anthropologie signifiant culture, « la technique est inhérente à la structure de l'être humain » se décline en « la technique est inhérente à la structure de la culture ». La philosophie d'Ortega y Gasset est un *humanisme* et un « *culturalisme* ». Il n'y a pas en cela quelque chose de surprenant ni de novateur. Ce qui l'est est la place prise par la *technique* au cœur de cette configuration.

« (...) face à l'attitude méfiante à l'égard de la technique de penseurs contemporains à Ortega, le philosophe madrilène assimilait la technique au projet humaniste, la transformant de la sorte dans le remède le plus efficace pour rédimier l'Humanisme de sa crise et le reconfigurer pour notre époque. »⁴⁰⁹

La littérature offre un article consistant sur le lien qu'entretiendrait la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset de de Spengler ; « Ortega, Spengler et le problème de la technique »⁴¹⁰ de l'auteur que nous venons de citer, José Maria Atencia Paez de l'université de Malaga. Ce long texte de vingt-six pages fait office d'un solide essai sur le rapport qu'entretiennent ces deux philosophies. L'auteur voit un lien fondateur à Nietzsche qui semble à la fois introduire et conclure la relation entre Ortega et son jeune aîné Spengler :

« (...) recherche intellectuelle et l'expérience de la vie apparaissent, de la sorte, étroitement rattachées autant à Ortega qu'à Nietzsche. L'affirmation de la vie est comprise par les deux auteurs comme la conquête d'une perspective particulière. La réalité est la réalité de l'individu qui cherche le sens de son existence au fil de sa

perspectiva antropológica, al desarrollar estas reflexiones trataremos de compararlas, destacando sus similitudes y diferencias.] Piro, DMST, pp.43-44

⁴⁰⁸ [Si las conclusiones de *La rebelión de las masas* se mantienen en un plano predominantemente sociológico, las consideraciones de *Meditación de la técnica*, escrito mucho menos conocido, se mueven en un plano antropológico.] Atencia, OSPT, p.21

⁴⁰⁹ [frente a la actitud recelosa contra la técnica adoptada por otros pensadores contemporáneos de Ortega, el filósofo madrileño asimilaba la técnica al proyecto humanista, convirtiéndola así en el remedio más eficaz para redimir al Humanismo de su crisis y reconfigurarla para nuestro tiempo.] Llano, HTOG, p.16

⁴¹⁰ « Ortega, Spengler y el problema de la técnica », *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Malaga, vol. XXI- nº1, 2016 (OSPT)

vie ; « biographie » est l'exposition d'une perspective, c'est-à-dire, la manifestation d'un mode de voir le monde qui est précisément, selon De Salas, ce qui confère unité à l'ensemble de l'œuvre ortéguienne apparemment dispersée.

Or, la pensée ortéguienne est déjà depuis *MQ* une pensée circonstancielle, animée d'une volonté d'objectivité et d'un sentiment de loyauté à la circonstance: la vie se fait avec la circonstance et la relation entre l'une et l'autre s'articule dans la perspective, de manière que la grande différence entre Ortega et Nietzsche soit justement que le premier ne laisse pas vraiment de place à une méditation « intempestive » et ne tienne pas compte de la situation pour en faire le lieu de développement de sa propre vocation. Le monde ou la circonstance est pour Ortega « l'autre moitié de ma personne (*MQ*, Vol. I, p.322). »⁴¹¹

Spengler et Ortega ont en commun une *sensibilité vitaliste* qui les relie irrémédiablement à Nietzsche⁴¹². Tous deux vont prolonger à leur manière une philosophie inspirée par un retour de la vitalité au sein de la stérilité rationaliste (ou moderniste), « défendant la proposition d'une nouvelle manière de poser les problèmes à l'aune d'une autre rationalité, qui sera la raison vitale chez Ortega, alors que l'Allemand se réfère à un « tact physiognomique » complètement étranger

⁴¹¹ [búsqueda intelectual y experiencia de la vida aparecen así estrechamente vinculadas tanto en Ortega como en Nietzsche. La afirmación de la vida es entendida en ambos autores como la conquista de una perspectiva particular. La realidad es la realidad del individuo que busca el sentido de su existencia a lo largo de su vida; «biografía» es *la exposición de una perspectiva*, es decir, la manifestación de un modo de ver el mundo, que es, precisamente, a juicio de De Salas*, lo que confiere unidad al conjunto de la aparentemente dispersa obra orteguiana. Ahora bien, el pensamiento orteguiano es ya desde *MQ* un pensamiento circunstancial, animado por una voluntad de objetividad y un sentido de lealtad a la circunstancia: la vida se hace con la circunstancia y la relación entre una y otra se articula en la perspectiva, de modo que la gran diferencia entre Ortega y Nietzsche es precisamente el que para el primero no quepa plenamente una meditación « intempestiva » y que no tenga en cuenta la situación para encontrar en ella un lugar para el desarrollo de la propia vocación. El mundo o circunstancia es para Ortega « la otra mitad de mi persona » (*MQ*, Vol. I, p. 322).] Atencia OMT, pp.88-89. *« Par ailleurs, pour J. De Salas cette influence de Nietzsche peut aussi bien s'apprécier à partir du grand nombre de thèses sur lesquelles ces deux auteurs coïncident, ainsi que sur la vertébration de l'ensemble de leur œuvre dans un style qui parle à la première personne, et du rapprochement à la circonstance comme quelque chose qui doit être assumé depuis sa propre perspective, son point de vue propre, d'où seulement il nous est donné de comprendre la réalité » [Para J. De Salas, por otra parte, esta influencia de Nietzsche puede apreciarse tanto en el gran número de tesis en que ambos autores coinciden como en la vertebración del conjunto de su obra, en un estilo en que se habla en primera persona y un acercamiento a la circunstancia como algo que ha de ser asumido desde la propia perspectiva, punto de vista propio, que es el único desde el que nos es dado comprender la realidad.] *ibid.*, p.88. Atencia Paez ajoute dans un autre article : « Nous n'irions pas jusqu'à affirmer qu'on retrouve chez ces deux philosophes une pleine solidarité ni qu'on puisse desceller un type d'influence de l'auteur allemand dans les propositions d'Ortega. En revanche, certains aspects essentiels de leurs approches offrent une coïncidence assez évidente. On peut à nouveau apprécier l'empreinte nietzschéenne qui a marqué des auteurs d'inspirations si différents et qui replace leurs réflexions dans le cadre d'une méditation sur la vitalité. » [No llegaríamos hasta la afirmación de que se da entre los dos filósofos una solidaridad completa ni que en los planteamientos de Ortega pueda advertirse algún tipo de influencia del autor alemán. Sí, en cambio, es bastante visible una coincidencia en aspectos esenciales de sus planteamientos. De nuevo se vuelve apreciable la impronta nietzscheana que marcó a autores de muy distinta orientación situando sus reflexiones en el ámbito de una meditación sobre la vitalidad.] Atencia, OSPT, p.22

⁴¹² « L'HOMME EST UN ANIMAL DE PROIE. Voilà ce que les penseurs subtils, comme Montaigne et Nietzsche, ont toujours su. » *HT55*

aux exigences de la logique »⁴¹³. Rappelons le titre complet de *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens : L'homme et la technique : contribution à une philosophie de la vie*. Il reviendrait de savoir si ce rapport se fait distant, anecdotique, secondaire autour de la technique ou bien, au contraire, si cet héritage nietzschéen, en l'occurrence « vitaliste », pourrait avoir influencé dans un sens commun leurs philosophies de la technique. Par-delà ces cas, on pourrait poser une question beaucoup plus générale et ouverte, à savoir si à une philosophie vitaliste, ou mixte – en effet Ortega est *ratiovitaliste* et non pas exclusivement *vitaliste* – correspond une conception particulière de la technique. Ceci constituerait un apport non négligeable.

En abordant Ortega y Gasset et Spengler selon cette perspective, on s'aperçoit d'emblée des facilités taxinomiques que cette méthode offre. Des thèmes centraux de l'un et de l'autre se retrouvent subsumés sous la structure nietzschéenne originelle : le carnivore, l'herbivore, la bête de proie, etc., chez l'un ; la *minorité choisie*, la *masse*, la *volonté*, le *superflu*, l'*anti-utilitarisme*, la *jovialité sportive*, les *valeurs ascendantes*, etc., chez l'autre, sont des reprises ou des déclinaisons de notions nietzschéennes facilement identifiables. Certaines de ces déclinaisons divergent jusqu'à devenir incompatibles, voire antagoniques avec ce qui pourrait être une inspiration ou notion fondamentale première. Prenons Ortega qui se démarque de tout vocabulaire, notions, concepts de force, de violence et même de domination. Sa *minorité choisie* ne domine pas la majorité mais répondrait à la loi physique qui veut que dans tout corps une partie minoritaire se détache du reste et oriente l'ensemble. Il n'y a aucune violence ni même volonté de domination en cela, mais l'application d'une règle dont l'omission reviendrait à contrarier la loi fondamentale du fonctionnement de toute société. La technique, dans ce contexte, n'est pas une arme pour dominer mais un phénomène qui ne sert pas plus une classe qu'une autre. Jamais chez Ortega y Gasset n'apparaît cette idée de domination par la technique, telle qu'elle se retrouve chez Spengler, Heidegger, Ellul⁴¹⁴, Marx et bien d'autres auteurs chez qui la technique est un outil de domination

⁴¹³ [defendiendo la propuesta de una nueva manera de plantear los problemas a la luz de otra racionalidad, que será la razón vital en Ortega, mientras que el alemán se refiere a un «tacto fisiognómico», por completo ajeno a las exigencias de la lógica.] Atencia, OSPT, p.28

⁴¹⁴ Qui va accompagnée de la manipulation car « Il faut convaincre cette Masse présente, pesante, passionnée, que les décisions techniques du gouvernement sont bonnes et légitimes (...) » Ellul, *EPRO*, p.145. Le sociologue s'intéresse à la question des masses et connaît ce qu'en dit Ortega : « Parmi les innombrables livres sur la Masse, il faut encore citer *L'Ère des Masses*, de J. Ortega Y Gasset, toujours valable à notre avis, malgré les critiques de beaucoup de sociologues. Voir aussi Reiwald, *L'Esprit des Masses*. » *ibid.*, note 1 p.109. Remarquons que le titre de *La révolte des masses* a été malencontreusement altéré par Ellul, probablement par négligence.

au service de forces diverses. Ceci devra être rappelé régulièrement, puisque l'une des grandes questions, si ce n'est aujourd'hui la principale, qui a trait à la technique est la conception de celle-ci comme un outil de domination, d'asservissement au service de quelques-uns ou d'un système techniciste et destructeur. Cette idée centrale chez Spengler, pour qui outil, machine et arme sont synonymes – « depuis l'invention de la machine - entre toutes la plus subtile des armes contre la Nature »⁴¹⁵ – est totalement absente chez Ortega, ce qui conduit à la constatation, courante par ailleurs, qui veut que là où il y a filiation on retrouve des formes communes mais aussi des incompatibilités qui peuvent devenir des oppositions, l'inverse se vérifiant aussi, c'est-à-dire que là où il n'y a pas filiation il peut y avoir convergence. En effet, bien des auteurs qui ne se réclament absolument pas de Spengler partagent pourtant avec lui la vision de la technique comme outil d'oppression, notion, et j'insiste, totalement absente chez Ortega y Gasset.

Selon Atencia, outre un lien au vitalisme, ces deux auteurs ont en commun une conception de la technique qui ne part pas de l'outil, de l'instrument, de l'objet technique mais comme ce qui est conçu à partir d'un plan anthropologique et métaphysique :

« Dans leur méditation sur la technique, les deux auteurs dépassent le plan purement instrumental et son approche positiviste pour s'investir, en premier lieu, dans la compénétration du plan préhistorique et anthropologique avec celui de la métaphysique. Il s'agit donc d'un rapprochement qui fait de la technique un phénomène pas simplement technique, et donc, comme le dit Spengler, « c'est uniquement en partant de l'âme que l'on pourra découvrir la signification de la technique ».⁴¹⁶

« (...) néanmoins, l'essence de la technique n'est pas technique, comme le dira Ortega : on ne doit pas partir de la technique machiniste ni de la supposition que la construction des machines et des outils soit sa fin réelle. »⁴¹⁷

En effet, Spengler écrit :

⁴¹⁵ HT152

⁴¹⁶ [En su meditación sobre la técnica ambos autores trascienden el plano meramente instrumental y su enfoque positivista para ahondar, en primer lugar, en la compenetración del plano prehistórico y antropológico con el metafísico. Se trata, pues, de un acercamiento que hace de la técnica un fenómeno no meramente técnico, por lo que, como dice Spengler, «sólo partiendo del alma puede descubrirse la significación de la técnica».] Atencia, OSPT, p.29

⁴¹⁷ [la esencia de la técnica, empero, no es técnica, como dirá Ortega: no debe partirse de la técnica maquinista ni de la suposición de que la construcción de máquinas y herramientas sea su verdadero fin.] *ibid.*, p.14

« Si nous voulons saisir l'essentiel de la technique, il ne faut pas partir de la technique de l'ère machiniste, encore moins de la notion trompeuse suivant laquelle la confection d'outils et de machines serait le BUT de la technique.

Car, en réalité, la technique date de temps immémoriaux et, en outre, elle n'est rien qui soit historiquement localisé, mais bien quelque chose d'immensément général¹. » note 1 : *Le déclin de l'Occident*, II, pp.458 et 459. »⁴¹⁸

« Si nous voulons alors déceler une signification de la technique, nous devons partir de l'âme, et bien d'elle seulement »⁴¹⁹

Cette association de l'anthropologique et du métaphysique que l'on retrouve chez ces deux philosophes⁴²⁰ caractérise, du moins chez Ortega, sa philosophie, qui pourrait, certes de manière très réductrice et schématique, se réduire à la proposition : « il y a l'homme : il y a des principes métaphysiques ; le rôle de la philosophie est de comprendre l'un, des trouver les autres, de voir ce qu'ils sont et comment ils s'agencent ». Quelle serait la place de la technique dans ce dualisme qui serait à la source de tout ce qu'il revient au philosophe de comprendre, dans le sens commun et étymologique du verbe « prendre avec » ? La technique est à la fois anthropologique et métaphysique. N'oublions pas que *sans technique l'homme n'existerait pas* est une proposition à la fois anthropologique (l'homme existe, et comment ?) et métaphysique (par quoi, pour quoi, pourquoi se donne l'existence de l'homme ?), en sus d'ontologique (l'être de l'homme et – ou à l'aune – de l'être de la technique). On retrouve quelque chose de similaire chez Spengler pour qui l'homme serait devenu homme grâce à la genèse de la main : « Combien de temps dura l'ère de la main armée ? Autrement dit, depuis quand l'homme est-il homme ? (...) »⁴²¹ et qui dit arme, dit outil⁴²², donc technique. En même temps, la métaphysique définie comme axiome premier, inexplicable mais nécessaire, devrait selon cette même condition incorporer la technique dans ce

⁴¹⁸ HT42

⁴¹⁹ HT43. Cette phrase correspond probablement à la phrase citée par Atencia précédemment (cf. note 416) et qui ne correspond pas exactement au texte français qui nous sert de référence. Nous avons laissé dans sa citation la version proposée par Atencia.

⁴²⁰ « Quel est le sens de la technique ? Quelle signification dans l'histoire, quelle valeur dans la vie possède-t-elle ? Et quelle est sa place sur le plan social et sur le plan métaphysique ? » HT34

⁴²¹ « (...) nous ne le savons pas. Le nombre exact d'années importe peu (...) » HT93 ; « Depuis quand ce type de PRÉDATEUR INVENTIF a-t-il existé ? Ou, ce qui revient au même, depuis quand y a-t-il des hommes ? Qu'est-ce que l'homme ? Et comment l'homme est-il devenu homme ? La réponse est : grâce à la genèse de la main. C'est là une arme sans équivalent (...) » *ibid.*, p.75 « La culture de la main armée était vivace ; elle marqua de son empreinte l'espèce humaine tout entière » *ibid.*, p.132

⁴²² « (...) la main de l'homme est l'outil des outils » écrit G.-F. Jünger dans *Perfection de la technique*, p.35

qui serait une *métatechnique* : la technique d'avant la technique, celle qui l'est comme axiome avant de l'être comme réalisation, comme ce qui est premier et nécessaire avant d'être explicable, non quant à son utilité et caractère indispensable pour l'homme, ce que justement explique le philosophe, mais quant à ce que serait l'inexplicabilité de l'homme, et aussi de l'animal dans l'univers. L'improbabilité qu'il y ait l'homme – où le trouve-t-on ailleurs dans l'univers ? – rend, dans les mêmes proportions, improbable la technique – où trouve-t-on de la technique ailleurs dans l'univers ? : « Comment cette chose fort étrange, ce fait absolu de la technique, ce faire de la technique de l'homme peut-il exister dans l'univers ? »⁴²³

« Si notre existence n'était pas, dès le début, l'inévitable construction, à l'aide du matériau de la nature, de la prétention extranaturelle qu'est l'homme, aucune de ces techniques n'existeraient. Le fait absolu, le phénomène total de l'univers que représente la technique, ne se révèle que dans cette combinaison étrange, pathétique, dramatique, métaphysique de deux entités hétérogènes – l'homme et le monde – qui se voient contraintes de s'unifier de sorte que l'une d'entre elles, l'homme, parvienne à insérer son être extramondain dans l'autre, à savoir le monde. Ce problème, quasi d'ingénieur, est l'existence humaine. »⁴²⁴

Pourtant l'un et l'autre sont, sont-là simultanément. Leur improbabilité conjointe fait de l'homme l'objet métaphysique par excellence, le tout premier, bien que l'homme cesse d'être métaphysique dès qu'il est homme. La technique, quant à elle, ne cesse pas d'être métaphysique dès qu'elle est, elle s'affirme comme telle au fur et à mesure de son passage d'un don des dieux⁴²⁵, à la tradition artisanale puis à la machine, même si elle est d'abord perçue phénoménologiquement, comme outil ou machine, comme activité, ses productions et ses conséquences. Quelles que soient ses phases, elle répond à la même fonction, au même impératif ; *faire que l'homme soit homme*. Le passage d'une phase à une autre ne change rien à cette définition irréductible et non transférable, à cet impératif premier et nécessaire, donc métaphysique. La technique répond donc *de* l'homme, et à

⁴²³ MT52, OCV568

⁴²⁴ MT65., OCV575

⁴²⁵ « Les trois étapes du développement historique de la technique correspondent à trois types de désirs humains et ceux-ci à trois idées de la vie qui se sont succédées au fil de l'histoire, desquelles ont surgi les besoins et les désirs ; dans la technique guidée par le hasard, elle est conçue comme un don de Dieu ; la technique de l'artisan, fondée sur la tradition plus que sur l'invention, et la technique du technicien, l'époque du technicisme marquée par l'autonomie de la machine. » [Los tres estadios en el desarrollo histórico de la técnica responden a tres tipos de deseos humanos y éstos a tres ideas de la vida que se han sucedido a lo largo de la historia, de las que han surgido las necesidades y los deseos: en la técnica guiada por el azar, es concebida como un don de Dios; la técnica del artesano, fundada en la tradición más que en la invención, y la técnica del técnico, la época del tecnicismo, marcada por la autonomía de la máquina.] Atencia, OSPT, note 18 page 27

la métaphysique. Elle *répond de* car sans elle il n'y aurait pas d'homme. Elle *répond à* car sans la métaphysique elle reste inaccessible. Elle peut exister, se pratiquer, évoluer, mais elle n'est pas saisissable en dehors de la métaphysique. La technique est, de fait, une question métaphysique pour Ortega y Gasset comme pour Spengler. Elle l'est dès que l'un et l'autre annoncent que sans technique il n'y aurait pas d'homme ce qui est une idée qui n'est pas nécessairement partagée par tous, notamment par G.-F. Jünger pour qui il y aurait un avant la technique : « A CONSIDÉRER depuis les débuts de l'ère de la technique, on ne peut échapper à l'impression de mystère qui règne dans la rupture avec une ancienne tradition artisanale et dans le passage au travail mécanique. »⁴²⁶; « De ce fait l'ère de la technique débute avec la plainte de l'ouvrier d'être exploité. »⁴²⁷ Certes, le cadet des frères Jünger parle ici de « l'ère de la technique » ce qui ne revient pas nécessairement à parler de « la technique », mais tout de même, et comme nous le verrons, il appartient à la configuration qui met l'homme d'un côté et la technique de l'autre et dont la pensée consiste justement à évaluer le rapport entre les deux, alors que chez des penseurs comme Ortega y Gasset et Spengler, il s'agirait plutôt de considérer comment ce qui est consubstantiel (homme et technique) fait face à ce qui lui est extérieur.

Ortega y Gasset et Spengler rappellent aussi qu'il y aurait une technique animale mais qui n'est pas celle de l'homme : « Il y a une importante différence entre l'homme et tous les autres animaux. La technique de ces derniers est une TECHNIQUE GÉNÉRIQUE. Elle n'est pas inventive et n'est susceptible d'aucun développement. »⁴²⁸ mais que faute de mémoire « de telles techniques génériques sont INVARIABLES (...) la « cogitation » animale » étant strictement tributaire du « ici-et-maintenant » immédiat, et ne tenant compte ni du passé ni de l'avenir (...) »⁴²⁹ Ortega y Gasset, reprend l'idée de Wolfgang Köhler qui s'est intéressé à l'apprentissage chez les grands singes : « Ainsi Köhler montre que l'élément qui fait essentiellement défaut chez le chimpanzé est la mémoire, son incapacité de conserver ce qui lui est arrivé peu avant et, par conséquent, le rarissime matériau offert à son intelligence pour la combinaison créatrice. »⁴³⁰ Cette technique de l'animal n'est pas comparable à celle de l'homme car même si elle lui est nécessaire, l'animal n'est pas animal parce qu'il est technique indépendamment du fait qu'une technique ou

⁴²⁶ Jünger Friedrich Georg, *La perfection de la technique*, trad. et notes de Nicolas Briand, éd. Allia, Paris (1944) 2018, 400 p. (dorénavant *PT*) p.99

⁴²⁷ *Ibid.*, p.96

⁴²⁸ *HT69-70*

⁴²⁹ *Ibid.*, p.71

⁴³⁰ *MT90, OCV587*

une autre pourrait lui être indispensable. La place de l'animal dans l'univers n'est pas définie par la technique. S'il devient technique, alors il cesse d'être animal et s'engage dans l'humanisation, il devient un intrus dans la nature, alors qu'avant cela il *était*, en tant qu'animal intégré à ou *dans* elle : il n'avait qu'à laisser couler son essence⁴³¹. En ce qui concerne la capacité des uns et des autres à faire usage d'ustensiles :

« (...) la fabrication et l'usage des outils est bien antérieure au genre *Homo* et se retrouve également chez certains animaux, comme Ortega lui-même le reconnaît (...) Ce qui, par contre, paraît bien être l'exclusivité des humains c'est la capacité à la conception préalable de leurs ustensiles, et aussi de fabriquer des ustensiles qui en fabriquent de nouveaux. »⁴³²

Il ne s'agit pas de la vision commune de l'homme en guerre contre la nature comme elle est décrite par Spengler, chez qui même l'élevage serait violence contre elle⁴³³, mais de l'homme qui n'est pas de la nature, qui n'est pas fait pour s'y lover mais pour y construire (*bauen*) son humanité, son petit coin retiré de l'hostilité de celle-ci, dans le but humain d'avoir toujours plus l'occasion « de détourner son attention plus ou moins longtemps du monde qui l'entoure, sans risque fatal : et celui d'avoir un endroit où se mettre, où se trouver, lorsqu'il est virtuellement sorti du monde »⁴³⁴:

« Cette signification est la « tactique de la vie » chez Spengler, ou la réforme que l'homme impose à l'univers chez Ortega ; un élément qui altère la signification même du « phénomène humain », soulignant sa nouveauté et son irréductibilité au reste des êtres naturels. Mais, je trouve beaucoup plus marqué chez l'Allemand l'aspect conflictuel et agonique de la place de l'homme dans le monde, comme animal de proie, que chez l'Espagnol qui insiste sur la dimension luxueuse, superflue, sportive et créative de l'effort humain. Face à la vie comme lutte impitoyable, donc, la vie comme stade, effort sportif, jovialité. »⁴³⁵

⁴³¹ « (...) la vie humaine, l'existence de l'homme apparaît comme formellement et essentiellement problématique. Pour les autres entités de l'univers, exister ne l'est pas – car exister signifie effectivité, réalisation d'une essence – ; par exemple que « l'être taureau » se révèle, et ait lieu. Or le taureau, s'il existe, existe déjà en étant taureau. » *MT61*, *OCV573* (cf. note 353)

⁴³² [la fabricación y el uso de herramientas es muy anterior al género *Homo*, y está presente también en algunos animales, como Ortega mismo reconoce (...). Lo que sí parece exclusivo de los humanos, es la capacidad para el diseño previo de sus utensilios, así como el fabricar utensilios con los que fabricar nuevos utensilios.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, p.89 note 3

⁴³³ « LA CULTURE ET L'ÉLEVAGE, qui voient l'homme ENGENDRER des plantes et des animaux en se substituant à la Nature créatrice. Alors, l'homme imite la Nature, la modifie, l'améliore et la violente. » *HT112*

⁴³⁴ *HG17*, *OCX145*

⁴³⁵ [Esta significación es la «táctica de la vida» en Spengler o la reforma que el hombre impone al universo en Ortega; un elemento que altera la significación misma del «fenómeno humano», destacando su novedad e irreductibilidad al resto de los seres naturales. Pero en el caso del alemán encuentro mucho más destacado el aspecto conflictivo y agónico del puesto del hombre en el mundo, como animal de rapiña, que en el español, que subraya la índole lujosa,

Il pourrait exister une difficulté à concevoir que celui qui aurait été le premier philosophe professionnel à comprendre l'importance de la technique, un philosophe à qui l'on attribuerait donc une modernité certaine, une intuition de ce qu'est le présent, qui est de surcroît athée⁴³⁶ et ne rentre donc pas dans la catégorie du penseur judéo-chrétien assumé qui serait naturellement affilié à une cosmogonie qui ferait de l'homme un être à part au-dessus de la nature ou dans laquelle il n'aurait de place qu'en son centre, d'« une anthropologie dans laquelle l'homme a le droit de prendre ce qu'il veut, sans limitations qui ne soient pas internes »⁴³⁷, puisse définir l'homme, la technique, la nature dans les termes qui sont les siens, c'est-à-dire celui d'un être ; l'homme, pris dans un monde hostile ; la nature qu'il doit réformer – ou humaniser – pour pouvoir vivre et ce grâce à la technique. Par « difficulté », j'entends au vu de ce qui est communément accepté de nos jours, de l'idée que l'homme devrait s'intégrer à la nature, que la technique l'en a éloigné⁴³⁸ et qu'il reviendrait à une pratique et morale écologiques ou naturophiles de remédier à cette séparation.

superflua, deportiva y creadora del esfuerzo humano. Frente a la vida como lucha despiadada, pues, la vida como stadium, esfuerzo deportivo, jovialidad.] Atencia, OSPT, p.29

⁴³⁶ Ortega y Gasset a toujours revendiqué son athéisme et ses désaccords avec l'église catholique, jusqu'à sa mort et ses funérailles, lorsque les autorités franquistes seront vexées par le refus de la famille de célébrer une messe solennelle.

⁴³⁷ Citation plus complète de Pietro Piro (qui a notamment postfacé la traduction italienne de *MT*) : « une anthropologie dans laquelle l'homme a le droit de prendre ce qu'il veut, sans limitations qui ne soient pas internes. Selon son précurseur, L. Klages, cette vision du monde est le résultat de l'héritage du christianisme : « si « progrès », « civilisation » et capitalisme ne sont que différents aspects de la même conduite, alors on doit se souvenir que ses représentants sont les peuples exclusivement chrétiens. Seulement chez eux, où s'accumulèrent les inventions les unes à la suite des autres, a fleuri l'exactitude – je parle de la science et des mathématiques – qui, de toute évidence, a affirmé l'impulsion expansionniste qui cherche à esclavagiser les races non chrétiennes et toute la nature (...) Avec l'« humanisme » ou la « dignité humaine » ont été créés les déguisements de ce que le christianisme signifie en réalité : la dévaluation de toute vie au-delà de celles qui seraient utiles à l'homme. » [una antropología en la que el hombre tiene el derecho de tomar lo que quiera. Sin limitaciones que no sean internas. Según su precursor, L. Klages, esta visión del mundo es el resultado de la herencia del cristianismo: «Si «progreso», «civilización» y «capitalismo» no son más que diferentes aspectos de la misma conducta, entonces debemos recordar que sus representantes son los pueblos exclusivamente cristianos. Sólo en ellos, que acumularon una invención tras otra, floreció la exactitud – me refiero a la ciencia de las matemáticas – que descaradamente afirmó el impulso expansionista que quiere esclavizar a las razas no cristianas y a toda la naturaleza. (...) Con el «humanismo» o la «dignidad humana» se crearon los disfraces de lo que el cristianismo significa en realidad: la devaluación de toda la vida, más allá de las que sean útiles para el hombre.] Piro, DMST, p.46

⁴³⁸ Cette « idée commune » se retrouve notamment chez G.-F. Jünger : « La technique doit être vue comme le tambour gigantesque d'une roue de carrier dans lequel l'homme s'échine stérilement au cours d'une marche de travail qui devient d'autant plus absurde qu'elle est efficace, globale et universelle. La mise sous tutelle des moyens techniques suppose une pensée nouvelle armée contre les illusions liées au progrès technique, une pensée qui mette un terme aux méthodes brutales d'exploitation. » (*PT102*). Cette « pensée nouvelle » est justement celle à laquelle il est fait référence dans les lignes précédentes, en particulier la pensée écologiste que cet auteur aurait fortement influencée : « Après la mort de F.G. Jünger (en 1977), E. Jünger a assisté à la montée de la vague écologiste en Allemagne et il ne se lassait pas de rappeler dans ses interviews que les sympathiques jeunes gens des *Grünen* feraient bien de lire la *Perfection de la technique* puisque toutes leurs idées avaient été formulées dans ce livre. » Nicolas Briand, « De Jünger à Jünger », introduction *PT*, pp.7-17 (dorénavant *I-PT*) p.15.

Or, pour Ortega y Gasset, il n'y a pas à remédier à cela, puisque c'est là une séparation originelle, celle qui justement marque la naissance de l'homme. L'homme naît lorsqu'il n'est plus à son aise dans la nature et qu'il doit alors impérativement humaniser le monde, et ce avec la technique. C'est la technique qui le lui permet, c'est pourquoi sans elle il n'est pas encore homme.

Cette conception explique pourquoi le superflu, l'artistique, l'esprit jovial et sportif précèdent l'utile, la survie, la satisfaction des besoins primaires ou ce qui pourrait aujourd'hui être compris comme l'*homo œconomicus* ou le *mode bourgeois*⁴³⁹. L'homme est homme parce que dès le départ de son humanité, il ne cherche pas – uniquement – à prendre de la nature ce qui lui est utile dans un jeu d'interdépendance, de donnant-donnant avec un environnement qui s'impose à lui, mais il cherche autre chose, un au-delà de la vie utile et biologique, de la réponse d'un organisme biologique à un autre organisme biologique, à son biotope, à un écosystème qui serait immuable. Si Ortega y Gasset donne un récit approximatif et scientifiquement contestable de cette transformation⁴⁴⁰ ceci est à la rigueur secondaire. Ce qui importe est le fait que l'homme soit ainsi ; que pour l'homme, contrairement à l'animal, les besoins de subsistance ne constituent pas ses besoins premiers⁴⁴¹. Même si pour lui aussi ils doivent impérativement être satisfaits, ils demeurent

⁴³⁹ « le bourgeois est l'*homo œconomicus* (par contraste avec le guerrier et le prêtre qui sont les archétypes historiques antérieurs) et il ne se consacre qu'à dominer les choses à travers toute une culture de moyens matériels et, finalement, « intermédiaires » (*Pleamar filosófica*, III, 348). Mais le modèle de vie bourgeois doit se subordonner à des idées et normes supérieures incarnées dans le type d'homme sportif, plutôt insouciant et festif. » [el burgués es el *homo oeconomicus* (por contraste con el guerrero y el sacerdote, que son los arquetipos históricos anteriores), y sólo se ocupa de dominar las cosas a través de toda una cultura de medios materiales y, por ende, «intermedios» (*Pleamar filosófica*, III, 348). Pero el modelo de vida burgués debe subordinarse a ideas y normas superiores encarnadas por el tipo de hombre deportivo, en parte despreocupado y festivo.] Espinosa, RNT, p.119

⁴⁴⁰ Notamment lors de la conférence de Darmstadt retranscrite dans *Le mythe de l'homme derrière la technique* (MHDt).

⁴⁴¹ « Le bien-être est donc le besoin fondamental de l'être humain. Pour y parvenir, celui-ci doit satisfaire ses besoins naturels fondamentaux (alimentation, gîte, sécurité, etc.), mais ce n'est pas cela que la technique poursuit prioritairement. A l'inverse, c'est la satisfaction du superflu qui est indispensable à une vie humaine pleine, le moteur en branle derrière tout le déroulement historique de la technique. » [El bienestar es, pues, la necesidad fundamental del ser humano. Para obtenerlo, éste tiene que satisfacer sus necesidades naturales básicas (alimento, abrigo, protección, etc.), pero no es esto lo que la técnica primariamente persigue. Es, por el contrario, la satisfacción de lo superfluo, imprescindible sin embargo para una vida humana plena, el motor que mueve todo el despliegue histórico de la técnica.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 8, p.70. Cette note qui accompagne la partie II de *MT* dans la version commentée par Diéguez et Zamora, résume à elle seule tout l'enjeu autour du *superflu*, du *bien-être* et, par extension, des *désirs*. Ces notions seront constamment reprises et affinées. En ce qui concerne celle du *superflu*, voir le chapitre II-6 « Théorie du superflu ». Ce qui peut être retenu dès à présent et qui pourrait constituer une sorte de conclusion générale tellement l'implication est conséquente, c'est que les besoins secondaires seraient selon Ortega ce qui aurait enclenché et continué d'alimenter la technique, et non les besoins primaires. Ceci et l'*inadaptation à la nature* fournit les bases d'une définition de l'homme comme lié à la technique et extrait de son animalité non à cause d'un progrès cumulatif partant de ses besoins primaires qui serait suivi d'une émancipation graduelle de ceux-ci, mais d'une inclinaison première à satisfaire les besoins dits secondaires. Il ne s'agit donc pas uniquement d'une définition de la technique ou de son origine et moteur qui est donnée, mais de celle de l'être humain, de ce que signifie l'humanité comme qualité et comme ensemble des humains.

secondaires. La preuve élémentaire qu'en donne Ortega est que l'homme préférerait se laisser mourir plutôt que de vivre sans satisfaire ses autres besoins, ceux normalement tenus pour secondaires dans un ordre qui s'établit logiquement suivant le processus de passage progressif de la bête à l'*homo sapiens*. Ortega décrit le moment où l'homme cesse d'être animal comme étant justement celui où les besoins primaires, ceux de l'animal, cessent de l'être. C'est à partir de ce moment aussi qu'il devient technique. Ce renversement de la priorité des besoins se fait concomitamment à celui du renversement de la technique animale à la technique humaine, même rudimentaire. La technique signifie l'accès au superflu, à ce qui désanimalise. Il ne s'agit alors pas tant à l'homme de dominer la nature et de s'y confronter que d'y construire et élargir l'espace propice à cette vie humanisée, donc superflue. Si l'on observe les données ethnologiques, on constatera que les sociétés archaïques vivent selon cette description. Lorsqu'elles habitent en forêt elles ouvrent littéralement des clairières qui sont donc des espaces sans nature, ou d'une nature domestiquée, soumise, qui ne s'impose pas et ne domine donc plus, où les outils et le feu provoqué et orienté ont rasé la végétation afin que les hommes et les femmes s'y installent et y vivent une vie superflue, certes avec peu, mais où la danse, les chants, les moments d'extase, de beuveries ou de décrochage du réel grâce à des substances hallucinogènes ou stimulantes, une sexualité active, le jeu et les célébrations, et de temps en temps la guerre comme culmination de l'esprit festif et sportif, occupent une place déterminante et première, et qui primerait, selon Ortega, sur les activités utiles, celles qui ont pour objectif de répondre aux besoins vivriers. Ces populations ne travaillent-elles pas le minimum, juste ce qui est requis pour survivre, et consacrent le reste de leur temps à l'*otium*, au loisir ? L'homme n'y est pas en conflit avec la nature, il se contente de la raser là où il construit son espace de vie, que ce soit l'habitation ou la culture, celle du manioc, du maïs, de la céréale ou du tubercule à la base de son régime alimentaire. Leur agriculture n'est que vivrière. Elle ne cherche pas à accumuler, à s'encombrer de ce qui serait une charge et qui obligerait à changer de mode de vie, à en inventer un qui entrepose, conserve, garde au-delà des besoins annuels ; un mode qui obligerait à un utilitarisme que refusent ces peuplades de l'immédiat

– comme elles refusent l'État et les chefs⁴⁴². Cette absence d'esprit utilitariste ne manqua pas de surprendre, voire d'irriter, les colons européens un peu partout dans les « nouveaux mondes », puisqu'eux étaient passés au mode qui cherche à évacuer le superflu et à le remplacer par l'utile, ce qui ne se fit avec une certaine réussite et rigueur que dans le sillage du rationalisme

⁴⁴² Cf. Pierre Clastres.
économique

et industriel qui, paradoxalement, ramène l'homme à son animalité, puisqu'il le conditionne à premièrement (sur)satisfaire ses besoins primaires. Le superflu y devient une récompense ; la ou les bières des quelques fêtes annuelles, les quelques « excès » et joies autorisés par les nouvelles lois et mœurs. Ce superflu qui passe au second plan sera d'autant plus accessible que le travailleur sera méritant et exemplaire, grossissant, au fil de quelques générations, la classe moyenne consumériste pour laquelle le superflu fonctionne encore selon le mode animal, c'est-à-dire comme une récompense et non pas comme *besoin premier*. Aussi démesurée puisse être la consommation superflue, elle l'est sur le mode animal, et non pas sur celui de l'homme premier, de celui qui invente la technique pour vaquer à son humanité. C'est l'un des paradoxes de la société contemporaine d'abondance que de constater que les besoins primaires sont ceux de l'animal et non pas de l'homme, selon l'ordre des besoins que donne Ortega y Gasset. Et c'est cet homme animal qui est un prédateur de la nature, justement parce qu'il est animal, animal de proie selon les termes de Spengler, et que disposant d'une technique humaine incomparablement supérieure à la technique des autres animaux, il peut faire de ceux-ci et de la nature ce que bon lui semble, et selon l'instinct animal d'assurer les mêmes besoins primaires que ses compétiteurs animaux. C'est parce que nous sommes de animaux maîtres d'une technique humaine que nous détruisons la nature. L'homme premier, celui pour qui le superflu reste le besoin prioritaire, ne détruit pas la nature, car il ne la perçoit pas comme une concurrente. Il se contente d'y ouvrir son espace, de l'humaniser, de s'y lover ou de s'y abriter⁴⁴³. Tout cela aide à comprendre pourquoi Ortega y Gasset, malgré sa conception de l'homme comme être unique parmi tous les vivants, ne développe pas une cosmologie et anthropologie de l'homme prédateur. Seul l'animal l'est. L'homme, quant à lui, humanise. Mais, pour cela il doit être humain, donc dédié au superflu plutôt qu'à l'utile. L'utilitariste utilise la nature, il l'exploite. L'homme premier – chronologiquement et ontologiquement – l'humanise et en profite, dans le sens de tirer un profit agréable de ce qui est là. Il existe incontestablement une dimension poétique de l'homme selon l'anthropologie ortéguienne. L'homme vit à la fois une tragédie permanente, sa vie est un drame dans le sens de défi sportif et ascensionnel – « La vie individuelle ou collective, personnelle ou historique, est dans l'univers la seule entité dont l'essence soit le danger. Elle est faite de péripéties ; elle est

⁴⁴³ L'homme s'abrite dans une conception du monde : « (...) on n'exagère pas le moins du monde en prédisant pour demain l'accès à un nouveau paysage cosmique, à une conception du monde corporel profondément différente de celle qui nous a abrités jusqu'ici. » *QQP* ?51 Leçon II-46, *OCVIII*259 L.II

rigoureusement parlant, le drame »⁴⁴⁴ –, et une immersion dans un *paysage* poétique qui répond à son besoin premier de superflu. Il n'est pas condamné à être en guerre contre la nature ni contre d'autres hommes. Sa vision du monde est dans ce sens beaucoup plus apaisée, pacifique et plus optimiste que celle de Spengler⁴⁴⁵ pour qui « c'est le commencement de la TRAGÉDIE de l'homme : car des deux, la Nature est la plus forte (...) La lutte contre la Nature est sans espoir : et pourtant, elle sera poursuivie jusqu'à la fin »⁴⁴⁶. « L'homme (...) cet animal créateur a répandu à travers le monde une telle abondance de pensée et d'actions inventives »⁴⁴⁷ sans pourtant avoir réussi à humaniser ce monde, la nature « qui continue à l'englober en elle-même, lui comme tout le reste en dépit de tout ce qu'il peut faire. »⁴⁴⁸ *Chez Spengler, l'homme est condamné à lutter contre la nature*⁴⁴⁹ et à perdre. *Chez Ortega, l'homme est condamné à se construire une surnature et à ne pas se vider de sa culture. Son combat n'est pas contre la nature mais pour la culture. « L'homme créateur a outrepassé les bornes de la Nature et, avec chaque nouvelle création, il s'en écarte toujours de plus en plus, et devient de plus en plus son ennemi »* nous dit Spengler⁴⁵⁰ « c'est CELA son « histoire naturelle », l'histoire d'un fossé fatidique se creusant toujours plus profondément entre le monde de l'homme et l'univers : histoire d'un rebelle qui a grandi jusqu'à lever la main sur sa mère »⁴⁵¹. Ce fossé ne se creuse pas selon Ortega y Gasset, il est ce qui fait que l'homme est homme. L'homme ne trahit pas sa « mère nature », car la nature n'est pas sa mère, mais la culture l'est, et on pourrait dire avec un peu de légèreté que son père est la technique. L'homme n'est pas de ce monde, il est d'un autre, il est d'une autre « nature » et la nature qui l'englobe ne le préoccupe que parce qu'elle l'englobe. Il n'a de cesse, non pas de s'y soumettre, ce qui équivaldrait à disparaître en tant qu'espèce, ni de la soumettre, mais d'y échapper, de se « surnaturer », c'est-à-dire de se construire un environnement entièrement humain, qu'il soit ou non constitué d'objets techniques ou naturels, ceci n'a pas constitué un objet de préoccupation de

⁴⁴⁴ RM154

⁴⁴⁵ Ou de Heidegger, moins *désenchantée* aussi, ce qui pourrait expliquer qu'elle exerce moins d'attrait sur des générations désenchantées (de la technologie) : « Par ailleurs, il s'agit d'une philosophie de la technique moins désenchantée par le monde actuel que celle de Heidegger, sans pour autant être ingénument optimiste (...) » [Por otro lado, es una filosofía de la técnica menos desencantada con el mundo actual que la de Heidegger, aunque no por ello ingenuamente optimista] Diéguez-Zamora, OFT-MT, p.13

⁴⁴⁶ HT90-91

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.85

⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp.90-91

⁴⁴⁹ L'idée de soumission de la nature par l'homme technique se retrouve notamment chez G.-F. Jünger « En possession de ce réseau, l'homme rêve de soumettre la nature à sa volonté de façon universelle » PT98.

⁴⁵⁰ HT90

⁴⁵¹ *Ibid.*

son esprit jusqu'à l'ère industrielle. Qu'il vive en forêt ou en ville il humanise. Une fois humanisé, c'est-à-dire une fois qu'il a créé un espace dans lequel il peut vivre comme homme, peu importe à la rigueur que la nature soit cultivée, en friche, sauvage ou vierge. Ce qui détermine la *surnature* n'est pas à proprement parler sa forme mais sa fonction. Il ne faudrait pas avoir une vision réduite et « écologiste » de ce que signifie la *surnature* selon Ortega y Gasset. Elle est le lieu matériel, certes, mais essentiellement culturel où sa vie est rendue possible. Il n'y a pas chez lui, contrairement à Spengler, Heidegger et des conceptions qui en leur temps seront appuyées par le National-Socialisme, une promotion de la vie en campagne, ou loin de l'urbanité. La nature n'est jamais abordée sous cet angle par le philosophe espagnol. Il n'est ni *pro* ni *anti* nature. La nature est un *au-delà l'humain* qui ne devient poétique et esthétique, romantique pourrait-on dire, qu'une fois que l'homme a réussi à neutraliser l'hostilité qu'elle représente pour lui. Il n'y a ni lutte ni combat tragique mais *humanisation*. Cependant, on trouve au moins une inquiétude concrète de l'expansion humaine chez Ortega y Gasset qui est celle de l'expansion, non pas de son humanisation, qu'il s'agisse de son *aire* ou d'une *ère humaine* qui remplacerait une *ère de la nature*, mais son nombre, ce qui techniquement s'appelle la *surpopulation* et que l'on retrouve également chez son pair allemand.

ii. Conséquences de la technique ; massification et surpopulation⁴⁵²

« Deux phénomènes capitaux et décisifs, d'ailleurs étroitement liés, ont radicalement transformé depuis le début du XIX^e siècle les conditions générales de vie sur notre planète, ainsi que la face de celle-ci. D'une part, il y a développement foudroyant de la TECHNIQUE, notamment de la TECHNIQUE MACHINISTE ; d'autre part, L'ACCROISSEMENT VERTIGINEUX DE LA POPULATION mondiale.

⁴⁵² Au sujet de la surpopulation Atencia écrit : « Dans les œuvres complètes de 1983 apparaissent deux mentions à Gustave Le Bon, toutes les deux dans *Le génie de la guerre et la guerre allemande*, de 1915 (O.C., vol. II, pp. 214n. y 222n.) Dans le premier cas, il évoque les affirmations du Français au sujet du problème des relations entre l'économie et la surpopulation exposées dans son livre *Enseignements psychologiques de la guerre européenne*, 1916, qu'il réfute » [En las obras completas de 1983 figuran dos menciones a Gustave Le Bon, ambas en *El genio de la guerra y la guerra alemana*, de 1915 (O.C., vol. II, pp. 214n. y 222n.) En el primer caso, trae a colación las afirmaciones del francés sobre el problema de las relaciones entre lo económico y la superpoblación expuestas en su libro *Enseñanzas psicológicas de la guerra mundial*, 1916, a las que refuta.] Atencia, OSPT, note 14 p.21

Dans tous les domaines, l'évolution aussi incessante que rapide de la technique exerce son influence – plus ou moins immédiate et directe – sur la totalité des faits et sur les individus (...) »⁴⁵³

Ces phrases d'introduction du traducteur de Spengler, Anatole A. Petrowsky auraient facilement pu être écrites par Ortega y Gasset, excepté peut-être pour la référence à la « technique machiniste » qui n'appartient pas particulièrement à son lexique ou, autrement dit, aux notions qu'on s'attendrait à ce qu'il use bien qu'on la trouve de temps à autre :

« Il est bon que l'on considère la technique, le machinisme comme un des traits les plus caractéristiques de la « culture moderne » c'est-à-dire, d'une culture qui contient une sorte de science, matériellement utilisable. C'est pour cette raison que, en résumant la physionomie toute nouvelle de la vie implantée par le XIX^e siècle, je retenais ces deux aspects : démocratie libérale et technique⁵.

Note 5 : En fait, la démocratie libérale et la technique s'impliquent et se superposent l'une l'autre si étroitement qu'elles ne sont pas concevables l'une sans l'autre ; aussi faudrait-il un troisième terme, plus générique, qui puisse les inclure toutes les deux. Ce serait le mot exact, le substantif du siècle dernier. »⁴⁵⁴

Comme nous venons de le voir, Ortega rajouterait à ces deux termes celui de *démocratie libérale*. Concernant le facteur populationnel, il s'est exprimé à de nombreuses reprises sur celui-ci, notamment dans *La Révolte des Masses* dont le premier chapitre ; « Le fait des agglomérations » donne le ton sur le rapport à l'augmentation de la population, au « phénomène de l'agglomération, du « plein ». « Les villes sont pleines de population ; les maisons de locataires. Les hôtels sont remplis pensionnaires (...) Les plages fourmillent de baigneurs. Ce qui, autrefois, n'était jamais un problème, en devient un presque continuel aujourd'hui ; trouver de la place »⁴⁵⁵ ; « une pauvre planète, brusquement sans physico-chimie, pourrait-elle sustenter le nombre des hommes actuellement vivants ? »⁴⁵⁶ Dans le chapitre suivant, faisant référence à l'analyse de l'histoire romaine par Spengler, Ortega écrit :

« C'est pour cela – Spengler l'a très bien observé – qu'il fallut, comme aujourd'hui, construire d'énormes édifices. L'époque des masses, c'est l'époque du colossal. »⁴⁵⁷

⁴⁵³ Anatole A. Petrowsky, Introduction *HT*, pp.9-10

⁴⁵⁴ *RM159, OCIV425*

⁴⁵⁵ *RM84, OCIV375-376*

⁴⁵⁶ *RM161, OCIV426*

⁴⁵⁷ *RM91, OCIV381*

Cette référence apologétique à Spengler sera contrebalancée à la fin du chapitre par une attaque contre les théories de la soi-disant décadence de l'Europe de laquelle on peut difficilement écarter le grand théoricien du genre à ce moment-là, et dont il vient d'annoncer qu'il le connaît et l'a lu⁴⁵⁸:

« C'est donc le contraire de ce que nous entendons dire si souvent sur la soi-disant décadence de l'Europe, locution confuse et grossière où l'on ne sait pas très bien de quoi on parle (...) »⁴⁵⁹

L'ambivalence Ortega-Spengler trouve ici l'une de ses illustrations, ce qui ne facilite pas la tâche. Contrairement à d'autres auteurs comme Dilthey, Scheler, von Uexküll vis-à-vis desquels il n'existe pas d'ambiguïté, la relation qu'entretient Ortega y Gasset avec Spengler oscille entre ce qui pour Atencia, est « similitudes dans leurs thèses fondamentales » ;

« Dans tous les cas, les références à l'auteur allemand ne sont pas rares dans son œuvre, ce qui n'est pas étonnant si on tient compte de la série de similitudes, certainement visibles, entre les thèses fondamentales des deux auteurs. »⁴⁶⁰

et la manière explicite avec laquelle le philosophe espagnol se détache de son contemporain allemand. Spengler, quant à lui, connaît l'œuvre d'Ortega, du moins son principal écrit *La révolte des masses*, qu'il cite dans *L'homme et la technique*⁴⁶¹. Certaines similitudes se retrouvent en effet, comme nous l'avons indiqué précédemment du fait de leur fondation vitaliste, notamment nietzschéenne, commune et dans certaines questions particulières comme celle de la surpopulation que nous évoquons présentement.

⁴⁵⁸ Ortega y Gasset a notamment écrit la préface de la traduction espagnole de *La décadence de l'Occident* « Dans la préface à la traduction de la *Décadence de l'Occident*, le célèbre ouvrage de Spengler, j'ai affirmé que les idées de cet auteur, sans presque aucune exception, préexistaient dans l'atmosphère, bien qu'il ait su leur donner une expression originale, éminente, voire un peu frénétique. » ; « Oswald Spengler publia *L'homme et la technique* en 1931. Ortega connaissait ses thèses principales depuis la publication de *La décadence de l'Occident* dont il rédigea, avec peu d'enthousiasme, le prologue à l'édition espagnole » [Oswald Spengler publicó *El hombre y la técnica* en 1931. Ortega tuvo conocimiento de sus tesis principales desde la publicación de *La decadencia de Occidente* cuyo prólogo a la edición española redactó con poco entusiasmo] Atencia, OSPT, p.8

⁴⁵⁹ RM98, OCIV386. Ceci est confirmé un peu plus tard « Cette description était nécessaire pour mettre en garde contre toutes ces fameuses théories de la décadence de l'Occident, qui ont pullulé pendant ces dix dernières années. » RM114, OCIV397

⁴⁶⁰ [En cualquier caso, las referencias al autor alemán no son infrecuentes en su obra, lo que no es de extrañar si se tiene en cuenta la serie de similitudes, ciertamente visibles, entre las tesis fundamentales de ambos autores.] Atencia, OSPT, p.8

⁴⁶¹ « Là, et là seulement, commence L'INDIVIDUALISME, RÉACTION CONTRE LA PSYCHOLOGIE DES MASSES¹. Note 1. Cf. J. Ortega y Gasset, *La révolte des Masses*, (N.d.T.). » HT127

« A tout cela s'ajoute encore l'accroissement de la population, au milieu de laquelle l'individu est noyé et perd toute importance. Car la multiplication constante des populations est une des répercussions les plus lourdes de conséquences de l'esprit d'entreprise de l'homme. Là où, jadis, errait à l'aise la horde de quelques centaines d'individus, est aujourd'hui entassé un peuple qui se compte par dizaines de milliers. En vérité, c'est même par millions qu'on s'y ÉCRASE. Il ne subsiste pratiquement aucune région du globe où les hommes soient absents. »⁴⁶²

Et concernant les « peuples germaniques », le « quasi-monopole des gisements de charbon existants (...) les a conduits à une multiplication de leurs populations, sans égale dans l'histoire. »⁴⁶³

« Du VI^e siècle (...) à l'an 1800 – c'est-à-dire pendant douze siècles – la population de l'Europe n'est jamais parvenue à dépasser 180 millions d'habitants. Or de 1800 à 1914 – c'est-à-dire en un peu plus d'un siècle –, elle s'élève de 180 à 460 millions ! Il me semble que le contraste de ces deux chiffres ne peut laisser aucun doute quant aux dons prolifiques du dernier siècle. En trois générations, l'Europe a produit de la « pâte humaine » dans des proportions gigantesques ; l'aire historique en est submergée »⁴⁶⁴

« Du VI^e siècle à 1800, la population de l'Europe ne parvint jamais à dépasser le chiffre de 180 millions. De 1800 à 1914 il s'élève brusquement à 460 millions. Ce bond est unique dans l'histoire de l'humanité. Il est hors de doute que la technique – jointe à la démocratie libérale – a engendré l'homme-masse, dans le sens quantitatif de cette expression (...)»⁴⁶⁵

Outre ce thème, nous retrouvons un certain nombre de thèmes, d'idées ou de notions chez ces deux auteurs dont celui du discrédit vis-à-vis de la technique et du technicien « avant Napoléon »⁴⁶⁶ selon Spengler ;

⁴⁶² *Ibid.*, pp.124-125

⁴⁶³ *Ibid.*, p.156

⁴⁶⁴ RM122, OCIV402

⁴⁶⁵ RM184, OCIV441 ; « Ces pages ont essayé de démontrer qu'elle est également responsable de l'existence de l'homme-masse, dans le sens qualitatif et péjoratif du terme. » (*Ibid.*). Pour Ortega y Gasset *masse* signifie ces deux choses.

⁴⁶⁶ « Mais, après Napoléon la technique machiniste de l'Europe occidentale s'est amplifiée dans des proportions gigantesques. » HT34. Notons que cette référence à Napoléon comme étape charnière dans l'évolution de la technique est peu habituelle. Si Napoléon et l'Empire sont considérés comme des phases charnières par l'histoire et la pensée politique, elles le sont beaucoup moins par la pensée technique.

« D'une part, les idéalistes et les idéologues, épigones attardés du classicisme humaniste du temps de Goethe, estimaient que les données techniques et les sujets économiques étaient extérieurs, ou plutôt INFÉRIEURS, à la « culture ». Avec son magnifique sens de l'actuel, Goethe avait bien tenté dans le *Deuxième Faust* de sonder jusqu'au tréfonds cet ordre des réalités nouvelles (...) Mentionner un grand négociant ou un ingénieur éminent, à égalité de rang avec les poètes et les penseurs, était un acte de « lèse-majesté » à l'égard de la vraie culture. »⁴⁶⁷

On retrouve d'autres thèmes comme la critique de l'*utilitarisme*⁴⁶⁸ ; l'instinct⁴⁶⁹ ; le classement des âges selon leurs techniques⁴⁷⁰ ; l'élaboration des projets et leur mise en œuvre par la *minorité choisie*⁴⁷¹ la Révolution Industrielle du X^e siècle⁴⁷². Aussi, Spengler développe des thèmes qui rejoindraient un ou d'autres de ses contemporains, en l'occurrence les frères Jünger que nous traiterons à la suite, lorsqu'il assimile la civilisation technique à une machine⁴⁷³, particulièrement une machine de production industrielle qui ne libère pas le *travailleur (der Arbeiter)* mais qui renouvelle, voire augmente, sa charge de travail :

« Le rythme des découvertes s'accélère d'une façon fantastique et, en dépit de tout cela – il faut le répéter – la peine de l'homme n'en est pas réduite pour autant. Le nombre de mains nécessaires croît parallèlement au nombre de machines, car le luxe technique surpasse toute autre espèce de luxe et notre vie factice devient toujours plus factice. »⁴⁷⁴

« Selon une croyance universellement répandue aujourd'hui, on pense non seulement que la technique enlève du travail à l'homme, mais aussi que cette diminution du travail entraîne un gain de loisir et de libres occupations. Chez beaucoup de gens cette croyance à quelque chose d'inébranlable et d'invérifié ; partout où elle transparait, on sent qu'elle constitue l'un des fondements qui sous-tendent le progrès technique, le justifient et proclament une conception optimiste de l'avenir. »⁴⁷⁵

Spengler et les frères Jünger se rejoignent « contre » Ortega y Gasset dans l'idée que la technique ne libérerait pas, car le « gain de loisir et de libre occupation » (F.-G Jünger) dont elle serait à

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp.35-36

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp.37-38

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.81

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.95

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.114

⁴⁷² *Ibid.*, p.145

⁴⁷³ *Ibid.*, p.162

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp.125-126

⁴⁷⁵ PT31

l'origine se traduit en ce que : « la peine de l'homme n'en est pas réduite pour autant » (Spengler). L'homme factice, pris dans une vie factice s'inventerait sans cesse des besoins factices auxquels répond la production machiniste qui augmente la capacité productrice sans pour autant se libérer du « nombre de mains » nécessaires à l'accompagner dans cette production qui suit, et en même temps foment, ce qu'on appellerait aujourd'hui la consommation effrénée. La production machiniste ne diminuerait pas le nombre de mains au travail ni n'engendrait plus de loisirs, contrairement à la croyance commune, celle qui « chez beaucoup de gens » constitue l'un des fondements qui « justifient et proclament une conception optimiste de l'avenir ». Ortega y Gasset appartient incontestablement à ces « beaucoup de gens ». Il n'est qu'à voir la fin du dernier chapitre de *MT*, lorsqu'il énumère une série de gains de temps et de puissance de production obtenus grâce à la technique (cf. I-3-d : « Les *technocrates* ») illustrant les « possibilités quasi illimitées de la technique matérielle contemporaine »⁴⁷⁶ qui libère l'homme, lui permettant d'accéder à l'*otium* :

« Les Anciens divisaient la vie en deux domaines : l'un appelé *otium*, le loisir, qui n'est pas la négation de l'être mais qui s'emploie à être la part humaine de l'homme, et dans lequel ils incluaient le commandement, l'organisation, les rapports sociaux, les sciences, les arts. L'autre domaine, qui compte les efforts pour satisfaire les besoins élémentaires, tout ce qui rendait possible cet *otium*, ils l'appelaient le *nec-otium*, signalant son caractère négatif pour l'homme. »⁴⁷⁷

Par les « Anciens », on doit comprendre : les Anciens auxquels Ortega s'identifie et dont il souhaite prolonger, ou raviver l'esprit. On comprendra donc que son rapport au *travail*, à la *production*, au *loisir* soit déterminé par un « esprit antique » qui ne coïncide pas avec l'esprit industriel de son temps et les préoccupations qui vont avec, si ce n'est que cette industrie, cette production mécanisée, rehaussée par la technique, laisse entrevoir la possibilité de la résurgence de l'*otium*. Quant aux « désirs factices », terme spenglerien à ne surtout pas confondre avec les « désirs superflus » ortéguiens, ils sont engendrés justement à cause de l'incapacité à concevoir des désirs réels – *superflus* et non factices – qui ne peuvent prendre forme que depuis l'*otium*, cet état qui autorise la quiétude et donc l'introspection dans laquelle s'élabore les projets, les plans, les *désirs* humains qui ne soient pas simples réactions primaires aux *stimuli* du monde ou

⁴⁷⁶ *MT*125, *OCV*605

⁴⁷⁷ *MT*64, *OCV*574-575

déclinaisons, peut-être sophistiquées mais déclinaisons tout de même, des besoins primaires, ceux de subsistance dont il revient au *nec-otium* de se charger.

Les conceptions de Spengler et de Jünger émanent de l'ère du *nec-otium*, du négoce⁴⁷⁸, du commerce, de l'industrie, l'ère du bourgeois utilitariste dont ils critiquent les manifestations néfastes mais dont ils ne sortent pas. Ortega y Gasset, quant à lui, s'en extrait et se place depuis le paradigme « des Anciens », ce qui explique beaucoup, et notamment son éloignement des questions classiques à son époque et aux décennies qui la précèdent autour des conditions du travail et du travailleur. Pour l'Espagnol, ces questions seront résolues par une révolution civilisatrice, révolution dans le sens étymologique que ce terme eut avant qu'il ne soit employé pour désigner ce qui change drastiquement en opposition avec ce qui précède⁴⁷⁹, c'est à dire par un « retour aux Anciens », à une conception du monde qui place l'*otium* au-dessus du *nec-otium* « signalant son caractère négatif pour l'homme ». La technique apparaît alors comme une occasion inespérée pour rétablir cette priorité grâce à la libération des tâches laborieuses et dégradantes. Ortega y Gasset n'a donc que très peu d'intérêt à disserter sur les conditions de travail et donc l'ordre et l'économie qui vont avec, car ce qui l'intéresse ce sont les possibilités qu'offre la technique d'éliminer le travailleur, non pas pour l'appauvrir ou l'asservir, mais pour qu'il s'élève à un autre statut qui lui donne accès à sa part d'*otium* dans une ère d'*otium* pour qu'il devienne un homme de loisir dans le sens de celui qui sait en profiter pour s'affiner, pour affiner son rapport à la vie, à l'instar du *gentleman* et du *dandy* :

« Mais évidemment, tout ceci exige de la richesse ; l'idéal du gentleman induit en effet la création d'une énorme richesse supposée. Pour pouvoir respirer et déployer leurs ailes ses vertus réclament une large marge économique (...) L'ouvrier anglais peut, dans une certaine mesure, être *gentleman* parce qu'il gagne plus que le bourgeois moyen dans d'autres pays. »⁴⁸⁰

La technique produit de la richesse qui à son tour peut conduire à une *société de loisir*, dans le sens antique, pourvu que d'autres conditions soient réunies, des conditions de l'*esprit* et non pas matérielles – la capacité à engendrer des désirs authentiques – dont dépend la civilisation. Pour Ortega y Gasset le problème de la technique n'est pas dans la technique mais dans ses

⁴⁷⁸ L'un est la racine étymologique de l'autre.

⁴⁷⁹ Hannah Arendt a écrit dans *La crise de la culture* que l'utilisation du terme révolution comme « ce qui change » apparaît pour la première fois au milieu du XVIII^e siècle.

⁴⁸⁰ MT83, OCV584

conséquences immatérielles. Ses contemporains ici cités ne se projettent pas (prioritairement) dans cette immatérialité et encore moins dans un « esprit antique ». Il leur manque pour cela de la distance et une disposition à accepter tout ce à quoi peut donner accès le développement de la technique. Ils demeurent dans l'immédiateté de la négativité technique, et pris dans ce rapport d'une proximité limitatrice, ils s'interdisent de voir la technique positivement, comme ce qui amènerait des gains de temps libre et de richesse :

« Il n'est pas vrai que la technique humaine économise du travail ; Car c'est une caractéristique essentielle de la technique individuelle et modifiable de l'homme, par contraste aux techniques génériques [celles de l'animal], que chaque découverte contient la virtualité et la NÉCESSITÉ de découvertes nouvelles, que tout désir satisfait et éveille des milliers d'autres (...) »⁴⁸¹

« En revanche il est sans doute judicieux de se demander si grâce à nos procédés techniques, le travail augmente ou diminue quantitativement (...) la question telle que généralement posée, débouche sur l'affirmation selon laquelle l'emploi des machines réduit le travail manuel (...) Enfin, nous ne devons pas nous laisser aller à tirer des conclusions hâtives à partir des définitions et des délimitations légales du temps de travail posées pour le travail mécanique et manuel, car ces délimitations légales ne disent encore rien de la quantité de travail effectivement accompli, ni ne nous apprennent quoi que ce soit sur la sollicitation à laquelle l'homme est exposé en outre par l'organisation technique en dehors de son temps de travail. »⁴⁸²

Même si Ortega mentionne l'appauvrissement de l'Anglais – « Ces vingt dernières années, la situation économique de l'homme anglais a changé ; il est aujourd'hui beaucoup moins riche qu'au début du siècle. »⁴⁸³ –, les conditions matérielles, dont la pauvreté, ne constituent pas une thématique qui se retrouve chez lui contrairement à des auteurs comme Georg Friedrich Jünger qui aborde la technique en mettant l'accent sur le critère de la richesse, celle qu'elle générerait ou, au contraire, diminuerait : « C'est pourquoi notre technique nous confine au paupérisme »⁴⁸⁴.

Avant de clore ce chapitre et d'aborder le suivant au sujet du rapport d'Ortega y Gasset au dernier philosophe qui vient d'être cité, il convient d'apporter une précision en ce qui concerne le thème instigateur de celui-ci, c'est à dire la *surpopulation*, perçue par l'Espagnol comme l'origine de toutes sortes d'agglomérations, qui peuvent être matérielles ou immatérielles. Le défi que

⁴⁸¹ HT125

⁴⁸² PT33

⁴⁸³ MT83, OCV584

⁴⁸⁴ PT40

posent les masses agglomérées est certes pratique et matériel (urbanisme, pollution, etc.) mais aussi, et avant tout pour Ortega, « immatériel », c'est-à-dire éthique du fait que cet accroissement – *conséquence* et à la fois *cause de la masse* – est non seulement une quantité de personnes mais surtout un état d'esprit qui s'impose partout, dans les agglomérations et au-delà puisque ce « nouveau *populus* est devenu l'arbitre du bien » :

« *La révolte des masses* commence par une prise en considération de l'accroissement spectaculaire de la population européenne au fil de l'ère moderne. Un demi-siècle avant Paul Ehrlich, Ortega a attiré notre attention au sujet de la « bombe populationnelle » qui aujourd'hui n'est plus seulement un phénomène européen mais mondial : six milliards et ça augmente toujours. Mais le défi qui est posé par cette transition démographique – dont l'origine est liée au développement de la technique – n'est pas (comme le croit Ehrlich) celui des famines ou de la pollution : il s'agit d'un défi éthique.

La caractéristique essentielle de l'explosion humaine n'est pas biologique mais éthique : ce nouveau *populus* est devenu l'arbitre du bien »⁴⁸⁵

g- Friedrich Georg Jünger : *La perfection de la technique*

José Ortega y Gasset connaissait l'œuvre maîtresse de Friedrich Georg le frère cadet des Jünger ; *La perfection de la technique*⁴⁸⁶, à l'histoire éditoriale rocambolesque, qui inclut la destruction d'une première édition par le bombardement britannique de Hambourg le 27 juillet 1942 puis d'une seconde lors de celui de Fribourg-en-Brigau le 27 novembre 1944⁴⁸⁷ et qui avant sa forme finale prit d'abord le titre de *Illusions de la technique* (version juillet 1939) puis *Sur la perfection de la technique* (version 1943) et qui sera finalement publié en mars 1946 après « cette

⁴⁸⁵ [La rebelión de las masas empieza haciendo notar el crecimiento obviamente espectacular que la población europea ha registrado a lo largo de la época moderna. Medio siglo antes que Paul Ehrlich, Ortega llamó nuestra atención sobre «la bomba de población», que hoy no es sólo un fenómeno europeo, sino mundial: seis mil millones, y seguimos aumentando. Pero el reto que se le plantea a esta transición demográfica – cuyo origen está en el desarrollo de la técnica moderna – no es (como piensa Ehrlich) el de las hambrunas o la contaminación: es un reto ético. El rasgo fundamental de la explosión humana no es biológico sino ético: el nuevo *populus* se ha convertido en el árbitro de lo bueno.] Mitcham, *TTC-ROST*, p.34

⁴⁸⁶ Jünger Friedrich Georg, *La perfection de la technique*, trad. et notes de Nicolas Briand, éd. Allia, Paris, 1944-2018, 400 p. (PT)

⁴⁸⁷ cf. Nicolas Briand, « De Jünger à Jünger », préface PT, Paris, Ed. Allia, 2018, pp.8-9 (dorénavant I-PT)

gigantomachie entre l'Imprimerie et l'Aviation guerrière »⁴⁸⁸ sous le titre qu'on lui connaît aujourd'hui : *La perfection de la technique*. Le livre dans sa version originale se trouve dans la bibliothèque personnelle d'Ortega y Gasset. Il a été publié et rédigé après que ne l'a été le texte d'Ortega y Gasset sur la technique⁴⁸⁹ : *Méditation sur la technique* est conçu en 1933 et publié en 1939, année de rédaction de ce qui deviendra *La perfection de la technique* qui sera publié sous des formes progressives en 1944, 1946 et 1949 dans sa dernière version intégrale, la même année que sort la version allemande de *MT*, dix ans tout juste après sa publication en espagnol. Outre la dimension anecdotique, ces isochronismes de dates (écriture, publication, naissance...) confirment que tous deux appartiennent à une même génération. Il nous revient de considérer si cette communauté générationnelle l'est aussi philosophiquement. La formation allemande du philosophe espagnol et sa germanophilie présument qu'il devrait en être ainsi, surtout si on prend en compte la définition que donne Ortega de la génération. Le jeu des analogies ou croisements de dates se retrouve avec le frère aîné de Georg Friedrich, Ernst dont *Le travailleur* est publié en 1932, soit un an avant les cours d'Ortega sur la technique, auteur qu'il ne citera qu'une fois dans tous ses écrits :

« Serait-ce trop dire que de vous inviter à vous demander si les sociétés occidentales ne commencent pas à considérer le livre comme un instrument qui les rebute et une nouvelle difficulté ? En Allemagne, on lit le livre de Monsieur Jünger, dans lequel on y trouve des phrases dans le genre de celle-ci : « Il est dommage que nous soyons arrivés à ce stade de notre histoire sans une part suffisante d'analphabètes ! » Vous me direz que ceci est une exagération. Mais ne nous faisons pas d'illusions : une exagération est toujours une exagération de quelque chose qui ne l'est pas. »⁴⁹⁰

Georg Friedrich, quant à lui, n'a jamais été cité. Ceci contredirait-il ce que nous avons présumé juste avant, quant à l'appartenance à une même génération philosophique ? Certes, si on peut établir une relation entre l'abondance et la tonalité des citations d'un auteur et combien il serait

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p.9

⁴⁸⁹ *Méditation sur la technique* est conçu en 1933 et publié en 1939, année de rédaction de ce qui deviendra *La perfection de la technique* qui sera publié sous des formes progressives en 1944, 1946 et 1949 dans sa dernière version intégrale, la même année que sort dans sa version allemande *Méditation sur la technique*, sept ans après sa publication en espagnol. Cette traduction est l'une des rares et le seconde après l'anglaise. Outre la dimension anecdotique, ces isochronismes des dates (écriture, publication, naissance...) illustrent combien ils appartiennent à une même génération.

⁴⁹⁰ *Mission du bibliothécaire* (1935) OCV361-362, MB4-42. Cette traduction a été faite avant que ne soit publiée en 2021 une traduction française de cet ouvrage : *La mission de bibliothécaire*, trad. Mikaël Gomez Guthart, éd. Allia, Paris, 2021, 64 p. (dorénavant *MB*).

considéré et apprécié, l'inverse n'est pas automatiquement valable – qu'il ne soit pas apprécié s'il n'est pas cité – et, dans tous les cas, n'annule pas le lien générationnel qui, selon Ortega y Gasset, ne doit pas être confondu avec l'appartenance à une même école, idéologie, idée, système de pensée mais au fait d'appartenir littéralement à une même génération biologique qui naît à une époque particulière et qui prend la place de celle qui la précède. Dans ce cas précis, une absence ou quasi-absence de références ou de citations ne présume pas de l'inexistence d'un lien générationnel. Scheler et Spengler sont souvent cités et appartiennent de fait à la même génération philosophique qu'Ortega. Dessauer ne l'a jamais été et appartient aussi à la même génération. Cette absence en dit certainement aussi long qu'une présence. En serait-il de même pour les Jünger ? Et au-delà d'une spéculation biographique et bibliographique, ce qui revient à la partie de la philosophie qui étudie l'histoire des idées est de vérifier dans quelle mesure elles s'incluent ou non dans un même espace philosophique que nous appellerons, pour reprendre une conception chère à l'auteur sujet de cette recherche, générationnel.

Il existe une difficulté immédiate à cette tâche à cause de l'absence de littérature réunissant les Jünger à Ortega y Gasset autour de la technique, si ce n'est une mention par un essayiste et homme public belge concernant Georg Friedrich, ce qui est dérisoire. Il existe certes une lointaine corrélation, mais sur un aspect d'ordre matériel plutôt que philosophique, qui a trait au sort quelque peu en commun des œuvres respectives sur la technique de l'Allemand et de l'Espagnol. Mais tout cela est très secondaire, pour ne pas dire insignifiant. Pourtant, ce qu'Ortega y Gasset pourrait qualifier de « déterminisme générationnel » est bien là, notamment dans la préoccupation de la *massification*, de ce que la production colossale de l'ère industrielle peut engendrer comme effets chez les hommes en les convertissant en *masse* mécanisée, mécaniste, dépendante aux machines, aux techniques, à la technologie et à leurs productions. Si un trait générationnel se détache, il serait bien là, commun à une génération qui depuis *l'orage d'acier* que fut la guerre entre des armées industrialisées, déçante et oppose à l'insouciance technophile du XIX^e siècle une critique des effets de la technique, ou de la technique elle-même. « Nous passons d'une pensée qui surmonte des problèmes techniques à une autre, qui a pour objet les conséquences de cette conquête »⁴⁹¹. La scission intergénérationnelle se situerait là, non pas dans la critique qui est commune, mais dans l'objet du désenchantement et l'évaluation des « conséquences de cette conquête ». Est-ce l'homme devenu technique ou la technique devenue anthropophage qui devient le *problème de la*

⁴⁹¹ PT24

technique ? Où se situerait F.-G Jünger, par rapport à Ortega y Gasset sur ce spectre ? Répondre à cela serait convenable et probablement suffisant pour cette « étude » ou réflexion comparative qui ne prétend néanmoins pas dépasser le cadre de la mise en contexte générationnel.

Comme cela vient d'être dit, Jünger⁴⁹² et Ortega ont en commun la méfiance vis-à-vis des masses considérées comme victimes et à la fois instigatrices d'un phénomène qui les dépasse :

« Le progrès technique et la formation des masses sont simultanées, ils se situent dans une relation de proximité des plus intimes. On ne peut les séparer. La masse n'offre aucune résistance à la tendance vers la perfection technique, mais participe à son avancement ; elle l'accueille avec bienveillance, se plie docilement à l'automatisme du travail technique (...) Elle est masse dans la mesure où elle est mécaniquement déplaçable, saisissable par l'organisation. »⁴⁹³

« Technique et formation des masses vont de pair et se conditionnent l'un l'autre »⁴⁹⁴ au point où Jünger se demande « si la formation des masses est une conséquence du progrès technique (...) ou bien si le progrès technique est engendré par la formation de masses »⁴⁹⁵ sachant que « la technique ne couvre pas seulement le besoin, elle l'organise. Et ce faisant, elle place l'homme à son service »⁴⁹⁶ car « l'homme qui maîtrise la technique devient par là même son serviteur et doit se plier à ses lois. »⁴⁹⁷ Ceci signifierait que ce conditionnement mutuel placerait l'homme dans une position de servitude volontaire dans laquelle il y gagnerait des services – « Avec le progrès de la technique, la somme des prestations de service ici extorquées augmente continuellement. »⁴⁹⁸ – et du confort : « L'habitant d'une telle maison vit peut-être dans l'agréable sensation d'être équipé de tout le confort des « temps modernes » ; il se berce de l'illusion selon laquelle la technique est signe de confort et remplit sa tâche d'augmenter son bien-être. »⁴⁹⁹ L'idée du « troc » de la liberté en échange de bien-être, de confort et de

⁴⁹² Nous ne précisons plus les prénoms : dorénavant « Jünger » seul correspondra à Friedrich Georg.

⁴⁹³ *Ibid.*, pp.151-152

⁴⁹⁴ « Mais pour comprendre l'enthousiasme voué par les masses à la technique, nous devons reconnaître que progrès technique et formation des masses vont de pair et se conditionnent l'un l'autre. L'enthousiasme lui-même en est déjà un signe. Le progrès technique est le plus fort là où la formation des masses est la plus avancée. Cette formule peut aussi s'énoncer à l'envers. Se demander si la formation des masses est une conséquence du progrès technique, donc d'une certaine planification et gestion de l'homme et de son travail, ou bien si le progrès technique est engendré par la formation de masses serait futile. » *Ibid.*, p.152

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.111

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.75

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.143

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.112

services n'est en rien particulière à l'ère technico-industrielle, bien qu'elle y recouvre une dimension plus spectaculaire du fait de son inédite capacité à en produire. La *servitude volontaire*, phénomène universel et intemporel, se décline avec les particularités du moment, essentiellement tributaires de la technique à l'époque où écrivent G.-F. Jünger et Ortega y Gasset qui semblent partager les notions communes au sujet d'un homme qui ne serait pas opprimé par une puissance technique extérieure mais suivant les règles d'un jeu plus complexe, et donc moins manichéen et binaire, de soumission ou d'accommodement en échange de bien-être. Car, même si à une époque la technique broie l'ouvrier, elle finit par rehausser le niveau de vie et de bien-être de tous⁵⁰⁰. C'est alors que se forment *les masses*, justement lorsque la misère ouvrière cesse d'être insupportable. *La masse* de Jünger et d'Ortega y Gasset ne serait donc pas celle des marxistes. Il ne s'agirait pas d'une masse opprimée, ni par le capital ni par la technique, mais d'une *masse* qui découvre le bien-être et qui s'asservit volontairement non seulement pour le maintenir, mais surtout parce que la technique comme dynamique en apparence infinie de progrès promet de l'accroître. La technique asservirait donc doublement : à la fois en tant que productrice factuelle de confort et de services et de l'illusion de leur expansion perpétuelle. Cet asservissement caractérise nécessairement l'*homme-masse* qui nonobstant ne se sent pas asservi car il appartient justement à son état de se croire libre, voire puissant⁵⁰¹, d'avoir l'illusion⁵⁰² d'une puissance (toujours accompagnée de

⁵⁰⁰ Cf. citation de Jünger (*PT33*) à ce sujet au chapitre précédent.

⁵⁰¹ *La révolte des masses* est en bonne partie consacrée à la description de la psychologie et des attributs de l'*homme-masse*, ce nouveau type d'homme qui vit dans la surabondance technique.

⁵⁰² Selon Espinosa Rubio, Ortega y Gasset et les penseurs de Francfort, notamment Marcuse, coïncideraient sur certains aspects dont celui de l'illusion dans laquelle seraient plongées les *masses* des sociétés techniciennes, industrielles et capitalistes : «Cependant, il faut reconnaître que la consommation massive de biens autrefois inaccessibles ainsi que ce que Marcuse appelle le progrès – parallèle au technique – dans la « désublimation institutionnalisée » pour contrôler les instincts a engendré des bénéfices et un haut degré de virtuosité dans sa désignation ; « Le résultat est une atrophie des organes mentaux adaptés pour comprendre les contradictions et les alternatives, et c'est dans la seule dimension permanente de la rationalité technique que la conscience heureuse parvient à s'imposer. » (*HU*, 109) Il convient de se rappeler que la plus grande des tromperies est de ne pas se sentir trompé, vu que dans les pays développés il ne semble pas y avoir de motifs de se sentir malheureux ou rebelle, car les choses y sont comme elles doivent l'être ou ne peuvent pas être autrement, et dire le contraire est considéré comme une ingénuité contestataire ou une simple idiotie. C'est pourquoi, malgré tous les conflits et les protestations, il existe une cohésion de fond majoritaire et cette atrophie mentale est très bien entretenue. » [Hay que reconocer, no obstante, que el consumo masivo de bienes antes inasequibles y lo que Marcuse denomina el progreso – parejo al técnico – en la «desublimación institucionalizada» para controlar los instintos ha producido beneficios y un alto grado de virtuosismo en la dominación: «El resultado es una atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas, y en la única dimensión permanente de la racionalidad técnica, la conciencia feliz llega a prevalecer» (*HU*, 109). Importa repetir que el mayor engaño consiste en no sentirse engañados, ya que en los países avanzados parece no haber motivo para ser infeliz o rebelde, porque las cosas son como deben ser o no pueden ser de otra manera, y decir lo contrario se considera una ingenuidad contestataria o una simple estupidez. Por eso, a pesar de todos los conflictos y protestas, hay una mayoritaria cohesión de fondo y aquella atrofia mental está muy bien cultivada.] Espinosa, RNT, p.122

l'arrogance⁵⁰³ de circonstance), qui se rajoute à son « réel pouvoir » institué et démocratique qui consiste à élire le chef de « son choix ». La puissance gravitationnelle ou de poussée que lui octroie son nombre – « Nous associons au concept de masse les représentations de la gravité, de la pression et de la dépendance. »⁵⁰⁴ – prend le dessus sur toutes les autres considérations, particulièrement les considérations qualitatives c'est-à-dire celles qui se définissent par leur consistance qualitative et non par l'attrait quantitatif sur les « esprits » ou états d'âmes, et finit par inéluctablement imposer à tout le monde les us, les sensibilités, les plaisirs, les *désirs* et *projets vitaux*, les formes de consommation, d'organisation sociale, d'éducation, d'art, d'urbanisme, de vie en commun, etc. Ces puissances réelles et illusoires sont contredites par sa *dépendance*, son absence d'initiative dans la création de ce qu'il croit sien, étant donné qu'«il ne crée pas le monde qui l'entoure, il est créé par ce monde. Il est formé, contre et avec sa volonté, par ce monde. »⁵⁰⁵. Si Jünger se réfère ici au travailleur, ceci s'applique, par extension, à l'*homme-masse*, à la différence près que ce dernier est très peu *formé contre sa volonté*, puisqu'il se voit à l'origine des changements, il se croit libre. La société de *masse* se caractérise notamment par cette habilité à induire en ses membres le sentiment intime qu'ils sont maîtres de leurs destinées, l'individuelle et la collective. Le travailleur, quant à lui, évolue dans un cadre plus restreint et restrictif soumis à des impératifs de production qui obligent à des impositions, à un directivisme explicite. La hiérarchie des ordres et des tâches y est non seulement visible quotidiennement du fait de la dimension microcosmique de l'entreprise, aussi grande soit-elle, mais parce qu'il en va du fonctionnement même de celle-ci que tous fassent en temps et en heure ce pour quoi ils sont là. La technique y prend également une autre forme, non pas de ce qui offre le confort mais de la machine plus ou moins bruyante qui

⁵⁰³ « En fin de compte, on en arrive à l'inverse du principe énergétique qui a produit l'homínisation avec l'aide de la technique : une dévitalisation parée de toute-puissance, une asymétrie entre un flux caudal technique et la complexité mentale pour l'assimiler et le gouverner, une absence d'objectifs et d'illusions qui remplissent l'existence d'une réelle vigueur et intelligence. Ensuite, faute d'entrée en soi-même sereine et d'un authentique dialogue avec le monde, c'est le retour de l'inquiétude caractéristique de l'animal, l'absence de réflexion propre à la solitude auto-constructrice (...) » [Al final se ha llegado a lo contrario del principio enérgico que realizó la homínización con ayuda de la técnica: una desvitalización enmascarada de prepotencia, una asimetría entre el caudal técnico y la complejidad mental para asimilarlo y gobernarlo, donde no hay metas e ilusiones que llenen la existencia de genuino vigor e inteligencia. Y después, a falta de ensimismamiento sereno y de auténtico diálogo con el mundo, vuelve la alteración propia del animal, la ausencia de reflexión propia de la soledad autoconstructora] *ibid.*, p.109 « En fin de compte, la naissance de la technique a une origine et des conséquences très différentes chez les penseurs de Francfort et chez Ortega : chez lui prévaut un *homo faber* créateur alors qu'eux critiquent un *homo sapiens* destructeur et répresseur, pour le dire très succinctement » [En definitiva, el nacimiento de la técnica tiene muy distinto origen y consecuencias en los frankfurtianos y en Ortega: éste prima a un *homo faber* creador y aquéllos critican a un *homo sapiens* destructor y represor, por decirlo muy brevemente] *ibid.*, p.121

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.153

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.93

produit, découpe, fond, emballe, etc., et à laquelle l'ouvrier se soumet plus qu'il ne la dirige. L'approche de la machine ou de la technique depuis le travailleur ou depuis l'*homme masse* ne peuvent donc pas pleinement coïncider, même si l'un devient l'autre et vice versa. Il sera d'ailleurs reproché à Ortega y Gasset d'avoir traité de la *masse* sans traiter du travailleur ou du travail. Il n'est pas un économiste⁵⁰⁶ et s'il s'intéresse aux sciences sociales, il néglige – ou méprise ? – celle de l'économie. S'il existe bien des mentions sur les révoltes ouvrières de Barcelone (cf. *selfatinas*⁵⁰⁷) ou l'appauvrissement qu'il constaterait chez l'ouvrier anglais, cela reste anecdotique : « Ortega n'avait pas la même préoccupation pour la justice sociale et bien moins encore la foi révolutionnaire »⁵⁰⁸. Peut-on attribuer cette insensibilité au bas niveau d'industrialisation de l'Espagne en général, ou bien à une sensibilité et perspective élitistes qui feraient partir les problèmes observés toujours depuis « le haut » ? Il est indéniable que l'environnement national du philosophe n'est pas celui d'Ernst ou de Friedrich Georg Jünger. L'Espagne ne participera pas à l'*orage d'acier* que fut la Première Guerre mondiale ni à un « orage industriel », car il n'est pas abusif de considérer que la révolution industrielle n'avait pas atteint, ou transformé l'Espagne, en dehors du nord et nord-est⁵⁰⁹. La préoccupation non seulement d'Ortega y Gasset mais de l'avant-garde intellectuelle, de la *Génération de 98*⁵¹⁰ et la *Génération de 27*, n'est pas motivée ni orientée vers une *circonstance* comparable à celle des pays industrialisés d'alors, mais vers une *circonstance* très spécifique et espagnole, celle d'un pays ni industrialisé ni modernisé mais surtout désemparé par le chaos existentiel que provoque le point final assené à son empire suite à la perte des dernières colonies historiques (Cuba, Porto Rico, les

⁵⁰⁶ Même si, selon lui, le seul livre publié d'intérêt sur la technique est celui d'un économiste ; Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, intitulé, on ne peut plus explicitement : *Économie et technique* [*Wirtschaft und Technik*].

⁵⁰⁷ « La première machine proprement dite, et là j'anticipe la troisième étape, est le métier à tisser de Robert, créé en 1825. Nous la considérons comme telle car c'est le premier instrument agissant par lui-même et qui, par lui-même, produit l'objet. On le dénomma donc le *self factor* et de là *selfatinas*. La technique cesse d'être ce qu'elle avait été jusqu'alors, manipulation, manœuvre, et se transforme *stricto sensu* en fabrication. » MT105. Ortega mentionne à plusieurs reprises les révoltes des ouvriers catalans contre ces machines, en l'occurrence dans l'article de *El sol* du 16 janvier 1920 ; « Como los arrieros del cuento » OCIII306-309

⁵⁰⁸ [Ortega no tuvo la misma preocupación por la justicia social y mucho menos la fe revolucionaria] Espinosa, RNT, p.122. Aussi « (...) s'il existe une coïncidence partielle dans la description de la société de masse, à la fois atomisée et dépersonnalisée, colonisée et dirigée par l'économie et le fonctionnalisme technique. » [sí hay una parcial coincidencia en la descripción de la sociedad de masas, atomizada y despersonalizada a la vez, colonizada y dirigida por la economía y el funcionalismo técnico.] *ibid.* La « même » ou « coïncidence » se réfère à l'école de Francfort.

⁵⁰⁹ Le Pays Basque et la Catalogne réunissaient une grande partie des mines et de l'industrie dans une économie restée, ailleurs, rurale, agricole et artisanale, ce qui se traduira par la constitution d'un puissant syndicalisme catalan essentiellement anarchiste.

⁵¹⁰ « Generación del 98 » et « Generación del 27 » sont les noms attribués à deux mouvements littéraires et artistiques.

îles Philippines, Mariannes et Carolines)⁵¹¹. Ce pays, dont Ortega y Gasset n'eut de cesse de critiquer la difficulté à se voir objectivement, se maintenait dans ses rêves de grandeur, jusqu'au moment où la réalité cruelle de la défaite de la Guerre Hispano-américaine de 1898 l'obligea à contempler le spectacle de sa décadence consumée, d'admettre sans plus d'option de s'esquiver qu'il n'était « plus grand chose ». L'Espagne était assommée. Cette *circonstance* invitait peu à la réflexion sur l'industrie et les classes laborieuses. Celles-ci n'étaient d'ailleurs pas fondamentalement différentes de celles qui les précédaient depuis des siècles ou, plutôt, de ce qu'elles étaient depuis si longtemps, car elles étaient la continuation des mêmes conditions et non pas, comme ailleurs dans l'Europe industrielle, les représentantes d'une nouvelle condition, celle d'une classe ouvrière issue d'un changement socio-économique (et culturel) drastique et traumatisant. Penser l'Espagne, la changer, la moderniser passait alors essentiellement par autre chose qu'une critique du statut de l'ouvrier, alors qu'ailleurs, dans l'Europe flamboyante, celle qui monte encore et s'industrialise « il faut garder à l'esprit que toute la genèse de la question sociale telle qu'elle apparaît au XIX^e siècle, est étroitement liée au développement de la technique. Il n'y a pas de socialisme en dehors du progrès technique. »⁵¹² La technique, la question sociale, le socialisme ne s'imposent pas de la sorte en Espagne. Pourtant Ortega y Gasset pensera la technique, la question sociale aussi mais pas la question du travailleur. Il pense l'origine du changement qui serait dans la technique, et ses conséquences sociales, c'est-à-dire le surgissement de la *masse*. Il inclura très peu celle du travailleur. Or, peut-on s'intéresser à la technique et aux masses sans s'intéresser au travailleur ? Cette question serait-elle biaisée par une sorte de « naturalité socialiste » qui met le travailleur au centre de tout ? Aussi, si Ortega y Gasset est un philosophe créatif et original, n'est-il pas compréhensible qu'il évite ce qui a été abordé par tant d'autres ; le travailleur, l'usine, le socialisme ? Ou bien, serait-il tout simplement élitiste au point de magistralement se désintéresser de la question ouvrière ? Était-il obligé de le faire ? Le reproche fait à un philosophe de ne pas avoir traité ceci ou cela appartient à une catégorie particulière, celle qui part du présupposé qu'un philosophe devrait absolument traiter certains sujets. Ceci pose en soi un problème qui est celui du pourquoi, de l'autorité et des critères qui obligerait à répondre à une sorte de cahier des charges des objets traités. Pour Ortega y Gasset, *le thème de son temps*

⁵¹¹ Alors que les puissances européennes étendent leurs empires, l'Espagne perd le sien ne conservant que quelques enclaves sur le continent africain.

⁵¹² PT97

est la réforme de la raison et la réforme en profondeur de l'Espagne. L'un est philosophique, l'autre est pragmatique, politique, social, culturel.

Ce qui nous intéresse plus directement depuis une perspective ortéguienne, celle de la *circonstance* comme point de départ de la vie particulière de chaque philosophe, de sa production philosophique donc, est la variation de cette *circonstance*. Lorsque Ortega y Gasset aborde la technique et les *masses*, sa *circonstance* devient européenne et, par extension, occidentale. Lorsqu'il aborde certains aspects de la réalité socio-économique et culturelle, *elle* devient l'Espagne ce qui donne une superposition entre deux *circonstances* inspiratrices et conséquemment une œuvre à deux (ou plus) « niveaux circonstanciels » dont la lecture doit se faire selon cette variabilité. Dans *Méditation sur la technique* ou *La révolte des masses* se retrouvent distinctement ces couches de *circonstances*, de surcroît transcendées par la dose d'universel sans laquelle il ne saurait y avoir de philosophie, c'est-à-dire de ce qui dans un objet dépasse toutes les *circonstances*. L'œuvre d'Ortega y Gasset doit se décrypter selon cette grille de lecture pluri-*circonstancielle* tirée vers le haut par l'universalité de l'objet. La technique est un objet universel traité selon des *circonstances* qui sont celles du monde. Les écrits sur la technique sont parmi les moins *circonstancés*⁵¹³ du philosophe madrilène. *La révolte des masses* l'est infiniment plus, et on peut en souligner et séparer nettement les passages européens des espagnols, c'est-à-dire ceux qui sont écrits depuis une *circonstance* européenne ou espagnole qui ne pouvaient, à cette époque, complètement se confondre. En Europe, une nouvelle réalité industrielle-technique et sociale vient bousculer l'ancienne et exige qu'on s'y intéresse. Elle n'arrivera pas jusqu'en Espagne où même le socialisme marxiste reste à sa porte : c'est l'anarchisme que s'y invite pour contester l'ordre, ou désordre social nouveau, là où le pays arrive malgré tout à s'industrialiser et à se « moderniser ». La vieille réalité n'est pas, ou peu, bousculée par un mécanisme industriel, économique et social nouveau. La vieille classe possède toujours les terres où vivent la plupart des bons hommes. L'Église et la noblesse sont pratiquement celles de l'Ancien Régime qui n'y est donc que passablement ancien. Rien ne change substantiellement si ce n'est les pertes qui affligent la conscience nationale, les unes après les autres ; perte de territoire, du peu de grandeur encore préservée, des ambitions ou capacités d'entreprendre. C'est cela la *circonstance* espagnole que rencontre Ortega y Gasset, et dans ce contexte et à l'aune de son dessein clairement déclaré – d'être

⁵¹³ Nous inventons ce néologisme à l'aune du concept ortéguien de *circonstance*.

un homme de sa *circonstance* – il serait inconvenable de lui reprocher de ne pas s’être préoccupé de ce qui, selon lui, ne se trouvait pas dans sa *circonstance*.

Néanmoins, ceci ne minimise pas le fait qu’Ortega y Gasset soit un auteur élitiste ou quelqu’un qui voit les choses depuis le haut et non pas depuis le bas. Il n’en fait pas mystère ni dans l’exposition de ses pensées ni dans ses déclarations d’intentions lorsqu’il décrit le rôle de la *minorité choisie* [*minoría selecta*] comme ce qui doit constamment tirer le groupe vers le haut, le libérer de la force gravitationnelle et lui faire prendre de la hauteur, pour le bien de l’ensemble qui, conséquemment, ne doit pas être constitué d’une élite détachée d’une masse, ce qui est la situation qu’il constate ou, plus précisément ; celle de la présence d’une masse grandissante et de la discrétion, voire de l’absence de l’*élite choisie* qui par lâcheté déserte ses devoirs d’élévation collective, pourtant indispensables, offrant, avec cette désertion, une place à pourvoir par n’importe quel meneur séduisant et peu éclairé, comme l’illustrent les différents fascismes qui séduisent et s’accaparent des masses européennes. Il ne nous revient pas de juger la valeur morale d’une *perspective depuis les hauteurs* en comparaison à une *perspective depuis le bas*, même si cela est fréquemment fait, sous la forme d’un jugement moral courant et commun qui, pour cause, ne conçoit pas le besoin de se justifier : « Ortega y Gasset était élitiste » est une assertion suffisante, non discutable – dans le sens de : selon une naturalité partagée qui ne requerrait aucune remise en question – qui suffirait par elle seule à discréditer l’ensemble de son œuvre ou, *a minima*, à l’envelopper d’une aura de suspicion⁵¹⁴.

Le philosophe espagnol, contrairement aux frères Jünger, ne mettra pas *le travailleur*, les usines et leurs machines au centre de ses réflexions. Il n’assimilera pas non plus les masses de travailleurs à la *masse* qui n’est pas rattachée à une classe sociale particulière, pas plus qu’à une catégorie socio-professionnelle, ni de revenus ou niveau de scolarisation. Le directeur d’usine peut aussi bien être *masse* que ses ouvriers et parmi ceux-ci tous ne le sont pas nécessairement⁵¹⁵. Par

⁵¹⁴ Voir au sujet de ce type de jugement péremptoire la très explicite note d’introduction de *HG* « L’absence totale d’humilité, l’arrogance même, directement héritées de son milieu » ; « Le dilettantisme intellectuel d’un esprit qui a touché à tous les genres (...) » ; « l’ignorance évidente des travaux majeurs réalisés à la même époque » ; « brillant causeur » misogyne dont « l’histoire n’a pourtant pas confirmé sa prévision » sur « la fin prochaine de la poignée de main » (ce qui, aux vues des dernières évolutions sociétales pourrait finalement s’avérer pas si incorrecte) dont on publie le livre que « d’un point de vue historique » afin de nous permettre de porter notre regard « sur l’extraordinaire chemin parcouru depuis un siècle par les sciences sociales dans leur ensemble, en nous faisant toucher du doigt les obstacles qu’elles ont dû vaincre. » Baudelot, *HG*, note liminaire p.8

⁵¹⁵ Des trois types d’hommes *non-masse* que décrit Ortega y Gasset, spécialement dans *Méditation sur la technique* ; le bodhisattva, le dandy et l’hidalgo, le second, le gentlemen anglais, est celui qui répond à la possibilité d’être *non masse*, de vivre en construisant sa vie selon son propre exercice intérieur d’imaginer, de désirer, d’élaborer un *programme vital*, et selon celui extérieur d’agir (par l’action conjointe de la technique et de la volonté) sur une

exemple, bien que le scientifique et autres *spécialistes* appartiennent aux strates éduquées, donc relativement élevées de la société, soit à une sorte d'élite, « il résulte que l'homme de science [devenu le spécialiste] est le prototype de l'homme masse »⁵¹⁶.

« Quels raisonnements pourraient réussir auprès de ces hommes, là où échouent l'automobile, grâce à laquelle ils vont et viennent, et l'injection de pantopon⁵¹⁷ qui foudroie *miraculeusement* leurs douleurs ? La disproportion entre l'avantage croissant et évident que la science leur procure, et l'intérêt qu'ils lui témoignent, est telle qu'il n'est pas possible de se payer d'illusoires espérances et d'attendre autre chose que de la barbarie de ceux qui se comportent ainsi. D'autant plus que cette *indifférence envers la science apparaît avec peut-être encore plus d'évidence que partout ailleurs, dans la masse des techniciens eux-mêmes – médecins, ingénieurs, etc.* –, qui ont coutume d'exercer leur profession avec un état d'esprit identique, au fond, à celui de l'individu qui se contente de se servir de son automobile, ou d'acheter un tube d'aspirine – sans la moindre solidarité intérieure avec le destin de la science, de la civilisation »⁵¹⁸

Jünger constate de son côté que l'appareil mécaniciste fonctionne parce qu'il y a des spécialistes qui y jouent un rôle déterminant et à qui il reproche presque mot pour mot ce que leur reproche son aîné espagnol :

« La *ratio* technique engendre de singuliers phénomènes. Le technicien ne la voit pas dans sa globalité, il ne la comprend pas. Il affirme être un réaliste, c'est-à-dire un homme de la « dure réalité. Mais il ne peut

existence qui ne lui a pas été donnée toute faite et qu'il doit donc construire : « Le gentleman, à l'inverse de l'aristocrate européen, suppose que l'homme ait à lutter dans la vie, qu'il ait à exercer toutes les professions et métiers, en particulier ceux qui sont pratiques (étant donné que le gentleman n'est pas non plus un intellectuel). D'où le fait que le gentleman représente le prototype d'existence qui vaille pour tout le monde : « L'ouvrier anglais peut, dans une certaine mesure, être *gentleman* parce qu'il gagne plus que le bourgeois moyen dans d'autres pays. » [MT84-85] » [El gentleman, al contrario del aristócrata europeo, supone que el hombre tiene que luchar en la vida, que ejercitar todas las profesiones y oficios, sobre todo los prácticos (puesto que el gentleman tampoco es intelectual). De aquí que el gentleman represente un prototipo de existencia que vale para todo el mundo: “el burgués y el obrero – sostiene Ortega – pueden, en cierta medida, ser gentleman” (V, 584)”] Llano, HTOG, p.11. Quant au troisième : « (...) l'hidalgo [du XVI^e siècle] est le type humain que ressemble le plus au gentleman dans la mesure où tous les deux savent donner à leurs conditions d'existence une solution digne, ce qui distingue le plus l'hidalgo espagnol du gentleman anglais est que l'hidalgo ne travaille pas et, affirme Ortega, qu'« il réduit à l'extrême ses besoins matériels et, par conséquent, ne crée pas de techniques. Il vit dans la misère comme ces plantes du désert qui végètent sans humidité » [MT84-85] » [el hidalgo es el tipo humano que más se parece al gentleman, en la medida en que ambos saben darle a sus condiciones de existencia una solución digna, lo que más separa al hidalgo español del gentleman inglés es que el hidalgo no trabaja, y que, afirma Ortega: “reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas, Vive alojado en la miseria como esas plantas del desierto que saben vegetar sin humedad”(V, 584).”] *ibid.*

⁵¹⁶ RM184

⁵¹⁷ Analgésique et hypnotique mis sur le marché par le laboratoire Roche en 1909.

⁵¹⁸ RM161-162, OCIV426-427

l'être que dans un domaine partiel ; il est un spécialiste du savoir (...) L'appareil qu'il a construit est certes réfléchi jusqu'à la dernière vis, mais seulement jusqu'à cette vis car aucune pensée ne va au-delà. »⁵¹⁹

Cette description pourrait presque être attribuée à Ortega y Gasset tant elle concorde avec ce qu'il dit du *spécialiste*, pointu dans un domaine et incapable de voir le monde en dehors des limites de ce champ cloîtré, tout en se considérant apte à le faire, et même plus : à être activement enclin à se considérer également expert en ce qui dépasse son champ de vision, conséquemment, d'appliquer son expertise là où elle n'a pas lieu d'être et à se croire convaincu de bien faire⁵²⁰:

« Cette histoire [des sciences physiques et biologiques en soulignant le processus de spécialisation croissante] montrerait comment, génération après génération, l'homme de science s'est de plus en plus restreint, limité, cantonné à un champ intellectuel chaque fois plus étroit (...) comment, à chaque génération, l'homme de science, devant réduire sa sphère de travail, perdait progressivement contact avec les autres domaines de la science, avec l'interprétation intégrale de l'univers qui mérite, seule, les noms de science, de culture, de civilisation européenne. »⁵²¹

C'est en cela qu'il est *masse*⁵²²: non parce qu'il possède une vision pointue dans un domaine particulier mais parce qu'il est porté par l'illusion de puissance là où il n'en détient pas, ou pas encore puisque le *spécialiste*, ou le technicien, ambitionnerait de s'étendre au-delà de son domaine – qu'il considère conséquemment comme ne pas être son unique domaine de compétence –: aux

⁵¹⁹ PT163-164

⁵²⁰ Selon Raymond Aron, ce savant « spécialiste [qui] ne connaît qu'une étroite province du savoir » (OI332) se désintéresserait du reste. Mais doit-on comprendre par « désintéresse » qu'il ne le connaît pas ou qu'il ne s'en mêle pas ? « Les savants étudient un petit secteur de la réalité, une petite partie d'une science, et se désintéressent du reste. » *Les étapes de la pensée sociologique*, éd. Gallimard, Paris, 1967, 670 p. (dorénavant *EPS*) p.120

⁵²¹ RM185, OCIV443

⁵²² Il le devient également par sa perte de culture générale ; « A la génération suivante, l'équation s'est déplacée, et la spécialité commence à remplacer, à l'intérieur de chaque homme de science, la culture générale. » RM186 et sa déculturation, par l'ignorance quant aux conditions (historiques ou civilisationnelles) qui rendent possible sa propre activité : « Mais, si le spécialiste méconnaît la physiologie interne de la science qu'il cultive, il ignore encore plus radicalement les conditions historiques de sa pérennité, c'est-à-dire comment il faut que la société et le cœur de l'homme soient organisés pour qu'il y ait toujours des chercheurs. » RM189 Notons que pour Ortega y Gasset la culture ne peut être que générale : « « Culture générale ». L'absurdité du terme, son philistinisme révèle son insincérité. « Culture », lorsqu'elle concerne l'esprit humain – et non pas celle du bétail ou des céréales – ne peut être que générale. On n'est pas « cultivé » en physique ou en mathématiques. Cela est être savant en une matière. » [«Cultura general». Lo absurdo del término, su filisteísmo revela su insinceridad. «Cultura», referida al espíritu humano – y no al ganado o a los cereales – no puede ser sino general. No se es «culto» en física o en matemáticas. Esto es ser sabio en una materia.]MU34

idées générales, aux institutions, à l'État, à la société elle-même, etc., qui rentreraient alors dans son immense domaine d'expertise globale.

« (...) surabondance de technique, un excès qui d'un côté fait perdre la perspective et de l'autre bloque la conscience : la duperie que produisent le confort croissant et l'utilitarisme débridé, la myopie qui s'approprie bien des consciences uniquement attentives aux affaires immédiates et matérielles. Son prototype est l'homme-masse, arrogant et auto-satisfait, dont l'expression maximale en est justement le technicien et le scientifique, mutilés par leurs spécialisations et, pour la plupart, étrangers à toute œuvre créative (...). Il n'y a chez eux ni vision d'ensemble ni compréhension historique, mais un usage déficient du nouveau pouvoir social qu'ils représentent et de leur mise au service d'entreprises exclusivement pragmatiques. »⁵²³

Société, gouvernement, État seraient absorbés dans son champ de compétence et celui de ses illusions de compétence : « La conquête du pouvoir par le technicien vise aussi à mettre l'État sous sa coupe et à substituer à l'organisation étatique une organisation technique »⁵²⁴. Cette idée d'une « société technocrate », comme il est devenu commun de l'appeler, est formulée explicitement par G.-F. Jünger et Ortega y Gasset qui semblent aussi se rejoindre dans la critique des *utopismes* ;

« Nul n'est plus dénué d'imagination que l'utopiste, qui s'évertue en vain par la logique à dissimuler ce manque. Si le Maître et Créateur de cette Terre avait visé la justice, aucun bonheur, ni celui du chanceux ni celui de l'homme heureux, n'existeraient sur Terre. La justice serait aussi dure et rigide que la balance qui pèse les mérites. Tout bonheur se révèle impossible au sein d'une organisation sociale libre de toute contradiction, mais seulement des promotions selon une certaine procédure et une pension bien méritée à un certain âge. L'amour, la grâce, le bonheur s'en verraient exclus, en raison précisément de la conformité au devoir dont cette organisation fait preuve, et ne pourraient se faire jour qu'en dehors de son domaine. »⁵²⁵

⁵²³ [sobreabundancia de técnica, un exceso que hace perder la perspectiva por un lado y bloquea la conciencia por otro: el embaucamiento que producen el creciente confort y el utilitarismo desaforado, la miopía que se apodera de muchas conciencias sólo pendientes de asuntos inmediatos y materiales. Su prototipo es el *hombre-masa*, prepotente y autosatisfecho, cuya máxima expresión son precisamente el técnico y el científico, mutilados por su especialización y ajenos en su mayoría a una verdadera labor creativa (*La rebelión de las masas*, IV, 126 y ss., 199; y antes *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, IV, 95 y ss.). No hay en ellos visión de conjunto ni comprensión histórica, sino un uso deficiente del nuevo poder social que representan y una puesta al servicio de empresas exclusivamente pragmáticas.] Espinosa, RNT, p.118

⁵²⁴ PT118

⁵²⁵ *Ibid.*, p.158

Les utopismes dissimuleraient un manque d'imagination. Ils excluraient « l'amour, la grâce, le bonheur », le *sel de la vie* ou la vie elle-même. Pour Jünger, l'idéalisme sert de prétexte ou est un mode ou moyen de se défaire de l'exigence de vérité qu'impose le *repère vie*. Ceci rappelle les condamnations ortéguiennes des utopismes et des idéalismes qui en partant de l'*idée* oublieraient la *vie*, ou lui concéderaient, dans le meilleur des cas, la fonction subalterne de simple *réceptrice* alors qu'elle est *émettrice*, la source première ou radicale de laquelle part ce que l'homme pense et fait. L'utopisme, selon Jünger, se traduirait par un ordre rigide et réducteur, limitatif en ce qu'il refuserait la contradiction au nom d'un idéal moralement achevé et indépassable qui refuse l'idée même qu'il puisse être contredit. Et cet idéalisme de l'utopie s'inclut naturellement dans la généralisation de la ratio-technique, d'une rationalité qui ne s'exprimerait plus uniquement dans la pensée et ses extensions scientifiques, mais dans le faire, dans l'organisation de la production industrielle – « La technique est-elle autre chose qu'une rationalisation des méthodes de travail pour lesquelles les mains et les outils manuels étaient autrefois indispensables ? »⁵²⁶ « Quand le travailleur en vient-il à rationaliser la marche de ses opérations ? (...) devenir riche par la rationalisation des méthodes de travail »⁵²⁷ – puis de la société des hommes devenue société technicienne donc ratio-technicienne, donc encline à l'idéalisme ratio-utopique. La philosophie elle-même se plie à l'utilité ; « De tels exemples⁵²⁸ nous enseignent par ailleurs où une simple philosophie de l'utilité nous mène »⁵²⁹, vers une société déterminée par les machines de production et dont les *spécialistes* qui les conçoivent et incorporent à l'appareil productif envisagent d'étendre leur *modus operandi* à l'État et, par voie de conséquence, à une société étatisée donc ratio-technicisée. Il s'opère alors une étrange fusion, du moins intuitivement contradictoire, entre l'utopisme et la rationalité technique, ce qui historiquement semble se confirmer avec les utopismes (totalitaires ou démocratiques) que l'ère technique a connus et qui démontrent une compatibilité évidente, une aisance quasi naturelle d'intégration mutuelle entre la rationalité technique et l'idéalisme utopique.

⁵²⁶ *Ibid.*, p.38

⁵²⁷ *Ibid.*, p.39

⁵²⁸ « S'il existait une rationalisation pour la rationalisation, alors rien ne s'opposerait à ce que l'on abatte des gens démunis, vieux et malades ; de tels actes paraîtraient même presque s'imposer d'eux-mêmes. Il serait ensuite également utile d'éliminer les employés et fonctionnaires à la retraite, et de mettre en pratique ce principe brutal selon lequel quiconque ne travaille pas, ne devrait pas non plus manger (...) » *Ibid.*, p.163

⁵²⁹ *Ibid.*

« Mais c'est précisément parce qu'il ne s'occupe pas de ce qui dépasse son domaine, tout en prétendant exercer un pouvoir universel, que l'idéologie s'associe à la technique afin de remplir les espaces vides créés. »⁵³⁰

Les deux ont en commun de partir de ce qui n'est pas⁵³¹, de ce qui ne vit pas. Il est naturel que deux auteurs à un degré ou à un autre vitalistes opposent à ce ratio ou idéo-centrisme un vitalisme qui se traduise nécessairement dans une pensée critique à l'égard des constructeurs rationnels, de ceux qui partent de la raison pour devenir des utopistes ou, à l'heure de la technique, des rationalistes techniques et des *spécialistes* suivis de technocrates lorsqu'ils investissent l'État et ses administrations.

G.-F Jünger s'engage donc dans une critique de la technocratie, c'est-à-dire de la prise du pouvoir par les techniciens – « Les techniciens, écrit Marx dans une lettre, seront nos ennemis par principe, ils nous grugeront et nous trahiront partout où cela sera possible (...) »⁵³² – qui appliquent leur mode techniciste à l'État et, au-delà, participent à l'imposition progressive d'une *ratio* technique.

« C'est précisément l'effort d'assujettir entièrement l'homme à une *ratio* technique, à un fonctionnement téléologique auquel rien n'échappe, qui neutralise la résistance manifestée par l'activité de son esprit et sa volonté depuis un ordre plus profond. Le pulsionnel, le terne, le trouble de la volonté et la confusion de l'esprit ne se voient pas réfrénés en lui, mais renforcés. L'organisation qui tente de contenir toute chose, ne possède pas le moindre instrument concourant à surmonter cet empire obscur. Toute la *ratio* du technicien

⁵³⁰ *Ibid.*, p.154

⁵³¹ Ortega y Gasset oppose aux modèles utopiques engendrés dans l'euphorie positiviste et les idéalismes apocalyptiques du XX^e siècle, une reconfiguration de l'héritage humanistique occidental : « Le modèle éthéré de la nostalgie remplace chez Ortega la crainte de l'extinction du cadre cognitif considéré par lui comme étant d'une grande valeur et irremplaçable. Ortega ne conçoit pas un avenir duquel auraient été éliminés les référents du répertoire culturel occidental. Son effort intégrateur a comme finalité de préserver la culture humanistique d'Homère et de Platon à Léonard, Velázquez et Goethe. Au lieu des modèles utopiques engendrés par l'euphorie positiviste du dix-neuvième et les visions apocalyptiques du vingtième, Ortega propose une version intégrante dans laquelle la transfiguration de la technique ne se conçoit pas comme destruction et extinction de l'existant mais comme une reconfiguration plus adéquate et efficace de la civilisation moderne occidentale. » [El modo etéreo de la nostalgia se sustituye en Ortega por el temor a la extinción de un marco cognitivo que él juzga como altamente valioso e irremplazable. Ortega no puede visualizar un futuro del que se hayan eliminado los referentes del repertorio cultural occidental. Su esfuerzo integrativo tiene como finalidad preservar la cultura humanística desde Homero y Platón a Leonardo, Velázquez y Goethe. En lugar de los modelos utópicos que se han generado de la euforia positivista decimonónica y las visiones apocalípticas del siglo XX, Ortega propone una versión integradora en la que la transfiguración de la técnica no se concibe como destrucción y extinción de lo existente sino como una reconfiguración más apropiada y eficaz de la civilización moderna y occidental.] Navajas, OTNC, pp.10-11

⁵³² *Ibid.*, p.346

ne peut empêcher la croissance d'un élément aveugle ; la *ratio* technique est même la voie par laquelle il pénètre dans la vie et s'y répand. »⁵³³

Celle-ci induit la sensation d'un ordre rationnel⁵³⁴ du monde alors que la vitalité dionysiaque se renforce par dessous des devantures et prérogatives technicistes et rationalisantes qui en réfrénant ce qui vit sans utilité, ce qui est gratuit et jovial ne feraient que renforcer le pulsionnel, ce qui est trouble parce qu'inexprimé par les voies spontanées et naturelles, devenant même, selon l'auteur allemand, « la voie par laquelle pénètre la vie et s'y répand ».

« L'attention de Friedrich Georg Jünger se porte essentiellement sur les éléments chtoniens et orgiaques de l'antiquité. Dans cette optique, les motifs récurrents de ses poèmes sont la lumière, le feu et l'eau, forces élémentaires auxquelles il rend hommage. Se gaussant de la raison calculatrice, de son inefficacité fondamentale, il exalte, en contrepartie, la puissance du vin, l'exubérance de la fête, le sublime de la danse et les joies du carnaval. Pour arraisonner le réel, l'intuition des forces, des puissances de la nature, du chtonien, du biologique, du somatique et du sang, est une arme bien plus efficace que la raison, qui épure, équarrit, purge, découpe, dépouille et ne laisse au regard de l'homme contemporain que des schémas incomplets (...) Pan est la figure centrale du panthéon de Friedrich Georg Jünger. C'est lui qui règne sur la Wildnis, que veulent dépouiller totalement les Titans. Friedrich Georg Jünger se réfère ensuite à Empédocle qui nous dit que l'homme forme un continuum avec la nature. Toute la nature est en l'homme et agit à travers lui par l'amour. »⁵³⁵

⁵³³ *Ibid.*, p.164

⁵³⁴ Cet ordre est artificiellement créé par l'homme. La raison ne le précède pas, elle n'est pas une cause mais un effet qu'il finit par renverser en cause : « pour Ortega rien n'est rationnel : ni l'homme (qui avant d'être *homo sapiens* est *homo faber*), ni le monde (qui avant d'être « en-soi » est « être pour »). Qui plus est, c'est parce que tout ce qui est a une consistance pragmatique que l'homme parvient à être rationnel et le monde à avoir une essence. La condition rationnelle et essentielle de l'homme et du monde est conséquence et non cause, elle a le caractère de ce qui survient et n'est pas une condition originelle. L'homme, se dotant pour lui-même d'un être qu'il n'a pas, invente le monde, conférant à sa praticité spontanée un être que celui-ci n'a pas et dont il n'a d'ailleurs pas besoin. » [para Ortega nada es racional: ni el hombre (que antes que *homo sapiens* es *homo faber*) ni el mundo (que antes que «en-sí» es «ser para»). Más aún, porque todo tiene consistencia únicamente pragmática, resulta que el hombre llega a ser racional y el mundo llega a tener esencia. La condición racional y esencial del hombre y del mundo es consecuencia y no causa, es carácter sobrevenido y no una condición originaria. El hombre, dotándose a sí mismo de un ser que no tiene, inventa el mundo, confiriendo a su espontánea practicidad un ser que aquél tampoco tiene ni además necesita.] Armenteros, PRSL, pp.34-35

⁵³⁵ Face à l'absence de littérature reliant G.-F Jünger et Ortega y Gasset, nous avons pris la licence de citer la seule source par nous répertoriée qui se trouve être sur le blog de l'essayiste belge Robert Steuckers: « F.G. Jünger développe ses idées "en spirale" et en vrac, éclairant tour à tour tel ou tel aspect de la technicisation globale. En filigrane, on aperçoit une critique des thèses qu'avait énoncées son frère Ernst dans *Der Arbeiter* (1932), où il acceptait comme inévitables les développements de la technique moderne. Sa démarche anti-techniciste se rapproche de celles d'Ortega y Gasset (*Meditación de la técnica*, 1939), de Henry Miller et de Lewis Mumford (qui utilisait le terme de "mégamachine"). » Steuckers Robert, « Friedrich-Georg Jünger (1898-1977) », *Le blog de Robert Steuckers* <http://robertsteuckers.blogspot.com/2012/02/friedrich-georg-junger-1898-1977.html> (dorénavant FGJ). La valeur de cette citation tient en premier lieu à sa rareté. On peut, en effet, s'interroger sur la pertinence de qualifier de « démarche

Jünger qui publie en 1949 un ouvrage sur Nietzsche s'inclut dans la ligne des vitalistes, ou de ce qui serait une nouvelle génération qui inclut la nature en tant que telle, et non pas seulement en tant que la nature qui est dans l'humain et le détermine. Son vitalisme qui signifie un *continuum* entre l'homme et la nature se distingue, voire s'oppose à celui d'Ortega y Gasset qui, à l'inverse, décrit l'homme comme un être « hors-nature », un « réel impossible »⁵³⁶, un inadapté à son environnement géologique, végétal et animal, et dont la vie est tragique pour cette raison, puisqu'il ne peut s'y lover et en suivre les exigences et flux mais doit s'y opposer, l'humaniser afin de s'y construire un abri où il puisse vivre en tant qu'homme.

« Voici pourquoi l'homme émerge en même temps que la technique. L'espace, plus ou moins grand, que celle-ci lui ouvre dans la nature est l'alvéole dans laquelle il peut loger son être excentrique. »⁵³⁷

i. Considérations sur la différence entre *circonstance* et *milieu* - *environnement*

« Plus encore : le concept même de circonstance porte évidemment en lui une intention polémique contre l'utopisme et l'*actio in distans*. La circonstance serait à ce stade, ce qu'il y a de plus proche, la main que l'univers tend à tout un chacun et à laquelle il faut s'accrocher, qu'il est nécessaire de serrer avec enthousiasme si l'on veut vivre authentiquement. D'où la série d'essais que j'ai rédigés pendant ces années, lorsque élargissant au domaine philosophique les idées biologiques de von Uexküll, j'ai combattu l'idée que l'homme vive dans un *milieu*. Car le *milieu* n'est aucun lieu déterminé, il est ubiquité. »⁵³⁸

anti-techniciste » celle d'Ortega y Gasset. Notons le fait que Steuckers, qui est traducteur allemand (et anglais) aurait apparemment lu la *Perfection de la technique* et, surtout, *Méditation sur la technique* avant 1991, date à laquelle fut écrit l'article cité.

⁵³⁶ « Par conséquent, que l'homme soit un « réel possible » suppose que sa vie est problématique depuis le début. » [Por tanto, que el hombre sea un «real imposible» supone que su vida es problemática desde su comienzo.] Armenteros, PRSL, p.35

⁵³⁷ MT64, OCV574

⁵³⁸ [Más aún: el concepto mismo de circunstancia lleva en sí desde luego una intención polémica contra el utopismo y la *actio in distans*. La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual, y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad. De aquí la serie de ensayos escritos por mí durante aquellos años, en que ampliando al orden filosófico las ideas biológicas de von

Ces variations du *vitalisme*, aux portes de la société technologisée telle que nous la connaissons, offrent deux perspectives : celle que récupérera notamment la pensée écologiste⁵³⁹ et celle qui se maintient dans une tradition humaniste ou, non sans une connotation aujourd'hui péjorative, anthropocentrique, bien que l'anthropocentrisme d'Ortega y Gasset ait à être modéré depuis son apogée fondateur qui fait de l'*environnement* (en tant que *circonstance*) « l'autre moitié » du *moi*. Peut-on parler d'anthropocentrisme quand on fait de l'*entour* une condition pleine à l'existence du *moi* ? Pourtant, avant de poser cette question, il conviendrait de savoir ce qu'est pour Ortega cet *entour* ou *environnement* et ce qu'est ce *moi*, s'il peut être assimilé à l'homme, un moi-Homme en somme. N'a-t-on pas là deux catégories possibles ? Une qui désignerait l'expérience individuelle et l'autre la collective ? « Je suis *moi* est *mon environnement* (total) » équivaut-il à : « l'espèce humaine est ; *elle* et *son environnement* » ? Cette *vie de chacun* – « la « vie de chacun » est la « réalité radicale » »⁵⁴⁰ – peut-elle être comprise comme la *vie de tous*, la vie de l'Homme, la vie de l'espèce humaine ? Ortega passe avec une grande facilité de l'individuel au collectif. Cela est valable pour le *programme vital*, pour les *désirs*, pour le *centaure ontologique*, et bien plus encore. Rien n'indique que la centralité du *moi individuel* dans sa *circonstance* ne s'applique pas à celle d'un *moi collectif* dans la sienne.

En ce qui concerne la concordance entre *circonstance* et environnement naturel, dans le sens écologiste donné à ce terme, précisons d'abord que la *circonstance* ne s'applique qu'aux humains. Les animaux n'en ont pas, ils ont un milieu. *Circonstance* et milieu ne sont donc pas similaires, essentiellement parce que la *circonstance* se transforme ou, plutôt, elle est transformée par un agent qui est l'homme, qui a comme attribut d'être technique. La technique est ce qui lui permet de modifier son milieu qui cesse de l'être pour devenir *circonstance*. De la sorte, l'espèce humaine serait : « elle, la technique et son environnement ». La centralité humaine est affirmée, ainsi que le besoin de maîtrise et de transformation du milieu par le biais de la technique humaine. En cela, sa vision serait « anti-écologiste » dans le sens qu'elle ne fait pas de cette espèce une parmi d'autres, mais une au centre des autres tenue à vivre au-dessus, ou en dehors, d'elles.

Uexküll, combat la idea de que el hombre viva en el *medio*. Porque el *medio*, no es ningún lugar determinado, es la ubicuidad.] OCIX161, *Prólogo para Alemanes*. Ceci ne remet pas en cause l'existence du milieu comme contour inévitable à un moment « t » mais indique justement que l'inévitabilité n'est que le fait d'un instant, étant donné que le milieu comme la *circonstance* sont en constant changement.

⁵³⁹ « Finalement, le livre paraît en 1946, suscitant un débat autour des questions de la technique et de la nature, préfigurant, en dépit de son orientation "conservatrice", toutes les revendications écologiques allemandes des années 60, 70 et 80 », Steuckers, FGJ

⁵⁴⁰ [la «vida de cada uno» es la «realidad radical] Armenteros, PRSL, p.29

Le *moi*, l'humain est donc au centre. Pourtant, cette centralité n'est pas qu'humaine. Ortega y Gasset, selon les termes qui caractérisent son *perspectivisme*, décrit, en exemplifiant avec la technique de von Uexküll⁵⁴¹, comment chaque être vivant possède son propre *umwelt*, son « cadre herméneutique de compréhension universelle »⁵⁴² duquel il est centre bien que seul l'homme possède un *moi* et donc une *circonstance* qui est le nom donné au *milieu* qui subit la transformation spécifique que lui impose l'homme, c'est-à-dire une transformation par le biais de la raison technique. Si tout être vivant participe à la transformation du (de son) milieu, et que l'homme n'est pas le seul à faire usage de techniques à cet effet, il est le seul à faire usage de la technique humaine, c'est-à-dire une technique rationnellement cumulative qui n'est pas simple accumulation de gestes mais un agir et une prise de conscience croissante de ses aptitudes techniques, de ce qu'il est un être qui dispose d'une habilité particulière à élaborer des outils, des armes, des ustensiles et instruments divers, qui se complexifient au fil du temps historique, c'est-à-dire un temps qui ne se contente pas de passer mais qui fixe les progrès, les enregistre et les transmet à la génération suivante, et ce indéfiniment, grâce à une mémoire elle-même indéfiniment amplifiée par les progrès techniques ; papyrus, livres, ordinateurs et dispositifs de mémoire artificielle, etc. Cette technique proprement humaine donne à l'agir humain sur son milieu une dimension toute particulière qui engendre un double milieu ou, pour être plus précis, un *milieu* et une *circonstance* qui se distinguent et confondent selon les moments. L'animal ne vit que dans un milieu naturel, à moins qu'il en ait été artificiellement extrait et alors on doit parler d'un animal captif qui n'est animal qu'à moitié, puisqu'il est animal sans son milieu. L'homme vit encore dans, ou auprès de ce milieu, bien que la nature qui l'entoure est souvent campagne, c'est-à-dire une nature domestiquée par lui. Malgré cela, un milieu naturel existe encore pour lui, mais il n'est pas tout son entour qu'il soit homme des bois, campagnard, citadin ou spatonaute. Or, au-delà, en-deçà ou en plus de ce milieu, il a une *circonstance* qui met en rapport la complexité de son moi avec tout ce qui l'entoure et qui n'est pas que nature. Lorsque nous disions préalablement que l'homme n'a pas de milieu mais une *circonstance*, nous aurions dû dire qu'il a les deux à la fois, bien qu'il ait d'abord une *circonstance*. Le milieu naturel devient chez lui une perspective, un horizon, une idée, un idéal. Il peut vivre son quotidien, voire toute sa vie sans s'en préoccuper ni s'y intéresser, ni même mettre les pieds dans la nature. On peut le regretter, le lui reprocher, l'inviter à considérer

⁵⁴¹ *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1911, note 1 OCII422

⁵⁴² [marco hermenéutico de comprensión universal] Navajas, OTNC, p.12

le milieu naturel comme indispensable, il n'en reste pas moins que tout être humain vit d'abord pris dans sa *circonstance* et non pas dans son milieu comme c'est le cas de l'animal qui vit *dans* et *grâce* à un milieu qu'il modifie certes, mais dont il aura toujours besoin en tant que tel, et que la transformation qu'il provoque n'est pas censée bouleverser fondamentalement. S'il le fait, il devra retrouver un milieu propice alors que l'homme qui bouleverse son milieu s'ouvre un entour qui peut lui suffire. La dépendance de l'homme à son milieu diminue proportionnellement à sa capacité technique qui lui construit un monde à lui, une *surnature* adaptée à ses *programmes vitaux*, c'est-à-dire un milieu déterminé par lui et non par la nature. L'homme a donc un milieu en constant changement qui est son entour qu'il modifie et fait varier et avec lequel il n'est pas en *continuum* mais, au contraire, avec lequel il ne peut être qu'en *rupture*. Cette rupture prend, sous la plume d'Ortega y Gasset, le nom de « tragédie », ou autrement dit : *condition humaine tragique*, ce qui peut expliquer son désintérêt des souffrances du travailleur ou, plus généralement, de son éloignement des misères prises comme un état négatif par lequel il faille s'introduire pour comprendre ce qu'elles sont, elles et leur monde entour. Jamais Ortega n'aborde le monde depuis la misère.

« Ortega n'a pas ouvert le dictionnaire pour y trouver des « mots de proie » tels que « angoisse », « malaise », « abyme » et « Vide », dans lesquels d'autres se délectaient en pensant à l'homme ; mais il a habilement su faire ressortir de son mode de compréhension de la réalité, la conception pragmatique de la vie humaine comme « entreprise » et comme « aventure ». La vie n'est pas une tragédie, malgré sa radicale insuffisance ; c'est dans la vie, clame Ortega, que prend lieu la tragédie. Le laborieux effort de l'homme pour donner du sens à ce qui en soi n'en a pas, en commençant par lui-même, représente les entrailles du caractère « entrepreneurial » de la vie. La volonté humaine de sens, qu'il invente car il en a besoin, est la volonté d'aventure de sa propre vie. La vie spontanée se vit elle-même et, insiste Ortega, surgit spontanément depuis son propre fond. La vie a un caractère transitif et altruiste spontané. »⁵⁴³

⁵⁴³ [Ortega no abrió el diccionario para encontrar en él «palabras de presa» como «angustia», «desazón», «abismo» y «Nada», en las que otros se regodeaban al pensar en el hombre; sino que muy habilidosamente hizo surgir de su manera de entender la realidad la pragmática concepción de la vida humana como «empresa» y como «aventura». La vida no es una tragedia, pese a su radical insustancia; es en la vida, alega Ortega, en donde la tragedia tiene lugar. El afanoso esfuerzo del hombre por dar sentido a lo que de suyo no lo tiene, empezando por sí mismo, es la entraña del carácter «empresarial» de la vida. La voluntad humana de sentido, que lo inventa porque lo necesita, es la voluntad de aventura de su propia vida. La vida espontáneamente se vive a sí misma y espontáneamente, insiste Ortega, surge de su propio fondo. La vida tiene un espontáneo carácter transitivo y altruista] Armenteros, PRSL, p.37

Du fait de son inadaptation à son milieu, l'homme est un intrus dans le monde. Sa vie ne peut être alors que *désemparement* ou *sport*. L'éthique ortéguienne est celle du sportif et de la jovialité. A la tragédie qu'est notre vie, nous lui apportons la *joie sportive* qu'elle rend, non seulement possible, mais obligatoire. L'idée d'une société définitivement juste, une utopie donc, est étrangère à son champ conceptuel.

« Ortega ne se sent pas incliné à l'évasion vers les utopies que propose la pensée moderne pour compenser les excès de la raison. L'orientation d'Ortega ne va pas dans le sens de la substitution du monde moderne par un autre futur ou passé (l'utopisme de Bakounine à Lénine) ni à la régression romantique vers un passé inexistant pourtant sublimement parfait. Au lieu de cela, Ortega propose la réinsertion de la normative antique classique dans le *novus ordo* qui porte en lui la progressive substitution à la culture de la lettre écrite (et humaniste) de la lettre instrumentale et expérimentale. »⁵⁴⁴

Il peut être cynique de considérer que le *travailleur* ne fait que vivre sa tragédie, une variante, ni plus ni moins, de celle qui rentre dans la vie de tout être humain. Pourtant, l'éthique ortéguienne ne condamne pas l'homme au malheur : qu'il soit ouvrier ou prince, *la tragédie est dans sa vie*, et c'est en l'acceptant, en prenant conscience de la dimension irrémédiablement tragique de la vie humaine qu'il accède à sa dimension *sportive* et *joviale*, en retournant l'élément tragique de manière à en faire une conquête de la joie et du sport. Il n'y a de joie que parce qu'il y a risque de tragédie. L'animal n'en a pas car sa vie n'a pas accès au tragique. La joie vient toujours dans le dépassement de la tragédie qu'intuitivement chacun sait consubstantielle à son humanité. La jovialité est l'état de celui qui domine, sublime ou transcende la tragédie innée à sa condition humaine. De la sorte, l'éthique ortéguienne est à la fois une « éthique des forts », de ceux qui retournent la tragédie en jeu et, en même temps, elle est celle d'une forme d'égalité, par le biais de la responsabilité⁵⁴⁵, puisqu'elle n'écarte personne de ce jeu, elle ne refuse à aucun être humain la capacité à effectuer ce retournement au sein de sa propre *circonstance*. En cela, elle serait égalitaire

⁵⁴⁴ [Ortega no se siente inclinado a la evasión hacia las utopías que el pensamiento moderno propone para compensar los excesos de la razón. La orientación de Ortega se dirige no a la sustitución del mundo moderno por otro futuro o pasado (el utopismo desde Bakunin a Lenin) ni a la regresión romántica hacia un pasado no existente pero subliminalmente perfecto. En lugar de estas opciones, Ortega propone la reinscripción de la normativa antigua clásica dentro del *novus ordo* que lleva adherido a él la progresiva sustitución de la cultura de la letra escrita (y humanística) por la instrumental y experimental.] Navajas, OTNC, pp. 3-4

⁵⁴⁵ « Aujourd'hui, il devient nécessaire de susciter une hyperesthésie de responsabilité chez les individus qui sont capables de la ressentir. » RM156, OCIV423

car tout un chacun a sa propre *circonstance* qui n'est ni plus ni moins valable que celle d'autrui, et peut y sublimer sa tragédie en sportivité joyeuse.

G.-F Jünger rejoint Ortega y Gasset dans son approche vitaliste de la raison :

« Si cet ouvrage exerce une critique à l'endroit des efforts rationnels de la technique, il est pourtant loin de se déclarer hostile à la *ratio* humaine elle-même, comme il ressort déjà des moyens qu'il a mobilisés. Il se situe à l'exact opposé de la négation romantique de la technique qui, si nous considérons sérieusement notre situation, n'est rien d'autre qu'une simple rêverie, nostalgique de l'époque des diligences. »⁵⁴⁶

Il ne s'oppose ni à la technique qui est forcément rationnelle – « Il est incontestable que la pensée technique est rationnelle, que les procédés techniques de travail sont déterminés et dirigés par des considérations rationnelles »⁵⁴⁷, ni à la raison, tout en affirmant la part déterminante qui revient à la vie. Cette acceptation d'une raison associée aux exigences de la vie n'entretiendrait-elle pas *de facto* un lien avec ce qui motiva la formulation de la *raison vitale* par Ortega y Gasset ? Depuis ce vitalisme mitigé, s'observe dans les sociétés technicistes le déclin de la vie, de la gaieté, des désirs :

« L'homme vivant au sein d'une organisation technique n'est pas gai ; il ne saurait l'être, déjà parce qu'il est surmené et qu'il n'a plus de loisir. La gaieté a également disparu du travail. »⁵⁴⁸

« Les distractions succombent de plus en plus à l'organisation les ordonnant techniquement. L'homme semble également perdre la capacité de s'amuser et de se distraire par lui-même, devoir être soutenu dans cette entreprise par des installations, et voir ses loisirs soumis à une régulation automatique. Les loisirs ont désormais pour finalité la relaxation nécessaire suite à la tension du travail mécanique »⁵⁴⁹

Il existe cependant une différence d'avis quant à la cause. Jünger attribue ce vide au surmenage et à la mécanisation du travail alors qu'Ortega y Gasset donne une explication moins directe qu'il développe dans sa *théorie des désirs* qui explique leur assèchement comme conséquence de la surabondance⁵⁵⁰ qui évacuerait les occasions, voire la possibilité même du manque, ferment

⁵⁴⁶ PT162

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p.51

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p.171

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.172

⁵⁵⁰ Une conséquence que relèvent Dust et Heim, dans un contexte technologique que n'aurait, certes, pas pu connaître Ortega y Gasset mais dont il a pressenti l'avènement, ou bien vu les prémisses concrètes : « On nous dit que l'homme qui s'exprime avec l'ordinateur habite un monde neuf où il existe une surabondance de possibilités et où l'expérience humaine de la vérité tend à se déstabiliser et à céder la place à une autre plus artificielle.

indispensable à la formation puis la formulation du *désir*. La perspective et l'idée même de manque sont devenues insupportables, inenvisageables, alors que sans lui on perd la capacité à désirer (authentiquement). Le tarissement de la capacité à désirer vient aussi de la faiblesse culturelle, c'est-à-dire de la maîtrise des outils de génération et de projection de l'imagination, ce qui inclut la capacité et les opportunités de s'abstraire, de se retrouver en soi pour ressortir avec des idées et envies qu'on aura puisées dans ce recueillement, dans cette retraite intérieure et protégée du monde. Or, l'homme masse pâtit d'une incapacité particulière à la solitude, à l'aptitude de s'abstraire, de se détacher du flux permanent des stimulations. Tout ceci participe au tarissement des *désirs* et pire ; enferme l'homme dans une *dépendance* à la stimulation technique et à la nouveauté qui lui confèrent une sensation de mouvement, de vie, de remplissage :

« TOUTE INTERRUPTION de la mécanique réveille en l'homme techniquement organisé le sentiment d'une vacuité insupportable de la vie, une vacuité qu'il ne se sent pas capable d'affronter et qu'il tente de fuir par un mouvement accru. »⁵⁵¹

Cette excitation permanente, ce besoin de mouvement, cette accélération⁵⁵² s'intègrent à « L'homme [qui] est devenu plus mobile que jamais. Cette mobilité caractéristique de la formation

Le résultat de tout cela est l'anticipation d'une utopie dans laquelle les symboles se font d'abord anonymes, puis vides, le perfectionnisme devient omnivore du fait de l'époustouflante prolifération de pseudo-possibilités, tout est subordonné aux exigences de la réalité artificielle et on rend un culte à l'idole d'un contrôle absolu et total. Le résultat est ce que Heim appelle « le monde intégré de la Domination Totale » – « the integral world of Total Management » – (p. 203). Dans ce drôle de vis-à-vis avec l'ordinateur, qu'advient-il à l'homme ? Dans cette zone presque virtuelle où tout est manipulé, transformé et traité, contrôlé au maximum, ne cessera-t-il pas d'exister ? Selon Heim, l'homme disparaîtra à moins qu'on invente des manières concrètes de survivre notre invention, des manières de rompre le maléfice induit par la machine, et de réaffirmer notre spontanéité dans l'acte même d'écrire. » [El hombre que se expresa con el ordenador, se nos dice, habita un mundo nuevo donde existe una superabundancia de posibilidades y donde la experiencia humana de la verdad tiende a desestabilizarse y ceder a otra más artificial. El resultado de todo esto es la anticipación de una utopía en la cual los símbolos se vuelven primero anónimos y luego vacíos, el perfeccionismo viene a ser omnívoro debido a la asombrosa proliferación de pseudo-possibilidades, todo es supeditado a las demandas de la realidad artificial, y se rinde culto al ídolo de un control absoluto y total. El resultado es lo que Heim llama «el mundo integrado del Dominio Total» – «the integral world of Total Management» – (p.203) En esa extraña entrecara con el ordenador, ¿qué le pasará al hombre? En esa zona casi virtual donde todo es manipulado, procesado y controlado al máximo, ¿no dejará de existir? Según Heim, el hombre sí desaparecerá, a menos que inventemos maneras concretas de sobre vivir nuestra invención, maneras de romper el hechizo inducido por la máquina, y de reafirmar nuestra espontaneidad en el mismísimo acto de escribir] Dust, AA, p.125. Quelle serait la place des désirs dans ce « monde intégral de la gestion totale » ? Et leur lien avec la spontanéité ? L'enchantement, la spontanéité, l'authenticité participent probablement tous au désir (dans le sens ortéguien) selon leurs modalités respectives.

⁵⁵¹ PT174

⁵⁵² Voir postérieurement José Gaos sur ce thème de l'accélération qui accompagne l'essor de la technique.

des masses, participe du progrès technique. C'est le propre de la technique de libérer les hommes de toutes les liaisons non rationnelles, pour les soumettre aux rationnelles. »⁵⁵³ L'homme pressé est un homme technicisé et donc ratio-technicisé, qui se défait de ses « liaisons non rationnelles », c'est-à-dire de ce qui existe hors de la raison. Or, qu'est-ce que ce *qui existe hors de la raison* si ce n'est la vie elle-même, l'inutile, le bonheur, la gaieté, les joies, le sport et l'infinité indéfinissable – ou rationnellement insaisissable – de liaisons non rationnelles que l'existence humaine se doit d'entretenir avec l'univers si elle prétend être vie ? En évacuant les liaisons non rationnelles, la rationalisation vide la vie et, conséquemment, les capacités à désirer. L'homme rationnel devient un homme sans désirs dans un espace vital qui se réduit à mesure que l'espace technicien s'accroît :

« Les efforts du technicien agrandissent l'espace vide dans la même mesure où ils restreignent l'espace vital. L'*horror vacui* fait donc partie de son monde et pénètre sous diverses formes dans la conscience de l'homme, comme dépression, ennui, sensation du vide de sens et de l'absurde, d'inquiétude et de harcèlement mécanique. »⁵⁵⁴

Une *surnature* vide de vie devient progressivement le milieu du travailleur ou homme technicisé ou de l'*homme masse* qui perd les liaisons non rationnelles qu'imposent *de facto* le milieu lorsqu'il est naturel, et donc non technicisé ou rationnel – selon la ratio technique – et participent à la rationalisation totale ou totalisante, à l'évacuation de ce qui est contraire : la vie qui est impulsions ou flux non-rationalisés. Ceci entraîne une aliénation ou régression qui semble imparable ; « Il n'existe aucune invention susceptible de briser la correspondance entre la progression mécanique et la régression élémentaire »⁵⁵⁵ tant « l'aspiration au pouvoir de la technique ne faiblit pas »⁵⁵⁶. L'homme dépendant évolue dans la terreur de perdre la technique ou, plus précisément, de tout ce qui va avec sans qu'il identifie forcément cette dépendance à la technique en tant que telle :

« Parce qu'il en est ainsi, la peur de la destruction assombrit aujourd'hui l'esprit de l'homme. Elle influe sur ses nerfs devenus plus sensibles, une circonstance étroitement liée à la perfection de certains domaines

⁵⁵³ *Ibid.*, p.154

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p.157

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.199

⁵⁵⁶ *Ibid.*

de la technique. Il sursaute à chaque bruit, il vit dans le pressentiment de la catastrophe. Impuissante, la pensée tourne de plus en plus autour de la catastrophe. »⁵⁵⁷

Ce processus devrait aboutir à une sorte de perfection de la technique, à son point d'aboutissement :

« La force entraînant avec laquelle la rationalisation technique progresse laisse à penser que nous nous approchons d'un aboutissement, d'un stade terminal de la technique où tout ce qui est technique atteint la perfection, celle perçue depuis longtemps dans l'outil servant au travail de la main. Le moment où ceci arrivera n'est peut-être pas très loin, mais il serait futile de se livrer à des spéculations à ce sujet. »⁵⁵⁸

Jünger anticipe cette *perfection de la technique* – ce qui est le titre de son ouvrage – comme une sorte d'aboutissement à partir duquel devraient alors se résoudre les problèmes. Malgré le diagnostic sombre qu'il brosse autant sur les travailleurs soumis à la mécanisation que sur l'extension générale et dévitalisante de la ratio-technique, Jünger ne peut pas être considéré comme un technophobe, se rapprochant en cela d'un Ortega y Gasset ouvertement technophile⁵⁵⁹. Ils partagent cette notion – centrale chez Ortega – que c'est la perfection, à laquelle aspire tout le XIX^e siècle et qu'il atteint en partie, qui rend la technique imparfaite, dans le sens que cette *perfection* n'est plus prise pour ce qu'elle est (une perfection technique) mais pour ce qui est-là a-techniquement ou naturellement : « Ma thèse peut donc se résumer ainsi : la perfection même avec laquelle le XIX^e siècle a donné une organisation à certains domaines de la vie est la cause de ce que les masses bénéficiaires la considèrent non pas comme une organisation mais comme un produit de la nature. »⁵⁶⁰ Ils partagent une communauté de notions autour de la technique qui ne conduisent pas à son rejet mais à sa reprise en main par l'homme, à un *homme supérieur à ses œuvres* que préconise au même moment Mounier et les personalistes. Chez Ortega y Gasset, cette « reprise en main » se décrit comme projet d'inversement du processus d'évidage de la

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p.193

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.177

⁵⁵⁹ Et même lorsqu'il critique la technique, ce ne sont pas les techniques en tant que telles qui sont critiquées mais la manière dont la société les fait fonctionner : « On peut affirmer pour toutes ces raisons qu'Ortega est un critique, non de la science et de la technologie, mais des fonctions exclusivistes que la société moderne leur a concédées. » [Puede afirmarse por todo ello que Ortega es un crítico, no de la ciencia y la tecnología, sino de las funciones exclusivistas que la sociedad moderna ha concedido a las mismas.] Fernandez Agis Domingo, « Ciencia, técnica y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset » in *Boletín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria, 2001, n°20, pp.97-121 (dorénavant CTPO) p.106

⁵⁶⁰ RM132, OCIV408

culture⁵⁶¹, avant qu'on atteigne un point de non-retour ; chez Jünger, dans une proposition politique, indexée à une critique sociale, c'est-à-dire une critique des méfaits de la technique et les discours, décisions, mesures à produire pour les diminuer et, idéalement, les contrarier, ce qui, dans une certaine mesure, est une position « classique », celle de l'écologisme politique dont le spectre d'action va de la réduction des excès de l'industrialisation (de la technique) à une réforme radicale de la société depuis des préceptes élaborés en réaction aux processus de technologisation et qui est accompagnée par divers degrés de rejet de la technologie, ce que l'on ne retrouve toutefois pas chez Jünger. En effet, aucun des deux philosophes ne rejette la technique en tant que réalité incontournable et bénéfique :

« Qui doute que l'industrie accroisse le bien-être, et ce d'autant plus que l'industrialisation s'étend par le progrès technique ? »⁵⁶²

« La technique – chaque observation le confirme – est une composante parfaitement inaltérée de notre temps. Elle a créé une organisation du travail nouvelle et rationnelle. Elle déploie celle-ci avec l'aide de cet automatisme mécanique caractéristique de sa perfection croissante. Elle est une puissance de changement, de transformation, de destruction. Elle est inaltérée non parce qu'elle contient les éléments d'un ordre nouveau, mais parce qu'elle est l'élément le plus puissant à même de réaliser la déconstruction d'un ordre ancien, d'égaliser les différences, de provoquer un nivellement fondamental. »⁵⁶³

⁵⁶¹ « (...) tout ce que l'homme invente et crée pour faciliter sa vie, tout ce que nous appelons la civilisation et la culture finit, à un moment donné, par se retourner contre lui. C'est justement parce qu'il s'agit d'une création que cela reste là dans le monde, hors du sujet qui l'a créé, et bénéficie d'une existence propre, se transformant en chose, en monde face à l'homme et, projeté dans son destin particulier et inexorable, s'émancipe de l'intention première qu'avait l'homme en le créant pour se sortir de difficultés passagères (...) L'économie, la technique, les facilités qu'invente l'homme l'assiègent aujourd'hui et menacent de l'étrangler (...) En croissant fabuleusement, en se démultipliant et en se spécialisant, les sciences dépassent les capacités d'acquisition que l'homme possède et le tourmentent et l'oppriment comme des plaies de la nature. » [todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional (...). La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle (...). Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializar se, rebasan las capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza.] *Mission du Bibliothécaire* cité par Dust, AA, p.123 qui rajoute : « En fin de compte, ce qui se passe avec la technique n'est pas différent de ce qui fondamentalement se passe avec le livre, avec l'économie, ou avec les sciences et l'étude, ni ce qui peut se passer, en principe, avec toutes les créations authentiquement humaines. » [Al fin y al cabo, lo que sucede con la técnica no es diferente de lo que sucede, en el fondo, con el libro, con la economía, o con las ciencias y el estudio, ni de lo que puede suceder, en principio, con todas las creaciones auténticamente humanas] *ibid.*, p.124. Voir sur ce sujet III-5-b-ii à vi.

⁵⁶² PT35-36

⁵⁶³ *Ibid.*, p.191-192

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Ortega y Gasset et Jünger appartiennent à une même génération qui inclut philosophes et « hommes de la rue »⁵⁶⁴: celle qui observe dans son quotidien les effets de la technique sur l'environnement, les modes de vie, les conditions de travail, les sociétés et le monde entier. C'est en cela, notamment, qu'ils sont d'une même génération pour laquelle la nature est devenue une *surnature* industrialisée. C'est ce qu'ont, *a minima*, en commun les auteurs précédemment présentés, parmi lesquels Eduard von Mayer serait, d'après la lecture qu'en propose Friedrich Dessauer, le plus proche philosophiquement d'Ortega y Gasset, bien que cela n'ait qu'une portée relativement restreinte, d'une part, étant donné les bases insuffisamment fournies qui mènent à ces conclusions et, d'autre part, étant donné la place réduite que fut celle de von Mayer dans le débat philosophique du vingtième siècle. Néanmoins, cette première partie a eu avant tout comme dessein de présenter le ou plutôt les contextes, ce qu'Ortega y Gasset désignerait par *circonstance*, dans laquelle (ou lesquelles) se crée, se publie, se propage, se comprend la pensée (naissante) de la philosophie de la technique ortéguienne. A travers différents angles et perspectives, nous avons présenté un *substrat* possible, et non exhaustif, sur lequel s'enracine et se nourrit la pensée qui est l'objet de cette enquête. Dans la partie III, l'enquête sera étendue, non plus à ce qui précède et est contemporain du maître madrilène, mais à ce qui suivra, ce qui s'en inspirera, le prolongera, l'enrichira et le dépassera, avec une attention très spécifique au monde hispanophone et, par « extension naturelle », au monde lusophone qui ne devra pas, comme on le verra, être négligé dans le diagnostic d'une philosophie de la technique vivante en langue espagnole et portugaise, à l'aune d'un principal instigateur commun : José Ortega y Gasset. Mais avant cela, l'étape intermédiaire, si on se permet de l'appeler de la sorte, convie à ce qu'on rentre dans le corps même de cette pensée philosophique sur la technique.

⁵⁶⁴ Le « plain man » de John Langshaw Austin.

II- LA TECHNIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

« Avant tout, il convient de ne pas oublier que ce qu'Ortega établit ce sont les « conditions de possibilité » de l'existence de la technique et non une explication de comment, dans quelles conditions concrètes est apparue au début ou au long de l'histoire telle ou telle technique spécifique. Dit autrement : Ortega s'est proposé de répondre à la question de savoir pourquoi l'homme est et doit nécessairement être technique, pourquoi et en vue de quoi il fait de la technique – et non comment il la fait. »⁵⁶⁵

« La philosophie d'Ortega est une philosophie du concret destinée à éclairer la réalité de la vie humaine dans la complexité de ses situations, et c'est par le biais d'une vigueur argumentative que le ratiovitalisme peut nous indiquer le chemin à suivre dans le feu croisé du débat philosophique contemporain, parfois si embrouillé dans les paradoxes. »⁵⁶⁶

Dans cette deuxième partie, nous verrons quelle est la conception de la technique selon José Ortega y Gasset qui est avant tout une proposition de l'homme en tant qu'individu, que collectivité, qu'être social pris dans son *histoire et paysage techniques*. Rappelons aussi qu'il a d'abord été formé au néo-kantisme – il déclarera sa vie durant de la gratitude à l'égard de l'école de Marbourg et de son mentor Hermann Cohen – qu'il associera ensuite au courant de la *philosophie de la vie* initié par Wilhem Dilthey. Pour simplifier, on pourrait dire que le *ratiovitalisme* fusionne la raison (kantienne) à la *Lebensphilosophie*. La philosophie ortéguienne, qui est avant tout une anthropologie ou onto-anthropologie, sera conséquemment élaborée non pas avec une *raison pure* mais *vitale* ce qui a comme conséquence de mettre l'homme, comme *être de réflexion qui vit*, au centre, d'en faire à la fois l'objet et la source *depuis* et *à travers* laquelle

⁵⁶⁵ [Lo primero de todo es no olvidar que lo que Ortega ha establecido son las «condiciones de posibilidad» de la existencia de la técnica y no una explicación de cómo, bajo qué circunstancias concretas, surgió, al comienzo o a lo largo de la historia, tal o cual técnica específica. Dicho de otro modo: Ortega ha pretendido responder a la cuestión de por qué el hombre es y tiene que ser necesariamente técnico, por qué y para qué hace técnica – no cómo la hace.] Riu, *ETOH*, p.56

⁵⁶⁶ [A filosofia de Ortega é uma filosofia do concreto orientada para o esclarecimento da realidade e da vida humana na complexidade das suas situações, mediante um vigor argumentativo que ali no fogo cruzado do debate filosófico contemporâneo, por vezes tão enredado em paradoxos, o raciovitalismo pode mostra-nos o caminho a seguir.] De Araujo Luis, « Actualidade do pensamento ético de Ortega y Gasset », *Leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor, José Ortega y Gasset, Leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor*, Margarida I. Almeida Amoedo, J.M de Barros Dias et Antonio Saez Delgado, Universidade de Evora, 2007,154 p. (dorénavant *LCC*) (pp.1-19) p.1

s'élabore la pensée. Cet *homme vivant* qui pense le monde depuis sa vie transformée en *source* et *filtre* rationalisants, c'est la philosophie selon le *ratio-vitalisme*. La technique, comme n'importe quel autre objet, n'échappe pas à cette pratique *ratio-vitaliste*.

1- Considérations sur la philosophie de la technique et l'anthropologie culturelle (Friedrich Rapp)

« Ortega continue son enquête avec une affirmation méthodologique de grande importance : la compréhension de la technique requiert une compréhension préalable de ce qu'est l'homme. En d'autres termes, n'importe quelle Philosophie de la Technologie doit s'appuyer sur une Anthropologie qui constitue le substrat sur lequel doivent être posés les fondements de la réflexion au sujet de ce qu'est, a été et pourra être la technique dans notre monde. L'inexistence d'un tel fondement anthropologique est ce qui a provoqué, selon notre auteur, la faiblesse théorique dont pâtissent les réponses à la question de savoir ce qu'est la technique. »⁵⁶⁷

« Mais il y a un quatrième versant depuis lequel le thème de la technique peut être abordé, qui est celui de sa dimension anthropologique : par conséquent, celui de la signification, origine et sens que recouvre dans le monde l'apparition d'un être technique, artificiel par nature, obligé de « traduire le besoin en liberté », d'imposer au monde de nouvelles déterminations et de faire émerger de nouvelles formes d'existence à proprement parler humaines. Ce côté du problème serait le proprement philosophique ou, si l'on veut, l'aspect ou le niveau propre de l'Anthropologie philosophique. L'approche ortéguienne fondamentale du phénomène de la technique a trait à ce dernier aspect : la signification que prend dans l'univers l'apparition de l'être humain en tant qu'être technique. En dernière instance ; en quoi consiste-t-il, qu'est-ce que l'homme ? »⁵⁶⁸

⁵⁶⁷[Ortega continúa su indagación con una afirmación metodológica de gran importancia: la comprensión de la técnica requiere una comprensión previa de lo que es el hombre. En otras palabras, cualquier Filosofía de la Tecnología ha de estar asentada en una Antropología que constituya el subsuelo donde asentar los fundamentos de la reflexión sobre qué es, ha sido y puede llegar a ser la técnica en nuestro mundo. La inexistencia de tal fundamentación antropológica es lo que ha provocado, a juicio de nuestro autor, la debilidad teórica de que adolecen las respuestas a la pregunta sobre qué es la técnica.] Orihuela, HTOM, p.44

⁵⁶⁸ [Pero hay un cuarto lado desde el que puede estudiarse el tema de la técnica, que es el de su dimensión antropológica: por tanto, el de la significación, origen y sentido que tiene en el mundo la aparición de un ser técnico, artificial por naturaleza, forzado a « traducir la necesidad en libertad », a imponer al mundo nuevas determinaciones y hacer emerger nuevas formas de existencia propiamente humanas. Este lado del tema sería el pro piamente filosófico o, si se quiere, el aspecto o nivel propio de la Antropología filosófica. Lo fundamental del tratamiento orteguiano del

« Dans *Méditation sur la technique* de José Ortega y Gasset, la philosophie de la technique est considérée selon l'ample concept de l'anthropologie culturelle »⁵⁶⁹ nous dit Friedrich Rapp dans *Analytische Technikphilosophie*. Notons en passant que dans la version anglaise (*Analytical Philosophy of Technology*) il est fait référence à *Meditación de la técnica* selon son titre allemand ; *Betrachtungen über die Technik*, les deux fois où l'ouvrage est cité, ce qui démontre que Rapp l'avait lu dans sa version traduite (1949) mais aussi que le traducteur pourrait avoir été ignorant de la langue d'origine de cette œuvre. En principe, dans une traduction le titre d'une œuvre apparaît ou dans la langue cible ou bien dans la langue originale et non pas dans la langue source si elle est autre que la langue dans laquelle a été rédigée l'œuvre. Ceci relève peut-être du détail ou peut-être pas. Dans le premier cas, ce détail réuni à un faisceau d'autres détails constituera des pistes, voire un réseau de présomptions, ce qui n'est en aucun cas négligeable dans une recherche qui a en partie comme objectif d'évaluer la place que tient la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset dans la philosophie de la technique d'aujourd'hui. Mais peut-être que ceci relève moins d'un détail que d'un préjugé : puisqu'une part conséquente, et pionnière, de la philosophie de la technique a été rédigée en langue allemande ceci induit à croire que si un philosophe allemand se réfère à un livre sur la technique dans sa langue, c'est que celui-ci a dû être écrit dans cette langue. La suspicion de préjugé plane souvent au-dessus de nos considérations. Nous l'avons exprimée dans celles qui ont trait à la place (l'absence) d'Ortega y Gasset en France. Nous la suggérons quant à une probable difficulté d'accepter un auteur en langue espagnole. Ces considérations étant faites, venons-en au sujet. « Messieurs, sans abstraction il n'y aurait pas de culture. Sans culture, il n'y aurait pas de technique, et sans technique il n'y aurait pas d'être humain »⁵⁷⁰ nous dit José Sanmartin Esplugues en reprenant la fameuse phrase qui ouvre la *MT* et qui résonne avec ce qu'écrit aussi Friedrich Rapp dans la phrase citée en début de paragraphe. Sans technique il n'y aurait pas l'homme, et il n'y aurait pas non plus la culture, et sans la culture il n'y aurait pas l'homme. Sans la capacité à s'abstraire il n'y aurait pas de technique, et sans culture il n'y aurait pas de capacité à s'abstraire.

fenómeno de la técnica fue dedicado a este último aspecto: qué significado tiene en el universo el hecho de la aparición del ser humano en cuanto técnico. En última instancia, en qué consiste, qué es el hombre.] Atencia, OMT, p.63

⁵⁶⁹ [In J. Ortega y Gasset's «Betrachtungen über die Technik» (1.25) wird die Technikphilosophie in einen weitgespannten kulturanthropologischen Zusammenhang gestellt.] Rapp Friedrich, *Analytische Technikphilosophie*, ed. Karl Alber, Freiburg-Munich, 1978 (dorénavant *ATEC*) p.17

⁵⁷⁰ Sanmartin Esplugues José « La técnica y el proceso de humanización, En diálogo con José Ortega y Gasset », *Investigación y ciencia*, vol. 0, n°490, juillet 2017, pp.50-51 « Messieurs, sans abstraction, il n'y aurait pas de culture. Sans culture il n'y aurait pas de technique, et sans technique il n'y aurait pas d'être humain. » [Señores: sin ensimismamiento, no habría cultura. Sin cultura, no habría técnica y, sin técnica, no habría ser humano»]

Sans technique il n'y aurait pas de culture, et sans culture il n'y aurait pas d'abstraction possible. Les termes : *technique* ; *capacité d'abstraction* (*ensimismarse*, rentrer en soi-même) ; *culture* ; *homme* sont donc interdépendants. Dans ce sens Rapp reste dans la superficie et suggère une méprise : la technique, dans *Méditation sur la technique* ou chez Ortega y Gasset en général n'est pas considérée selon un concept d'anthropologie culturelle, elle est incluse dans une interrelation à quatre termes dont deux sont la culture et l'homme, ce qui est quelque peu différent. Anthropologie doit se référer non pas à une discipline – celle qui étudie l'homme et dans ce cas l'homme dans son cadre culturel – mais à l'homme. « Dans *Méditation sur la technique* de José Ortega y Gasset la philosophie de la technique est considérée selon l'ample concept de l'anthropos et de la culture » serait plus exact. Ortega y Gasset y aborde la technique depuis sa philosophie et selon la méthode et forme qui lui sont propres et qui ne sont pas celles d'une anthropologie culturelle et c'est d'ailleurs pourquoi nous parlons dans son cas de philosophie de la technique et non d'anthropologie (culturelle ou pas) de la technique. Friedrich Rapp sait bien à quelle discipline est rattachée l'activité intellectuelle d'Ortega, et il y a une infime probabilité qu'il l'ait confondu avec un anthropologue. Ortega y Gasset n'est pas Leroi-Gourhan ni n'a jamais abordé la technique depuis la science anthropologique en tant que telle. L'expression qu'utilise Rapp est donc indicative d'une idée générale, dans ce qui fait office d'une présentation succincte de l'œuvre technique de ce philosophe. On ne saurait lui reprocher cette approximation qui a le mérite d'associer la *technique* à l'*homme* et à la culture. Le faire avec l'*homme* est déjà bien, avec la *culture* c'est encore mieux, car cette dernière tient une place de choix dans ses réflexions. *La révolte des masses* pourrait être considérée, sous certains égards, comme un traité, ou un manifeste qui sonne l'alarme ou constate la disparition de celle-ci. S'il est impossible d'aborder l'*homme* sans la *culture*, il existe néanmoins d'innombrables approches possibles de l'*homme* et de la *culture*. La notion qu'il existe un *homme en tant que tel* et également une *culture en tant que telle* est relativement courante. Il en va de même avec la *technique* pour beaucoup, hommes communs et philosophes, il y aurait l'*homme* et il y aurait la *technique*. Avec Ortega, ces termes sont réunis, ils sont interdépendants, consubstantiels. Parler de l'un comme s'il était en soi, comme s'il y avait une technique en soi, et indépendante, n'aurait pas de sens. Friedrich Rapp ajoute : « Contrairement à Dessauer il ne considère pas les inventions particulières comme le trait

caractéristique de la technologie. »⁵⁷¹ Ortega y Gasset, même s’il décrit parfois des outils, des machines, des techniques, ne le fait que succinctement. Il ne rentre pas dans la catégorie du « philosophe descriptif⁵⁷² », de celui qui a réfléchi au fonctionnement de la technique en tant que telle. Ortega y Gasset a pensé la technique non depuis la technique, ni depuis son essence ou son être, et encore moins son « dévoilement », ni selon les conséquences morales ou éthiques⁵⁷³ de ses usages et développements présents et futurs, mais en partant d’une idée de l’Homme, qui, d’une part, *est* et ne *peut être* que parce qu’il y a la technique et, d’autre part, qui n’est que dans une *circonstance*, concept sur lequel s’élève l’édifice de sa pensée : « je suis moi et ma circonstance » qui, on l’oublie⁵⁷⁴ est suivi de : « et si je ne la sauve pas, je ne me sauve pas moi non plus », puis, et cela on l’oublie toujours : *Benefac loco illi quo natus es* »⁵⁷⁵. Ce « moi et ma circonstance » pourrait, si on suit sa pensée, se reformuler en « je suis moi et ma circonstance et la technique au milieu » et dans un contexte particulier qui est celui d’une *surnature technique* : « je suis moi et ma circonstance technique ».

Notons que Friedrich Rapp cite à nouveau Ortega y Gasset au sujet de ses trois phases de la technique⁵⁷⁶ qui est loin de constituer le meilleur apport de sa pensée sur la technique, et la *surnature*⁵⁷⁷ qui, à l’inverse, est une idée riche qui mérite une considération accrue.

Le substrat anthropologique de la philosophie ortéguienne, ce qui inclut sa philosophie de la technique, constitue une sorte d’évidence sur laquelle il n’est pas requis de s’étendre plus que ne l’exige le sujet, du moins dans ce chapitre, puisqu’elle sera consolidée au fil des développements selon les besoins de la réflexion. Eduardo Amenteros considère que sa philosophie de la technique « constitue une magnifique occasion pour descendre au « sous-sol » de son anthropologie »⁵⁷⁸ au point d’inverser l’ordre des termes de la recherche, en ne se posant pas la question de savoir ce qu’il y aurait d’anthropologique dans celle-ci, mais « de mettre en évidence comment cette anthropologie qui donne lieu au fait technique est portée par une

⁵⁷¹ [Anders als Dessauer sieht er das charakteristische Merkmal der Technik nicht in einzelnen Erfindungen.] Rapp, *ATEC*, p.17

⁵⁷² A ce stade nous ne rajouterons plus systématiquement le qualificatif : « de la technique » à « philosophe », « philosophie » ou d’autres termes qui sont explicitement reliés à celle-ci.

⁵⁷³ Certes, Ortega y Gasset s’intéresse aux conséquences humaines de la technique mais comme anthropologue et non dans l’esprit d’un « comité d’éthique ».

⁵⁷⁴ Là où on connaît et est entendue et répétée cette maxime.

⁵⁷⁵ [y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus*] *OCI757Meditaciones del Quijote*

⁵⁷⁶ *ATEC*, p.34

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p.84

⁵⁷⁸ [constituye una magnífica ocasión para descender al “subsuelo” de su antropología] Armenteros, ITAO, p.4

inexorable « inflexion technique » (...) Ortega opère une approche de la technique nettement anthropologique, c'est-à-dire qu'il porte moins d'intérêt à élaborer une minutieuse phénoménologie du fait technique, se contentant de ses nombreuses manifestations, qu'à analyser (dans *MT* et *MHDT*) les conditions anthropologiques qui la rende possible »⁵⁷⁹

2- *Perspectivisme*

« Ortega est conscient du glissement cognitif qui émerge avec la technique et c'est pourquoi il agrège la perspective au cogito kantien en tant que composant intégral du savoir. Pour Ortega, le point de repère de l'observation est aussi déterminant que l'agent actif de la transformation. »⁵⁸⁰

Ortega y Gasset développe une théorie de la vérité qu'il appelle *perspectivisme*, intégrant à sa propre philosophie un concept né avec Leibniz et que l'on retrouve chez Nietzsche. La vérité existe mais sans qu'on puisse la connaître objectivement ou pleinement. On ne la connaît que selon des perspectives dont la somme est ce qui nous en rapproche. On peut donc s'approcher *ad infinitum* et *ad hunc* de la vérité, sans jamais l'atteindre pleinement, ni pour autant la renier de la même manière qu'on ne pourra jamais percevoir entière une sphère (cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*). Celle-ci est certes une et indivisible mais elle n'est que partiellement accessible. Cet accès partiel, ou cadré depuis un sujet, est ce que le philosophe nomme *perspective*. *Le perspectivisme* serait alors la science de la vérité qui est réelle et inaccessible à la fois, sauf par Dieu, auquel le philosophe ne croit pas mais qui n'en perd pas moins son utilité épistémologique en tant que figure de toutes les *perspectives* réunies et, de la sorte, voie d'accès à une vérité ultime,

⁵⁷⁹ [evidenciar cómo la misma antropología que da lugar al hecho técnico goza de una inexcusable "índole técnica" (...) Ortega hace un planteamiento de la técnica marcadamente antropológico; es decir, no pone tanto interés en elaborar una minuciosa fenomenología del hecho técnico, ateniéndose a sus numerosas manifestaciones, como en analizar (en *MT* y *MHAT*) los supuestos antropológicos que lo posibilitan] *ibid.*

⁵⁸⁰ [Ortega es consciente del shifting cognitivo que emerge con la técnica y por ello agrega la perspectiva al cogito kantiano como un componente integral del saber. Para Ortega el punto locativo de la observación es tan determinante como la agencia activa de transformación.] Navajas, OTNC, p.7

que l'on qualifiera, par souci de précision, non pas d'absolue mais de cosmique. Selon le philosophe et historien de la philosophie catalan Josep Ferrater i Mora (1912-1991), *Le thème de notre temps* marque le passage à la troisième phase de la philosophie d'Ortega y Gasset, à celle qui la fait entrer dans le *ratiovitalisme*, se détachant ainsi de la formation néokantienne qu'il avait reçue à Marbourg auprès de Hermann Cohen, homme et professeur à l'égard duquel il conserva toute sa vie durant une affection reconnaissante, ainsi que pour ses enseignements dont il vantait la solidité et la consistance bénéfiques à toute étude de la philosophie digne de ce nom, quitte à en rejeter ultérieurement le contenu⁵⁸¹ ce qu'Ortega fera en deux temps. Sa première période philosophique sera donc kantienne et d'une germanophilie affichée. Il voit dans la méthode allemande, en l'occurrence kantienne, dans son *objectivisme* (qui donne le titre, selon Ferrater, à sa première période de 1902-1914), l'envers du *subjectivisme* invétéré qui affligeait l'âme espagnole. Il reconsidérera cette posture (*Méditations sur le Quichotte*) lorsqu'il accordera une vie au sujet, et placera le *subjectivisme* et l'*objectivisme* dans un rapport de complémentarité qu'il désignera par le terme et concept philosophique de *perspectivisme* (deuxième période, 1914-1923), sans pour autant renoncer à la *raison pure kantienne*. Puis, en 1923, il subordonne finalement la raison à la vie et en profite pour clamer que l'Occidental s'est magistralement trompé, contrairement à l'Oriental qui lui n'a pas entériné de cassure comparable entre la vie et la raison. Avec la modernité qu'inaugure Descartes, soit la seconde révolution rationnelle après la grecque (celle de Socrate), ladite raison est devenue une puissance indépendante aux penchants hégémoniques, étouffant conséquemment la vie européenne, non seulement intellectuelle mais la vie même de l'homme européen. Dans ces circonstances, on comprendra que *la mission de notre temps*, aux yeux d'Ortega y Gasset, ne peut être que celle qui remet la vie à sa place prédominante – et naturelle – et la raison à celle secondaire qui lui correspond – tout aussi naturellement.

⁵⁸¹ « Dans son Kant, Ortega dit que la philosophie kantienne fut sa prison pendant approximativement dix ans. » [En su Kant dice Ortega que la filosofía kantiana fue su prisión durante aproximadamente diez años.] Gaos José, *Filosofía de la filosofía*, José Gaos, *Antología preparada por Alejandro Rossi*, Fondo de Cultura Económica, col. Filosofía, Mexico (1989) 2008 (dorénavant FFG) p.16

3- Radicalité

« En l'appelant « réalité radicale », je ne veux pas dire qu'il s'agisse de l'unique réalité, ni même de la plus élevée, de la plus respectable, de la plus sublime ou encore de la réalité suprême, mais simplement qu'elle est la racine – de là, radicale – de toutes les autres réalités (...) »⁵⁸²

José Ortega y Gasset est un philosophe du passé et de l'avenir, un philosophe radical et il ne s'en cache pas. « La philosophie est toujours une invitation à une excursion verticale vers le bas. La philosophie va toujours vers le bas. La philosophie va toujours au-delà et au-dessous de tout ce qui est là. »⁵⁸³ Sa vocation consiste à explorer le « sous-sol » des constructions de l'âme, à y faire le ménage et à y planter la graine qu'il considère juste, celle qui correspond à son temps, à sa *circonstance* et à sa *génération* à « *porter la pointe de l'analyse philosophique, son scalpel pourrait-on dire selon sa propre métaphore, sur tous les « composants » de l'existence humaine* »⁵⁸⁴ : « je me propose de commencer par le début, par ce qui, pour vous, peut-être aujourd'hui, comme il le fut pour moi, hier, un point de départ. »⁵⁸⁵ On ne peut pas s'épancher inutilement lorsqu'on se consacre à une telle tâche. La *radicalité* qui « doit consister pour nous à revenir à un ordre de réalité ultime, un ordre ou une sphère de réalité qui, par son caractère radical, ne laisse place à aucune autre réalité au-dessous d'elle ; bien plutôt puisqu'elle est la plus fondamentale, toutes les autres doivent forcément apparaître au-dessus d'elle »⁵⁸⁶ explique sa manière de philosopher. Le philosophe radical – comme l'est Nietzsche et tous ceux⁵⁸⁷ qui se proposent de prendre les choses depuis le début, depuis la racine⁵⁸⁸ et non pas depuis les dernières

⁵⁸² HG37, OCX159

⁵⁸³ MHDT38, OCVI803

⁵⁸⁴ Préface, QQP ?8

⁵⁸⁵ QQP?21 Leçon I-12, OCVIII235 L.IU

⁵⁸⁶ HG35, OCX158

⁵⁸⁷ Et qui inclut le sociologue Émile Durkheim lorsqu'il écrit : « (...) il faut s'adresser aux seules sources d'où dérive toute autorité, c'est-à-dire constituer des traditions, un esprit commun, etc. ; pour cela, il faut encore remonter plus haut la chaîne des causes et des effets, jusqu'à ce qu'on trouve un point où l'action de l'homme puisse s'insérer efficacement. » *Les règles de la méthode sociologique*, éd. PUF, Quadrige, Paris, (1937) 2002, 152p. (dorénavant LRMS) p.91

⁵⁸⁸ « Vous avez là, la racine d'un aspect caractéristique de toute philosophie (...) » QQP ?82 Leçon V-83, OCVIII284 L.IV

concrétions⁵⁸⁹ d'une pensée cumulative – présente un style incomparable : il est authentiquement profond – la radicalité ne peut s'exercer sans une impulsion initiatrice vers la profondeur – et non pas profond par fioritures – c'est le penseur par fioriture qui est prolix par obligation et par nature – ; il est donc sobre, même s'il s'agit d'une sobriété foisonnante ; il se préoccupe peu des démonstrations car son objectif n'est pas de *démontrer*⁵⁹⁰ mais de *montrer* qu'il a trouvé (la source, un début géniteur, une inspiration première, voire primitive) et que sa découverte oblige à un départ de quelque chose de nouveau. Le penseur radical est toujours prêt à partir, au sens figuré comme souvent au sens propre. Il ne se préoccupe ni d'établir un système, ni de démontrer ses prémisses et conclusions, ni de se justifier. Tout cela participe, en l'occurrence, dans le cas d'Ortega y Gasset, à une forme d'antipathie, qui est certes dissimulée et limitée mais qui constitue tout de même un élément *ad hominem*⁵⁹¹ qui prend part à un esprit d'opposition. Son « insupportable superbe » entend-on souvent au sujet de ce philosophe aux allures de dandy, né d'une lignée d'hommes et de femmes de presse, de politiciens, dont un ministre, et qui est doué d'une intelligence précoce et incontestablement superbe. Son enfance chez les jésuites, ses lettres à son père dépressif, ses goûts de lecture hors du commun pour son âge, tout indique un enfant brillant. Lui et son frère Eduardo sont non seulement « bien nés » mais ils sont nés avec des atouts que personne ne contestera, que tous, amis proches ou lointains, alliés ou opposants, reconnaîtront tout au long de son règne sur l'esprit ibérique qui tient jusqu'à sa mort, pour ensuite être prolongé par les uns ou interrompu plus ou moins partiellement par les autres, dans une Espagne qui glisse hors de la dictature, vers une transition dite exemplaire, vers une démocratie et une contemporanéité dans laquelle il reste, malgré les aléas, les incompréhensions, les désirs de changement et d'émancipation, les influences et courants de pensée endémiques ou importés qui peuvent minimiser son legs intellectuel ou écarter un personnage qui ne serait pas dans l'air du temps, le philosophe espagnol total, « total »

⁵⁸⁹ « C'est pourquoi nous avons voulu chercher de notre côté quelle pouvait être la vérité sur ces réalités, et dans ce but, il nous a paru obligatoire de nous placer devant les choses mêmes auxquelles font allusion ces vocables, en évitant tout ce qui n'en serait qu'idées ou interprétations élaborées par d'autres » *HG161, OCX259*

⁵⁹⁰ « Ortega recourt à l'histoire et aussi à la situation originaria de l'homme pour comprendre un phénomène, montrant la valeur de l'intelligibilité logique de la raison historique et souligne le sens d'une raison qui comprenne plus qu'elle ne démontre et qui débouche sur des conclusions qui soient plutôt pleinement intelligibles qu'entièrement démontrables. » [Ortega recurre a la historia y también a la situación originaria del hombre para comprender un fenómeno, mostrando el valor de la inteligibilidad lógica de la razón histórica y destacando el sentido de una razón que comprende más que demuestra, y que alcanza conclusiones que son más plenamente inteligibles que enteramente demostrables.] *Atencia, OSPT, p.70*

⁵⁹¹ Cet élément *ad hominem* devient évidence lorsqu'il s'agit de récuser Ortega y Gasset à cause de sa soi-disant complaisance à l'égard du franquisme.

par la place qu'il occupe à lui seul, et surtout « total » dans le sens qu'il donnait à la mission du philosophe.

On pourrait s'interroger sur ce qui fait la radicalité, en l'occurrence, d'un philosophe, mais ceci dépasserait de très loin le cadre de notre recherche⁵⁹². Nous nous contenterons donc de la constater, ou d'accepter de l'entendre dire par le philosophe lui-même ou par d'autres. La dynamique ortéguienne part toujours de la racine pour remonter vers une « ramification » ou « fleuraison ».

Pour Dessauer, comme nous l'avons vu, José Ortega y Gasset ferait partie des « existentialistes » qui ont essayé maladroitement de penser la technique. Si on peut contester l'opinion péremptoire de ce technicien, il est incontestable que ce dernier appartient à un autre monde ou mode : celui qui part de la technique et non d'un système philosophique qui conduit toujours à des prémisses métaphysiques, à une première idée, à ce qui détermine un choix, plus ou moins délibéré. Le technicien qui pense la technique n'est pas le philosophe qui la pense. On pourrait légitimement séparer deux disciplines ; celle qui pense depuis la technique de celle qui pense depuis la philosophie. Certes, toutes les deux ont en commun de penser un même objet. Mais parle-t-on de la même pensée et du même objet ? La pratique de la pensée n'est-elle pas déterminée par ses conditions ; quelles sont les conditions de la pensée du technicien et du philosophe ? Puis, entre philosophes, quelles sont les conditions respectives à chacune des écoles, c'est-à-dire à chacune des options métaphysiques qui les déterminent en première instance ? Il n'est qu'à voir la variété de définitions disponibles pour ce qui porte le même nom simple de *technique*, pour immédiatement se mettre à douter de l'unité de la pensée et de l'objet. Ortega y Gasset présente l'avantage de se déclarer dans sa méthode et ses prémisses. Sa philosophie est *radicale*. Elle part non de ce qui *est-là en tant que pensée* mais de ce qui est *premier en tant qu'objet*. Ceci explique, en partie, qu'il ne se soit jamais vraiment intégré à la société des philosophes car il pense *depuis la racine de l'objet à penser* et non *depuis la pensée-qui-est-là de cet objet* ou d'un autre. Il va au « sous-sol » des choses, comme il aime à le répéter.

« L'homme vit *depuis* et *dans* une philosophie. Que celle-ci soit érudite ou populaire, propre ou étrangère, ancienne ou nouvelle, géniale ou stupide, il faut admettre que notre être enracine toujours ses plantes vivantes dans l'un d'elles. La plupart des hommes n'en font guère publicité parce que cette philosophie

⁵⁹² Cf. Ferrater Mora José Ferrater Mora « On a Radical Form of Thinking », trad. Constance Mazlish. *The Texas Quarterly*, vol. 4, n° 1, printemps 1961, pp. 32-38

dont ils vivent ne leur apparaît pas comme le résultat d'un effort intellectuel qu'eux-mêmes ou d'autres ont fait mais bien comme la « vérité pure », c'est-à-dire « la réalité même ». Ils ne voient pas cette « réalité même » comme ce qu'elle est précisément : une Idée ou un système d'idées, mais ils partent des « choses mêmes » que cette Idée ou système d'idées donne à voir. »⁵⁹³

Sa philosophie radicale est anti-érudite⁵⁹⁴ bien qu'il soit notoirement érudit, mais d'une érudition qui n'est qu'un vernis qu'on ajoute à une pratique philosophique qui (se) dénude et se reconstruit chaque fois depuis cette nouvelle intimité avec l'objet de son choix. Qu'est-ce que la technique selon Ortega ? Ce n'est rien de ce qu'on en a pensé avant, c'est ce qu'il va aller chercher dans le sous-sol des définitions, là où elle sera mise à nu puis rhabillée. Que la technique soit outil, instrument, prolongation du corps ou de la main, prothèse, machine, science ou alliance à celle-ci, force d'aliénation ou d'émancipation, source de progrès ou de décadence, tout ceci passe d'abord au second plan. Ce qu'Ortega y Gasset cherche en premier lieu ce n'est pas comprendre le phénomène de la technique, dévoiler son *être-là*, théoriser sur sa fonction historique, économique ou toutes les autres questions – certainement légitimes et justifiées dans le cadre qui leur correspond – mais d'arriver à ce qui n'a plus d'*allende*, d'au-delà, de derrière⁵⁹⁵ ou de dessous, à un principe premier depuis lequel partira tout le reste et auquel il parvient lorsqu'il annonce : « Messieurs, sans la technique, l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé. Il en est ainsi, ni plus ni moins. »⁵⁹⁶ Cette phrase inaugure son cours d'été à l'Université de Santander en 1933. Le ton est donné dans cette introduction des douze leçons qui vont suivre. Aussi, si on regarde la seconde prémisse, le terme n'est pas des moindres puisqu'il s'agit, ni plus ni moins, de *l'homme qui ne serait pas*. On se trouve donc face à une proposition qui pose l'*existence* ou la *non-existence de l'homme*. Entamer la lecture de ces cours retranscrits revient donc à ouvrir les pages qui expliquent la possibilité d'être de l'homme : non pas la possibilité d'être d'un homme qui serait déjà, mais la possibilité même d'être. « Sans la technique, l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé » ne contient aucun sous-entendu atténuateur ou de proposition contradictoire : « il

⁵⁹³ MHDT33

⁵⁹⁴ L'érudition était la seule pratique intellectuelle qu'on trouvait en Espagne : « La forme de vie intellectuelle qui dominait en Espagne à cette époque était l'érudition, c'est-à-dire l'unité des faits, non en eux-mêmes mais dans la tête de celui qui les connaît. » Marias, *PE*, p.66 Un peu plus loin, son disciple Marias parle même « d'offensive contre l'érudition » (*ibid.* p.67) lancée par Ortega y Gasset

⁵⁹⁵ On peut questionner la traduction française de ; *El mito del hombre allende la técnica* par *Le mythe de l'homme derrière la technique* probablement dérivée d'une interprétation de l'allemand « hinter » dans ; *Der Mythos des Menschen hinter der Technik* qui est le titre original. Voir la note 63

⁵⁹⁶ MT7 : « Señores, Sin la técnica el hombre no existirá ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos » MTdz, p.175

en ainsi, ni plus ni moins. » Nous ne pouvons que saisir la magnitude d'une telle proposition puisqu'elle subsume l'existence de l'homme à quelque chose qu'on appelle technique. De fait, la philosophie est donc elle aussi subsumée à la technique et tout ce qui est de l'ordre de l'humain puisque rien d'humain n'existerait sans la technique, ce qui est une proposition exhaustive qui inclut la totalité de ce qui est humain.

« la phrase « sans la technique l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé » contient à sa fin une nouveauté philosophique tellement radicale qu'elle finira même par effrayer Ortega. Il n'y a pas de condition humaine possible en marge de ou antérieure à la technique. La technique n'est donc pas quelque chose que l'homme fasse en vue d'autre chose, mais on est humain justement dans la mesure où il y a de la technique. Cette affirmation est, c'est le moindre qu'on puisse dire, une thèse anthropologique aux conséquences colossales, mais ce n'est pas que cela, ni principalement une thèse anthropologique. Pour l'Ortega de la *Méditation*, réfléchir sur ou connaître le monde revient déjà à faire quelque chose depuis la technique. La raison de l'homme – quel que soit le contenu qu'on donne ensuite à ce *logos* primordial – est, dans la mesure où elle se projette, la *possibilité* d'un autre ordre des choses sur la *facticité* du donné et, dans ce sens, ce qu'énonce la thèse d'Ortega est avant tout une trouvaille logique et ontologique, c'est-à-dire d'une dimension *transcendantale* de la raison elle-même, celle de la *technicité* comme transcendantale de l'Être. L'intelligence humaine est *toujours une intelligence créatrice* ; il n'y a pas d'autre mode humain de s'occuper des choses. Uniquement un Être qui construit des maisons, et justement parce qu'il construit des maisons, peut ouvrir les yeux et voir une *forêt* dans une masse d'arbres et un arbre dans un certain végétal, et un végétal entre certaines choses et, enfin, une chose dans une certaine situation. Jusqu'à sa confrontation avec Heidegger dans les années cinquante, Ortega ne reprendra pas ce motif. »⁵⁹⁷

⁵⁹⁷ [La frase "sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido jamás" encierra en su final una novedad filosófica tan radical que acabará asustando al propio Ortega. No hay condición humana posible al margen de o con anterioridad a la técnica. La técnica, pues, no es algo que el hombre haga con vistas a otra cosa, sino que se es humano exactamente en la medida en que se hace técnica. Esta afirmación es, desde luego, una tesis antropológica de tremendas consecuencias, pero no es sólo eso ni principalmente una tesis antropológica. Para el Ortega de la *Meditación*, reflexionar o conocer un mundo es ya hacer algo desde la técnica. La razón del hombre – sea cual sea el contenido que le demos luego a este *logos* primordial – lo es en la medida en que se proyecta la *posibilidad* de otro orden de cosas sobre la *facticidad* de lo dado y, en este sentido, lo que enuncia la tesis de Ortega es, sobre todo, un hallazgo lógico y ontológico, es decir, de una dimensión *transcendental* de la razón misma, la de la *tecnicidad* como trascendental del ser. La inteligencia humana es *siempre inteligencia creante*; no hay otro modo humano de hacerse cargo de las cosas. Sólo un ser que construye casas, y precisamente porque construye casas, puede abrir los ojos y ver un *bosque* en una masa de árboles, y un árbol en determinado vegetal, y un vegetal en determinada cosa y una cosa, en fin, en determinada situación. Hasta la confrontación con Heidegger en los cincuenta, Ortega no volverá a recoger este motivo.] Quintanilla, OSW, pp.6-7

Il suffit qu'une chose – qui dans ce cas ne pourrait être qu'une chose naturelle ; minérale, végétale ou animale – ait un millième de sa constitution ou de son existence « humanisé » – cette humanisation peut recouvrir bien des formes, de la domestication à la chasse pour l'animal ; à la culture, cueillette et abattage pour la plante ; à l'extraction, tailles et agglomération pour le minéral – pour que la technique rentre directement en scène, car c'est uniquement par son biais que l'homme impacte son environnement naturel, ou bien indirectement, parce qu'elle est la condition nécessaire à son existence. Dès qu'un homme modifie la nature, même si au moment de le faire il est nu et sans ustensiles, c'est la technique qui la modifie. Il semblerait qu'on devrait, dans cette progression minutieuse de la racine de la technique et de l'homme, distinguer entre l'*acte technique direct* et l'*acte technique indirect*, bien qu'on ferait alors face à une sorte de doublon puisque dans tous les cas l'acte technique aura nécessairement une présence ou agir indirect. Il faudrait donc plutôt parler de l'*acte technique indirect et direct* et celui qui ne serait *que direct*. On doit entendre par là que la technique étant la condition d'existence de l'homme, tous ses actes et faits sont automatiquement indexés à cette condition nécessaire. *L'homme est donc technique* et par là on doit prendre le second terme sous ses deux formes : *adjectivée*, comme le sens commun l'entend, c'est-à-dire que l'homme possède et déploie une aptitude technique ; et *substantivée*, c'est-à-dire que *l'homme est la technique*.

Les choses étant posées de la sorte, tout un ensemble de questions perdent de leur perspicacité, questions qui constituent pourtant la matière sur laquelle se sont échafaudées la plupart des pensées sur la technique. Prenons la plus élémentaire des interrogations, à savoir si la technique est bonne ou mauvaise (on entend que cette question posée aussi simplement n'a pas beaucoup de sens, mais elle sert à illustrer un propos qui sera postérieurement affermi). Cette question perd tout son sens dans le système ortéguien. Certes, elle n'est jamais posée de la sorte par la philosophie, mais aussi élaborée que puisse être sa formulation, il se retrouve toujours en elle, à la source ou un filigrane une idée « naturaliste » selon laquelle il y aurait un « homme naturel » qui serait ensuite corrompu par la technique, idée de type rousseauiste, ou lucrécienne :

« Lucrèce développa dans la Livre V de son *De rerum natura* (...) la représentation imaginaire d'un statut existentiel de l'homme naturel ou pré-technique (...) Eh bien, ce que propose Ortega est justement l'inverse : un homme a-technicien et pré-technique est quelque chose d'impensable ; il n'y a pas de « thèse naturelle » ni de « *paideia* naturelle » pour l'homme, mais oui « pro-thèse ortho-pédique ». La technique, loin de détruire, construit l'homme. La thèse d'Ortega est, ni plus ni moins, que l'homme est constitutivement

technique et que sans technique, ni plus ni moins, l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé (...). »⁵⁹⁸

Pourtant, pas un penseur n'ignore que l'homme a toujours été technique. Ceci est une connaissance élémentaire qui ne requiert aucune étude particulière. Depuis que l'homme est homme il a disposé de techniques. Comment expliquer alors que l'homme puisse être conçu sans elle ? Exploitions ici le double sens qu'a le verbe « concevoir » en français, celui de *percevoir*, et d'*engendrer*. Comment peut-on percevoir un homme a-technique alors qu'il est depuis la nuit des temps accompagné par la technique ? N'est-ce pas la technique qui indique ses âges⁵⁹⁹? N'est-ce pas elle qui lui octroie son humanité selon la taxinomie acceptée ? Que pourrait donc dire « homme-en-soi » sans technique ?

4- Méthode

Perspectivisme et *radicalité* façonnent nécessairement une manière de philosopher. Si on rajoute à cela le *ratiovitalisme*, c'est-à-dire la volonté de réformer la raison, de la subsumer à la vie et de s'émanciper de la raison d'inspiration socratique, cartésienne, kantienne, cette raison *origine, principe, moteur* et parfois *fin d'elle-même*⁶⁰⁰, et l'éclectisme du philosophe, sans même

⁵⁹⁸ [Lucrecio desarrolló en el Libro V de su *De rerum natura* (Cfr. *De la naturaleza de las cosas*, a cura de García Calvo, 1999, vv. 1321-1351) la representación imaginaria de un estatus existencial del hombre natural o pretécnico (...) Pues bien, lo que Ortega propone es justamente lo contrario: es impensable un hombre a- técnico y pre-técnica; no hay «tesis natural» ni «*paideia* natural» para el hombre, sino «pró-tesis orto-pédica». La técnica, lejos de destruir, construye al hombre. La tesis de Ortega es, ni más ni menos, que el hombre es constitutivamente técnico, y de que, sin técnica, ni más ni menos, el hombre no existiría ni habría existido nunca. (cf. «Introducción: la universidad y la técnica», en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, sous la direction de P. Garagorri, 2000, p. 13)] Armenteros, PRSL, note 58 p.35

⁵⁹⁹ Sur cette question, voir notamment Leroi Gourhan.

⁶⁰⁰ Certains ont même parlé d'un *rationalisme fantastique* [*racionalismo fantástico*] : « l'entrée en soi-même, l'*aliénation* et la *fantaisie* comme origine de la condition humaine, ce *divin mécontentement* qui parfois a été appelé *rationalisme fantastique* ». [el *ensimismamiento*, el *extrañamiento* y la *fantasía* como origen de la condición humana, ese *divino descontento* que se ha denominado a veces *racionalismo fantástico*.] Quintanilla, OSW, pp.2-3. L'« aliénation » signifie ici le rapport particulier de l'homme dans le monde où il habite mais auquel il n'appartient pas : « Cette double situation, d'être d'un côté une partie de la nature et, de l'autre, lui faire face en étranger – en tant qu'homme –, ne peut se produire que par le biais d'une *aliénation* (*Entfremdung*) » [Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento*] (VI 813)] cité par Alonso Fernandez Marcos, « El extrañamiento, una clave antropometafísica de la

parler de celui de l'homme, notamment public, qui est à la fois journaliste⁶⁰¹, éditeur, propagateur – il fait traduire et publier des auteurs inédits en Espagne – conférencier et professeur de métaphysique dans un pays qui n'a pratiquement plus produit de philosophie depuis trois siècles et qu'il prétend remettre à niveau, il serait difficile de concevoir qu'il n'y aurait pas une manière de philosopher à la Ortega y Gasset.

José Ortega y Gasset est un philosophe *radical, perspectiviste et ratiovitaliste*. Il n'est pas l'un et les autres ; il est les trois à la fois, concomitamment, du moins à partir de sa période de maturité, qui démarre avec *Le thème de notre temps* lorsque ces trois éléments s'incorporent à sa pensée et à sa pratique. Nous disons bien « pensée » et « pratique », car les concepts et théories du philosophe, au moins ces trois-là, sont aussi sa méthode. Si Ortega y Gasset explique le *pourquoi* de la *raison vitale* il explique le *comment* ou, plutôt qu'expliquer, il met en pratique, il illustre. Il y a une *raison vitale*, il l'applique. Il y a la *perspective*, il l'applique. Sa méthode philosophique est nourrie par ses découvertes, par ses concepts, par la théorie, qui à leur tour sont façonnés par la méthode ou la manière. De la sorte, « être ortéguien », à un degré ou à un autre, ne signifie pas exclusivement reprendre ses idées, mais aussi philosopher à la *manière* de certaines de ses idées, celles qui ont un impact sur la manière de raisonner, de concevoir le rapport aux faits, à la pensée, à l'histoire des idées... Nous devons tenir compte de cela lorsque nous nous poserons la question de savoir si Ortega a fait école, ou quelle aurait été son influence de son vivant, à sa mort et jusqu'aujourd'hui, s'il aurait légué non seulement des concepts et des idées mais aussi une manière de philosopher.

filosofía madura de Ortega », *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, N°1, 2019 (pp.7-21) p.8. La traduction est celle qu'on trouve dans la version française de *MHDT* (p.15) faite à partir de la version allemande rédigée par Ortega qui a donc choisi l'allemand « Entfremdung » pour « extrañamiento » qui sera ensuite traduit en français par *aliénation*.

⁶⁰¹ Il écrira pour la presse dès son premier texte publié dans *El faro de Vigo*, en 1902 lorsqu'il n'a que dix-neuf ans, jusqu'à la fin de sa vie.

a- Problèmes inhérents à la fondation tardive de la philosophie de la technique

Au-delà d'une première classification qu'établissent, chacun à leur manière, Friedrich Dessauer puis Carl Mitcham entre la philosophie de la technique de l'ingénieur et celle du philosophe, et qui dans les deux cas peut être assez facilement comprise, on peut concevoir qu'il existe d'autres classifications beaucoup plus complexes, aux contours forcément moins nets et qui répondraient à des options philosophiques. Dans le cas d'Ortega y Gasset, on peut dire qu'il s'agit d'une philosophie anthropologique ou onto-anthropologique technique, c'est-à-dire qu'elle dit ce qu'est l'homme et, au-delà, ce qu'est l'être de l'homme en fonction de la technique. Mais avant d'en arriver là, il convient de prendre la mesure du statut particulier qui est celui de la philosophie de la technique en général et qui influe sur la pratique philosophique ou, plutôt, en serait, dans une certaine mesure, le résultat.

« Les premiers qui ont songé à saisir le monde par la pensée pour le changer, ne sont ni les scientifiques, ni les ingénieurs mais bel et bien les philosophes. Dans une large mesure, ils ont réussi à façonner le monde des idées même si les résultats furent rarement à la hauteur de l'espérance, tantôt en deçà, tantôt au-delà. Ce sont les idées qui ont d'abord gouverné l'histoire et le progrès. La science et la technologie n'apparaissent que plus tard comme actives dans l'histoire. »⁶⁰²

Bruno Jarranson qui est ingénieur à l'École supérieure d'électricité et appartient donc à la lignée des ingénieurs philosophes, donne dès l'introduction de son livre les raisons plus ou moins admissibles de la résistance de la part des philosophes à l'égard de l'objet technique qui opère un renversement dans l'histoire et le processus philosophique puisqu'il le place non plus en tête de la création mais en arrière, à la place de celui qui suit une source créatrice qui le dépasse et dont sa fonction devient alors de l'appréhender. Ceci pourrait expliquer que la discipline ait considérablement tardé à se constituer et que même constituée elle soit maintenue en marge.

« Néanmoins, le fait est que la philosophie de la technique n'est toujours pas une discipline substantielle dans le contexte de notre culture et même au sein du corps philosophique lui-même. Il faudrait évidemment nuancer la portée de ce diagnostic. Soit dit en passant, même dans la *Méditation* on ne trouve aucune

⁶⁰² Jarranson Bruno, *Humanisme et technique, L'humanisme entre économie, philosophie et science*, PUF, *Que sais-je ?* Paris, 1996, p.5

affirmation sérieuse d'une philosophie de la technique comme discipline nouvelle de la philosophie sur un pied d'égalité avec l'éthique ou la théorie de la connaissance. Il ne faut donc pas prendre pour acquis que la promotion d'une discipline universitaire explicite et vigoureuse soit la bataille cruciale pour nous qui croyons que la philosophie de la technique est le thème de notre temps. En plus, cette déficience académique et culturelle est parfaitement compatible avec le fait qu'à ce jour la philosophie de la technique dispose d'un corpus bibliographique d'un volume et d'une qualité suffisants pour justifier que certains auteurs soient considérés comme des classiques ainsi que d'une solide littérature secondaire consacrée à sa critique et systématisation. »⁶⁰³

Les premiers textes spécifiquement de philosophie de la technique ont plutôt été l'œuvre de non-philosophes. Graduellement s'y sont agrégés ceux de philosophes à la tête desquels, chronologiquement parlant, on trouverait Ortega y Gasset (dixit Carl Mitcham) qui va la penser selon sa méthode, son mode de pratiquer la philosophie. Il en sera de même pour les autres philosophes qui tous le font à partir de leurs philosophies propres ce qui signifie des philosophies *pré* ou *a*-techniques déjà existantes, fondées et animées par des prémisses et des réflexions extérieures à la technique, c'est-à-dire selon des lignes de pensée et des concepts qui sont déjà là et auxquels la technique n'a pas contribué, ce qui a plusieurs effets dont celui de rendre la philosophie de la technique ainsi créée extérieure à la technique en soi qui est pensée depuis ce qui n'est pas elle, selon des catégories qui la précèdent et la déterminent depuis un passé pré-technique. Les débats éthiques illustrent, parfois de manière flagrante, l'application d'une pensée pré-technique sur un objet contemporain, technique ou technologique. L'image du théologien ou affilié devant réfléchir à des questions liées aux technologies de la procréation assistée est une illustration parlante d'un décalage ou, dans des termes qui reprennent ce qui précède, de l'anachronisme entre la constitution du philosophe et celle de son objet. Si nous parlons d'anachronisme c'est parce qu'on ne peut pas parler de l'objet en question comme s'il était intemporel, universel et éternel,

⁶⁰³[Y, sin embargo, el hecho es que la filosofía de la técnica sigue sin ser una disciplina sustantiva en el contexto de nuestra cultura e incluso en el propio cuerpo filosófico. Naturalmente, perfilar el alcance de este diagnóstico exige alguna matización. Por lo pronto, ni siquiera en la propia *Meditación* se vindica seriamente una filosofía de la técnica como disciplina nueva dentro de la filosofía, en pie de igualdad con la ética o la teoría del conocimiento. No debe darse por sentado, pues, que promover una disciplina académica explícita y pujante sea la batalla crucial para quienes creemos que la filosofía de la técnica es el tema de nuestro tiempo. Pero además sucede que esta deficiencia académica y cultural es perfectamente compatible con el hecho de que, a fecha de hoy, la filosofía de la técnica dispone de un corpus bibliográfico de tal volumen y calidad que justifica la apelación a algunos autores como clásicos, así como la solidez de una literatura de segundo nivel consagrada a su crítica y sistematización.] Quintanilla, OSW, p.4

mais comme une production historique qui n'a lieu qu'une fois⁶⁰⁴ dans l'histoire, dans les circonstances particulières que le permettent. L'ingénieur philosophe échappe à ce déphasage, puisqu'il pense depuis la production, avec la perspective de celui qui engendre la technique. La sorte de mépris vis-à-vis des « philosophes existentiels » que nous percevons chez Dessauer pourrait s'expliquer par une conscience d'appartenir au groupe de ceux qui font et maîtrisent la technique, qui *sont avec*, par opposition à ceux qui lui *sont extérieurs*. Voyons où pourrait se placer la philosophie d'Ortega : si, pour une raison qui lui serait propre, elle se trouverait elle aussi « à l'intérieur ».

L'une des caractéristiques de la philosophie de la technique, et de surcroît de la technologie, est la nature temporelle de son objet. Pourtant, que voudrait dire intemporel dans le cas de la technique conçue comme prémisses nécessaires à l'existence de l'homme ? Cette question amène avec elle deux catégories classificatoires, et nous permet ainsi de répondre partiellement à notre souci de classification : d'un côté il y a ceux qui pensent que la technique *est toujours là (a toujours été là)* et, de l'autre, ceux qui pensent qu'elle n'apparaît qu'à un certain moment, qu'elle serait, en quelque sorte, un ajout à un homme qui aurait été à un moment pré-technique ou moins technique. Aussi, il ne faudrait pas confondre *être toujours là* et *appartenir depuis toujours* même si on tendrait à penser que si la technique *a toujours été là*, c'est qu'elle *appartient* à l'homme, qu'elle *fait donc partie* de sa nature. Même si cela semble aller de soi, ni logiquement ni intuitivement cela ne l'est. En ce qui concerne la logique : deux choses peuvent coexister depuis toujours sans être consubstantielles. Et intuitivement, on tend à percevoir la technique comme quelque chose d'extérieur à nous. Aussi, depuis que l'homme est homme il a fabriqué et possédé des objets techniques, ce qui invaliderait la possibilité d'une catégorie qui voudrait qu'il y eût un homme sans technique, que celle-ci se rajouterait au fil du temps. Elle le fait certes qualitativement et quantitativement. La question de la technique est, et nous le constatons, axée sur la dimension quantitative et qualitative. Il y a quelque chose qui s'appelle la technique, qui certes a toujours été là mais qui devient autre chose selon son évolution *quantitative* et *qualitative*. La technique des hommes primitifs, si elle est technique, serait trop rudimentaire pour qu'elle soit une technique abordable par la philosophie. Or, si cette technique est rudimentaire, son importance ne l'est pas. Il existe même un rapport qui veut que plus une technique est rudimentaire plus l'objet technique

⁶⁰⁴ Il s'agit ici des objets techniques en tant qu'ils apparaissent dans un temps historique, quitte à disparaître et réapparaître ensuite. Dans tous les cas, leur apparition, réapparition, amélioration, transformation se fait dans un temps donné.

a de valeur – de par sa rareté – et soit vital : une lance, un arc, un silex taillé, une « planche à feu » peuvent faire une différence dans la vie de celui qui n’a que ces objets, différence que ne font pas une fourchette, un rasoir électrique, un téléviseur, un four, etc., pour ceux qui posséderaient tous ces objets techniques infiniment plus sophistiqués. De la sorte, la sophistication technique, si elle doit être prise en compte et constituer un critère, ne doit pas faire oublier d’autres critères dont celui du caractère plus ou moins indispensable, dans le sens d’indispensable à la survie des individus et des communautés qui en font usage⁶⁰⁵. Considérer qu’il n’y aurait matière à réflexion sur la technique que lorsque celle-ci devient abondante et complexe – même si les Grecs et quelques penseurs après eux avaient déjà pensé leurs techniques – c’est porter toute l’attention sur l’objet relié à d’autres objets dans un réseau d’objets technique qui devient alors le monde technique, alors que le monde technique pourrait, et devrait être conçu primordialement dans son rapport intégré avec celui qui le produit et le manie. Ce rapport, si on prend le critère de l’utilité, est constant depuis l’aube de l’humanité. L’objet technique, qu’il soit rudimentaire et parsemé ou abondant et sophistiqué, appartient à une catégorie qui reste égale à elle-même. La catégorie « objet technique » est indispensable à l’homme depuis qu’il est homme et c’est bien ce que nous dit Ortega y Gasset. Il n’est pas plus utile, ni nécessaire, ni vital à la vie de l’homme, pourtant il commence à intéresser la pensée alors qu’avant cela, même si l’homme avait exactement le même besoin de technique, il était considéré comme un objet au sens matériel et utilitaire mais non pas philosophique. Qu’est-ce qui fait, que ce qui a toujours eu la même utilité ne devienne que tardivement un objet de curiosité du philosophe ? Une réponse évidente aurait trait à la complexité : cet objet ne serait digne d’intérêt qu’une fois suffisamment complexe. Ceci revient à dire que la philosophie de la technique n’est primordialement pas intéressée par l’objet technique, en tant qu’objet utile et vital, mais par *les* objets techniques comme ensemble, ou mis en réseau lorsque leur volume et bruit devient tel qu’il est impossible de ne pas les voir. Le philosophe s’intéresserait donc non pas à la technique mais au « bruit » des objets techniques, à l’espace qu’ils occupent et

⁶⁰⁵ Le Brésilien Alvaro Vieira Pinto développe cette idée que la technique serait d’autant plus primordiale et valorisée qu’elle est rudimentaire, ce qui, selon cette perspective, ferait des sociétés primitives des sociétés « plus techniques » que les sociétés dites développées et industrielles : « L’éducation technique est des plus rigoureuses dans les sociétés dites inférieures, justement parce que ce sont celles qui, à cause de la lente croissance du pouvoir de découverte du monde, sont obligées de maintenir avec la plus grande précision le trésor des connaissances acquises. N’importe quel manquement aux règles culturelles, c’est-à-dire à la pratique technique héréditaire, est mortel pour l’individu et la communauté. » [A educação técnica mostra-se extremamente rigorosa nas sociedades chamadas inferiores, justamente porque são aquelas que, por força do lento crescimento do poder de descoberta do mundo, estão obrigadas a manter com a maior precisão o tesouro de conhecimentos adquiridos. Qualquer desvio das regras culturais, isto é, da prática técnica hereditária, é mortal para o indivíduo e para a comunidade.] Vieira, *CTEV*, p.65

qui nous oblige à les voir alors qu'auparavant on ne les voyait pas, même s'ils étaient tout aussi indispensables.

Ces conditions de réveil de la pensée de la technique ne font pas honneur au philosophe, qui aurait bonnement et simplement oublié de penser à ce sans quoi la vie de l'homme n'existerait pas. Mais, pour cela, encore faudrait-il accepter cette prémisse. Sans faire appel à la paléanthropologie, il semble assez facile de répondre à la question de savoir si l'homme existerait s'il n'avait eu que ses mains pour chasser, que sa peau pour se couvrir, que ses dents pour couper, que sa salive pour digérer, sans feu pour cuire ni se réchauffer. L'idée d'une vie et évolution humaines sans technique ne semble pas résister à la critique la plus élémentaire que nous pouvons tous faire sans posséder de connaissances particulières en ethnologie, histoire des techniques ou préhistoire. Dans ce cas, la question qui se pose naturellement est : pourquoi la phrase ; « sans la technique l'homme n'existerait pas » ne se retrouve pas partout, chez tous ceux qui ont pensé la technique et l'homme ? Or, c'est plutôt une notion inverse qui tend à se décliner, celle qui voudrait que l'homme serait menacé et dénaturé par la technique ce qui sous-tend l'idée diffuse que l'homme existerait a-techniquement. Ce caractère diffus mérite l'attention, car c'est lui qui maintient l'idée vague d'un homme a-technique, idée qui ne peut pourtant être ni soutenue, ni démontrée mais qui existe et se maintient comme une prémisse vaguement anthropologique, et surtout existentielle, qui reste forcément trouble et conflictuelle. Ortega y Gasset configure sans ambiguïté une proposition qui ouvre un champ d'interprétation clair, qui s'il ne sera que partiellement parcouru ne pose pas moins des prémisses qui vont à l'encontre de l'opinion susmentionnée et de celle des philosophes qui ne s'intéressent à la technique qu'à partir du moment où elle est perçue comme une menace, comme une atteinte à l'homme, un danger. Il reste l'ingénieur qui devient philosophe par aspiration philosophique ou, plus probablement, par les obligations qu'impose sa complexité croissante. La pression que la technique exerce sur le monde, dans un nombre chaque fois grandissant de domaines, oblige au développement d'une pensée à son égard, et les premiers à la faire sont ceux qui y sont au plus près, ceux qui l'engendrent. Un critère de division des deux catégories de philosophes pourrait donc être la proximité à la technique et au monde : les ingénieurs philosophes seraient d'abord près de la technique puis du monde, l'inverse s'appliquant pour ceux que Dessauer qualifie de philosophes existentiels, qui pourraient dans ce cas se dénommer « philosophes mondains », c'est-à-dire pour lesquels la réflexion part du monde et va vers la technique. Dans ce cas, la technique est forcément un rajout, une nouveauté,

voire une intruse dans un monde préexistant qu'ils connaissent et qu'ils doivent repenser à la suite de l'intrusion d'un élément externe ; le *monde* existe, et dans ce monde existant vient ce qui s'appelle la *technique*. On comprend ce que cela implique comme charge souvent négative, au moins suspicieuse à l'égard de la technique lorsqu'elle est considérée selon la prémisse qu'elle s'ajoute à ce qui peut être sans elle. Or, selon Ortega y Gasset, ce monde, en ce qu'il est humain, ne préexiste pas à la technique : il naît avec elle et ne peut être sans elle ou même à côté d'elle. Celle-ci ne s'y rajoute pas, elle s'y développe et grandit comme se développe et grandit un organe, c'est-à-dire depuis l'intérieur.

C'est lorsque l'impact de la technique deviendrait incontournable, que le philosophe se serait mis, bon an mal an, à y réfléchir, sans toujours grand enthousiasme et comme quelque chose qui vient encombrer un ciel millénaire a-technique. Alors, tout d'un coup le philosophe pense à la technique, et en y pensant il croit qu'elle commence avec lui, d'où ce que nous appelions plus tôt « l'intuition » que la technique existe hors de lui, hors de nous, hors du monde, « le monde d'avant ». L'inexistence comme problématique philosophique se traduirait, selon ce biais, en inexistence comme phénomène, et même s'il est reconnu qu'elle existait avant, cette existence admise n'évacue pas la sensation procurée par sa naissance comme objet philosophique qui reste imprégnée comme marque déterminante à partir de laquelle ce phénomène existerait. L'impression que laisse la création d'un objet philosophique prévaudrait sur la création de ce phénomène en tant que tel. Cela pourrait se dire de biens des façons, l'une d'entre-elles étant que la pensée précède le phénomène. Le formuler est un acte géniteur en soi qui conserve sa propre validité indépendamment de la genèse propre du phénomène en soi. Il est donc resté quelque chose d'idéaliste dans la formulation du phénomène de la technique. On a beau savoir qu'elle fut toujours, il reste néanmoins difficile de ne pas trouver dans le « biais génétiste » qui la concerne, un biais idéaliste particulièrement marqué dans ce cas, à cause du contraste entre l'importance de ce phénomène humain et la tardivité de son étude. En cela il est probablement unique. Pouvons-nous compter d'autres phénomènes d'une telle magnitude et si tardivement incorporés à la réflexion philosophique ? Certes, des auteurs antiques s'y sont intéressés, ceci est un fait, mais aucun ne sera à proprement parler un philosophe de la technique, et la philosophie de la technique n'a vu le jour comme discipline que très récemment, notamment avec la contribution ou l'anticipation d'Ortega y Gasset dont on doit comprendre qu'il ne la considère à aucun moment selon les biais susmentionnés, comme quelque chose qui ferait suite à un antérieur sans elle, ou

avec elle comme une extériorité à l'humanité (en tant que groupe et en tant que qualité). L'humanité est technique, ce qui signifie que les hommes sont techniques et que ce qui est humain est technique.

b- Philosophie de la technique, philosophie des techniques

L'idée de l'homme a-technique est une sorte de norme déclinée selon une large gamme de variantes. Elle en devient quasiment « naturelle » et « intuitive » bien que plus qu'une idée il s'agisse d'un flou, d'une perception diffuse qui se maintient en tant que telle et suivant laquelle peuvent se construire des discours ou des notions. Un peu plus tôt, il a été dit que l'existence peut être perçue comme première chez Ortega y Gasset, mais combien cela correspondait à une méthode, à une exigence épistémique plutôt qu'à une définition de l'homme. Tout le monde sait, philosophes et hommes communs, que la technique a toujours existé. Ce qui varie est la perception : ou bien on considère qu'il existe une présence et un impact graduels de la technique dans la vie des hommes, et qu'il y aurait donc un homme plus ou moins technique selon les époques, ou bien, on va considérer l'homme et le monde selon une perspective qui ne tienne pas compte de la place première et fondamentale de la technique. Dans un cas comme dans l'autre, cela place la technique dans une sorte de marginalité auprès de ce qui serait un préalable humain sans elle, ou avec elle dans des proportions variables, pouvant, à l'occasion, s'approcher de la nullité. Ortega y Gasset, quant à lui, oblige à considérer la technique dans toute sa présence et éternité. Sa réflexion ne se construit pas sur une technique qui viendrait graduellement, mais sur une technique qui est toujours là, indépendamment de ses phases et degrés de développement. Aussi, que l'homme puisse être perçu selon bien des perspectives qui incluent ou pas la technique, n'est considéré qu'au titre de ces choix *perspectivistes* et n'influe pas sur la définition de l'homme qui n'existerait pas sans la technique. Il ne s'agit pas de dire qu'il existerait plus ou moins mais de simplement savoir s'il existerait. Il extirpe à la racine une « naturalité » humaine a-technique lorsqu'il fait de l'homme le contemporain de la technique ou de la technique la condition *sine qua non* de l'humanité. Il formule radicalement ce qui est autrement trouble et diffus. Il invite à ce

qu'on se repose des questions sur ce qui aurait pu être tranché avec trop d'empressement : l'exogénéité ou l'endogénéité de la technique et de l'humain.

« L'être humain est un être technologiquement conformé. Il l'a toujours été et le sera toujours, car sans la technique il n'est, tout simplement, plus humain. Concevoir un être humain antérieur à la technique, à qui elle parviendrait comme le résultat d'une amélioration intellectuelle, équivaudrait à mal interpréter son histoire et sa condition vitale. La technologie n'est donc pas un rajout périphérique ou un recours pour se tirer d'affaire, mais a toujours fait partie de ce qu'est l'être humain. Au point où l'on peut dire qu'un être humain naturel est une contradiction dans les termes. »⁶⁰⁶

De la sorte, on comprend tout ce que peut contenir l'assertion apparemment simple et si évidente : « sans la technique, l'homme n'existerait pas ». Ortega y Gasset appartient donc à la catégorie de ceux qui peuvent parler de la technique sans anachronisme, puisqu'ils le font depuis l'intemporalité. Il y a, certes, un temps *des techniques particulières*, mais il n'y aurait pas un temps d'avant et un temps d'après *la technique*. La question de la technique serait intemporelle. L'homme a toujours été technique. Ce qui change c'est la technique en tant que telle, ou les techniques. Penser les techniques s'inscrit dans une temporalité, celle de leur mise au monde, mais penser la technique sort de cette temporalité. On pourrait donc considérer qu'il existe deux disciplines distinctes ; la *philosophie de la technique* et la *philosophie des techniques*. La première serait une anthropologie ; la seconde une ramification ou spécialité extraite d'une anthropologie, ce qui correspond à tous ceux qui pensent des techniques particulières sans les penser depuis l'homme mais depuis elles-mêmes pour ensuite éventuellement venir à l'homme. La philosophie des techniques, si elle n'est pas aussi et premièrement une anthropologie, devient une discipline hors-sol, c'est-à-dire qui « fait pousser des pensées » sur les techniques sans que ces pensées touchent le sol, l'humanité, comme substantif et épithète. Ortega y Gasset répond clairement à cette tentation du spécialiste qui, on le rappelle, est l'une des figures qui accompagne et soutient l'ère des masses. Il ne développera d'ailleurs pas une *philosophie des techniques* mais uniquement une *philosophie de la technique* ou, autrement dit, une anthropologie depuis la perspective de l'attribut nécessaire – et évidemment non suffisant – de la technique.

⁶⁰⁶ Diéguez, OMT, pp.63-64 (citation reprise en fin de la troisième partie).

c- Spécialité philosophique

La vocation d'une spécialité philosophique est de s'écarter du tronc central pour se constituer en embranchement qui se nourrit à la fois de cette source première et de la tradition générale tout en posant les conditions thématiques et méthodologiques de sa propre spécificité. Dans le cas de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset, nous pouvons considérer qu'il y a là une authentique philosophie de la technique qui définit ses prémisses, son champ et ses objets de manière suffisamment circonscrite et autonome pour revendiquer le statut de philosophie de la technique à proprement parler et non pas uniquement de philosophie appliquée à la technique. Ceci est valable même si le corpus de ses écrits sur la technique reste réduit. Il convient néanmoins de mitiger cela en tenant compte que chez cet auteur, la technique étant reliée à sa définition de l'homme, il ne peut parler de l'un sans parler, à un degré ou un autre, de l'autre. Chaque fois qu'Ortega parle de l'homme, il parle de l'homme qui ne peut exister que parce qu'il est technique, ce qui, néanmoins, ne revient pas nécessairement à en parler selon cet attribut car l'homme, s'il est technique, n'est pas seulement technique. C'est pourquoi sa philosophie qui est une anthropologie-philosophique, traitera de la littérature, de l'art, de la chasse, de l'amour, de la psychologie, de la sociologie, de la science et des autres « attributs » ou facettes humaines. Et c'est pour ces mêmes raisons que la technique peut affleurer même lorsqu'on ne s'y attend pas, ou, lorsqu'on en connaît les caractéristiques, être repérée là où il ne la traite pas directement, notamment dans sa sociologie comme nous l'avons vu, particulièrement par l'entremise de l'*ensimismarse*. Identifier les modalités suivant lesquelles elle serait indispensable à l'homme revient, pas association, à identifier une présence, plus ou moins partielle, de la technique là où ces modalités apparaissent.

La philosophie de la technique est-elle aujourd'hui formée, ou bien demeure-t-elle un projet « parrainé » par les autres branches plus anciennes qui lui prodigueraient leurs leçons et volontés ? On pense en premier lieu à l'éthique qui tient une place tellement importante qu'il est courant d'associer la pensée sur la technique à l'éthique appliquée aux technologies. Avec Heidegger la technique devient réflexion sur l'Être et l'authenticité ; avec Simondon, celle des objets (techniques) ; avec le sociologue Jacques Ellul, celle de la société ; avec Leroi-Gourhan,

ethnologue, paléanthropologue, archéologue, historien, celle de l'évolution et nous pourrions continuer comme cela en associant chaque penseur à une discipline et à un angle d'approche propre. Une question qui nous vient naturellement à l'esprit est : comment toutes ces voies (ou voix) peuvent-elles communiquer entre-elles ? Y parviennent-elles ? Les autres branches de la philosophie y parviennent plutôt, c'est-à-dire qu'elles ont trouvé une unité suffisante. La philosophie politique, pour ne prendre qu'elle – certes, c'est peut-être la première et donc la plus ancienne et rodée des spécialités philosophiques – sait de quoi il en retourne partout en son sein et sa périphérie, ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit ni fractionnée, ni multiforme, mais qu'elle se comprend elle-même. Il se dégage de la philosophie de la technique une autre impression, en partie imputable à sa jeunesse, mais pas seulement. Si la philosophie de la technique semble si difficilement prendre corps c'est probablement parce qu'elle a un objet qui présente des caractéristiques que n'ont pas les autres « objets » philosophiques : elle traite d'un *objet* qui est littéralement un *objet* en tant que chose concrète, manufacturée, utilisable, périssable et extrêmement changeante et évolutive, qui prend part à nos existences en tant qu'individus, qu'espèce, que société, dans le long terme ou au quotidien, alors que la philosophie depuis la survalorisation de la rationalité théorique par rapport à la pratique, il y a quelques deux mille cinq cents ans, donc depuis sa naissance, n'a jamais daigné prendre au sérieux un tel objet à la fois concret, pratique et existant par lui-même en dehors de la spéculation ou de la puissance philosophique. La morale, l'éthique, la logique, l'épistémologie, la science, la politique qui est pourtant le plus concret de ses objets, n'existeraient pas sans le philosophe ou sans celui qui la pense. La technique, quant à elle, existe sans et donc avant le philosophe et la pensée, car, en effet, n'y a pas de pensée dans la technique. C'est d'ailleurs le grief qui lui est toujours adressé, puisque plus ou moins explicitement on la craint à cause de son autonomie, de son indépendance ou émancipation de la direction humaine. Elle serait une activité qui nous échapperait, qui ne nous appartiendrait pas entièrement, c'est-à-dire qui ne serait pas vraiment humaine. Et en effet, la technique ne requiert pas la pensée, dans le sens de la pensée philosophique. Elle s'élabore selon un basculement en flux tendu entre une nécessité, un besoin et une réponse donnée immédiatement ou graduellement sans que pour autant il se crée des interstices, des flottaisons où l'esprit puisse *vaquer*. L'esprit technique ne *vaque* pas, il ne s'étend pas, il n'admet pas l'inefficacité de la pensée philosophique. Technique et efficacité sont quasiment synonymes : « les instruments n'ont pas

d'autre dignité que leur efficacité. »⁶⁰⁷ La technique est l'efficacité de notre réaction à des besoins, ce qui inclut, et Ortega y Gasset a été suffisamment clair là-dessus, les besoins non vitaux, c'est-à-dire les désirs. Or, une fois ces désirs définis – la pensée intervient dans cette phase – la technique opère selon une économie d'élimination du superflu alors que la pensée fonctionne au contraire, par le foisonnement d'un superflu, qui s'il est intelligent et intelligible produit le matériel duquel s'extraient des maximes de vie. La technique ne s'extrait pas de surplus sémantiques, elle ne traite ni des désirs, ni du sens. La pensée est du sens qui s'ordonne en fonction des désirs ou aspirations existentielles, ce qui est une autre manière de dénommer le « désir » dans le sens que lui donne Ortega. Cette austérité, voire cette aspérité, ennemie de la « tertulia », de la stimulation réciproque, amicale et inutile (dans le sens de non utilitariste) des cerveaux rend, comme il est compréhensible, la technique peu aimable à ceux qui ont pour discipline la pratique de la pensée. Conséquemment, la philosophie n'y vient que rarement avec peu d'entrain et d'enthousiasme, voire douloureusement, sous la contrainte d'un phénomène qui s'impose alors que pour ses autres branches elle y participa d'autant plus volontiers et enthousiaste que c'est elle qui collabora à la définition, voire à la mise sur pied de leur objet.

La difficile conversion du philosophe à la technique est encore loin d'être accomplie. Lorsqu'elle se fait, c'est souvent au détriment de la technique qui est décrite sous les traits d'une intruse dans un monde pré-ordonné qu'elle viendrait désordonner, voire conduire au chaos et à la destruction. L'assimilation de la technique à un péril résulterait donc, en partie, de l'amertume du philosophe à devoir se soumettre à quelque chose qui le précède et dépasse, contredisant son plusieurs fois millénaire ascendant ou contrôle sur les catégories susmentionnées qui ont délimité et déterminé les activités essentielles de l'homme civilisé. Il n'est pas vain de considérer cette frustration d'ordre psychologique, ce déclassement en *commentateur* de celui qui est habitué à la notoriété de l'*instigateur*. Le philosophe qui aborde la technique n'est, dans la plupart des cas, qu'un « simple » *commentateur*, l'observateur de quelque chose à quoi il n'a pas pris part mais qui l'y oblige lorsqu'il se présente à lui comme phénomène incontournable. Il faut se souvenir de ce qu'Ortega et Mumford écrivent quant à la sorte de mépris auquel on assiste à la Renaissance de la part des littéraires à l'égard des techniciens pour saisir la difficulté particulière que ces littéraires devenus philosophes pourraient éprouver à l'égard d'un objet autrefois méprisé. La politique, les

⁶⁰⁷ [Los instrumentos no tienen más dignidad que su eficacia.] OCI598. Cette thématique sera développée à la fin de la troisième partie.

arts et les sciences n'appartiennent pas à cette même catégorie. Il s'agit de disciplines qui depuis le début ont été celles du philosophe ou avec lesquelles les liens étaient suffisamment étroits pour les considérer comme sœurs. Ceux qui prennent conscience de cette inévitabilité font donc preuve d'un premier mérite en comparaison de ceux qui refusent de considérer à sa juste place ce qui est sans contestation possible un phénomène humain essentiel et universel qui au cours de ces deux derniers siècles a pris une ampleur croissante et ouvre des perspectives quasiment illimitées. Ortega y Gasset fit ce constat sans difficulté ni résistance, avec enthousiasme même, considérant qu'avec la *démocratie* et l'*industrie* qu'il assimilait à la *technique*, elle était la nouveauté première qui avait bouleversé le siècle qui venait de finir et bouleverserait encore plus le siècle en cours – « en un mot, le XX^e siècle correspond à la plus récente et la plus intense transformation technique du monde, dont les leviers sont le moteur à explosion et la radio-communication, tout cela ouvrant de nouvelles possibilités vitales »⁶⁰⁸ – bien qu'il considérait possible qu'elle s'arrêtât, que la chute de la culture entraînant avec elle la chute de la technique, certes avec un décalage pendant lequel se maintiendrait une « culture sans culture », une société barbare en quelque sorte, et à la fois hyper-technique, c'est-à-dire avec une technique agissant seule suivant ses propres prémisses et son dynamisme, sans modération, ni régulation extérieure. De ce fait, l'inquiétude quant à la technique chez Ortega est avant tout une inquiétude de ce qu'elle devient en fonction de la culture, et plus précisément, lorsque celle-ci « décroît », ce qui signifie, lorsqu'elle perd la capacité d'engendrer des *désirs*, ou selon la définition qu'il en donne, de propulser l'homme en dehors de son immédiateté animale. Il n'y a pas de *désirs* dans l'immédiat mais des *besoins*. L'homme sans culture est dépourvu de *programme vital*. Il vit dans un présent oppressant en répondant à des besoins immédiats. La technique est ce qui fait en sorte que ces besoins soient assurés, lui permettant conséquemment de s'extraire de cette immédiateté aliénante – celle qu'il décrit chez le singe au zoo du Retiro – et d'étendre son champ d'introspection, d'abstraction, l'espace intérieur où s'élaborent des *désirs* et des *programmes de vie* pour les atteindre, ce qui constitue la culture.

« Nulle part mieux qu'au jardin zoologique, devant la cage de nos cousins les singes, nous ne nous apercevons que la possibilité de méditer est, en effet, l'attribut essentiel de l'homme (...) Et c'est le fait que ces diaboliques bestioles [singes] sont constamment en alerte, perpétuellement inquiètes, regardant, écoutant tous

⁶⁰⁸ [en una palabra, el siglo XX supone la recentísima y más intensa transformación técnica del mundo, cuyas palancas son el motor de explosión y la radiocomunicación, todo lo cual abre nuevas posibilidades vitales (IV, 301)] Espinosa, RNT, p.113

les signes qui leur parviennent des alentours [contorno], constamment attentives à leur environnement (...) l'homme peut, de temps en temps, mettre en suspens sa relation directe avec les choses, se détacher de ce qui l'entoure, s'en désintéresser, et, en soumettant sa faculté d'attention à une torsion radicale – zoologiquement incompréhensible –, tourner le dos au monde, pour ainsi dire et rentrer en soi-même, prêter attention à sa propre intériorité ou, ce qui revient au même, s'occuper de soi-même et non de *ce qui est autre*, des choses.»⁶⁰⁹

Maria Teresa Russo et Gualtiero Cangiotti nous rappellent que cette capacité d'abstraction n'est pas, pour autant, synonyme de coupure d'avec le monde :

« Le critique italien souligne que pour Ortega l'entrée en soi-même n'inclut pas un rejet du monde extérieur ou la négation du monde, mais la prise de conscience par l'homme de son pouvoir de domination sur les choses par le biais de la rationalité. Abstraction veut dire capacité de méditer et de se libérer de l'esclavage des choses ; elle coïncide avec l'intériorité, avec l'intimité profonde de la personne, avec le monde des idées du sujet qui constituent un autre monde face au monde extérieur. Cangiotti définit cette capacité comme « un état de veille face à la somnolence ou la suprême acceptation de l'animal. » »⁶¹⁰

d- Spécificité de l'objet technique pour les philosophes

Rejeter la technique serait pour Ortega y Gasset aussi absurde que de rejeter la respiration ou la digestion⁶¹¹, ce qui ne signifie pas que toutes les respirations ou alimentations se valent mais que ni l'une ni l'autre ne peuvent être considérées comme des activités externes à l'homme, desquelles il pourrait éventuellement se passer. La question de la technique ne saurait donc

⁶⁰⁹ HG15-17, OCX142-143

⁶¹⁰ [El crítico italiano subraya que para Ortega el ensimismamiento no comporta el rechazo del mundo exterior o la negación del mundo, sino la toma de conciencia por parte del hombre de su poder de dominar las cosas por medio de la racionalidad. Ensimismamiento quiere decir capacidad de meditar y liberarse de la esclavitud de las cosas; coincide con la interioridad, con la intimidad profunda de la persona, con el mundo de las ideas del sujeto que constituyen otro mundo frente al mundo exterior. Cangiotti define esta capacidad como “un estado de vela frente a la somnolencia o a la supina aceptación del animal.” Russo, ATOG, p.625

⁶¹¹ « La pensée est une fonction vitale, tout comme la digestion ou la circulation sanguine. » TNT54 ; « Le mouvement vers la vérité, l'exercice théorique vers l'intelligence est sans aucun doute un phénomène qui se constate de bien des façons, aujourd'hui, hier ou à quelque autre époque, à l'instar de la respiration et de la digestion. » *ibid.*, p.85 ; « La culture consiste en certaines activités biologiques, ni plus ni moins biologiques que la digestion ou la locomotion. » *ibid.*, p.58.

jamais être : « *si, comment, quand, est-ce qu'elle est nécessaire ?* » mais pourquoi elle l'est et ce que cela signifie. Ortega y Gasset évacue donc des pans entiers de la discussion philosophique sur la technique, ce qui pourrait expliquer qu'il ne lui ait pas consacré plus d'attention, ou plutôt : à partir du moment où la technique est définie selon les termes qui sont les siens, il ne reste expressément à la pensée sur la technique « plus qu'à » définir de quelle manière elle fonctionnerait, ce qui de prime abord n'est pas la priorité d'un philosophe de type *existential* mais de celui de type *ingénieur*. En ce sens, Ortega y Gasset se rapproche de cette catégorie, bien qu'il ne s'intéresse pas à comment fonctionne la technique, mais à ce que son fonctionnement signifie pour l'homme. Le philosophe ingénieur ne pose ou ne révèle pas les prémisses de son existence nécessaire. Il part d'une technique dont la nécessité et l'existence ne sont pas questionnées. Ceci, le philosophe espagnol va le faire, ce qui lui confère une assise philosophique, voire métaphysique qui manque chez les « philosophes du fonctionnement »⁶¹². Quant aux questions subséquentes, en le formulant avec légèreté, on pourrait à la limite se demander ce que pourrait rajouter de substantiel le philosophe après avoir dit que *sans technique il n'y a pas d'homme*. Il répond alors à la question de sa nécessité, de sa consubstantialité à l'humain, de son innocuité. La question, comme nous le savons, se décale pour Ortega sur le champ du culturel⁶¹³: que se passe-t-il lorsque la technique modifie la culture ? Ceci est ce qui l'intéresse avant tout.

Il existe effectivement une différence essentielle entre philosopher de la possibilité de quelque chose et tenir une chose pour indiscutable et philosopher depuis cet indiscutable. Cette différence est celle qui existe entre la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset et toutes les philosophies qui traitent de la technique depuis *sa possibilité d'être* et non pas depuis *son étant* en tant que nécessité indiscutable ou, en d'autres termes, attribut de l'humain, donc de ce qui lui est inné et inextricable. De cette position part une ligne de partage qui scinde en profondeur la pensée sur la technique, bien qu'elle épargne, dans une certaine mesure, ceux qui s'intéressent à ses modalités d'application. En ce qui concerne les autres, l'allégeance aux unes ou aux autres des prémisses définit deux grandes « obédiences » qui rendent illusoire et vides de sens les tentatives de correspondances qui, si elles ont lieu, ne se feront que sur la superficie ou au sujet d'éléments

⁶¹² Selon Julian Marias : « Une métaphysique est, avant tout, une idée de la réalité. La métaphysique d'Ortega a la valeur d'une innovation radicale ; elle n'est pas seulement une métaphysique de plus, différente des autres, mais le point de vue qui permet d'entamer une nouvelle étape de la pensée philosophique » PE77

⁶¹³ Ou du civilisationnel comme le rappelle Gonzalo Navajas lorsqu'il compare l'approche civilisationnelle d'Ortega y Gasset à celle du sujet individuel chez Nietzsche. Voir la note 1388

secondaires. On pourrait caractériser de bien des manières ces deux groupes, mais ceci n'est pas directement de notre ressort.

Ce serait contraint par la manifestation d'un phénomène technique qui devient incontournable que poussivement le corps philosophique va l'aborder ou, le plus souvent, s'y confronter. La technique est *confrontée* plutôt qu'*incorporée*. Elle est abordée par une philosophie non plus *inventrice* mais *résistante*, sans qu'elle y soit parfois trop bien préparée (on comprend que la préparation soit notamment liée à l'entrain). Cet état d'esprit suspicieux, pour ne pas dire ce mépris ou manque de considération⁶¹⁴ participe aux licences que chacun se donne pour en parler sans se référer à un code commun dont l'usage résulte, de manière générale, de l'enthousiasme plus que de l'obligation. Le philosophe se voit obligé de réfléchir à quelque chose qu'il n'a pas choisi et qui se présente à lui comme un objet incontournable, dans une cosmogonie philosophique dans laquelle il n'avait pas prévu de l'inclure. Ortega y Gasset se réfère à cette sorte de mépris de l'esprit littéraire envers le technicien qui naît avec la philosophie et la terrible erreur renforcée par l'époque moderne au moment où « la nature va se rendre à la raison physico-mathématique qui est [pourtant]⁶¹⁵ une raison technique »⁶¹⁶ et qui a été de croire que l'être premier de l'homme consiste à penser⁶¹⁷.

⁶¹⁴ Ce qu'Ortega constate déjà à la Renaissance avec le mépris des « lettrés » à l'égard des « techniciens ».

⁶¹⁵ Rajouté par nous.

⁶¹⁶ [(...) la naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica]OCVI479, *ETG*. Juste auparavant, Ortega y Gasset distingue deux formes consécutives de raison : la *raison conceptuelle* qui est censée nous faire connaître les choses par l'entremise des concepts, suivie de la *raison expérimentale* qui devrait nous les faire connaître par l'expérience. Puis l'homme d'alors (du XV^e) « pressent qu'il va trouver en lui un nouvel instrument pour résoudre la lutte contre son environnement, une nouvelle raison, une nouvelle science – la *nueva ciencia* de Galilée (...) qui est une raison technique. » [presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia – la *nueva ciencia* de Galileo (...) que es una razón técnica] *ibid*. Aussi, « par ailleurs, c'est plus ou moins à cette date que Fernando et Isabel créent le premier État européen et inventent la raison d'État. Ces deux raisons sont l'homme moderne.» [Por otra parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Esas dos razones son el hombre moderno.] *ibid*.

⁶¹⁷ « Ce fut une terrible erreur de l'époque moderne (...) adhérer à la croyance que l'être premier de l'homme consiste à penser, que sa relation primaire avec les choses est une relation intellectuelle. Cette erreur s'appelle l'« idéalisme ». La crise qui nous affecte n'est rien d'autre que l'amende payée pour cette erreur. La pensée n'est donc pas l'être de l'homme ; l'homme ne consiste pas dans la pensée ; elle n'est qu'un instrument, une faculté qu'il possède, de la même manière qu'il possède un corps. Son être, nous le répétons, est un grand faire et non pas une chose qui est là, donnée, comme est donné le corps et est donné le mécanisme mental. » [Fue un error terrible de la época moderna (...) estar en la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual. Este error se llama «idealismo». La crisis que padecemos no es sino la multa que pagamos por aquel error. El pensamiento no es, pues, el ser del hombre; el hombre no consiste en pensamiento; éste es solo un instrumento, una facultad que posee, ni más ni menos que posee un cuerpo. Su ser, repitamos, es un gran quehacer y no una cosa que esta ahí ya dada, como esta dado el cuerpo y está dado el mecanismo mental.] OCVI470, *ETG*

La technique qui s'impose d'elle-même comme objet incontournable bouscule l'homme de lettres et le philosophe ; elle constituerait presque une offense à son statut puisqu'elle le rabaisserait à un rôle réactif dans lequel il devrait se contenter de constater le fait accompli et le « commenter ». On comprend la tentation de la désapprouver, de marginaliser cette intruse dans son monde intellectuel. Même en admettant que le philosophe n'agisse que selon une impeccable vertu de la raison, désintéressé et imperméable aux sentiments humains, cela ne change rien quant à l'essentiel qui est l'antériorité et l'indépendance de l'objet technique sur la réflexion philosophique à son sujet. Ortega y Gasset en se plaçant immédiatement dans le sillage de la technique, en la présentant d'immédiat comme ce qui fait que l'homme soit homme, non seulement n'appartient pas à la catégorie des « philosophes résistants » (à la technique) mais il inaugure celle des philosophes qui acceptent que leur discipline soit dépassée par un fait, un *faber* humain qui détermine les conditions générales du monde – de quasiment tout ce qu'il contient et s'y fait avec la place et l'essor de la technologie, ce qui inclut la philosophie et l'usage des raisons – à un tel point que la propre pratique philosophique ait à se remettre en question et à suivre quelque chose qui la devance. A aucun moment, dans aucun de ses écrits ou références à la technique, il n'a montré un sentiment d'inconfort ou de désagrément à son égard. Il le fera quant aux conséquences de son développement exponentiel ; jamais à l'égard de la technique en tant que telle mais de la réponse inadaptée, ou l'absence de réponse, notamment de la part de l'*homme masse* dont l'incapacité est à la fois effet et cause de la technique dans sa phase avancée. La critique d'Ortega y Gasset ne vise donc pas la technique mais l'homme en tant qu'être culturel qui est censé en avoir la maîtrise, à l'instar de la maîtrise qu'il prend sur elle, dans sa qualité de philosophe, puisqu'il l'incorpore d'emblée et en fait un objet philosophique central et non pas simplement périphérique. La place qu'il donne à la technique dans sa philosophie répond à la place qu'il attribue à la technique dans la *circonstance* humaine, de ce que doit donc percevoir, déchiffrer, comprendre et expliquer (« dévoiler ») le philosophe, de surcroît celui qui part de la radicalité première que serait la vie.

« De même que dans l'arbre tout est expansion d'une graine plantée dans la terre, dans l'homme tout est ramification d'une sensation ou d'un sentiment radical face à la vie. »⁶¹⁸

⁶¹⁸ [Como en el árbol todo es expansión de una semilla hincada en la tierra, en el hombre todo es ramificación de un sensación o sentimiento radical ante la vida¹.] OCII493 Nous en profitons pour rajouter sa note éclairante sur trois points : son idée de l'état intellectuel hispano-américain ; son œuvre de traduction et de divulgation des auteurs

5- Le centaure ontologique⁶¹⁹

« Apparemment, l'être de l'homme présente l'étrange condition d'être pour partie affilié à la nature, mais il est en même temps naturel et extranaturel, sorte de centaure ontologique, dont la moitié est en effet immergée dans la nature, pendant que l'autre la transcende. »⁶²⁰

« La pensée d'Ortega semble avoir subi des modifications, évoluant au gré d'une réflexion progressivement mûrie sur la relation de l'homme avec sa circonstance, ce qui lui fut initialement suggéré par les réflexions de von Uexküll sur l'imbrication de l'organisme dans son milieu ou monde à son entour. Néanmoins, à partir de 1932, Ortega va modifier son langage : l'homme est un être qui ne coïncide pas avec sa circonstance, c'est un « Centaure ontologique », un animal inadapté (*IPL*, VIII, 86), excentrique⁶²¹, un être indigent, dénué de nature. La technique commence à prendre une place centrale et l'homme devient, dans ses écrits, plus que jamais un « fabriquant inné d'univers. »⁶²²

Ortega y Gasset rompt avec cette catégorie de l'ontologie qui pose les êtres comme une substance ou quiddité fixe, les hommes dans une ipséité qui leur octroierait, comme espèce et

étrangers et, philosophiquement plus significatif : l'attribution à d'autres, dont Spengler, de ce dont il se considère être l'instigateur : note 1 « Dans le monde hispano-américain la plupart des auteurs sont d'une contexture intellectuelle tellement légère, tellement peu informée des choses et tellement audacieuse pour en parler » et ; « L'idée à laquelle se réfère le texte* et qui comme un *Leitmotiv* coule dans pratiquement tous mes écrits, sera inmanquablement attribuée à Spengler. Pourtant, avec les mêmes mots que dans cette page, mais appliquée formellement à la culture (!), elle apparaît déjà dans *Méditations sur le Quichotte*, publiée en 1914, quatre ans avant la parution de l'œuvre de Spengler. Et la même chose se répète avec bien des thèmes qui sont attribués à des livres que j'ai moi-même fait traduire avec la généreuse intention d'élargir l'esprit hispano-américain, tellement étroit, peu généreux et peu précis. – 1925 » [En el mundo hispanoamericano la mayor parte de los escritores es de tan liviana condición intelectual, tan poco enterrada de las cosas y tan audaz para hablar de ellas] et [La idea a que el texto alude y que, como un *Leitmotiv* fluye por casi todos mis trabajos, será indefectiblemente atribuida a Spengler. Sin embargo, con las mismas palabras que en esta página, sólo que aplicada formalmente a la cultura (!), aparece ya en las *Meditaciones del Quichote*, publicadas en 1914, cuatro años antes que naciese la obra de Spengler. Y esto mismo acontece con otros muchos temas que son atribuidos a libros que yo mismo he hecho traducir con la generosa intención de ampliar la mente hispanoamericana, tan angiosa, tan poco generosa y tan imprecisa - 1925]*L'idée à laquelle fait référence Ortega y Gasset, même si elle n'est pas explicitement signifiée, semble être celle de la vie ou de la vitalité comme radicalité première

⁶¹⁹ Si ce chapitre contient autant de sous-chapitres c'est qu'il décline un grand nombre de thèmes orteguïens.

⁶²⁰ *MT55, OCV569-570*

⁶²¹ On retrouve ce terme chez Plessner.

⁶²² [El pensamiento de Ortega parece haber sufrido modificaciones evolucionando al hilo de una reflexión progresivamente madurada sobre la relación del hombre con su circunstancia, que le fue inicialmente sugerida por las reflexiones de von Uexküll sobre la urdimbre del organismo con su medio o mundo circundante. A partir de 1932, sin embargo, Ortega ha cambiado su lenguaje: el hombre es un ser que no coincide con su circunstancia, es un "Centauro ontológico", animal inadaptado (*IPL*, VIII, 86), excéntrico, ser indigente, carente de naturaleza. La técnica empieza a ocupar un lugar central y el hombre deviene en sus escritos, más que nunca, "fabricante nato de universos"] Atencia, OMT, p.89-90

individu, une singularité à partir de laquelle s'élaborerait leur relation au monde et aux choses. Il y aurait cet homme par lui-même qui aurait une culture, une technique et ainsi de suite. Pour Ortega y Gasset l'homme n'a ni culture, ni technique, il est culture et il est technique. Il est aussi nature et c'est pourquoi son anthropologie est celle du *centaure ontologique* qui est à la fois nature et culture, et non pas l'un avant l'autre, ou l'un au-dessus de l'autre, ou l'un prenant la place de l'autre. Il est l'un et l'autre et cela explique pourquoi l'homme est homme et pourquoi son existence ne peut être que *technique*. S'il n'est que nature, il n'a pas à la modifier car il est en lui ce qu'est son environnement. L'animal est submergé de nature et comme il n'est que nature, son être et celui du monde qui l'entoure sont en osmose. Il n'y a ni confrontation, ni discordance. Il en est tout autrement pour l'homme pour qui la nature est hostile, puisqu'il n'est qu'à moitié nature et que cette moitié n'est pas suffisante pour qu'il s'y adapte, pour qu'il y fasse son nid, comme l'animal fait son nid dans un arbre, sur un lit de branche ou dans un trou dans le sol ou une cavité dans la roche. La moitié naturelle de l'homme est insuffisante à son inclusion dans la nature. Les enfants sauvages sont là pour illustrer que lorsque par accident un petit d'homme est privé de sa part culturelle il ne devient pas que nature mais il dégénère, dans le sens où il n'est homme que physiologiquement. Un « homme naturel » qui ne serait que nature, à l'image d'un Tarzan, n'existe pas. Il y a ou un homme qui n'est pas homme qui vit dans sa moitié nature, ou un homme plein qui peut vivre plus ou moins entouré dans un environnement naturel, même complètement submergé par celui-ci mais qui restera, sauf accident exceptionnel dans sa prime enfance, toujours un homme avec sa part non naturelle qui cohabitera avec sa part naturelle. Si par choix il décide d'aller vivre complètement nu dans une forêt, il demeurera tout de même un être culturel. Peu importe s'il est dépourvu de tout objet manufacturé, même les plus simples ornements, couverture ou protection sur son corps qui ne sont que des accessoires visibles de la culture, dont l'essence est immatérielle, en tant que puissance déterminante, ou programmatrice. Dès qu'un homme reçoit une culture il est culturel, même s'il se débarrasse de tous les appareils de celle-ci, dont les objets techniques. L'homme naturel est donc une impossibilité « au point où l'on peut dire qu'un être humain naturel est une contradiction dans les termes. »⁶²³ Il pourra être *plus ou moins naturel* mais jamais *naturel en soi*. Il y a là plus qu'une simple nuance mais une proposition qui s'inscrit de manière tranchante dans le débat technique. Pourquoi « tranchante » ? Car elle est catégorique, dans le sens de définir

⁶²³ [Hasta tal punto que puede decirse que un ser humano natural es una contradicción en los términos.] Diéguez, RTM, p.64. Voir la note 1371

de manière incontestable deux possibilités incompatibles. Lorsqu'on en vient à la philosophie de la technique, à ceux qui la pensent, on est immédiatement confronté à une conception anthropologique qui octroie à ce qui serait un *homme naturel*, une sorte d'autonomie sur ses environnements, naturels et culturels, dont la technique, qui est d'ailleurs le plus souvent séparée de la culture. Ortega y Gasset relie l'une et l'autre. Aussi, comme le rappelle sans détour Diéguez, l'*homme naturel* est une impossibilité⁶²⁴ et, par extension, l'idée d'un *homme en soi* qui deviendrait culturel puis technique (ou inversement) suivant une succession chronologique depuis un *homme naturel* – ou *homme en soi* – vers un *homme culturel*, puis *homme culturel et technique* puis *homme technique*, déroulant une généalogie qui décrirait, d'une manière ou d'une autre, une époque devenue technique, comme s'il y eut des époques qui ne le fussent pas.

Chez Ortega il y a des phases de la technique (il en donne trois) mais il n'y a pas des phases de l'*homme en devenir technique*, l'homme ayant toujours été technique puisque « sans technique il n'y aurait jamais eu d'homme ». Une des conséquences de cela est le désaccord du philosophe espagnol avec la « tendance doctrinale » d'une technique qui serait apparue à une époque de l'histoire humaine. Ceci n'a pas de sens pour Ortega y Gasset car il ne saurait y avoir *d'homme d'avant la technique* :

« Ortega se positionnait en porte-à-faux de la tendance doctrinale dominante de son époque qui considérait qu'il n'y avait qu'une technique (l'europpéenne-américaine) et que tout le reste n'était qu'«un rudiment maladroit et un balbutiement » [MT91]. C'est pourquoi il lui fut difficile, pour lui qui considérait que l'homme a toujours été technique, de comprendre pourquoi on faisait abstraction de ce passé technique de l'humanité et que cette condition ne fût reconnue que pour l'homme contemporain. Après tout, la technique, comme n'importe quelle autre condition humaine, est historique et a traversé une série d'étapes. »⁶²⁵

⁶²⁴ Ce que, d'une certaine manière, les Anciens avaient déjà compris en reconnaissant la dimension intermédiaire, ou duale, des hommes, et l'amplitude ontologique qu'elle engageait : « ce diagnostic rompt avec le sentiment païen des choses. Assurément, les Anciens reconnaissaient qu'il y a quelque chose de commun à tous les hommes, qui en fait précisément des hommes, c'est qu'ils sont des « mortels ». Mortels comme les animaux, mais parfois splendides comme des dieux immortels. Intermédiaires donc, il faut le répéter, entre les bêtes et les dieux. En ce sens, les hommes constituent la catégorie d'êtres qui a la plus grande amplitude (...) et pour cette raison même la plus grande instabilité. » Manent, *LMC*, pp.345-346

⁶²⁵ [Ortega se situaba frente a la tendencia doctrinal reinante en su época, que consideraba únicamente había una técnica (la europeo-americana), y que todo lo demás era solo "un torpe rudimento y balbuceo hacia ella" (V, 587). Por este motivo, teniendo en cuenta que el hombre ha sido siempre un ser técnico, Ortega no entiende la razón por la que se ha soslayado este pasado técnico de la humanidad y se le reconoce exclusivamente esta condición al hombre contemporáneo. Al fin y al cabo, la técnica, como cualquier otra dimensión humana, es histórica y ha atravesado por una serie de etapas] Llano, HTOG, pp.11-12

Ceci oblige à établir une distinction catégorique entre sa pensée de la technique et celles qui verraient la technique arriver sur un homme a-technique. Toutefois, celles-ci peuvent se rejoindre autour du concept de « surnature », c'est-à-dire lorsque l'homme n'est plus dans un environnement qui lui est entièrement imposé par la nature mais quand celui-ci est créé par lui, qu'il devient selon les termes de Gilbert Hottois un « technocosme »⁶²⁶. Cette question de la *surnature* permet d'envisager un débat entre la pensée ortéguienne et la plupart des penseurs de la technique, débat autrement, ou ailleurs, impossible, puisqu'il y a une incompatibilité catégorique entre l'homme posé comme nécessairement *technique* et le flou définitionnel qui entoure l'idée ou croyance dans un homme sans technique, ou *sur, au-dessus, par-delà, détaché, indépendant, ...* de la technique.

L'ustensile, l'instrument, l'outil ou la machine sont des manifestations d'un phénomène profond, et répondent à l'impératif existentiel d'aménagement d'un environnement hostile afin de le rendre habitable, ou selon Ortega, vivable, car il ne s'agit pas simplement de pouvoir habiter mais de la capacité même de vivre, non dans le sens de survivre, mais dans celui de vivre humainement. Cet impératif ne naît pas avec l'outil. Ce ne sont pas les possibilités que l'outil offre qui créent le besoin et l'impératif de l'assouvir, mais le désir de vivre humainement qui crée l'outil. Ce désir d'être humain est là. C'est lui qui pousse à l'humanisation du monde. Ortega décrira cette transformation⁶²⁷ sous les traits d'une sorte de maladie, de changement physiologique qui se serait opéré chez l'animal pré-humain qui cesse alors de l'être et ne peut depuis lors que vivre avec la technique, c'est-à-dire pressé par l'impératif de s'extraire de la nature avec laquelle il n'est plus en symbiose, s'y trouvant alors dans le rôle de l'*intrus*⁶²⁸. Mais ceci ne résout en rien l'énigme de

⁶²⁶ « (...) le milieu technicien, à l'échelle de l'homme produit par lui, qui l'entoure. C'est ce milieu technicien qui tend à devenir planétaire, universel, et qui trouve sa densité maximale dans la ville, que nous appelons le *technocosme*. Le technocosme se substitue au milieu naturel et l'intègre en même temps. Il s'y substitue en devenant le nouvel *universum*, le nouvel englobant (...) » Hottois Gilbert, *Le signe et la technique, la philosophie à l'épreuve de la technique*, ed. Vrin, Paris, 2018, (dorénavant *LST*), pp.97-98. Le philosophe belge illustre parfaitement l'idée de l'incompatibilité fondamentale en même temps que la compatibilité non fondamentale, dans le cas qui le réunit à Ortega y Gasset : incompatibilité quant à l'*anthropologisme* et compatibilité, voire quasi similarité autour de la *surnature* chez lui désignée par *technocosme*. Voir la note 866 au sujet de la *perspective évolutionniste*.

⁶²⁷ Dans *MHDT*, bien qu'il s'agisse là plutôt d'un mythe, comme l'indique indirectement le titre : *Le mythe de l'homme...*, que d'une explication rigoureuse et documentée de ce qu'aurait vraiment été l'évolution de l'homme « arraché à la fatalité par la grâce aléatoire d'une ultime et constitutive mutation, l'homme se lève de l'animal en se trouvant voué aux métamorphoses du sens » (Hottois, p.16). Diéguez et Zamora s'efforcent d'y remédier dans la préface de leur édition des textes d'Ortega sur la technique et de compléter d'une base scientifique actualisée son récit du passage de l'animal à l'homme, en attribuant ses lacunes à l'insuffisance de données disponibles de son vivant. Cf. *OFT-MT*, pp.16-22

⁶²⁸ « Si l'on veut déchiffrer l'affirmation (...) selon laquelle l'être humain est un *intrus dans la nature*, il faut faire appel à la suggestive figure ortéguienne du centaure ontologique » [Se se quer decifrar a afirmação (...) de que o ser humano é um intruso na natureza, há que apelar à sugestiva figura ortegiana do centauro ontológico] Almeida, *MTP*, p.15

savoir comme un être pré-humain, ou non humain a fini par faire de la technique son être même. C'est pourquoi on peut parler de mythe, d'hypothèse fondatrice qui n'explique pas autant qu'elle constate qu'un être technique est apparu, déterminé différemment des autres êtres vivants, qui peut évoluer *plus ou moins en harmonie* avec une nature de laquelle il s'est séparé, mais jamais en *harmonie totale* dans le sens de la fusion que l'on retrouve entre l'animal ou la plante et son environnement, son *umwelt*. L'*umwelt* de l'homme est défini par le conflit entre son essence et celle de la nature, entre sa mi-nature et la nature pleine de l'environnement (naturel). La manifestation « armée » de ce conflit est la technique. Par « armée » il faut entendre destructeur, offensif, agressif. La technique est l'agression de l'homme inadapté sur son environnement afin de l'adapter à son inadaptation. Si l'homme était adapté à la nature, jamais il ne l'aurait changée. Il y vivrait incorporé et en paix, du moins la paix de la jungle.

Les apparences de ce que serait un « homme naturel », un « homme des bois » sans technologie ne doivent pas tromper sur l'essentiel : il est animé par une constitution culturelle tout autant que le citadin entouré d'objets techniques. Ce qui varie est le degré de technologisation et non pas l'essence qui est toujours celle d'un humain culturel et technique. Si le rapport immédiat à la nature du primitif et son dénouement technique et matériel en comparaison à l'homme industriel nous donnent une image d'un être quasi naturel, son urgence vitale, le fait qu'il soit soumis à des contraintes quasi permanentes de faim et de périls divers qui sont aujourd'hui exclus de la vie des hommes et, de ce fait, souvent exclus de leur champ de perception – ce biais si courant qui consiste à exclure du champ de perception général, voire théorique, ce qui est exclu du champ immédiat de son existence –, le soumet à des obligations techniques contraignantes et permanentes qui dépassent à bien des égards les contraintes de l'homme de l'ère technologique. Prenons l'arme. Qui se promène aujourd'hui en permanence avec une arme de guerre ou de chasse ? L'homme primitif vivait sur le qui-vive permanent, la crainte d'être tué par une tribu voisine et hostile, ou bien de se retrouver malencontreusement face à un fauve ou une opportunité du gibier. La technique du maniement des armes qui a totalement disparu de nos sociétés, sauf pour de rares professions comme la police – bien que même dans ce cas l'usage de son arme est un événement exceptionnel, le plus souvent inenvisageable – est une exigence absolue qui pèse sur tous les membres d'une société primitive, du moins chez les membres mâles. Ceci est si étranger à notre réalité que l'arc, la flèche, la lance, la sarbacane, etc., que portent en permanence les sujets des peuples premiers, prennent les allures de simples ornements sans consistance technique. Pourtant

ils sont aussi indispensables et présents dans leur vie quotidienne que le serait un iPhone dans celle d'un homme contemporain. Si on parle d'aliénation technique, l'homme qui vit dans ces peuplades n'est pas plus libre de la technique des armes que l'homme contemporain ne l'est des technologies de la communication. Il serait même plus « aliéné » si on considère que l'usage d'un appareil de communication permanente est une addiction, un luxe, une distraction qui ne sont en aucun cas déterminants pour la survie du sujet alors que les armes le sont, doublement : pour la défense et pour l'alimentation. Enlevez les armes à un homme de la jungle ou de la savane et il mourra. Enlevez un iPhone à un homme de la ville, et le pire qui puisse lui arriver sera de ne pas trouver un nouveau magasin ou lieu de distraction, de se perdre faute de GPS, voire de « déprimer » parce qu'il ne pourra momentanément plus participer à sa vie virtuelle sur des réseaux sociaux. Les inconvénients provoqués par l'absence de cette technique sont, selon une échelle sur laquelle nous devrions tous tomber d'accord, d'un ordre inférieur à ceux qui affecteraient un chasseur sans ses armes au milieu de la forêt amazonienne, de Nouvelle Guinée ou d'Afrique. Ceci revient à dire que le discours d'aliénation contemporaine à la technique peut être contredit par celui d'une aliénation ancestrale, bien qu'on puisse légitimement discuter du sens d'*aliénation* : l'homme contemporain pourrait être *aliéné* par la technique alors que « l'homme ancestral » en avait un *besoin vital*. En effet, parmi toutes les techniques dont il fait usage, l'homme contemporain ne se retrouverait en danger vital du fait de la perte de l'une d'entre elles que dans des cas très particuliers lorsqu'il est déjà dans un état de péril : à l'hôpital où les appareils cesseraient tout d'un coup de fonctionner ou dans une machine de transport à grande vitesse ou non terrestre (avion, voiture, etc.) dont les moteurs tomberaient en panne par exemple. Dans des conditions normales, une coupure d'électricité, un dysfonctionnement du réseau des eaux, propres ou usées, une déconnexion des réseaux téléphoniques, etc. ne mettraient pas directement en danger la plupart des habitants de la communauté affectée, sachant que ce type d'évènements est chaque fois plus rare et jamais simultanés, sauf dans le cas d'une catastrophe naturelle de grande ampleur ou d'une guerre, c'est-à-dire d'une cause extérieure accidentelle. On pourrait se demander si la multiplicité des techniques dont fait usage l'homme contemporain au lieu d'augmenter sa dépendance à la technique, ne l'en libérerait plutôt pas, ou, plus précisément, si la dépendance marquée à une poignée de techniques particulières de l'homme d'antan ne devient pas une dépendance diffuse à un flot de techniques dont la variété évite qu'une seule soit indispensable, l'indispensabilité étant l'une des composantes de la dépendance. On pourrait dire que si l'électricité disparaissait cela

aurait un effet similaire à la disparition des armes chez le primitif. Soit ! Mais pour que cela advienne il faudrait que toutes les techniques de production d'électricité disparaissent en même temps. Pourtant, si à cause d'on ne sait quel phénomène cela arrivait, il n'y aurait toujours pas dans les mêmes proportions immédiateté du péril, comme il y aurait immédiateté du péril pour un Massaï de se retrouver sans lance ou sans capacité de construire une barrière protectrice contre les lions et autres fauves de la savane.

C'est parce que l'homme a une « double ontologie » et que lui seul est dans ce cas, que la technique est ce qui le caractérise. La technique est ce qui rend possible et viable cette dualité de l'être humain, de même que c'est cette dualité qui génère la technique, intermédiaire entre l'*homme biologique et naturel*, celui qui est immergé dans la nature, et l'*homme culturel et artificiel*, celui qui a des idées, de l'imagination, qui construit un *projet de vie* et qui ne peut l'accomplir que par l'entremise de la technique.

« Ortega explique que l'homme représente un cas d'animal « déréglé » qui, n'appartenant pas encore complètement à ce monde qui lui est manifestement hostile, et loin d'avoir péri comme cela arrive aux espèces mal adaptées à leur environnement, se maintient étonnamment en vie malgré que sa persistance soit naturellement impossible. En faveur de la vie, faisant de nécessité vertu, à la demande de sa propre précarité, l'homme a sorti la moitié de son corps de la nature, à la manière des centaures mythiques, ayant dû pour cela inventer un autre « monde » appelé culture, lequel est pensé et construit – cette fois-ci oui ! – à la mesure de ses besoins. Selon Ortega, en disant que l'homme est la mesure de toute chose, Protagoras avait seulement à moitié raison, ceci est, seulement *a posteriori* puisque selon lui la vie de l'homme est indifférente à la nature. D'où le fait qu'Ortega dise, en définitive, que la tâche de l'homme soit, tant qu'il souhaitera y vivre, de transformer en « foyer » l'intempérie du cosmos qu'il est obligé d'« habiter. »⁶²⁹

La constitution double ou duale de l'homme a déjà été abordée et le sera encore, tellement elle est centrale dans l'interprétation de la pensée ortéguienne. Ce qui est dit dans ce chapitre doit être complété

⁶²⁹ [Ortega explicó que el hombre es el caso de un animal «desarreglado» que, aun sin pertenecer del todo a este mundo, que le es manifiestamente hostil, lejos haber perecido, tal y como sucede con las especies mal adaptadas a su entorno, sorprendentemente sigue viviendo, y ello a pesar de que su persistencia es naturalmente imposible. En pro de la vida, haciendo de la necesidad virtud, a instancias de su propia precariedad, el hombre ha sacado la mitad de su cuerpo de la naturaleza, al modo de los míticos centauros, habiendo tenido para ello que inventar otro «mundo» llamado cultura, el cual está pensado y construido —esta vez sí— a la medida de su necesidad. Según Ortega, al decir que el hombre es la medida de todas las cosas, Protágoras solo llevaba razón a medias, esto es, solo *a posteriori*, ya que de suyo la vida del hombre es indiferente para la naturaleza. De ahí que, dice Ortega, en definitiva, la tarea del hombre sea convertir en «hogar» la intemperie del cosmos en donde, siempre que quiera seguir viviendo, está obligado a «habitar»] Armenteros, PRSL, p.33

avec tout ce qui se dira ailleurs touchant à cette dualité illustrée ou incarnée dans la figure du *centaure* qui pose les bases d'« (...) une doctrine concernant ce qu'est d'un côté l'être, et ce qu'est de l'autre côté le penser (en fin de compte un être ou une chose particulière), et ensuite une comparaison entre les deux. Cette comparaison permettait parfois de reconnaître le penser comme un produit de l'être – et c'était le réalisme – et d'autres fois inversement, on montrait que la structure de l'être procédait du penser même – et c'était l'idéalisme. »⁶³⁰ Cette reconnaissance de la division inhérente à la constitution de l'homme a des conséquences sur la manière de penser, qui variera selon la partie depuis laquelle il considère le faire. S'il se voit comme un être essentiellement culturel, artificiel et pensant, il tendra à être *idéaliste*. S'il se considère comme un être de nature, de chair et d'os, un être qui vit, il le fera depuis la réalité qu'est cette vie et tendra vers le *vitalisme* ou le « *réalisme* ». S'il reconnaît sa condition de *centaure*, il le fera depuis ses « deux parties », depuis sa moitié pensante, et depuis sa moitié existante ou vivante. C'est exactement ce que propose le *ratiovitalisme*. C'est pourquoi Ortega y Gasset, s'il critiqua vivement l'idéalisme⁶³¹, ne le fit qu'en tant qu'il est excessif et exclusif, qu'il oublie la moitié réelle, vivante ou animale d'où doivent aussi pouvoir s'émettre des idées ou, plus précisément, d'où doit pouvoir agir la raison. C'est avec l'intention d'équilibrer ces deux pôles qu'il propose la position intermédiaire : la *combinaison ratiovitaliste* intercalée entre la *moitié pensante* du *centaure* et sa *moitié vivante*.

Le *centaure ontologique* ne répond donc pas uniquement à une nécessité de définition ontologique de la bizarrerie humaine, mais elle entérine ce que doit être la raison à l'aune de l'agent humain qui en fait usage et qui est double, non pas seulement du fait de son histoire évolutive de l'animal vers l'homme, mais en tant qu'entité fixe qui ne devrait pas cesser d'être duale. Il convient, en effet, de rappeler que la notion duale de l'homme n'est en aucun cas inédite bien qu'elle contienne, le plus souvent, l'idée implicite qu'elle s'inscrit dans un passage lent mais inéluctable d'un état préalable d'animalité vers un état plus évolué, souhaitable et valorisé d'humanité. En parlant de *centaure*, Ortega y Gasset fixe une « essence humaine », dans un être complet et non évolutif dans sa constitution. La moitié animale ne l'est pas uniquement dans le cadre d'un déphasage de l'animal vers l'humain, mais

⁶³⁰ *QQP*?70 Leçon IV-69, *OCVIII*274 L.III

⁶³¹ Ortega n'était pas anti-idéaliste dans le sens de prôner une émancipation totale de l'idéalisme mais dans celui de le repositionner sans en abandonner l'intégralité du legs. En 1934 il écrira notamment : « Abandonner l'idéalisme est, sans le moindre doute, ce qu'il y a de plus grave, de radical que puisse faire l'Européen aujourd'hui. Tout le reste n'est qu'anecdote à côté de cela. Avec lui on abandonne non seulement un espace, mais un temps ; l'« Époque Moderne » ». [Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la «Edad Moderna».] *OCIX*149

elle appartiendra toujours à son être, à sa constitution profonde, faute d'appartenir à *sa nature*, qui de ce fait est impossible puisque ce composé n'est qu'à moitié nature et ne peut donc être tout entier défini par *une (la) nature*.

Cette constitution double permet aussi de comprendre pourquoi le *superflu* est un besoin premier de l'homme, sans la satisfaction duquel il préférerait se laisser mourir, disparaître, se suicider, étant donné qu'il provient d'une moitié de lui qui est *toujours-là* et non pas *là à la suite de l'autre*, après que l'autre eût été complétée ou satisfaite. Il convient de mettre en lumière la sorte de discordance qui existe entre une conception unitaire de l'homme comme être *exclusivement humain* et la conception qui tend à aller avec et qui fait des besoins biologiques ou de subsistance les besoins premiers. L'animal devenant humain est valorisé par son humanisation mais reste encore primordialement défini par des besoins qui appartiennent à son état préalable et, en quelque sorte, inférieur. Si l'idée de dé-animalisation de l'homme a animé les religions, les morales et un élan civilisateur volontariste, force est de constater que la société contemporaine, donc technologisée, relâcherait ces efforts en abandonnant à une sorte de naturalité des besoins primaires le citoyen-consommateur des sociétés industrialisées, ce qui se traduirait par une sorte de ré-animalisation camouflée en surface par la *carapace* technologique.

« (...) cette audace qui porte l'homme à nier provisoirement l'être et, le niant, à le convertir en problème, à le créer comme problème, est la caractéristique essentielle de l'activité théorique – que, pour cette raison, je considère comme irréductible à toute finalité pratique, dans quelque ordre que ce soit. Cela signifie qu'il y a à l'intérieur de l'homme biologique et utilitaire un autre homme adepte du luxe et du sport, qui au lieu de se faciliter la vie en tirant profit du réel, se la complique en substituant à l'être assuré du monde l'être inquiet des problèmes. Cette racine, cette dimension théorique de l'être humain est un fait ultime que nous trouvons dans le cosmos et qu'il est vain de vouloir expliquer à partir du principe utilitaire qui permet de comprendre presque tous les autres phénomènes de notre organisme vivant. »⁶³²

Chez Ortega, la dualité théorique et utilitariste, les complications « inutiles » de l'un avec les desseins exclusivement pragmatiques de l'autre, s'expliquent du fait même de cette double nature, qui d'une part se satisfait du futile – futile, dans le sens de ne répondant pas aux nécessités de survie biologique – et, de l'autre, requiert l'utilitarisme, c'est-à-dire doit impérativement (également) répondre aux exigences de la moitié animale ou biologique qu'on pourrait appeler *utile*. Le « également » est d'une importance déterminante. Il est synonyme de « simultanément »,

⁶³² *QQP?67-68* Leçon IV-67, *OCVIII272 L.III*

« en même temps », et antonyme de « avant » ou « après que », « une fois que » ... Les deux parties du *centaure* doivent recevoir leurs doses respectives de satisfaction et de complétion, toujours et éternellement. L'une ne se substituera jamais à l'autre, ne la dépassera pas, ne la reléguera pas à des aurores passées ou statuts inférieurs.

L'image du *centaure ontologique* s'inscrit donc dans une définition fondamentale de l'être humain, de ce qui fait que l'on soit homme, c'est-à-dire non pas un animal qui s'humanise suivant une linéarité humanisante tendant vers un idéal d'aboutissement humain, une sorte d'exclusivité humaine, de victoire finale sur notre animalité, mais un animal qui, quelle que soit cette humanisation⁶³³, cohabite et cohabitera toujours avec l'humain⁶³⁴ qui est la partie qui fournit, par l'obligation que lui confère sa non-naturalité, un outil à son autre moitié afin qu'elle, ou qu'ils, ces deux moitiés qui constituent l'ensemble, humanisent ce monde qui est hostile à cet agrégat mi-nature, mi-humain, « fait ultime que nous trouvons dans le cosmos ». Conséquemment, cette constitution duale explique l'existence de la technique qui surgit du pôle qui se caractérise non seulement par sa non-naturalité mais, en même temps, par sa quête du *superflu*, puisqu'il est dans un mode et monde superflu en tant que détachés des exigences pressantes de la nature ; de sa pression permanente et l'obligation de réponse à ses stimuli ; de son assujettissement ; de la liberté donc qui est justement la possibilité de s'extraire de la nécessité causale, ce qui ne peut se faire qu'en dehors de la nature, de cette *physis* qui est toute mue par l'enchaînement des causes et des effets. C'est parce qu'il a une moitié qui émerge de cette nécessité causale que l'homme est aussi principalement *superflu* et qu'il peut produire depuis cette zone de superfluité ce que « bon lui semble », même le plus inutile et polluant, ce qui n'entretient aucun lien avec la nature en général ou celle de son autre moitié. La *raison* fantasmée comme pure appartient à ces excréments de la

⁶³³ Cette cohabitation entre l'animal et l'humanisation se retrouve dans la pensée technique de Marx bien que dans une configuration tout autre : « Marx théorise et dénonce l'aliénation des hommes dans l'économie capitaliste : alors qu'il devrait développer des capacités proprement humaines, le travail devient l'instrument d'une réduction de l'homme à une nature bestiale. L'homme se perd alors dans l'objet qu'il produit. Après ce développement, Marx s'efforce d'exposer positivement la façon dont le travail permet la réalisation des capacités humaines. En effet, l'homme devient humain dans ses relations avec les objets qu'il produit : on retrouve ici la thèse hégélienne selon laquelle l'homme « devient pour soi par son activité pratique (...) Il accomplit cette fin en transformant les choses extérieures, auxquelles il appose le sceau de son intériorité (...) » (Hegel, *Cours d'esthétique* (1828-1829), *texte établi* en 1842, trad. J.-P Lefebvre et V ; von Schenk, Aubier, t.I, introduction 1995, p.45)» Marx, troisième manuscrit « 1844 », in *Manuscrit de 1844*, trad. J.-P Gougeon, GF-Flammarion, 1996, p.150-152 » cité dans *La technique*, textes choisis et présentés par Jeanne Guien et Hélène Vuillermet, éd. G-Flammarion, Paris, 2018 (dorénavant *LITC*) p.145

⁶³⁴ Nous avons déjà précisé les nuances définitionnelles que nous accordons, à l'aune de la proposition ortéguienne du *centaure ontologique*, aux termes « homme » et « humain », ce dernier correspondant à la partie de l'homme qui s'humanise, l'homme étant quant à lui composé de cette partie humanisée, l'humain, et de son autre partie, biologique ou animale.

superfluité. Elle en est une manifestation excessive et destructrice en s'imaginant pleinement autonome de l'autre moitié de l'homme, qu'elle pourra même excréter, rabaisser à des considérations viles et accoutrer de statuts méprisables. Ce rêve malsain d'émancipation totale est bien ce que conteste le philosophe espagnol. *Le thème de notre temps* consiste justement à se rappeler qu'il n'en est rien, que si une forme d'indépendance il y a, elle n'est que superficielle et ne doit, en aucun cas, conduire à une extraction idéaliste, c'est-à-dire à la conviction que la raison pourrait être première et autonome sur tout le reste, voire même créatrice du monde tel que l'homme le comprend et perçoit.

Par ailleurs, nous avons là une illustration évidente de la transversalité des concepts ortéguiens, qui traverse, en ce qui concerne celle du *centaure ontologique*, trois objets au moins ; celui de la *raison*, celui du *superflu* donc des *désirs*, et celui de la *technique*. Et, il n'y a pas seulement transversalité mais *perspective définitionnelle* dans le sens de pouvoir définir ces objets, et celui qui nous intéresse de prime abord (la technique), depuis des perspectives variées, et dans ce cas ; celle de la constitution double de l'homme, sa particularité d'être un *centaure ontologique*.

a- Adam et Eve, Aristote et Rousseau, ou le *diffus* de l'atechnique

« (...)»⁶³⁵ l'impression ortéguienne selon laquelle pour le Heidegger de Darmstadt, comme pour presque tous les récits classiques et la mentalité en général, il faudrait commencer le récit technologique de l'humanité une fois qu'on disposerait d'une condition humaine pré-technique primordiale qu'Ortega considère relever du mythe contradictoire, dangereux et

⁶³⁵ La phrase complète commence par : « Bien que la pensée de Heidegger sur la technique ne forme pas un discours vraiment cohérent, même au sein de ses propres paramètres¹⁰ (...) » accompagnée d'une note exemplifiant le manque de cohérence qui se constaterait dans la pensée technique du philosophe allemand : « note 10 : Par exemple, le discours de Heidegger sur la technique joue toujours sur une ambiguïté fondamentale en ce qu'il ne clarifie pas, à des moments cruciaux de son argumentation, s'il se réfère à la technique humaine en général ou à la technique occidentale moderne, mélangeant parfois en un seul argument les deux significations du terme. » [Aunque el pensamiento de Heidegger sobre la técnica no conforma un discurso verdaderamente coherente, ni siquiera dentro de sus propios parámetros¹⁰ (...) » « nota 10 : Por ejemplo, el discurso de Heidegger sobre la técnica juega siempre con una ambigüedad básica al no aclarar, en momentos cruciales de su argumentación, si se refiere a la técnica humana, en general, o a la técnica occidental moderna, mezclando, a veces, en un solo argumento ambas significaciones del término.] Marin Casanova José Antonio, «El valor de la técnica», *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, n°29, 2003, pp.139-158 (dorénavant VDT) p.83 (il semble y avoir une différence de pagination entre le texte dont nous disposons en version PDF et qui va de la page 79 à 104 et ce qui est indiqué dans la table des matières de la revue *Isegoria*)

inutile : celui de l'instant doré où il n'y aurait pas encore eu de technique au Jardin d'Éden. »⁶³⁶

« C'est Ortega qui reconnaît que la technique de l'humain est une orthopédie supplétive de son invalidité originaria, au point où chez l'homme la technique remplirait le rôle que remplit la nature chez les autres êtres vivants, puisqu'il serait dénué de nature. La technique est une *surnature* : la nature humaine. Formulé paradoxalement, la nature humaine se caractérise comme n'ayant pas de nature : l'homme n'a pas de nature, il a la technique.

Ceci se place aux antipodes du naturalisme de la tradition métaphysique, dont Rousseau représenterait l'antonomase. Le citoyen genevois abominait, déjà dans son célèbre discours à l'Académie de Dijon, l'artifice. Onaniste assumé, il associait le mal à tout ce que faisait la main face à la pureté du cœur. Il n'en avait pas le moindre doute : l'artifice était l'origine du mal : *Tout est bien en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains des hommes*⁶³⁷. La technophobie incrimine la technique dans la définition même du mal. »⁶³⁸

Comme il a été rappelé précédemment, l'*homme-en-soi* reste un archétype qui conditionne la manière de penser. La tradition occidentale a été en partie forgée à l'aune d'une création divine qui fait naître l'homme dans un jardin, notablement paradisiaque, dans lequel il est nu et sans science, ni techniques à sa disposition. Il parle, il y vit et mange en paix. Il y est heureux. C'est le jardin d'Éden. L'homme y est homme sans recourir à aucun artifice, à rien qui ne lui soit extérieur, bien que ceci soit biaisé puisque cet homme et cette femme, vivaient sous la protection et les soins d'un Dieu omniscient et omnipotent, donc d'un maître absolu des sciences et des arts. Cette

⁶³⁶ [parece adecuada la impresión orteguiana de que, para el Heidegger de Darmstadt, como para casi todos los relatos clásicos y la mentalidad general, habría que iniciar el relato tecnológico de la humanidad después de contar ya con una condición humana pre-técnica primordial que Ortega considera un mito contradictorio, peligroso e inútil: el del instante dorado en el que aún no había técnica en el Jardín del Edén] Quintanilla Navarro Ignacio, « El cambio tecnológico: cuatro apuntes desde la Filosofía », *Revista empresa y humanismo*, vol. 9, n° 1, 2006 (pp. 141-166) p.148

⁶³⁷ Note dans le texte : « Ainsi commence son *Emile* Rousseau »

⁶³⁸ [Es Ortega quien reconoce que la técnica del humano es una ortopedia supletoria de su invalidez originaria, hasta el punto de que el hombre vendría a carecer de naturaleza por cumplir en él la técnica el papel que cumple en el resto de los vivientes la naturaleza. La técnica es una *sobrenaturaleza*: la naturaleza humana. Formulado paradójicamente, la naturaleza humana se caracteriza por no tener naturaleza: el hombre no tiene naturaleza, tiene técnica. Esto es situarse en los antípodas del naturalismo de la tradición metafísica. cuya antonomasia podría representar Rousseau. El ciudadano de Ginebra abominaba, así ya en sus célebres discursos a la Academia de Dijon, del artificio. Onanista confeso, asociaba el mal a todo lo que hacía la mano frente a la pureza del corazón. No le cabía duda: el artificio era el origen del mal: *Tout est bien en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains des hommes**. La tecnofobia incrimina a la técnica en la definición misma del mal. *Así comienza su *Emile* Rousseau.] Casanova, VDT, p.83

omniscience et omnipotence seront plus tard reconnues avec l'autorisation donnée aux hommes de rechercher à comprendre les lois avec lesquelles ce Dieu avait parfaitement ordonné l'Univers. Mais cette démarche qui permettra à l'Occident héritier du récit fondateur biblique de satisfaire la curiosité qui avait été refusée à Adam et Eve, et de promouvoir ainsi l'investigation intellectuelle et scientifique, n'évacue pas pour autant l'image archétypale du couple originel vivant nu, sans connaissance ni ustensiles dans le plus beau et accueillant des environnements. Rousseau et son « bon sauvage » s'inscrivent dans cette même tradition qui perdure, parfois de manière flagrante voire ravivée, jusqu'à notre ère de la *troisième révolution industrielle*. Même s'il n'était pas dépourvu de techniques, il s'agit du « diffus » auquel il a été fait allusion préalablement et sur lequel se dénouent ou nouent des champs de compréhension et de désaccords. La question n'est pas de savoir si l'homme a pu être a-technique, mais si en marge de cette connaissance irréductible un *diffus a-technique* est plus ou moins admis, autorisé, promu. Ce *diffus* signifie qu'on sache que la technique fait partie de l'être de l'homme mais qu'en même temps on le pense depuis une perception de son a-technicité. Ortega y Gasset oblige, en quelque sorte, à dissiper ce diffus. Rappelons-nous qu'il se veut le philosophe de la clarté. Si l'homme est technique, existe-t-il une place pour le doute, le scepticisme à l'égard de la technique en tant que telle ? Il n'en a aucun. Il doute que l'homme soit capable d'assumer toutes les conséquences culturelles de la technique industrielle, mais il ne doute jamais de ce que l'homme soit technique.

Le « bon sauvage » aussi rudimentaire que soient ses appareils matériels est un homme technique. Les Aborigènes, ceux d'Australie ou d'ailleurs, même s'ils sont nus au milieu de la brousse ont une technique et une culture, des mythes souvent très sophistiqués, des langues, des rites, des cultes, des organisations sociales qui en font pleinement des hommes, même si à une époque tous n'étaient pas convaincus de leur appartenance à l'humanité, confondus qu'ils étaient par les apparences extérieures. Dès qu'il y a culture il y a humanité, et dès qu'il y a humanité il y a technique. Celle-ci peut être rudimentaire, de l'ordre de celle qu'Ortega désigne comme « technique du hasard », celle qui se découvre donc par hasard : elle est là et sans elle la vie de l'homme serait impossible, qu'il s'agisse de techniques matérielles ; d'artefacts pour couper, chasser, chauffer, planter, se défendre, se protéger des intempéries ou des fauves, ou de techniques immatérielles ; de pratiques, de savoirs, d'habilités acquises dont la parole. Est technique tout ce qui participe à notre auto-fabrication :

« Toutes les activités humaines qui ont spécialement reçu ou méritent le nom de technique ne sont rien d'autre que des spécifications, précisions de ce caractère général d'auto-fabrication propre à notre vivre. »⁶³⁹

Un sous-développement technique, l'absence de technologie ne signifient en rien l'absence de culture et de technique, et encore moins d'humanité. Le sous-développement, dans ce cas, est à prendre non pas comme un sous-développement de la technique en tant qu'attribut essentiel et irréductible de l'homme, mais comme limitation de ses formes concrètes. Dirions-nous que l'alimentation chez un peuple qui mange peu en quantité et en variété est moins vitale que chez un peuple où règne l'abondance quantitative et gastronomique ? Cela paraîtrait absurde au point où on a peine à croire qu'une telle proposition soit formulée. Pourtant, elle l'est couramment pour un attribut aussi vital qu'est l'alimentation chaque fois qu'on associe, plus ou moins explicitement, l'absence quantitative et qualitative de techniques à l'absence de la technique. Ceci illustre à quel point la technique est perçue non pas dans son essence mais dans sa phénoménalité artificielle. De fait, la technique est conçue comme un artifice, étranger à l'homme, s'agglutinant à son essence ou existence a-techniques et qui se manifeste dans des excréments reconnaissables qu'on appelle techniques et dont le nombre et la sophistication seraient les déterminants. De la sorte, on repère quasiment à l'œil nu s'il y a plus ou moins présence de technique, établissant, avec un minimum d'introspection dans le sujet, des *échelles de la technique*, des degrés de présence de la technique dans telle ou telle communauté humaine. Cette phénoménologie des techniques conduit nécessairement à considérer que l'époque présente est la plus technique de toutes, ce qui servirait à expliquer – maladroitement – tout un tas de questions à l'aune du paradigme plus ou moins conscientisé du jardin d'Éden, ou du bon sauvage rousseauiste.

On conçoit ce que signifie poser que *l'homme a toujours été et sera toujours technique* : les variations quantitatives et qualitatives ne déterminent aucunement sa nature technique mais sa capacité à humaniser son environnement. La volonté de vivre dans un environnement humain est invariable⁶⁴⁰. Ce qui varie est la capacité de le faire, de rendre humain ce qui est nature et hostile,

⁶³⁹ MT65, OCV575

⁶⁴⁰ Elle est chez tout homme, néanmoins dans des proportions variables. Elle est aussi ce qui le distingue de l'animal qui ne serait pas mû par la *volonté* mais par l'*instinct* : « avec toutes nos réflexions sur le problème technique, jamais nous n'aurions sérieusement remis en cause que les personnes aient la volonté de vivre. Ceci surprend celui qui s'initie à la lecture ortéguienne, car nous considérons le souhait de vivre aussi évident que respirer ou s'habiller. Sans aucun doute, le désir de vivre coïncide avec le développement de la volonté de l'homme (...) La nature de l'homme s'inscrit à l'aune de la volonté : volonté et existence sont équivalentes, c'est-à-dire, que l'homme sans volonté de se fabriquer

de créer donc une *surnature* qui prenne graduellement la place de la nature. Le vrai enjeu de la technique, selon cette perspective ortéguienne, serait donc la *surnature*, c'est-à-dire l'environnement naturel remplacé par un environnement non naturel, de sa réforme par la technique ; « la technique est la réforme de la circonstance naturelle »⁶⁴¹. C'est là qu'Ortega y Gasset pose le débat de la technique et non pas sur une spéculation autour de la technisation de l'homme puisque l'homme n'est pas « technisé » mais est *technique (en soi)*. Savoir si la technique est faste ou néfaste à l'homme est donc non avenu. Que des techniques particulières le soient peut faire l'objet de débats, mais la technique en soi non, même si selon Ortega, le débat quant aux inventions et usages de la technique doit être transféré sur le champ de la culture car c'est elle qui détermine ou reflète le *programme vital* qui inspire les techniques, leurs applications et le type de *surnature* envisagée. Quant à la notion « rousseauiste » d'artifice elle correspondrait, selon l'interprétation qu'en fait Marin-Casanova, à la réponse qu'on oppose à la nature ;

« Nous voici donc avec la plus formidable des conséquences qui peuvent être extraites depuis les positions ortéguiennes : face à la nature on a l'artifice, face au nécessaire on a le superflu, face au réel on a le virtuel »⁶⁴²

Artifice, superflu et virtuel seraient les modes d'adaptation, ou d'adoption par l'homme de ce qui se place devant lui selon ces trois modalités. Notons, avant de conclure, que pour Rousseau

lui-même, sans volonté de mener à bien son projet historique d'homme et de s'adapter aux circonstances s'assimile à un non-homme, un animal, distinction qu'Ortega inclut également dans son traité – l'animal n'est pas un être volontaire mais instinctif, jusqu'au point de se laisser mourir presque par instinct s'il ne trouve pas les aliments qui l'aident à survivre – Ainsi, la technique s'inscrit dans les coordonnées indiquées par la volonté de vivre et de persister dans la vie*. » [por mucho que hubiéramos reflexionado sobre el problema técnico, jamás hubiéramos planteado seriamente el que las personas tuvieran voluntad de vivir. Esto sorprende al recién iniciado en la lectura orteguiana, porque consideramos el deseo de vivir tan evidente, como el respirar o el ir vestidos. Sin duda, el deseo de vivir coincide con el desarrollo de la voluntad del hombre (...) Bajo la voluntad se inscribe la naturaleza del hombre: voluntad y existencia son equivalentes, es decir, el hombre sin voluntad de hacerse a sí mismo, sin voluntad para realizar su proyecto histórico de hombre y adaptarse a las circunstancias es lo mismo que decir no-hombre, animal, distinción que también incluye Ortega en su tratado – el animal no es un ser voluntario, sino instintivo, hasta el punto de dejarse morir casi por instinto si no encuentra comida que lo ayude a sobrevivir – Así, la técnica se inscribirá en las coordenadas que marca la voluntad, de vivir y pervivir.] (*« pervivir » pose problème dans ce contexte, car il ne s'agit justement pas de survivre comme signifie communément ce verbe. Cet élément de traduction s'est posé pour MT) Ubeda Martínez Miguel, « Reflexiones en torno al hombre y la técnica a propósito de "Meditación de la técnica", de José Ortega y Gasset », *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, n°. 14, 1999 (pp.85-92) p.85

⁶⁴¹ [La técnica es la reforma de la circunstancia natural] Llano, HTOG, p.9

⁶⁴² [Así tenemos la consecuencia más tremenda que podemos extraer a partir del planteamiento orteguiano: frente a la naturaleza tenemos el artificio, frente a lo necesario tenemos lo superfluo, frente a lo real tenemos lo virtual.] Casanova, VDT, 86

l'homme sauvage aurait vécu en lui-même ce qui est une interprétation diagonalement opposée à celle d'Ortega y Gasset :

« Rousseau mentionne que l'homme aurait vécu, avant le procès de socialisation « en lui-même » »⁶⁴³

« Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres »⁶⁴⁴

Selon le premier, ce serait la socialisation qui le « mettrait hors de lui » alors qu'Ortega n'a de cesse d'assimiler la civilisation – qui est toujours un mode de socialisation – à cette évolution qui tire l'homme de son état de soumission aux stimulations permanentes.

b- Épistémologie ortéguienne

« Ce que Bergson appelle « bon sens » est ce que j'ai appelé très expressément « raison vitale », une raison plus ample et pour laquelle sont rationnels bien des objets qui, au regard de la vieille raison ou raison conceptuelle ou raison pure, sont effectivement irrationnels. »⁶⁴⁵

« Et d'une certaine façon, la pensée d'Ortega crée un pont entre la tradition de la critique culturelle et celle de l'analyse philosophique de la technologie de l'ingénieur en posant le caractère technique inhérent à la vie humaine. A l'instar des critiques culturels, Ortega fait appel à la vie comme réalité fondamentale. Avec sa formule « raison vitale » il anticipe les prochaines références phénoménologiques au « monde de la vie » »⁶⁴⁶

⁶⁴³ Honneth Axel, *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, préface Olivier Voirol, éd. La découverte (Poche), Paris, 2008 (350 p.) p.46

⁶⁴⁴ Rousseau J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Gallimard Folio Essai, Paris, 1996, p.123 cité par Honneth, *ibid.*, p.50

⁶⁴⁵ *QQP?72* Leçon IV-72, *OCVIII276* L.III

⁶⁴⁶ [And in some ways Ortega's thought bridges the culture-criticism and engineering traditions of philosophical analysis of technology by arguing the inherently technical character of human life. Like the culture critics, Ortega appeals to life as the fundamental reality. With his phrase "razón vital" (life-reason) he anticipates later phenomenological references to a "lifeworld"] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XX

Sans technique il n’y aurait pas l’homme, car sans technique il n’y aurait pas d’espace possible entre le moi et la *circonstance* ou l’environnement naturel. Sans raison, ou science, il n’y aurait pas non plus de technique car celle-ci naît d’un projet en partie raisonnable et rationnel (le plan ou *projet vital* qui différencie l’homme des animaux) et surtout elle doit s’élaborer selon les lois de la physique, qu’il incombe à la science de découvrir, sciences physiques pour lesquelles Ortega aura une insatiable curiosité bien qu’une connaissance, selon certains, peu approfondie⁶⁴⁷. La technique adapte les lois de la physique aux *désirs* exprimés dans le *projet vital* – « En somme, le problème que propose la connexion ortéguienne entre technique et vie est la compréhension de celle-ci⁶⁴⁸ à partir du projet de l’être »⁶⁴⁹, *projet* directement dépendant des *désirs* – et c’est parce que ce *projet vital* est la caractéristique de l’homme que la relation entre la vitalité et la raison ne peut être laissée au hasard. Que la raison prenne le dessus comme c’est le cas depuis la modernité, alors le *projet vital* s’épuise, avec lui les *désirs* dont l’évanescence caractérise, selon Ortega, l’époque actuelle (la sienne et encore plus la nôtre) où le surplus de technologie et la prévalence de la rationalité ont asséché la vitalité, d’où le *thème de notre temps* qui est celui de replacer la vitalité à la place qui lui revient et d’y subsumer la raison.

La technique en tant que condition *sine qua non* de possibilité de l’homme traverse donc les trois champs susmentionnés : d’abord celui de l’ontologie, car il n’y a pas d’être humain sans *circonstance* ce qui revient à dire, selon Ortega, qu’il n’y aurait pas d’Être tout court car l’Être ne précède pas la connaissance qu’on en a, et seul l’homme peut arriver à connaître, c’est-à-dire à fixer des limites à ce que sa raison délimitera sous un concept de la raison, ce qui est une sorte de tautologie, et pour cause, puisque l’Être est construit par la raison. L’Être, donc l’Être humain dépend de la *circonstance* et la *circonstance* dépend de la technique, puisque c’est elle qui maintient l’espace entre le moi et sa *circonstance*, en ce qu’elle construit les conditions nécessaires à l’existence de l’homme, entité biologique inadaptée à son environnement naturel. Même si tout le contenu de la *circonstance* devenue *surnature* n’est pas construit par la technique, la *surnature*

⁶⁴⁷ Nous verrons plus tard ce que dit le physicien Carlos Criado Cambon à ce sujet et spécifiquement en ce qui concerne la théorie de la relativité d’Einstein.

⁶⁴⁸ « Celle-ci » peut s’appliquer aussi bien à *technique* qu’à *vie*. On pourrait donc récrire cette phrase avec « celles-ci » au pluriel, bien que la technique étant le sujet de l’essai de Federico Riu, et en tenant compte du contenu du paragraphe entier, on en déduise que *celle-ci* s’applique à *technique*.

⁶⁴⁹ [En suma, el problema que plantea la conexión orteguina entre técnica y vida es la comprensión de ésta a partir del concepto del proyecto de ser] Riu, *ETOH*, p.59. Riu synthétise dans cette phrase le lien entre technique, vie, *projet vital* et « ontologie vitale ». Nous le raccordons au *désir* qui est une condition nécessaire à l’élaboration du projet de vie ou de l’être.

en tant que telle, en tant que support premier d'un ensemble de *circonstances* non naturelles, n'est possible que par la technique. Les circonstances non naturelles qu'elles soient matérielles ou immatérielles sont d'ailleurs elles aussi en partie définies par des techniques matérielles ou immatérielles, qui toutes participent à « la construction de l'habitat »⁶⁵⁰ que ce soit en le construisant matériellement ou en y agençant le « câblage », c'est-à-dire les échanges sociaux indispensables. De fait, la société s'organise selon des techniques d'organisation, et les êtres humains interagissent partiellement suivant des techniques de communication que ce soient les technologies et techniques à leur disposition ou même la langue, qui peut être, sous cette perspective, considérée comme une technique. De la sorte, pour que la technique puisse se développer, elle doit avoir accès à la compréhension des lois physiques, d'où la nécessité d'une mise à jour permanente de la science et une adéquation de ses méthodologies, ce qui requiert l'élaboration d'une épistémologie ou théorie de la connaissance toujours plus justes, lois physiques qui sont les conditions d'accès aux vérités sur lesquelles la technique devra s'aligner, selon la ou les *perspectives* que la science lui ouvre, sachant que la science et la technique constituent les conditions de possibilité de la culture.

Tout ceci met côte à côte, ou aligne, l'ontologie, une théorie des savoirs – qui, selon Ortega, sont toujours une *perspective* – et l'anthropologie. C'est pourquoi la théorie de la vérité ortéguienne, donc le *perspectivisme*, est inséparable de son anthropologie qui repose sur la vie comme radicalité première et l'exigence de *ratiovitalisme* qui découle d'une telle prémisse ; et celle-ci de son ontologie qui veut que l'Être soit la connaissance qu'en a l'homme, dont l'Être premier, pourrait-on dire, est le faisceau de rapports qui s'établissent entre le moi et son environnement ou sa *circonstance*, doublé de sa capacité subséquente à connaître, via *l'entrée en soi-même* qui est son abstraction du monde rendue possible uniquement par le truchement de la technique.

Au prime abord on pourrait ne pas voir de lien direct entre l'épistémologie (en tant que théorie de la connaissance qui est déclinée dans le *perspectivisme* et le *ratiovitalisme*), l'ontologie et l'anthropologie d'un côté et la technique de l'autre. Et pourtant, on s'aperçoit que la technique est en prise avec l'ontologie, l'épistémologie et l'anthropologie ortéguiennes suivant un fil conducteur, voire unificateur, qu'il nous revient de décrire et d'expliquer. On pourrait presque dire qu'il existe une cosmogonie ortéguienne, un monde total où se répondraient ses différentes parties,

⁶⁵⁰ Cf. « Autour du « colloque de Darmstadt, 1951 » » (*MHDT*)

et au sein duquel la technique serait un rouage indispensable à tous les autres. Sans technique il n'y aurait pas d'homme, il n'y aurait pas de savoir, il n'y aurait pas d'Être. La technique est conséquemment partout présente dans l'œuvre d'Ortega.

c- *L'ensimismarse (rentrer en soi-même)*

« (...) le pouvoir qu'à l'homme de se retirer virtuellement et provisoirement du monde, et de rentrer en soi-même, ou, pour employer un terme splendide qui n'existe que dans notre langue ; l'homme peut *ensimismarse*. »⁶⁵¹

« Par conséquent, si l'homme jouit du privilège de se libérer transitoirement des choses et de pouvoir rentrer et se reposer en lui-même, c'est parce que, par son effort, son travail et ses idées, il a pu agir sur le cours des choses, il a pu transformer et créer autour de lui un périmètre de sécurité, toujours limité, mais toujours – ou presque toujours – croissant. Cette création spécifiquement humaine, c'est la technique. Grâce à elle, et en fonction de son progrès, l'homme peut se recueillir. Mais le contraire est également vrai, l'homme est technicien, il est capable de modifier ce qui l'entoure comme bon lui semble, parce qu'il a su profiter de tous les répits que lui accordaient les choses pour se recueillir, pour entrer en lui-même (...) »⁶⁵²

« Selon Cangiotti, *l'entrée-en-soi-même* indique l'action par laquelle l'homme s'écarte du monde extérieur pour pénétrer dans le monde intérieur ; cette action permet d'un côté, de se soustraire au monde, de l'autre, de pouvoir trouver une position face au monde et de formuler un projet qui est, selon l'expression ortéguienne, *inaturel* et *anti-biologique*. Seul l'homme peut se recueillir en soi, parce qu'il vit *depuis lui-même*, contrairement à l'animal qui vit *depuis l'autre*, inquiet »⁶⁵³

⁶⁵¹ HG17, OCX143

⁶⁵² HG19, OCX145

⁶⁵³ [Según Cangiotti, *ensimismamiento* indica la acción con que el hombre se aparta del mundo exterior para penetrar en el mundo interior; esta acción permite por un lado abstraerse del mundo, por otro, poder encontrar una posición frente al mundo y formular un proyecto que es, según la expresión orteguiana, *inatural* y *antibiológico*. Sólo el hombre puede recogerse en sí mismo, porque vive desde sí mismo, contrariamente al animal, que vive *desde lo otro*, extrañado] Russo, ATOG, p.625

Nous avons déjà plus que mentionné l'*ensimismarse*. Nous nous contenterons donc d'apporter ici un complément de définition, en particulier depuis *L'homme et les gens* qui est un écrit posthume consacré à la sociologie – une illustration supplémentaire de « l'inter-sectorialité » de la philosophie ortéguienne selon laquelle « il est impossible de comprendre une chose sans l'incorporer à l'ensemble des instances et relations d'où elle surgit et au sein desquelles sa fonction prend sens »⁶⁵⁴ ou ; comment pour comprendre sa philosophie technique il faut en comprendre d'autres, notamment sa pensée sociologique :

« Face à la vie de l'animal, régie par l'environnement dans lequel il vit et qui lui impose un état permanent d'alerte (d'existence en fonction de l'autre), état qu'Ortega nomme inquiétude, l'homme se caractérise par la possibilité de fuir de cet état d'inquiétude permanente dans laquelle vit l'animal. Bien qu'il soit également contraint par la circonstance naturelle dans laquelle il vit, l'homme est parfois capable de suspendre (même si ce n'est que de forme très provisoire et maladroite au début) son attention sur les choses et l'orienter vers son propre intérieur.

Ce pouvoir qu'a l'homme de s'abstraire de l'environnement et de rentrer en lui est ce qu'Ortega dénomme l'entrée en soi-même et qui comporte deux versants : d'un côté, la capacité de s'abstraire du monde ; et de l'autre, la capacité de créer un autre monde détaché de l'extérieur (son monde à soi, le monde intérieur).

C'est pourquoi, et ceci est fondamental pour inscrire la pensée ortéguienne dans l'angle de compréhension qui lui correspond, ces deux capacités humaines ne sont pas des facultés que l'homme possède, des organes évolutifs avec lesquels il se retrouve, mais des produits historiques que lui-même a construits au fil de son processus évolutif et culturel.

L'homme a dû, afin de pouvoir se libérer du monde et se créer un foyer spirituel intérieur, se construire une zone de sécurité à son entour, toujours limitée mais presque toujours en augmentation. C'est cela la technique, la sphère extra-naturelle que l'homme crée pour rentrer en soi-même.

On parle d'un processus dialectique de rétro-alimentation, étant donné que l'homme est, pour sa part, technique parce que cette habitude progressive de rentrer en soi-même a servi à établir un plan pour affronter la circonstance extérieure. Je répète que l'on parle d'un processus évolutif lent et dont le développement précaire est semé d'embûches. »⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ Voir la note 674

⁶⁵⁵ [Frente a la vida del animal, regida por el entorno en el que vive y que le impone un permanente estado de alerta (de existencia en función de lo otro), estado al que Ortega denomina alteración, el hombre se va a caracterizar por su posibilidad de huir de ese estado de permanente alteración en que vive el animal. A pesar de estar también constreñido por la circunstancia natural en la que vive, el hombre es capaz de suspender (aunque sea de forma muy provisional y tosca al principio) a veces su atención sobre las cosas y dirigirla a su propio interior. Este poder que tiene el hombre de abstraerse del entorno y meterse dentro de sí es lo que Ortega denomina ensimismamiento, que tiene dos vertientes: por un lado, la capacidad de abstraerse del mundo; por otro lado, la capacidad de crear otro mundo ajeno al exterior (el suyo propio, el mundo interior). Pero, y esto es fundamental para situar el pensamiento orteguiano bajo el prisma

Et Orihuela de citer, à la suite, Ortega y Gasset :

« Mais les choses alentour ne lui permettent pas de s'appliquer longtemps à cette concentration, et le consentiraient-elles que cet homme primitif ne serait pas capable de prolonger plus de quelques secondes, ou plus de quelques minutes, cette torsion de son attention, cette fixation sur les impalpables fantômes que sont les idées. Cette attention portée vers l'intérieur qu'est le recueillement est l'acte le plus antinaturel, le plus ultrabiologique. L'homme a mis des milliers et des milliers d'années à éduquer un peu – rien qu'un peu – sa capacité de concentration. Ce qui lui est naturel, c'est de se disperser, de se laisser distraire par le monde extérieur, tel le singe dans sa jungle ou bien dans sa cage au zoo (...) Mais aussi ponctuel et rudimentaire soit-il, ce recueillement primitif va séparer radicalement la vie humaine de la vie animale. Puisque l'homme, cet homme primitif, va maintenant se replonger dans les choses du monde, en leur résistant sans se livrer entièrement à elles. Il possède un plan contre elles, un projet d'accord avec elles, de manipulation de leurs formes capable de produire alentour une transformation minime, mais suffisante pour qu'elles l'oppriment un peu moins et qu'elles lui permettent en conséquence de se recueillir plus fréquemment et plus aisément...et ainsi de suite. »⁶⁵⁶

Est décrite là la caractéristique qu'a l'homme à s'abstraire et à construire son propre monde. José Orihuela Guerrero utilise le terme de rétro-alimentation pour décrire le rapport entre la phase d'introspection et celle de construction d'un monde extérieur mieux adapté à l'homme, et ce grâce à la technique. Cet aller-retour ne serait pas dialectique mais « trilectique » puisqu'il y aurait trois éléments ou moments, bien que le premier, « l'inquiétude »⁶⁵⁷ ne soit qu'un préambule, une

de comprensión adecuado, estas dos capacidades humanas no son facultades que el hombre posee, órganos evolutivos con los que se encuentra, sino productos históricos que él mismo ha ido construyendo a lo largo de su proceso evolutivo y cultural. El hombre ha tenido, para poder liberarse del mundo y crearse un hogar espiritual interior, que construir una zona de seguridad a su alrededor, siempre limitada pero casi siempre en aumento. Eso es la técnica, la esfera extranatural que el hombre crea para ensimismarse. Estamos hablando de un proceso dialéctico de retroalimentación, pues el hombre es a su vez técnico porque ese progresivo hábito de ensimismamiento fue aprovechado para trazar un plan con el que enfrentarse a la circunstancia exterior. Repito que estamos hablando de un proceso evolutivo lento y cuyo precario desarrollo está lleno de dificultades] Orihuela, HTOM, pp.25-26

⁶⁵⁶ [Mas ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este hombre primigenio de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia adentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco –nada más que un poco- su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo (...). Pero, aún instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio, va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima transformación de su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos...y así sucesivamente. (OC 1983, V, EA, p. 303)] HG20-21

⁶⁵⁷ « L'homme se sent perdu, naufragé parmi les choses : c'est l'inquiétude » HG22, OCX147

introduction à une dialectique « intérieur / extérieur » ; « contemplation / action » ; « théorie / praxis » ; « plan / technique » :

« Nous nous retrouverions de cette manière avec trois moments qui se rétro-alimenteraient cycliquement au fil de l'histoire humaine de façon chaque fois plus complexe et intense :

1- L'Inquiétude, état dans lequel l'homme est submergé dans la nature, attentif aux différentes manières dont il peut être affecté par l'entour. Dans cette situation, l'homme est très proche de l'existence animale, ne percevant pas la distance entre son soi-même et le milieu. »⁶⁵⁸

L'homme est d'abord altéré (ou inquiet). Il est alors très proche de l'animal. Puis vient la phase de l'*abstraction* :

« 2- L'Entrée-en-soi-même qui requiert une distanciation avec le milieu, un repli vers soi-même par le biais de l'abstraction des urgences immédiates. Ceci permet le développement progressif de l'imagination grâce auquel l'homme parvient à s'affirmer lui-même positivement à travers un plan d'action et non pas comme une simple réaction négative à la circonstance naturelle. »⁶⁵⁹

« 2) L'homme, dans un énergique effort rentre dans son intériorité pour se forger des idées sur les choses et leur possible maîtrise : c'est le *recueillement*, la *vita contemplativa*, disaient les Romains, le *bios theoretikos* des Grecs, la *theoria* »⁶⁶⁰

L'homme échappe à son état animal, à celui de la constante stimulation et de son obligation d'y réagir. Il n'est plus en veille permanente, en anxiété qui le fige dans un réel qui le submerge et est tout lui, dans le sens de s'imposer sans qu'il soit en mesure de s'imposer en retour. L'animal vit dans un réel qu'il ne modifie jamais, du moins jamais selon un plan conçu préalablement de façon abstraite.

Après cette *rentrée en soi-même* l'homme peut « en ressortir » et agir sur son entour. Il passe alors à l'action, après avoir été modifié lors de son exercice d'abstraction :

⁶⁵⁸ [Nos encontraríamos de este modo con tres momentos que se retroalimentarían cíclicamente a lo largo de la historia humana de forma cada vez más compleja e intensa: 1.- La Alteración, estado en que el hombre está sumergido en la naturaleza, atento a las distintas formas en que el entorno puede afectarle. En esta situación el hombre está muy próximo a la existencia animal, no percibiendo la distancia entre su sí mismo y el medio.] Orihuela, HTOM, p.27

⁶⁵⁹ [2.- El Ensimismamiento, momento que supone un distanciamiento respecto al medio, un repliegue hacia sí mismo mediante la abstracción de las urgencias inmediatas. Ello permite un desarrollo paulatino de la imaginación, con lo cual el hombre consigue afirmarse a sí mismo positivamente mediante un plan de acción y no como mera reacción negativa a la circunstancia natural.] *ibid.*

⁶⁶⁰ HG22, OCX147

« 3- L'Action, dans laquelle nous nous trouvons après le moment théorique d'entrée-en-soi-même, l'homme agissant sur son environnement selon un plan conçu au moment d'entrée-en-soi-même. Reconnaissons que dans ce processus de rétro-alimentation dialectique la technique est l'activité qui permet à l'homme d'intensifier et de blinder les moments d'entrée-en-soi-même à travers la création d'un monde culturel qui lui permette chaque fois de prendre plus de distance avec ses besoins matériels de subsistance, s'affirmant de façon positive (et non plus uniquement de façon réactive) face à la nature et en exerçant sur elle un degré chaque fois plus grand de contrôle et de domination. »⁶⁶¹

« 3) L'homme s'immerge à nouveau dans le monde pour y agir selon un plan préconçu ; c'est l'*action*⁶⁶², la *vie active*, la *praxis*. »⁶⁶³

L'Être est au monde parce qu'il est *circonstance* et capacité d'intériorisation d'*ensimismarse* ; « cette merveilleuse faculté qu'a l'homme de se libérer transitoirement de l'esclavage dans lequel le tiennent les choses »⁶⁶⁴, d'écartement du même monde auquel il appartient (c'est pourquoi l'homme crée un second monde, un sur-monde ou *surnature*), donc du mouvement qui l'agite. C'est dans ce silence que l'homme construit son *projet vital* sans lequel il ne serait pas homme. Ce *projet vital* se construit grâce à l'usage combiné de la raison, de l'imagination et des désirs. Sans ces trois éléments qui se rejoignent en un seul ; la créativité ou la *fantaisie créatrice*⁶⁶⁵,

⁶⁶¹ [La Acción, con la que nos encontramos tras el momento teórico del ensimismamiento, actuando el hombre sobre el entorno según el plan gestado en el momento de ensimismamiento. Reconozcamos que en todo este proceso de retroalimentación dialéctica la técnica es la actividad que permite al hombre intensificar y blindar los momentos de ensimismamiento mediante la creación de un mundo cultural que le permite tomar cada vez más distancia de sus necesidades materiales de existencia, afirmándose de forma positiva (y no sólo reactiva) frente a la naturaleza y ejerciendo sobre ella un grado cada vez mayor de control y dominio.] Orihuela, HTOM, p.27

⁶⁶² Le texte continue ainsi : « Il s'ensuit qu'il n'est possible de parler d'action que dans la mesure où celle-ci va être régie par une contemplation préalable et vice versa, le recueillement n'est qu'un moyen de programmer l'action future. » HG22, OCX147. Plus loin il ajoute : « (...) l'action ce n'est pas se bagarrer avec les choses alentour, ou avec les autres hommes : cela, c'est l'infrahumain, c'est l'inquiétude. L'action, c'est agir sur les choses matérielles ou les hommes qui nous entourent, selon un plan conçu à l'avance lors d'un acte anticipé de contemplation ou de pensée. » HG27, OCX151

⁶⁶³ HG22, OCX147

⁶⁶⁴ HG17

⁶⁶⁵ « Pour le critique italien [Pellicani], il est fondamental de comprendre le rôle de la fantaisie créatrice dans la vision ortéguienne de la technique qui n'est pas uniquement l'effet de l'intelligence. Cependant, la comparaison qu'établit Pellicani entre cette conception d'Ortega et celles de Jung et de Sartre²¹, dont l'attention à la fantaisie créatrice doit s'inscrire dans le cadre d'une vision particulière de la liberté humaine, n'est probablement pas des plus réussies. Il est vrai qu'Ortega semble précéder Sartre lorsqu'il affirme que l'homme est le romancier de lui-même et le créateur de sa propre vie, mais l'affirmation du philosophe français de la liberté comme possibilité radicale de se nier soi-même et de nier le monde se révèle être très distante de celle d'Ortega. L'observation de Pellicani est donc osée : « Ortega, à l'instar de Sartre, résout l'être par le faire et conçoit ce faire essentiellement comme invention et fabrication. La comparaison d'Ortega semble mieux correspondre à l'approche de Bergson qui se réfère à l'être humain avec l'expression *être en faisant*. Mais justement, le critique italien remarque qu'alors que Bergson se réfère en cela au dynamisme et devenir de l'Être, pour Ortega « se faire » est l'acte avec lequel l'homme se *fabrique* lui-même. En

l'homme ne serait pas au monde, il n'aurait pas *de circonstance* mais serait *la circonstance*, comme le sont la plante ou l'animal du fait de leur prise constante et ininterrompue au monde. Cette extraction du monde est rendue possible par l'*entrée en soi-même*, espace de sérénité depuis lequel la *créativité* élabore le *plan vital* de l'individu humain sans autre projet que de le projeter ensuite sur sa *circonstance* afin d'y accroître sa part de *bien-être* et pour laquelle doit intervenir la « prothèse orthopédique » qu'est la technique qui, conséquemment, a pour fonction d'accommoder la nature en une *surnature* qui est le seul environnement possible pour que l'*être biologique inadapté* qu'est l'homme cultive son vivre-bien. Ceci est l'occasion de préciser une idée ortéguienne de première importance pour notre sujet : la caractéristique spécifique de l'homme en tant qu'être biologique est qu'il ne s'adapte pas à la nature mais que c'est celle-ci qui s'adapterait à lui, contredisant de la sorte l'idée darwinienne de l'adaptation biologique.

La traduction de « ensimismarse » par le dictionnaire Larousse indique : s'absorber, réfléchir profondément (à quelque chose), rentrer en soi-même, se concentrer. Les commentateurs anglo-saxons d'Ortega utilisent le terme ; self-absorption : s'auto-absorber. Si nous décomposons le terme espagnol cela donnerait littéralement : « en soi-même ». Notons que l'en-soi d'Ortega n'a pas grand-chose à voir avec l'en-soi sartrien ou hégélien. « Ensimismarse » induit plus qu'une

soulignant que le philosophe espagnol considère Fichte comme le premier penseur qui ait conçu l'homme comme l'être qui s'invente lui-même, Pellicani observe également qu'avant Fichte il faudrait citer Pascal et, dans l'atmosphère de la pensée de la Renaissance, Pico della Mirandola." Note 21 : Cf. Pellicani, Luciano – *Antropologia ed etica*, cit., p.41, note 4. Pellicani réitère cette interprétation dans sa préface à Ortega y Gasset, José – *Aurora della ragione storica*. Milano: Sugarco, 1983, p. 15. Néanmoins, il la nuance, reconnaissant que, contrairement à Sartre « Ortega n'affirme pas que dans l'être humain il n'y ait pas un noyau ontologique permanent, un ensemble de traits qui maintiennent constants dans l'espace et le temps » (*Ibidem*). » [Para el crítico italiano [Pellicani], es fundamental entender el papel que tiene la fantasía creadora en la visión orteguiana de la técnica, que no es efecto sólo de inteligencia. Sin embargo, parece quizá no muy acertada la comparación que Pellicani instituye entre esta concepción de Ortega y la de Jung y Sartre²¹, cuya atención a la fantasía creadora tiene que ser colocada en el marco de una particular visión de la libertad humana. Es verdad que Ortega parece anticipar a Sartre cuando afirma que el hombre es *novelista* de sí mismo y creador de su misma vida, pero la afirmación del filósofo francés de la libertad como posibilidad radical de negar incluso sí mismo y el mundo se revela muy distante de la de Ortega. Suena atrevida, por tanto, la observación de Pellicani: "Ortega como Sartre resuelve el ser en el quehacer y concibe este quehacer esencialmente como invención y fabricación. Más acertada parece la comparación de Ortega con el planteamiento de Bergson, que se refiere al ser humano utilizando la expresión *être en faisant*. Pero justamente el crítico italiano remarca que, mientras Bergson se refiere con esto al dinamismo y devenir del ser, para Ortega "hacerse" es el acto con que el hombre *se fabrica* a sí mismo. Subrayando que el filósofo español considera a Fichte como al primer pensador que concibió al hombre como ser que se inventa a sí mismo (624) Pellicani observa también que, antes que Fichte, habría que nombrar a Pascal y, en el ámbito del pensamiento renacentista, a Pico della Mirandola." Note 21: Cf. Pellicani, Luciano – *Antropologia ed etica*, cit., p.41, nota 4. Pellicani remacha esta interpretación también en su prefación a Ortega y Gasset, José – *Aurora della ragione storica*. Milano: Sugarco, 1983, p. 15. Sin embargo, la matiza más, reconociendo que, contrariamente a Sartre, "Ortega no afirma que en el ser humano no hay un núcleo ontológico permanente, un conjunto de rasgos que permanecen constantes en el espacio y en el tiempo" (*Ibidem*).] Russo, ATOG, pp.624-625

simple absorption, qu'une concentration, qu'un recueillement, qu'une réflexion interne. Il s'agit d'un acte d'extraction du monde, de la *circunstancia*, de l'environnement, du milieu pour exister aussi dans un monde intérieur auquel seul l'humain a accès et qui est celui de l'intériorité dans laquelle il se retrouve afin de puiser dans son esprit, dans son imagination qu'il organise, les schémas pour changer son environnement, et pour cela il a besoin d'une prolongation officieuse : la technique. C'est pourquoi, aux deux textes traitant spécifiquement de la technique *Meditación de la técnica* et *El mito del hombre allende la técnica* et les articles qui lui sont annexes il convient de rajouter, comme cela est souvent fait : *Ensimismamiento y alteracion* : qui se traduirait selon Alain Guy par *Rentrée en soi-même et altération et Recueillement et inquiétude* selon la traduction française de ce texte parue en 2008⁶⁶⁶.

La technique est selon Ortega la prothèse orthopédique qui permet à l'homme de construire sa réalité à partir de l'opposition entre son être « imaginaire », celui qui rentre en lui-même, et la *circunstancia*, le cosmos qui l'environne et sur lequel, contrairement à l'animal, il doit imposer les formes élaborées intellectuellement dans ses périodes d'*ensimismamiento*. La vie de l'homme se résume à cette « dialectique » entre l'imagination et la transformation de ce qui est autour, ce qui constitue notre « paysage », notre contour, la *circunstancia*. La technique est ce qui s'élabore par le biais de l'abstraction dont est capable l'être humain et qui prend forme et devient agissante lorsqu'il sort de son « entrée en soi-même » pour transformer la *circunstancia*. La technique devient alors à son tour *circunstancia*. Elle est ainsi moyen et *circunstancia*. L'homme élabore la technique pour transformer le monde qui l'entoure, monde qui devient graduellement technique et qui mène l'homme à élaborer de la technique pour modifier un environnement ou *surnature* de plus en plus technique.

⁶⁶⁶ Selon la traduction en anglais par Ortega ; *Self Gathering and Meditation*.

i. Programme vital et culture

« La technique se constitue comme la médiation fondamentale qui existe entre l'homme et le monde. Mais, et ceci est également décisif pour notre problème, la technique n'établit pas le programme, elle n'est que l'exécutrice d'un plan vital que la précède et prédétermine. De la même manière que la circonstance présente certaines facilités et difficultés en fonction du projet vital qui s'y confronte, la technique adoptera la forme et le mode qui serviront le mieux aux intérêts du projet vital qu'elle sert. La technique, à l'instar de la circonstance, est modelée par le désir. »⁶⁶⁷

Le programme vital est ce que l'homme imagine dans ses périodes d'abstraction. Le monde de l'homme est donc imaginaire dans le sens d'issu de l'imagination. Cette imagination est liée à l'individualité irréductible de chacun mais aussi à la culture, d'où le rôle déterminant de la culture dans la capacité de chacun à élaborer son « programmes vital ».

« L'homme de Calcutta et celui de Paris, lorsqu'ils veulent transporter quelque chose utilisent la roue de la même manière. Par contre, ils se différencient dès qu'ils se mettent à rêver. Les rêves et les idéaux émanent directement de notre intimité et constituent son authentique manifestation. »⁶⁶⁸

Cette authentique manifestation de notre intimité est remise en cause par la *culture de la masse*, par son inauthenticité. Ortega déplore, et cela ressort clairement dans *La Révolte des Masses*, que la culture de masse, celle qui est la résultante du confort extraordinaire apporté par la technique, provoque une forme de ramollissement, conséquence mécanique de la surabondance de la technique – « surabondance de technique, un excès qui d'un côté fait perdre la perspective et de l'autre bloque la conscience »⁶⁶⁹– qui écarte l'homme de la confrontation avec une *circonstance* qui lui

⁶⁶⁷ [Se constituye así la técnica como la mediación fundamental que existe entre el hombre y el mundo. Pero, y esto es también decisivo para nuestro problema, la técnica no establece el programa, ella no es más que la ejecutora de un plan vital que la antecede y la predetermina. Del mismo modo que la circunstancia nos presenta unas determinadas facilidades y dificultades en función del proyecto vital que se le enfrenta, así la técnica adoptará la forma y el modo que mejor sirva a los intereses del proyecto vital al que sirve. La técnica, como la circunstancia, está modelada por el deseo.] Orihuela, HTOM, p. 48

⁶⁶⁸ [El hombre de Calcuta y el de París, cuando quieren transportar algo usan idénticamente de la rueda. En cambio, se diferencian cuando se ponen a soñar. Ensueños e ideales emanan directamente de nuestra intimidad y son auténtica manifestación.] OCII442 (1921)

⁶⁶⁹ [sobreabundancia de técnica, un exceso que hace perder la perspectiva por un lado y bloquea la conciencia por otro] Espinosa, RNT, p. 118. Cf. note 523

oppose une résistance, c'est-à-dire une *circunstancia* qui n'en serait plus vraiment une, puisque ce qui définit justement celle-ci c'est qu'elle est le domaine qui se resserre autour de l'homme et l'oblige à se dépasser. Sans *circunstancia*, le « moi » disparaît aussi. La fameuse maxime d'Ortega est souvent citée de manière incomplète. La voici plus complète :

« Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo. »

« Je suis moi et ma circonstance et si je ne la sauve pas, je ne me sauverai pas moi-même »

On peut évidemment comprendre cela sous un prisme écologiste, et bien que ce ne soit pas fondamentalement incorrect que de l'interpréter ainsi, Ortega va plus loin que le simple environnement lorsqu'il parle de la *circunstancia*. S'il s'agit également de l'espace physique dans lequel l'homme doit construire son monde et y vivre, c'est avant tout la condition *sine qua non* pour que l'être humain se constitue en tant que tel et c'est cette absence de *circunstancia* que le surdéveloppement de la technique, et surtout, l'incapacité de la culture à prendre les devants sur l'invention technique qui s'auto-génère alors, c'est-à-dire qu'elle le fait en dehors de plans fournis par des *programmes vitaux*, qui finit par disloquer la civilisation laissant la place à des *hommes sans désirs* ni imagination et sans culture qui soit à la hauteur de l'opération de se constituer comme individu et être social. Le risque n'est pas dans la technique en soi mais dans le risque qu'elle fait courir à la culture et au concept même de civilisation (occidentale) :

« Pour Ortega, le problème de la technique ne l'est qu'en tant qu'il menace la courroie de l'être occidental et peut provoquer la substitution du concept conventionnel de civilisation par un autre inconnu. »⁶⁷⁰

Pour la première fois dans l'histoire « l'homme a fini par se croire en sécurité »⁶⁷¹ et a donc abandonné sa *vigilance* « car si l'humanité progresse inévitablement, cela veut dire que nous pouvons abandonner toute vigilance, toute préoccupation, toute responsabilité (...) et laisser l'humanité nous conduire inévitablement à la perfection et à la félicité. »⁶⁷² Cette confiance dans une félicité automatiquement engendrée par un progrès industriel et technique incessant finit par inhiber le besoin et la capacité individuels et collectifs de désirer. Pourtant, quel que soit le progrès,

⁶⁷⁰ [Para Ortega, el problema de la técnica lo es sólo en cuanto que amenaza la cadena del ser occidental y puede provocar la sustitución del concepto convencional de civilización por otro desconocido.] Navajas, OTNC, pp.4-5

⁶⁷¹ HG25

⁶⁷² *Ibid.*

sans *désirs* il ne saurait y avoir de *programme vital*, puisque celui-ci est justement élaboré sous la pression ou l'aiguillage de *désirs*. Sans manques réels ou projetés, c'est-à-dire lorsque l'imagination est capable d'anticiper une configuration plus favorable à l'aune de laquelle un manque commencera à se faire sentir depuis l'état présent, il ne peut y avoir de *désirs*, et sans *désirs* il ne peut y avoir de plan (vital) qui permette d'entreprendre son assouvissement. La société surabondante génère certes des manques, mais ceux-ci ne sont ni reliés à une *circonstance* qui soit authentique, ni à de vrais besoins mais à des caprices – Ortega qualifie l'homme contemporain « d'enfant gâté ». Ils n'émanent pas non plus d'un homme proprement cultivé, c'est-à-dire pas celui qui est instruit et savant, mais celui qui est enraciné, dont la culture provient du passé en tant qu'accumulation épurée d'activités humaines accomplies et dont le dernier échelon est l'élaboration qu'on désigne justement par culture. La culture de l'homme sans *programme vital* est une illusion de culture, car la vraie culture n'est riche que tant qu'elle se nourrit sur le terreau de ce qui nous a précédé, et dont il ne faut surtout pas tout garder, mais n'en conserver que ce qui nous permet d'apprendre, de réformer, d'étendre le champ de l'humanisation. Sans cet apprentissage, l'homme répète ses erreurs et trébuche là où il ne devrait plus trébucher et parfois même il recommence à zéro. La technique moderne par l'impulsion motrice qu'elle génère dans la société, par elle-même et par elle-seule, a indirectement donné l'illusion qu'on pourrait se débarrasser du passé et de ses leçons, et qu'on pourrait créer de toute pièce une culture qui ne soit ni redevable au passé ni ait à se confronter à une *circonstance*, c'est-à-dire à un contour qui exerce une pression, montre des limites, qui oblige à s'abstraire pour les dépasser à nouveau comme cela a été fait depuis le début de l'humanité. Ceci provoque un ensemble de maux et c'est peut-être en cela que la philosophie de la technique d'Ortega est la plus actuelle, ou du moins une philosophie qui place la technique derrière un certain nombre de phénomènes sociétaux qui sont on ne peut plus actuels.

La technique donne naissance à l'homme déraciné qui va produire des *programmes vitaux* qui ne seront pas fidèles à sa « nature » qui ne peut être que celle d'un être historique, à moitié immergé dans son passé, l'autre moitié orientée par son imagination et ses désirs.

« La technicité triomphante asphyxie l'imagination et la facilité suffoque les désirs »⁶⁷³

⁶⁷³ [La tecnicidad triunfal asfixia la imaginación y la facilidad sofoca los deseos (V 344)] Atencia, OSPT, p.25 et p.27

ii. Système ortéguien

« Ceci est fondamental pour toute analyse du problème qui nous concerne, car du fait de l'existence de nombreuses techniques, et pas juste d'une, et de multiples systèmes de besoins, il serait tout à fait inapproprié d'étudier la technique comme une entité indépendante et autonome de l'ensemble des instances culturelles qui forment la société : la politique, l'économie, l'idéologie (l'art, la philosophie, la religion ...) et la science elle-même. Il y a là une erreur qui a flouté et, de fait, continue à flouter une bonne part des analyses qui ont été faites sur la technique jusqu'à ce jour. A notre avis, l'erreur tient de la négligence d'un principe méthodologique fondamental à n'importe quelle analyse réalisée sur n'importe quel sujet, ce qui inclut évidemment celui qui nous concerne : à savoir, selon les mots d'Ortega : « ...cette affirmation hégélienne selon laquelle la vérité ne pourrait exister que sous la forme d'un système. » (OC, I, *¿H o I?*, p.440). Autrement dit, il est impossible de comprendre une chose sans l'incorporer à l'ensemble des instances et relations d'où elle surgit et au sein desquelles sa fonction prend sens. De la sorte, la technique ou, plutôt, « le complexe technologique » (pour être plus précis et rigoureux avec la conception plurielle de la technique) recouvre différentes significations en fonction des époques historiques et des civilisations dans lesquelles elle produit ses effets. »⁶⁷⁴

Comme on le voit, il est impossible de comprendre la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset sans comprendre ce qu'est sa pratique philosophique *perspectiviste, radicale* et *ratiovitaliste* et ses concepts essentiels de ; *circonstance, entrée en soi-même, programme vital, crise des désirs, double ontologie de l'homme*. Pourtant, si l'on s'en tient aux concepts, aucun ne semble à première vue avoir trait à la technique. En effet, ils se retrouvent ailleurs, ce qui ne les rend pas moins essentiels à sa pensée sur la technique qui, de ce fait, est irriguée de concepts qui à leur tour irriguent d'autres segments de la philosophie ortéguienne. En guise d'exemple contraire, prenons un philosophe comme Gilbert Simondon qui construit une œuvre bicéphale ; celle autour

⁶⁷⁴ [Esto es fundamental para cualquier análisis del problema que nos ocupa, pues al existir muchas técnicas, y no sólo una, debido al hecho de que existen múltiples sistemas de necesidades, es absolutamente incorrecto estudiar la técnica como una entidad independiente y autónoma del conjunto de instancias culturales que forman la sociedad: la política, la economía, la ideología (el arte, la filosofía, la religión...) y la propia ciencia. Es éste un error que consideramos ha desenfocado y, de hecho, sigue desenfocado mucho de los análisis que sobre la técnica se han realizado hasta el presente. A nuestro juicio, el error reside en desatender un principio metodológico básico en cualquier análisis que realicemos sobre cualquier asunto, incluido por supuesto el que nos ocupa; a saber, en José palabras de Ortega: "...aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema". (OC, I, *¿H o I?*, p. 440). Dicho de otro modo, no es posible comprender algo si no se le incardina en el conjunto de instancias y relaciones de las que ha surgido y en el seno de las cuales su función cobra sentido. De este modo, la técnica o, mejor dicho, "el complejo tecnológico" (para ser más precisos y rigurosos con la concepción plural de la técnica) cobra sentidos distintos en función de las épocas históricas y las distintas civilizaciones en que da sus frutos.] Orihuela, HTOM, pp. 40-42

des *objets techniques* et la *mécanologie* et celle autour de l'*individuation*. L'une et l'autre sont tellement séparées qu'elles semblent presque appartenir à deux penseurs distincts ou à un penseur qui a distinctement scindé ses zones de pensée. Ce serait une sorte d'antithèse du mode philosophique ortéguien dans lequel les aires se répondent les unes aux autres, certes de façon inégale et non automatique, mais suffisamment pour qu'on puisse passer de l'une à l'autre par le biais des ponts qu'établissent entre elles certains concepts, comme ceux qui ont été cités. La philosophie d'Ortega y Gasset serait, de la sorte, une philosophie de concepts majeurs et mineurs qui participent à son déroulement selon les circonstances de la pensée et de ses objets et suivant une pratique définie selon les termes cités plus haut. Ceci constitue-t-il une modalité systémique sans aller nécessairement jusqu'à parler de système ?

Comme il vient d'être dit, la philosophie de la technique d'Ortega ne serait que très superficiellement accessible si elle n'était pas mise en rapport avec des concepts qui irriguent et nourrissent le reste de sa pensée. Par ailleurs, celle-ci semble maintenir une cohésion permanente et dans son évolution comme le rappelle Atencia Paez :

« Comme il l'a dit tant de fois, Ortega maintint une certaine unité et continuité au sein d'une pensée qui a subi une évolution prolongée et qui s'est enrichie de nombreuses et diverses influences. Dans la *Méditation* de 1939, on retrouve en pleine œuvre des idées exposées en 1914. Par conséquent, il est possible de suivre cette inspiration de *MT* à *MQ*⁶⁷⁵. En *PA* il affirme indiscutablement que là se trouve le noyau de toute sa pensée : la coexistence du moi et de la circonstance. On pourrait donc dire que si *RM* contient un diagnostic sur la portée sociale et *MT* une anthropologie philosophique de la technique, c'est dans *MQ* que se trouve le support théorico-métaphysique de cette problématique, son noyau et centre irradiant. »⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ « C. Mitcham affirme que si *RM* expose la transformation historique qui a engendré un monde de possibilités techniques maximales associées à une imagination minimale, *MT* complète *RM* avec une anthropologie philosophique de la technique qui, à son tour, développe les implications latentes contenues dans *MQ* [*Méditations sur le Quichotte*] (C. Mitcham, « La transformation technologique de la culture », p.35) » [C. Mitcham afirma que si *RM* expone la transformación histórica que ha engendrado un mundo de máximas posibilidades técnicas, asociadas a una imaginación mínima, *MT* completa a *RM* con una antropología filosófica de la técnica que a su vez desarrolla las implicaciones latentes en *MQ* (C. Mitcham, « La transformación tecnológica de la cultura », p. 35)] Atencia, OMT, note 43 p.89

⁶⁷⁶ [Como dijo tantas veces, Ortega mantuvo una cierta unidad y continuidad en el seno de un pensamiento que sufrió una evolución prolongada y se enriqueció con muchas y muy variadas influencias. En la *Meditación* de 1939 hallamos en plena eficacia ideas expuestas en 1914. Por tanto, es posible perseguir esta inspiración fundamental desde *MT* a *MQ*. En *PA* afirma taxativamente que allí está el núcleo de todo su pensamiento: la coexistencia de yo y circunstancia. Por tanto, podríamos decir que si *RM* contiene un diagnóstico sobre el alcance social y *MT* una antropología filosófica de la técnica, es en *MQ* donde se halla el soporte teórico metafísico de esta problemática, su núcleo y centro de irradiación.] *ibid.*, p.89

Cet auteur propose un schéma clair d'une pensée de la technique qui se fonde sur un socle, un *noyau* : « la coexistence de moi et de ma circonstance » posée dans sa *Méditation sur le Quichotte* de 1914 – qui n'aborde nullement le thème de la technique – et qui s'exprime avec une nouvelle efficacité dix-neuf ans plus tard avec ses cours sur la technique qui deviendront en 1939 *Méditation sur la technique* qui, rappelons-le, est alors accompagnée d'un texte sociologique (ou plutôt ; *la méditation* l'accompagne) ; *Ensimismamiento y alteración*, et, avant cela, dans *La révolte des masses* comme nous l'avons vu, pour ne citer que les ouvrages touchant au thème de la technique.

Selon Atencia, il existerait donc une unité qui démarrerait d'un « noyau irradiant », d'une proposition métaphysique ferme et génitrice, depuis laquelle se déclinerait toute sa philosophie, ce qui inclut celle de la technique. On pourrait alors qualifier le mode de philosopher, faute de l'appeler « système », d'Ortega y Gasset d'« irradiant », c'est-à-dire qui ne se définit pas par une *structure* (délimitée ou délimitant) mais par une *irradiation* depuis un noyau ou une proposition fondatrice vers des interprétations, au fil de déroulements thématiques, sans qu'il existe nécessairement de continuité constructive, c'est-à-dire une volonté de faire un système comme un tout fermé, mais comme un espace ouvert dans lequel, depuis un noyau originel et radical, se centrifugeraient ses émanations possibles à l'aune des *circonstances thématiques* et *créations conceptuelles*. Il s'agirait donc d'un type de système *ouvert* et *thématique*, *ouvert* parce qu'il ne serait pas consacré par sa complétude, c'est-à-dire une délimitation à l'intérieur des marges établies selon les termes par lui-même décrétés mais par une incomplétude potentiellement illimitée. En effet, à partir du moment où l'on se trouve dans la « zone d'irradiation » du noyau central, il n'existe de limites aux possibilités d'irradiation que les limites des thèmes possibles sur lesquels elle – ou « il », le noyau – peut s'étendre. Ce système ne serait donc pas bâti suivant la congruence d'une pensée normative qui se construirait selon des modalités particulières qui délimiteraient une zone de fonctionnalité, mais sur une allégeance à une centralité qui ne peut être que métaphysique, puisque ce noyau par son caractère radical, premier et promis à irradier doit contenir une charge ou densité que seule une proposition métaphysique de premier ordre peut concentrer. Dans ce cas, il s'agit de la proposition ; « je suis moi et ma *circonstance* » qu'il est loisible à chacun de considérer selon ses propres critères, mais qui indépendamment de tous les jugements possibles demeure indéniablement une proposition à partir de laquelle peut se décliner un ensemble de propositions qui toutes ensemble doivent pouvoir porter le nom de « système » ou, si on en reste à une définition stricte de cette notion comme quelque chose devant nécessairement

être fermé, alors il faudrait remplacer le terme « système » par celui de « connexe ». La pensée d'Ortega y Gasset, faute de constituer un système au sens strict du terme, s'élabore selon des lignes de connexion qui forment un « tout ouvert » (ce qui est à première vue un oxymore) malléable, depuis un centre vers des embranchements connectés à lui et aussi entre eux, montrant alors cette forme décousue ou « non-systématique » qui est souvent reprochée à la pensée d'Ortega, vue comme « éclectique » et ne constituant pas un bloc compact. Or, selon ce qui précède, ce *modèle irradiant* qu'on pourrait rapprocher très grossièrement de la vision urbanistique du « central place theory » (« modèle cristallérien » en français), part d'un point central et ne se décline pas selon une structure qui est destinée à devenir complète et limitative, mais selon l'inspiration thématique, ce qui inéluctablement pâtit d'une image peu favorable dans un contexte de pratique philosophique qui favorise, au contraire, l'effort de production de modalités de pensée insérables dans des limites normatives, indépendamment des choix ou teneurs thématiques qui prennent donc dans ce contexte une place seconde, sans qu'on puisse néanmoins aller jusqu'à dire « subalterne ». L'élaboration de ces normes de pensée et leur conjonction dans un ensemble qui fasse sens depuis et selon ces normes apparaît peu compatible avec une pratique qui trouve sa valeur dans la force d'inspiration thématique et non dans un effort d'abstraction sur les critères qui valideraient un ensemble ainsi normé appelé « système ». On comprend alors que philosopher à la Ortega y Gasset puisse prendre des airs de dilettantisme aux yeux de ceux qui philosophent avant tout pour s'assurer de la validité et pérennité d'un système normatif de la pensée. Pourtant, si « système » se réfère à « cohérence », il n'y aurait pas plus de dilettantisme du côté de chez Ortega y Gasset qu'ailleurs, nommément chez les « systématiques », du moins selon la perspective proposée par Atencia, puisque sa pensée serait toute déclinaison et variations depuis un nucleus nourricier, stable et constant.

iii. Crise des désirs

« Peut-être que la maladie fondamentale dont souffre notre époque correspond à une crise des désirs, et ce serait pour cela que toute la fabuleuse potentialité de notre technique nous semble vaine. »⁶⁷⁷

La technique serait consubstantielle à l'humain, non pas pour assouvir ses besoins mais pour satisfaire ses désirs.

Sans désir il n'y aurait pas de *projet vital* et sans projet vital il n'y a pas d'*humanisation* possible. Or, Ortega y Gasset constate l'étiollement des désirs, l'incapacité qu'a l'*homme masse* à désirer. La *surabondance* engendrée par la technique ne lui en laisse pas le temps, bien qu'il ne s'agisse pas uniquement d'une perte des *occasions* de désirer mais, aussi et surtout, des *capacités* à le faire.

« Ce simple fait suffirait à contrecarrer notre tendance naïve à croire que l'excès de biens favorise la vie. Bien au contraire, en effet : un monde débordant de possibilités engendre automatiquement de graves déformations et des spécimens vicieux de l'existence humaine, ce que l'on peut réunir dans la catégorie générale d'« homme-héritier », dont l'aristocrate n'est qu'un cas particulier, l'enfant gâté un autre, et l'homme masse de notre temps un autre encore, mais celui-ci est beaucoup plus vaste et plus profond. »⁶⁷⁸

Nous rappellerons dans ce chapitre ce qui a déjà été suffisamment présenté pour que nous ayons à la reprendre complètement, nous contentant de spécifier la réflexion sur ce point et l'enrichir d'idées et d'apports de la littérature, particulièrement en langue espagnole, répondant par ces interventions à l'un des objectifs de la recherche qui est de présenter l'activité de la philosophie de la technique hispanophone à l'aune de l'influence ou de la critique de celle du maître madrilène.

⁶⁷⁷ MT67, OCV576

⁶⁷⁸ RM173-174, OCIV436

« La vitalité cosmique ou énergie universelle – *natura naturans* – se dépose dans le désir humain « unité vitale » interne et primordiale de laquelle partent toutes les puissances ; de la même manière qu'elle le fait dans la forme « éternelle et radicale » de la psyché, dans ses « impétuosités originelles », dans la « vie essentielle » de laquelle ils font dériver, par décantation ultérieure, la culture (science, art, morale) et ensuite la civilisation (technique, politique, etc.) après avoir traversé quelques niveaux intermédiaires (...) »⁶⁷⁹

Commençons par Espinosa Rubio qui décrit la conception ortéguienne du désir comme la concrétion d'une vitalité cosmique dans l'unité vitale qu'est l'unité humaine et de laquelle dériverait la culture qui serait conséquemment une forme externe et donc active du désir, car le désir est action ou, plus précisément, ce qui porte à l'action. Ortega y Gasset établit une relation directe entre *désir* et culture, terme qui pourrait, à l'aune de sa pensée, désigner la réunion des volontés conscientes d'humaniser. L'humanisation est une préoccupation permanente chez le philosophe espagnol. *Crise des désirs* ou *révolte des masses* ne sont que deux formulations possibles du processus ou des risques de déshumanisation. Or, pour Ortega y Gasset il y a déshumanisation lorsque l'homme cesse de se construire un monde propre dans un cosmos qui lui est irrémédiablement hostile, lorsqu'il s'abandonne aux forces physiques, « gravitationnelles » et passives ou, autrement dit, lorsqu'il se retrouve sans programme vital. La perte du *programme vital* est synonyme d'abandon de la construction qu'est l'humanisation. Elle est désertion de l'invention humaine permanente :

« Le programme vital de la technique n'est pas technique mais pré-technique, le désir originel ; et ce qu'invente l'homme n'est pas seulement la technique mais également lui-même. L'homme est technique parce que la technique est son mode de rendre réel un programme de vie antinaturel, l'invention d'un être qui n'est pas : l'homme est « une sorte de romancier de lui-même qui donne naissance à la figure fantastique d'un personnage avec son type irréel d'occupations ». »⁶⁸⁰

Le désir est antérieur à la technique, il est ce qui la détermine par le biais d'un programme

⁶⁷⁹ [La vitalidad cósmica o energía universal – *natura naturans* – se plasma en el *deseo* humano, «unidad vital» interna y primordial de la que parten todas las potencias; así como en la forma «eterna y radical» de la *psique*, en sus «ímpetus originarios», esto es, en la «vida esencial» de la cual derivan por decantación ulterior la cultura (ciencia, arte, moral) y después la civilización (técnica, política, etc.), una vez atravesados ciertos niveles intermedios (cfr. *El «Quijote» en la escuela*, II, 272 y ss., 281, 278).] Espinosa, RNT, p.104

⁶⁸⁰ [El programa vital de la técnica no es técnico sino pre-técnico, el «deseo original»; y lo que inventa el hombre no es sólo la técnica sino también a sí mismo. El hombre es técnico porque la técnica es su modo de hacer real un programa de vida antinatural, la invención de un ser que no hay: el hombre es una especie de «novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones» (*MT*, [OC83] V, 325-331).] Atencia, OMT, p.87

de vie. La technique est ineffective sans ce programme, donc sans désir(s).

« Et pourtant, ou pour cette raison, la technique n'est pas à proprement parler première. Elle va s'ingénier et, en exécutant la tâche qu'est la vie, réussir, dans la mesure de ses limites bien entendu, à participer à la réalisation du programme humain. Mais elle n'en définit pas le programme : je veux dire que la finalité à laquelle la technique doit parvenir lui est au préalable fixée. Le programme vital est pré-technique. »⁶⁸¹

Or, la technique de l'ère industrielle, de l'ère de la *surabondance*, se différencie de la technique de la phase antérieure qui était beaucoup plus lente à tous points de vue, dans son fonctionnement et dans son évolution, lenteur de l'innovation dont le rythme la plaçait, en quelque sorte, en retrait derrière le rythme qui pouvait être celui des *programmes vitaux* qui disposaient de leurs aises pour anticiper, avoir la main ou l'avance sur une « technique tortue » et répondre à leur rôle programmeur sans empressement, du moins, sans être bousculés par une technique galopante. Une technique trop rapide – quantifier ce « trop » est en soi toute une question – porte en elle le risque d'inverser ce rapport, en dépassant puis déclassant le *programme*, qui cesse d'en être un bien qu'il puisse se maintenir en apparence un temps encore, c'est-à-dire comme poche vide qui garde les allures d'une flèche indicatrice mais se retrouve dans le sillage d'un mécanisme technologique qui s'auto-génère, même si nous savons avec Ortega, que ce processus d'auto-génération en dehors d'un support culturel – ou d'un *programme vital*, ce qui est quasiment synonyme – est un leurre à l'espérance de vie limitée qui conduira à un effacement de l'ensemble constitué par la coquille vide de la culture et les techniques incapables de se maintenir « seules » au-delà de certaines limites « post-culturelles ».

« Que les désirs nous soient donnés tellement faits et standardisés par notre contexture technologique que nous en perdrons la capacité de désirer personnellement. Ou même, qu'une contexture technologique trahisse par sa propre logique interne les principes vitaux qui l'inspirent et fonctionnant bien techniquement, ne fonctionne pas anthropologiquement. »⁶⁸²

⁶⁸¹ MT65-66, OCV575

⁶⁸² [que los deseos se nos den ya tan hechos y estandarizados por nuestro entramado tecnológico que perdamos la capacidad de desear personalmente. O incluso que un entramado tecnológico traicione, por su propia lógica interna, los principios vitales que lo inspiran y, funcionando técnicamente bien, antropológicamente no funcione.] Quintanilla, OSW, p.5

Des désirs donnés tout faits et standardisés pendant cette période d'auto-motricité technique ne devraient pas nous confondre quant à leur dimension artificielle, c'est-à-dire en tant que ce qui est construit en dehors d'une source génitrice ou vitale, donc depuis une plateforme qui imite, reproduit, fournit les apparences de ce qui ne peut plus s'engendrer que par le biais d'une puissance extérieure qui fabrique pour satisfaire les illusions ou l'expression finissante de besoins – qui, quant à eux, demeurent bien réels, puisque les « besoins de l'homme » sont gravés dans sa constitution –, de ce qui ne peut plus se reproduire par soi-même et se satisfait par une image de substitution de sa propre reproduction. L'illusion des désirs ou l'inauthenticité des désirs est synonyme de *crise des désirs*, d'une époque sans désirs authentiques qui soient en mesure d'impulser un *programme vital*.

« Ne croyez pas que désirer soit chose facile. Observez l'angoisse spécifique dont souffre le nouveau riche. Il a entre ses mains la possibilité de parvenir à l'accomplissement de ses désirs, mais il se retrouve incapable de savoir désirer. Il ne désire rien en son for intérieur, il est incapable d'orienter par lui-même son appétit et de choisir parmi les innombrables choses offertes par son environnement. Raison pour laquelle il cherche un intermédiaire qui l'oriente, et il le trouve dans les désirs dominants des autres. »⁶⁸³

Les désirs engendrés par la société technologisée de la surabondance, ou la société de masse, ne sont des désirs qu'en apparence, ou des désirs dévitalisés sans envergure pour se déployer et participer comme il se doit au processus d'abstraction et de retour sur le monde, en leur qualité de « combustible » de l'imagination, d'élément vital qui lui donne sa chair, sa consistance. En effet, que serait l'imagination sans désirs ? Elle ne serait certainement pas l'imagination au service d'un *plan de vie*.

« L'imagination fonde l'*homo faber* ou *animal instrumentificum* car premièrement elle donne un contenu à son abstraction et ensuite elle permet son extériorisation, déploie le désir et suture le pli entre l'action et la contemplation. »⁶⁸⁴

⁶⁸³ MT66, OCV575

⁶⁸⁴ [La imaginación funda al *homo faber* o *animal instrumentificum* porque primero da contenido a su ensimismamiento y luego facilita su exteriorización, despliega el deseo y sutura el corte entre acción y contemplación.] Espinosa, RNT, p.110

La mécanique de la technique ortéguienne n'est pas fondamentalement matérialiste ni idéaliste mais vitaliste ou, pour être plus exact, elle est indexée sur la vie comme radicalité première, car elle possède indéniablement des aspects à la fois du matérialisme et de l'idéalisme⁶⁸⁵. La technique ne s'engendre pas (complètement) d'elle-même, du moins c'était le cas jusqu'à l'ère industrielle. La technique est la réponse à un mécanisme dans lequel le désir est un rouage nécessaire bien que la *surabondance* permette momentanément de s'en passer, ou plutôt, elle permet que la technique s'engendre suivant l'élan que les sciences physiques et l'industrie lui donnent, en l'autonomisant du processus jusque-là « classique » d'élaboration au gré de la demande existentielle ou vitale et des *facilités* disponibles dans la *circonstance*. La *surabondance* signifie que les disponibilités surpassent la demande ou les besoins. Cette configuration inédite appartient à la révolution technologique qui porte à croire qu'on puisse se passer des *désirs* – des authentiques, de ceux qui précèdent de plus ou moins loin leur satisfaction et obligent pour y parvenir à un dépassement qui se concrétise grâce à une coûteuse contribution et innovation technique – puisqu'elle engendre depuis ses propres possibilités ce qui autrefois devait l'être depuis une demande émise par le conglomerat constitué de l'imagination, des désirs, des besoins suivant un processus long et profond qui incluait une phase de contemplation, d'introspection, d'évaluation (*ensimismamiento*) et de projection. L'*illimitation* accompagne la surabondance et désactive le processus qui a caractérisé jusque-là la technique, notamment celle de la *troisième phase* qui serait dépassée par son propre succès, ou plutôt par celui d'éléments extérieurs qui s'y sont incorporés : les énormes progrès des sciences théoriques et physiques et l'investissement des capitaux bourgeois dans l'industrie. Il s'agit là de deux facteurs fondamentalement distincts mais qui ont en commun de participer à la surabondance technique et de composants artificiels⁶⁸⁶ qui vont dimensionner la *surnature* dans laquelle se

⁶⁸⁵ La pensée d'Ortega y Gasset n'est pas absolutiste dans le sens d'attribuer des causes ou effets uniques. Sa radicalité ne doit pas se comprendre dans le sens d'une intransigeance unificatrice vers un unitaire absolu, mais comme une démarche de philosophie qui la fait partir depuis une *racine* qui serait ancrée dans la radicalité première qu'est la vie.

⁶⁸⁶ « De cette manière, ce qui est donné est une circonstance avec un composant biologique et naturel mais avec chaque fois plus d'un autre composant artificiel (culturel et technique) qui en même temps qu'il le libère d'une série de besoins lui impose une tâche de maintenance du système artificiel sans lequel il ne pourrait plus faire face à la partie naturelle de la circonstance. Ce double composant de la circonstance humaine, le naturel et le culturel ou technique, est un fait d'une importance capitale. » [De este modo, lo dado es una circunstancia con un componente biológico y natural, pero con, cada vez en mayor medida, otro componente artificial (cultural y técnico) que a la vez que lo libera de una serie de necesidades le impone un trabajo de mantenimiento del sistema artificial sin el que no podría ya hacer frente a la parte natural de la circunstancia. Este componente doble de la circunstancia humana, el natural y el cultural o técnico, es un hecho de capital importancia para el conjunto de nuestra investigación.] Orihuela, HTOM, p.24

développe l'*homme masse* dont l'un des traits caractéristiques est son détachement, son oubli, son absence de conscience du caractère surfait de son entour, de son milieu technologisé qu'il voit se déployer si avidement et énergiquement qu'il le conçoit comme un milieu naturel, c'est-à-dire qui posséderait une génétique et dynamique internes qui ne requerraient ni participation humaine (culturelle), ni interventions volontaristes et correctrices à son déploiement illimité. Ceci conduit au paradoxe du surdéveloppement de l'invention externe concomitamment au sous-développement de l'invention interne :

« Il est paradoxal que l'accroissement des potentialités imputables au succès des développements de l'invention externe ou secondaire – soit technique – tende à étouffer les potentialités de l'invention interne, les désirs pré-techniques. »⁶⁸⁷

La notion même de *désir* comme instigateur du processus d'élaboration de la technique devient invisible ou informulable – bien que nous nous accordions à dire que ceci relève d'une démarche philosophique spécifique à un domaine nouveau et non pas d'une idée ou concept déjà existants dans le milieu ambiant de la pensée savante ou commune –, d'une part parce que la technique semble se débrouiller très bien sans désirs et, d'autre part, parce que sont engendrés par cette même société technique des succédanés de désirs. Or, tout ceci se passe dans un temps très court, un temps accéléré ou compressé, en quelques décennies à peine, c'est-à-dire sur le substrat des *désirs*, ou de la culture, emmagasinés pendant des siècles et millénaires. La technique, si elle se développe apparemment « seule », hors-sol c'est-à-dire hors-culture ou *hors-désirs*, le fait pourtant encore sur un substrat qui est appauvri au fur et à mesure que le processus de gestation culturel est délaissé au profit d'un processus de gestation – ou agitation – prioritairement technique, ce qui inclut une société convertie à la croyance de la surabondance technique émancipée de la culture, une société riche en technique et pauvre en culture, une société qui se barbarise si l'on considère que la barbarie est la configuration particulière du dynamisme qui se maintient sans la culture, d'un groupe humain en mouvement (un court moment sur l'échelle du temps historique) sans humanisation, quelle que soit la source de ce dynamisme, qui aujourd'hui trouverait sa force

⁶⁸⁷ [Lo paradójico es que el crecimiento de las potencialidades por el éxito obtenido en el desarrollo de la invención externa o secundaria – esto es, la técnica – tiende a sofocar las potencialidades de la invención interna, los deseos pretécnicos.] Mitcham, *TTC-ROST*, p.37

motrice dans la technique, une technique émancipée de la culture en tant que source première et primordiale de réponse aux besoins humains qui ne se limitent pas à ceux que peuvent satisfaire les techniques, dont la fonction originelle n'est pas tant de satisfaire des besoins que d'ouvrir l'espace d'humanisation dans et depuis lequel ces besoins seront répondus, avec l'infinité de variétés, de nuances, de possibilités individuelles et collectives inhérentes à la constitution originelle humaine⁶⁸⁸. Les besoins de l'homme, en particulier ses besoins superflus – ceux qui correspondent à ses fonctions les plus hautes et joviales – ne peuvent pas être satisfaits par et depuis la technique mais par et depuis l'espace de culture qui aura été préalablement ouvert par la technique dans un cosmos hostile à l'espèce humaine. La *crise des désirs* participe à l'affaissement de cette cavité humanisée dans une nature inapte à la vie humaine qui se maintient néanmoins un temps encore grâce au dynamisme technologique quasi autonome qui soutient les murs de l'édifice tout en le fragilisant en son intérieur, puisqu'il retire à l'homme sa *capacité interne à s'inventer* :

« Sous le pragmatisme et le goût à la polémique ortéguiens, les *désirs* sont dans l'homme tout aussi essentiels et constitutifs que la fantaisie et l'imagination, et en disant ceci nous revenons au début du présent ouvrage. *RM* prévient que l'homme contemporain vit dans une surnature de laquelle il est incapable de prendre conscience et établit un rapport entre la situation de la technique et la crise des désirs. La technique, qui trouve son origine dans le désir, existe uniquement parce que l'être humain désire. Or, ce désirer humain est historique et la technique l'est aussi. Ce qui peut se passer à ce moment de crise culturelle n'est ni plus ni moins que la capacité humaine à désirer se retrouve elle aussi en crise, ce qui serait une manifestation d'une crise de l'invention interne. »⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ Si l'homme n'a pas de nature il a, par contre, une constitution qui se constitue progressivement, donc historiquement, au fil des actes et programmes vitaux qu'il engendre et entreprend afin de satisfaire ses besoins vitaux et superflus. La fameuse phrase « l'homme n'a pas de nature mais il a une histoire » est probablement celle qui pose le plus de problèmes dans la pensée ortéguienne ou qui a généré le plus grand nombre d'interprétations, de malentendus, voire de contradictions. L'homme n'est certainement pas pour Ortega y Gasset une entité vide dans laquelle tous les possibles pourraient se graver indépendamment de tout cadre prédéterminé, notamment biologique et ontologique. L'être humain est un être particulier qui répond à des déterminations propres aux attributs humains. Que la raison historique participe à ces déterminations à un degré ou à un autre et que le philosophe espagnol ait voulu « marquer les esprits » au sujet de cette détermination essentielle, négligée selon lui, n'exclut pas que cet être soit doté de qualités, fonctions et fins propres à une constitution originelle, donc à ce qu'on pourrait appeler, sans excès, une « nature ». Voir les travaux d'Anne Bardet sur la *raison historique*.

⁶⁸⁹ [Bajo el pragmatismo y el polemismo orteguianos, tan esenciales y constitutivos como fantasía e imaginación son en el hombre los *deseos* y con esta consideración regresamos al comienzo del presente trabajo. *RM* advierte de que el hombre contemporáneo vive en una sobrenaturaleza de la que no es capaz de dar razón, y pone en relación la situación de la técnica con la crisis de los deseos. La técnica, originada en el deseo, sólo existe porque el ser humano desea. Ahora bien, este desear humano es histórico y la técnica también lo es. Lo que puede estar ocurriendo en este momento de crisis cultural es nada menos que se halle en crisis la capacidad humana de desear, que sería una manifestación de una crisis de la invención interna.] Atencia, OMT, pp.90-91.

La *crise des désirs* est synonyme de crise d'invention de l'homme. Chez Ortega y Gasset, l'homme s'invente individuellement et collectivement, il doit « se faire » lui-même. Rien ne lui est donné d'avance, même pas une nature, même pas un lieu (naturel) où il puisse vivre. Sans cette invention, il perd sa capacité à se construire, à construire son humanité et sombre comme ont sombré d'innombrables civilisations qui pour d'autres raisons avaient perdu la capacité, l'envie ou le *désir* de s'inventer.

« Si dans *MT* la nature humaine est montrée comme une nature qui doit se faire humaine, comme un projet guidé par la fantaisie et animé par le désir, dans *RM* est exposé le problème de la capacité humaine de désirer, la désorientation et crise des désirs de l'homme contemporain. Les désirs des choses émanent d'un désir radical : le désir d'être un type particulier d'homme. Quand il n'y a plus cela, lorsque se perd ce désir originel qui est le fondement pré-technique de toute technique, externe et interne, l'homme est alors pris d'une atrophie qui l'affecte entièrement lui et la culture dans laquelle il déploie sa vie dont il a perdu la capacité d'en inventer le scénario. »⁶⁹⁰

Parmi les causes de cette baisse des désirs ou dévitalisation on trouverait l'idéalisme, c'est-à-dire le transfert de la racine de la *vie* à l'*idée* qui deviendrait conséquemment source première avec tout ce qu'implique ce renversement de la vie vers l'idée (ce qui inclut la *raison pure* d'où la *réforme de la raison* que propose Ortega y Gasset).

« (...) la maladie fondamentale de notre temps, la crise du « désir originel », n'est pas un produit de l'avancée technologique, mais le résultat d'une compréhension erronée de la vie, l'idéaliste, qui porte à concevoir de manière trompeuse la relation entre l'homme et la technique, et entre l'individu et sa propre vie. C'est justement pourquoi l'idée de la vie comme réalité radicale a chez Ortega une valeur « thérapeutique », dans le sens où elle permet une relation ajustée à soi-même, à la collectivité et à la technique. Une relation qui potentialise l'essence humaine de chaque homme : la capacité de « se-désirer », d'imaginer et de réaliser son propre programme. »⁶⁹¹

⁶⁹⁰ [Si en *MT* se nos muestra la naturaleza humana como una naturaleza que debe hacerse humana, como proyecto guiado por la fantasía y animado por el deseo, en *RM* se nos hace presente el problema de la capacidad humana de desear, la desorientación y crisis de los deseos del hombre contemporáneo. Los deseos referentes a cosas surgen de un deseo radical: el deseo de ser un tipo determinado de hombre. Cuando ello no existe, cuando se pierde este deseo original, que es el fundamento pre-técnico de toda técnica, externa e interna, sobreviene al hombre una atrofia que le afecta por entero y a la cultura en que desenvuelve su vida, cuyo argumento ha dejado de ser capaz de inventar.] *ibid.*, p.91

⁶⁹¹ [La enfermedad básica de nuestro tiempo, la crisis del "deseo original", no es producto del avance tecnológico, sino que es resultado de una comprensión errónea de la vida, la idealista, que lleva a concebir de forma equívoca la relación entre hombre y técnica, y entre el individuo y su propia vida. Precisamente por ello la idea de la vida como realidad radical tiene para Ortega un valor "terapéutico", en cuanto nos permite una relación adecuada con nosotros mismos,

Dans la société de masse qui est la société des surabondances, la technique n'est plus inspirée ni fomentée par l'imagination associée aux désirs, c'est-à-dire les *programmes vitaux*. Elle se retrouve mue par un autre moteur ou, plutôt, un autre plan que celui fourni par les programmes vitaux humains. Cette situation la déshumanise forcément. Elle finit par être une technique « en l'avant » de l'homme qui, quant à lui, se retrouve de façon inédite à la traîne, incapable de remettre cette technique sous son joug ce qui devrait conduire à l'effondrement et de la technique et de ce qui reste de la civilisation. Ortega annonce que la technique s'effondre lorsqu'elle n'est plus soutenue par la culture, et l'histoire de l'humanité aurait déjà été le théâtre de telles pertes des deux, simultanément, ou consécutivement si l'on prend en compte le décalage entre la perte de l'une puis celle de l'autre. Quant à la civilisation, elle s'écroule aussi du fait de la décomposition de la culture. Rien de cela n'est nouveau si ce n'est que la cause cette fois-ci en serait la technique, alors que la mort des civilisations a eu dans le passé diverses causes qui n'incluent pas, à première vue, la technique, et dans tous les cas, une configuration comparable à celle de la technique industrielle ou technologie actuelle. Ortega prédit un affaissement probable de la technique et de la connaissance si elles ne sont pas accompagnées par la culture adéquate, ce qui appelle à la réforme de la culture.

« La crise des désirs est, en réalité, une crise de la capacité à sélectionner des fins. La technique par elle-même ne peut pas les fournir mais, en revanche, elle ouvre des possibilités chaque fois plus variées et surprenantes de choix. »⁶⁹²

Diéguez rappelle que la *crise des désirs* pourrait se dénommer la « crise de la capacité de choisir ». Dans tous les cas, elle est une crise culturelle, certes provoquée en partie par un saut technologique inédit, mais ce n'est pas, en premier lieu, une crise de la technique puisque celle-ci n'est pas affectée, c'est la culture qui l'est. Elle le sera ensuite, comme effet de la crise, ou de l'effondrement de la culture. Par *crise des désirs*, il faut donc entendre : crise de la société à engendrer des *désirs* collectifs et individuels. La technique intervient notamment

con la colectividad y con la técnica. Una relación que potencie la esencia humana de cada hombre: la capacidad de "desear-se", de imaginar y realizar su propio programa.] Pelaez*, STL, p.293 (*Son premier nom de famille « Lopez » étant celui d'autres auteurs, nous le désignerons donc par son second nom)

⁶⁹² [La crisis de los deseos es, en realidad, una crisis en la capacidad para seleccionar fines. La técnica, por sí sola, no puede proporcionarlos, pero, en cambio, abre posibilidades cada vez más variadas y sorprendentes de elección.] Diéguez, RTM, pp.68-69

en tant que source et moteur de la production standardisée et comme ce qui s'en prend aux fondements anthropologiques de la société.

Les dysfonctionnements anthropologiques seraient ceux qui sont exposés dans *La révolte des masses* qui, à la rigueur, pourrait porter le titre peu esthétique de : *La révolte de ceux que la technique a rendu anthropologiquement dysfonctionnels, qu'elle a déculturés et chez qui elle a provoqué l'atrophie des capacités de désirer authentiquement, comme individus et comme collectivité*. Ortega y décrit cet homme qui en est toujours un – il le sera toujours quels que soient ses dysfonctionnements ou son degré de déculturation – mais qui « ne fonctionne pas anthropologiquement » ou « plus très bien », à cause de l'abondance, de la satisfaction à satiété, avant même que le désir ne soit formulé ; de l'incapacité subséquente à sentir ou concevoir le manque (élément indispensable à la constitution d'un désir), à sentir le danger, donc la fragilité de la vie individuelle et collective, la dimension tragique de l'existence humaine, de sa déconnexion d'« avec cette insécurité essentielle à toute vie, avec cette inquiétude à la fois douloureuse et délicate que nous trouvons incluse dans chaque minute, si nous savons l'épuiser totalement, si nous savons la vivre jusqu'à son centre, jusqu'à son germe palpitant et ensanglanté »⁶⁹³ qui maintient sur le « qui-vive »⁶⁹⁴, toutes ces irrésolutions et obligations d'agir ou de se recueillir sur ce qu'il est ou n'est pas et qui le placent devant des perspectives qu'il doit combler par des projections, des espérances ou espoirs, des attentes et périodes de manque (il y a toujours un manque lorsqu'on se projette sur ce qui n'est pas là, inaccessible), tout cela ayant été éliminé ou mis en péril comme conséquence de la surproduction qu'a engendré la technique de biens, satisfactions, résolutions, solutions, *facilités* de tous genres, et plus particulièrement de ceux confortant ses besoins primaires, « le simple vivre, le vivre dans un sens biologique »⁶⁹⁵ qui même s'ils sont extrapolés et amplifiés bien au-delà de ce qui permet de se maintenir en vie, continuent d'appartenir à cette catégorie, bien que corrompus et dénaturés par ce gonflement⁶⁹⁶. Ortega y Gasset distingue néanmoins *abondance* et *excès* :

⁶⁹³ RM115-116, OCIV398

⁶⁹⁴ « Tous ceux qui adopteront devant l'existence une attitude sérieuse et qui auront le sentiment de leur responsabilité éprouveront une sorte d'insécurité qui les incitera à demeurer sur le « qui vive ». » MT116, OCIV399

⁶⁹⁵ MT40

⁶⁹⁶ L'obèse consommateur incarne ce gonflement des besoins primaires, qu'ils soient alimentaires ou autres, au-delà de ce qui est requis pour la subsistance biologique même (raisonnablement) confortable. A ce titre, il n'est pas surprenant que l'obésité soit la maladie acquise la plus fréquente, notamment dans les pays émergents où émergent, parfois très rapidement, des classes moyennes de type *masse*.

« Ne pas confondre l'augmentation et même l'abondance des biens avec leur excès. Au XIX^e siècle, les facilités de la vie augmentent et provoquent le prodigieux accroissement de celle-ci – quantitatif et qualitatif (...). Mais il est arrivé un moment où le monde civilisé, mis en relation avec les capacités de l'homme moyen, prit un aspect exubérant, excessivement riche et superflu. Un exemple : la sécurité que paraissait offrir le progrès (augmentation toujours croissante des avantages vitaux) démoralisa l'homme moyen en lui inspirant une confiance déjà fausse, atrophiée, vicieuse. »⁶⁹⁷

Quant aux besoins superflus, ils ont adopté la forme de la futilité, ce qui donne un *homme masse* qui enfle ses besoins primaires dans des proportions parfois pantagruéliques et qui réduit ses besoins superflus à leur forme la plus facile et futile, c'est-à-dire celle qui exige le moins d'effort, de risque, de *sortie de soi*. Si la *rentrée en soi-même* est une étape indispensable à l'accomplissement humain, la *sortie de soi-même* l'est tout autant, non seulement pour ouvrir, grâce à la technique, un espace dans un environnement hostile à l'humain, mais également pour réaliser un être à moitié biologique et concret et à moitié dématérialisé et spirituel (*centaure*). Aussi, *sortir de soi* requiert une insécurité, du doute, une sensation d'inconfort quant à la permanence des choses et des savoirs, quant à ce qu'on en sait et ce qu'on en fait. L'homme trop sûr ne sort pas de lui-même :

« Chaque jour se renforce en moi la conviction que l'excès de sécurité démoralise les hommes plus que toute autre chose (...) Et l'une des maladies dont pâtit notre époque, surtout la nouvelle génération, est que grâce au progrès technique et à l'organisation sociale les nouveaux hommes se retrouvent dans la vie assurés de bien trop de choses¹. » note 1 : sur ce thème, voir *La révolte des masses*. »⁶⁹⁸

L'*homme masse*, séduit et confronté à des afflux de productions matérielles et immatérielles qu'il ne peut ni contrôler, ni désirer, en vient à perdre les aptitudes anthropologiques, durement acquises au fil de son évolution, de *rentrer* et de *sortir de soi-même* afin de ne pas simplement vivre mais vivre bien, ce « vivre bien » signifiant justement ne pas « simplement vivre », ne pas simplement assouvir des besoins primaires mais aussi et avant tout des besoins superflus qui peuvent varier à l'infini et qui vont déterminer les « choix techniques » :

⁶⁹⁷ MT174 note 1, OCIV436 note 1

⁶⁹⁸ [Cada día se me impone con mayor claridad la convicción de que el exceso de seguridad desmoraliza a los hombres más que cosa alguna (...) Y una de las enfermedades que el tiempo actual padece, sobre todo la nueva generación, es que, merced al progreso técnico y de la organización social, los nuevos hombres se encuentran en la vida seguros de demasiadas cosas¹.] 1- véase sobre esto mi reciente libro *La rebelión de las masas*]MU14

« C'est pourquoi, alors que le simple vivre, le vivre dans un sens biologique, est d'une importance fixe et définie une fois pour toute pour chaque espèce, ce que l'homme appelle vivre, le bien vivre ou bien-être demeure mobile, variable à l'infini. Et puisque le répertoire des besoins humains en dépend, ceux-ci ne sont pas moins variables, et comme la technique est le répertoire des actes provoqués, suscités *par* et inspirés *dans* le système de ces besoins, ils seront également une réalité protéiforme, en constante mutation. De là la vanité de vouloir étudier la technique en tant qu'entité indépendante ou comme si elle était dirigée par un vecteur unique et connu d'avance. L'idée du progrès, funeste sous toutes ses formes lorsque relayée sans critiques, se révéla ici aussi fatale. Elle suppose que l'homme a voulu, veut et voudra toujours la même chose, que les aspirations vitales demeurent à jamais identiques et que la seule variation au cours des temps provient de l'avancée progressive vers la satisfaction de cet unique *desideratum*. Mais la vérité diffère complètement : l'idée de la vie, le profil du bien-être s'est transformé à d'innombrables reprises, parfois de manière si radicale, que lesdits progrès techniques furent abandonnés et leur trace perdue. »⁶⁹⁹

On comprend que si « la technique est le répertoire des actes provoqués, suscités *par* et inspirés *dans* le système de ces besoins [superflus ou supérieurs] » alors si ce *système de besoins* se tarit, s'il ne suscite et n'inspire plus, ce qui revient à dire, que si les désirs (il n'y a *désirs* que pour ce qui est superflu, ce qui pousse à assouvir les besoins biologiques n'étant pas motivée par le *désir* mais par l'*impulsion* ou le besoin dans le sens « d'avoir besoin » d'être assouvi et non pas satisfait) disparaissent, le « répertoire des actes provoqués » qu'est la technique disparaît avec. La technique naît parce que l'homme est à moitié superflu et que cette superfluité fait qu'il n'ait pas simplement à *assouvir des besoins* mais aussi, et non pas consécutivement mais concomitamment, à *satisfaire des désirs* contrairement à l'animal qui ne fait que le premier et qui, conséquemment, ne cherche pas à satisfaire un bien-être qui serait « fluide » dans le sens de non-fixé comme le sont les besoins du « simple vivre dans le sens biologique » : « le vivre, dans un sens biologique, est d'une importance fixe et définie une fois pour toute pour chaque espèce ». Le *bien vivre*, quant à lui, est infiniment fluide et variable du fait des combinaisons qui peuvent découler d'une telle association entre « bien » et « vivre » appliquées à l'immensité, en principe infinie, des variétés humaines individuelles et collectives. C'est depuis cette fluidité anti-naturelle que se décline le répertoire des *désirs* et des actes pour les satisfaire et qui requièrent l'intermédiation active de la technique. L'animal qui n'a que des besoins et aucune technique n'y fait pas appel parce que, justement, il n'a que de besoins. L'humain doit faire appel, afin de satisfaire son artificialité constitutive, sa moitié

⁶⁹⁹ MT40-41, OCV563

hors de la nature, à l'artificialité d'actes qui ne répondent plus aux réglages ou déterminismes de la nature mais à ceux artificiels développés par la raison qui conséquemment est une raison également (et non pas d'abord) technique, c'est-à-dire qui rationalise ce qui se trouve dans la nature, l'extrait des mécanismes naturels (biologiques) et l'agence et soumet à de nouveaux mécanismes artificiels ou rationnels, ce qui s'appelle la technique, qui dans ce sens est une rationalisation de ce qui est extrait de la nature afin de satisfaire la moitié non naturelle du *centaure ontologique* qu'est l'homme. Lorsqu'Ortega écrit : « la technique est le répertoire des actes provoqués, suscités *par* et inspirés *dans* le système de ces besoins » « ce que l'homme appelle vivre, le bien vivre ou bien-être », il donne de la technique une définition selon laquelle elle ne sert que ce type de besoins, donc les *désirs*. La technique, de fait, ne naît pas pour assouvir les besoins primaires ou biologiques mais pour satisfaire les besoins superflus, ou les *désirs*, et si elle est à l'œuvre pour répondre aux besoins biologiques, ce n'est que parce que cet assouvissement biologique est l'une des conditions pour pouvoir satisfaire le superflu. Dire que le superflu passe avant le biologique, comme le fait Ortega, signifie que la technique n'est au service que du superflu. L'animal qui vit sans superflu vit également sans technique. L'homme pourrait également satisfaire ses besoins biologiques sans technique, bien que son anatomie semble être dépourvue des « outils » qui sont incorporés dans l'animal à cet effet. On peut conséquemment se poser la question à l'aune de la pensée ortéguienne, de savoir si l'homme n'aurait pas développé la technique plutôt parce que son anatomie lui exige, afin donc de pouvoir assouvir ses besoins primaires, plutôt que pour satisfaire des *désirs*. Il y a là un questionnement qui a trait au moment de l'humanisation, c'est-à-dire, le moment où l'homme aurait cessé d'être animal pour devenir humain, ce qui semble inclure une simultanéité entre une perte de ses « outils naturels » ou anatomiques et l'émergence de sa moitié non biologique qui aspire à ne pas simplement se maintenir en vie mais à vivre bien. Dans l'attente que cette question reçoive éventuellement une réponse – Ortega le fera lors du colloque de Darmstadt – on se trouve avec cet homme *centaure ontologique* pour qui satisfaire ses *désirs*, vivre bien donc, a pris le pas sur le « simplement vivre », ce qui le pousse à extraire des *facilités* de la nature et à les rationaliser selon ce qui est donc une raison technique qui n'est pas pour autant une raison utilitariste car cela reviendrait à éliminer le primat du superflu suivant lequel la raison se développe non pas à des fins utilitaires, mais à des fins de satisfaction d'une superfluité constitutive de l'être

humain en tant que tel. La raison qui est appliquée à l'artificialisation des *facilités*, quelles qu'elles soient, et qui sont d'abord des bouts de bois, des os, des pierres, des morceaux d'animaux, de végétaux et de minéraux, et aussi le vent, l'eau, la chaleur du soleil ou du feu, etc., n'est pas engendrée par une nécessité de se constituer pour répondre à des besoins, mais parce qu'elle est déjà raison et qu'elle peut en tant que telle s'appliquer à produire un répertoire d'actes que sont les actes techniques, afin de satisfaire les « besoins superflus », autrement dit les *désirs* .

On comprendra à la lumière de ce qui précède que les *désirs* et, conséquemment, la ou les crises qui peuvent les affecter, touchent à la culture – qui est le milieu qui permet leur élaboration – et à *la technique, qui serait consubstantielle à l'humain, non pas pour assouvir ses besoins mais pour satisfaire ses désirs*. Si elle participe pleinement à l'assouvissement des besoins (de subsistance) ce n'est que parce que la satisfaction des désirs est tributaire de cet assouvissement, et non parce qu'ils sont sa priorité. Ils ne sont prioritaires qu'en tant qu'intermédiaires indispensables. Lorsqu'ils sont pris pour la priorité en-soi, alors l'homme se meurt, en tant qu'il n'est plus l'humain mû par ses désirs. Sans culture il n'y a pas d'humain, et sans désirs il n'y a pas de culture. Lorsque la technique se met au service des besoins de subsistance en oubliant leur dimension intermédiaire, qu'elle les élève donc au statut de « besoins premiers », alors, partout on constate le recul de la culture, comme l'écrit Ortega dans *La révolte des masses* qui est le manifeste où il explique ce qu'il advient à une humanité qui prend ses besoins de subsistance pour ses besoins premiers. Cette proposition ortéguienne comporte indéniablement une dimension inhabituelle en ce qui concerne la perception de l'humain et de la technique : celle-ci serait au service des désirs et non pas des besoins de subsistance qui s'ils sont satisfaits ne le sont que parce qu'il y a d'abord des désirs qui sont ce qui maintient l'homme en vie et le distinguent de l'animal.

Aussi, comme nous le rappellent Diéguez et Zamora, ce thème s'inscrit dans la plus vive actualité qu'il nous soit donné de vivre. Il y a là un élément de la philosophie d'Ortega y Gasset, en lien avec sa philosophie de la technique, qui peut légitimement aspirer au statut de contemporanéité, dans le sens d'être applicable, directement ou avec très peu d'intermédiaires, au monde tel qu'il se trouve aujourd'hui, plusieurs décennies après l'élaboration de sa théorie de la *crise des désirs* :

« Ce diagnostic d'Ortega, celui de signaler la crise des désirs comme la maladie fondamentale de notre temps, est d'un grand intérêt et qualité. Pour Ortega, l'hypertrophie de la technique a comme conséquence que l'être humain ne sache plus quoi vouloir ; ses désirs sont volubiles et insubstantiels, le plus souvent motivés par la pression sociale qu'exercent les moyens de communication. Comme il l'indique, il s'agit plutôt de pseudo désirs. La similarité entre cette thèse d'Ortega et ce que le sociologue polonais-britannique Zygmunt Bauman a appelé la « vie liquide » n'échappera probablement pas au lecteur. »⁷⁰⁰

Par ailleurs, avant que Bauman ne parle de « société liquide », Heidegger et Ellul auraient, à leur manière et selon Carl Mitcham, confirmé l'interprétation ortéguienne de la *crise des désirs* :

« (...) l'interprétation que donne Ortega de la crise des désirs trouve une confirmation indirecte dans l'œuvre de deux autres estimations fondamentales de la technologie moderne – celles de Heidegger et d'Ellul. Tous deux complètent Ortega, même s'ils ne parviennent pas à l'immédiateté et à la profondeur de celui-ci. »⁷⁰¹

Malgré cette complétion partielle ou complémentarité sur la question de la dévitalisation du désir, son tarissement dans « un milieu technique beaucoup plus homogène [qui] se présente non comme le royaume d'une liberté profonde, mais de désirs superficiels et compétitifs. »⁷⁰², l'un et l'autre ne parviendraient ni à l'immédiateté ni à une profondeur métaphysique, à cause d'une distance qu'ils ne réussissent, ou ne souhaitent⁷⁰³ pas combler,

⁷⁰⁰ [Este diagnóstico de Ortega, el de señalar a la crisis de los deseos como enfermedad básica de nuestro tiempo, es de gran interés y actualidad. Para Ortega, la consecuencia de la hipertrofia de la técnica ha sido que el ser humano no sepa ya qué querer; sus deseos son volubles e insustanciales, movidos en múltiples ocasiones por la presión social ejercida a través de los medios de comunicación. Tal como señala, se trata más bien de pseudodeseos. Al lector quizás no se le escape el parecido que puede encontrarse entre esta tesis de Ortega con lo que el sociólogo polaco-británico Zygmunt Bauman ha llamado de «vida líquida».] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 4 p.91

⁷⁰¹ [la interpretación que Ortega hace de la crisis del deseo encuentra una confirmación indirecta en la obra de otras dos fundamentales valoraciones de la tecnología moderna – las de Heidegger y Ellul. Ambos complementan a Ortega, aunque no consigan alcanzar la inmediatez y profundidad de éste.] Mitcham, *TTC-ROST*, p46

⁷⁰² [un medio técnico mucho más homogéneo se presenta no como el reino no de una libertad profunda, sino de unos deseos superficiales competitivos] *ibid.*, p.48

⁷⁰³ La notion de « souhait » qui est une sorte d'entorse à l'intégrité du philosophe comme pratiquant – et patricien – d'une raison sinon pure désintéressée, est utilisée sciemment afin de faire ressortir que de la même manière qu'on peut raisonnablement admettre qu'il y a un(des) souhait(s) chez Ortega y Gasset – ce qui ne contredirait pas sa conception du *ratiovitalisme*, d'une raison qui émane de la vie, avec tout ce que cela comporte – il y en ait chez Heidegger et Ellul, et chez tout penseur, qui se traduit par des inclinaisons et choix qui sont *a posteriori* rationalisés *par et dans* la pratique de chaque philosophe. Le rapport d'*immédiateté* ou de *distance* avec la *technique* ou *les désirs* que mentionne Mitcham ne peut être réduit à un jeu neutre de la pure rationalité.

l'un opposant un *Gelassenheit* et l'autre une réponse à la fois sociologique et éthique (religieuse) qui neutraliseraient le phénomène technique :

« Si on le compare avec Ortega, il y a quelque chose d'éthéré et de distant chez Heidegger qui semble incapable d'évaluer les implications humaines de la technologie moderne. Sa réponse au *Gestell* de la technologie est un *Gelassenheit**, distance. Comparé à Ortega, Ellul est presque trop didactique et, sans aucun doute, déficitaire en réflexion métaphysique – bien que son analyse pourrait nourrir une interprétation de la technologie comme une nouvelle forme de vie, si ce n'est de raison vitale. Sa réponse est d'adopter une éthique religieuse du non pouvoir, qui consciemment s'oppose et démythologise le phénomène technique. »⁷⁰⁴

iv. Maîtrise des techniques et conséquentes propositions taxinomiques des âges de la technique

« Dans le passé, l'homme construisait les choses qu'il se contente aujourd'hui d'utiliser, les trouvant à porter de main, mais utiliser une chose ne signifie pas en connaître les mécanismes sous-jacents »⁷⁰⁵

Si d'un côté on pourrait donner raison à Ortega y Gasset au sujet du délitement de la connaissance ou, tout au moins, celui de sa diffusion dans les *masses*, en ce qui concerne la technique, force est de constater que ses prédictions ne se seraient pas avérées très justes, à moins peut-être que nous considérions la technique par-delà les performances des machines (et leur mise en réseau) et considérions ce que l'homme contemporain est face à elles et face aux techniques en général, lorsqu'il s'agit non plus de simplement en faire usage mais de les maîtriser. Quel « volume

⁷⁰⁴ [Si lo comparamos con Ortega, hay algo etéreo y remoto en Heidegger, que parece incapaz de apreciar las implicaciones humanas de la tecnología moderna. Su respuesta al *Gestell* de la tecnología es así *Galassenheit**, distancia. Comparado con Ortega, Ellul es casi demasiado didáctico, y desde luego, deficitario en reflexión metafísica – aunque su análisis pudiera apoyar una interpretación de la tecnología como una nueva forma de vida, cuando no de razón vital. Su respuesta es adoptar una ética religiosa del no poder, que conscientemente se opone y desmitologiza el fenómeno técnico.] *ibid.* *nous corrigeons « Gelassenheit ».

⁷⁰⁵ [In passato, l'uomo costruiva da sé cose che oggi si limita ad utilizzare trovandole a portata di mano, ma utilizzare una cosa non significa conoscerne i meccanismi sottostanti.] Taddio Luca, intro. *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Milan, 2011 (I-MTI)

de techniques » maîtrise – ou dont il *fait usage* pour reprendre une idée d'Edgerton⁷⁰⁶ – un ressortissant d'un pays industrialisé aujourd'hui et avec quelle dextérité si on le compare avec celui qu'auraient maîtrisé ses aïeux un, deux, trois siècles plus tôt ? La disposition d'objets technologiques, du fait même de leur sophistication et automatisation, ne donnerait-elle pas une illusion de progrès technique, alors que ce qui progresse serait la machine au dépend de la maîtrise des techniques ? La prévision d'Ortega quant à une possible perte de technique⁷⁰⁷ semble, à première vue, pouvoir être invalidée puisque jamais autant d'objets techniques ont été mis à notre portée, ont constitué notre entour direct, non seulement celui du lieu de travail, mais également celui de la vie domestique et courante. La technique se mesure-t-elle à la disponibilité d'appareils techniques ? Si oui, alors, l'homme contemporain, celui de l'ère industrialo-technique est indiscutablement le plus technique qui ait existé. Or, la technique pourrait aussi se mesurer selon d'autres critères dont ceux de la maîtrise par chacun, ou le plus grand nombre, des techniques vitales et les courantes. Par *courante* nous voulons dire non-vitale, dont notre survie ne dépend pas. Si nous n'employons pas le terme « superflu », c'est que ce caractère de superfluité n'a certainement pas la même signification selon les phases de la technique : le *superflu des phases pré-industrielles* n'est pas nécessairement synonyme du *superflu de la phase industrielle*, celle de l'*abondance*. Le premier répondrait à des besoins superflus comme nous les avons définis jusqu'à présent, alors que le second serait une réponse à une production surabondante. Il ne faudrait pas confondre le superflu de celui qui use de son arc pour jouer de la musique avec le superflu du *fashion victim* ou consommateur impulsif. S'ils ont en commun de ne pas satisfaire des besoins vitaux, ceci n'est pas suffisant pour en faire des actes appartenant à la même catégorie. Le superflu selon Ortega s'inscrit dans une valorisation ascendante. Certes, on pourra arguer que jouer d'un instrument de musique ou rentrer collectivement en trans autour d'un feu n'est pas nécessairement plus ascendant que de faire du shopping. La perception de ce qui est ascendant est subjective, en admettant qu'en soit même acceptée l'idée. Définir un superflu acceptable et un autre qui ne le serait pas selon ces critères risque donc de poser des problèmes. Ce qui reste objectif est la dimension matérielle, mesurable, quantifiable. Il y aurait des superflus rares et d'autres pas. Lors

⁷⁰⁶ « Le problème majeur est selon lui [Edgerton], la place trop grande accordée par ces récits à l'invention, faisant de cette histoire une chronologie de brevets, et laissant de côté la question des usages. » Jeanmougin Christian, introduction à Edgerton, *Quoi de neuf ? Du rôle des techniques dans l'histoire globale*, éd. Seuil, Paris 2013, pp.15-25, in Guien-Vuillermet, *LITC*, pp.159-160

⁷⁰⁷ C'est aussi l'avis de l'anthropologue Jared « Diamond [qui] pense que n'importe quelle technologie peut se perdre dans une culture à un certain moment de son histoire. » Pinker, *CNH*, p.92

des périodes pré-industrielles, aux âges des artisanats, la rareté prévalait. Le superflu était rare et valorisé. Il était rare d'écouter de la musique, de manger certains aliments ou mets, de se vêtir de certains tissus, etc. La quête de ce qui est rare exigeant un effort, attisant les convoitises et l'admiration, le superflu rare était associé à un élan ascendant, à une force d'élévation, d'extraction d'une réalité pauvre. Le superflu de l'ère industrielle est superflu de ce qui abonde, de ce qui est facilement accessible et s'expose un peu partout. Il y aurait un superflu difficile et un superflu facile au point où superfluité tendrait à devenir synonyme de facilité, d'affaissement, de ramollissement, de laisser-aller, de passivité artistique, intellectuelle, consumériste. La rareté permet donc d'établir une différence formelle sur une base quantitative faute d'en établir une purement qualitative. En ce qui concerne les techniques dites vitales dans les sociétés premières, celles de la *première phase* de la technique, celui qui ne sait pas pêcher, planter, tirer à l'arc ou trouver son chemin en forêt, etc., est quasiment condamné à une mort certaine. Les conséquences sont moindres à la *seconde phase*. A ce titre, il serait envisageable de classer les époques de la technique en fonction du degré de maîtrise par la population générale des techniques vitales⁷⁰⁸ ou, pour reprendre l'idée ortéguienne que rappelle l'italien Taddio, le niveau de maîtrise dans la fabrication des objets techniques utilisés. Normalement, on classifie la technique selon le degré de complexité des objets techniques produits, qui vont de l'outil trouvé-là dans la nature prêt à servir jusqu'à la machine quasi autonome de dernière génération. Or, cette classification ne tient compte que de critères internes. Elle ne prend pas en considération la maîtrise dans la fabrication et celle dans l'usage de la dite technique, ni combien cette technique est vitale pour l'utilisateur. On pourrait concevoir un autre barème qui plutôt que de partir uniquement de l'objet technique en soi considérerait aussi la place et le rôle du fabriquant et de l'utilisateur. Les phases de la technique suivraient alors des critères de maîtrise et de vitalité : combien de techniques le sujet social maîtrise-t-il et quelle est la part de sa subsistance et survie qui dépend de cette maîtrise ? Sur cette échelle, nos sociétés industrielles seraient les moins techniques. Elles le seraient le plus collectivement, ou comme ensemble, puisque les techniques sont maîtrisées collectivement, ou

⁷⁰⁸ Notons que ceci ne contredit pas ce qui est écrit au chapitre précédent : que *la technique* soit au service des désirs, donc de ce qui ne relève pas des besoins de subsistance, ne signifie pas qu'il n'y ait pas *des techniques* qui soient vitales (et qui cohabitent avec des techniques du superflu). Mais toutes, les *vitales* comme les *superflues* sont inventées, en dernière instance, pour satisfaire les désirs humains, que ce soit directement (les *superflues*) ou indirectement (les *vitales* ou de subsistance).

plutôt par des experts, ingénieurs, techniciens, etc., qui les font fonctionner pour tout le monde. Cette maîtrise d'ensemble de la société s'accompagne d'une faible maîtrise individuelle.

La disponibilité d'objets technologiques, du fait même de leur sophistication et automatisation, ne donnerait-elle pas une fausse idée de progrès technique (indexé sur la maîtrise technique individuelle) alors que ce qui progresse est la machinisation au dépend de la maîtrise (individuelle) de techniques ? Le souvenir de mon grand-père ou de ceux de sa génération est qu'ils maîtrisaient un ensemble de techniques qui ne sont plus maîtrisées aujourd'hui ou très rarement. Nous en maîtrisons d'autres ; l'usage du iPhone et des appareils de communication, par exemple, requiert des techniques. Pourtant, la facilité avec laquelle fonctionnent ces appareils nous décharge d'une dose consistante d'apprentissage. S'il faut bien en acquérir, cette acquisition semble être chaque fois plus rapide et facile, du moins pour les « techniques du quotidien », ces techniques autrefois vitales, puis hautement nécessaires et aujourd'hui secondaires au regard de la subsistance. En ce qui concerne leur fabrication et fonctionnement, le décalage est encore plus frappant. J'ai connu une personne qui autrefois réparait des postes de télévision chez elle. Elle avait appris par elle-même comment ils fonctionnaient. Toutes sortes d'autres dépanneurs officiaient alors. Ceci constitue déjà un souvenir d'un autre âge, celui du réparateur des techniques quotidiennes⁷⁰⁹. C'est l'un des paradoxes de notre quotidienneté : plus elle est occupée par des objets techniques, moins nous maîtrisons (individuellement) de techniques. La proposition est peut-être plus logique que paradoxale, car il est logique que plus il y a de techniques, moins nous puissions toutes les maîtriser. Un autre critère de classification de l'âge de la technique pourrait donc être le nombre : combien de techniques interviennent dans nos vies. Il va de soi, que plus ce nombre grandit, moins chacune est, en principe, déterminante.

La distinction entre « inventeurs de première main » et « de seconde main » proposée par Garcia Bacca et qui tient compte de la capacité d'invention spontanée des usagers à partir des inventions des inventeurs devrait pouvoir ouvrir et prolonger (dans un autre contexte) cette réflexion au sujet du niveau de technicité et la capacité inventive des utilisateurs (non inventeurs de première main) des technologies :

⁷⁰⁹ Même s'il semble y avoir un retour à la réparation, ceci semble plus tenir à des raisons éthiques ou à un phénomène de mode ou de contestation de la société de consommation et de l'obsolescence programmée des appareils commercialisés, qu'à une authentique évolution de la société technologique.

« Ce *sont* – et j’insiste sur le verbe *être* – des inventions, des créations, des productions de l’homme ; non de l’homme naturel, mais d’un homme qui a improvisé par et pour lui-même afin d’être inventeur, créateur, producteur de ce que ni sa nature ni celle qui lui est externe n’auraient jamais pu faire si livrées à elles-mêmes. Si les inventeurs ne sont que quelques-uns, des milliers à présent, l’humanité, quant à elle, a inventé les actes et les habitudes de se faire servir par les inventions, ce qui fait office d’une invention de seconde main. Tous les hommes, en tout ce qui les concerne, sont en train de progressivement transformer, improviser, apprendre à être des créateurs de seconde main par rapport aux inventeurs et producteurs d’artefacts de première main : *inventeurs de la nouvelle façon d’être*. »⁷¹⁰

v. *Circonstance technique et facilité(s)*

Ceci nous amène à la question de notre environnement technique, de ce qu’Ortega y Gasset appellerait *entour* ou *circonstance* et de sa dimension de *facilité*. Nous venons de voir, que plus les objets techniques sont sophistiqués et nombreux, plus ils seraient « faciles ».

La technique étant, selon Ortega, ce qui transforme la *circonstance* par le biais de notre imagination qui capte les *facilités*⁷¹¹ qu’elle repère dans cette même *circonstance*, alors se pose la question légitime de savoir ce qu’il advient de ce processus si toute la *circonstance* devient plus ou moins *facilité*. En effet, si la technique est la prolongation de notre imagination dans la *circonstance* grâce à l’exploitation des *facilités* qui s’y trouvent et que notre capacité d’abstraction parvient à localiser, à extraire, à reformuler pour organiser, par l’entremise de la technique, en de *nouvelles facilités*, qu’advient-il lorsque cette *circonstance* est graduellement configurée par la technique au point de devenir *circonstance technicisée* c’est-à-dire *circonstance de facilité(s)* ? En d’autres termes : qu’advient-il lorsque la *facilité* qui se trouve dans la *circonstance* et qui est la matière première à partir de laquelle va pouvoir œuvrer la technique est la technique elle-même ?

⁷¹⁰ [They *are* – and I stress the verb *to be* – inventions, creations, productions of man; not of the natural man, but of a man who has improvised by and for himself in order to be inventor, creator, producer of what neither his nor external nature could ever have made if left on its own. If some few, now thousands, are the inventors, humanity has invented the actions and habits of being served by inventions, which is a second hand invention. All men, in all respects, are progressively transforming, improvising, learning to be second-hand creators with respect to those first-hand inventors and producers of artifacts: *inventors of a new way of being*.] Bacca, *STHP-PTSC*, p.237

⁷¹¹ Traduction du terme « *facilidad* » qu’utilise Ortega.

La *circonstance* oppose par définition de la résistance. La *facilité* qui s’y trouve et que le génie technique va parvenir à exploiter est justement ce par quoi cette résistance va pouvoir être partiellement vaincue. Or, plus la *circonstance* est vaincue de la sorte, plus elle est technicisée, moins elle opposera de résistance, plus elle sera *facilité(s)*. Quelles pourraient être les conséquences d’une telle configuration d’excès de *facilité(s)* ? Ortega y Gasset y répond : un affaissement de la volonté et de la culture puisque la culture est volonté.

Nous nous retrouverions donc avec une *circonstance* graduellement reconfigurée par la technique, *circonstance* qui offrirait graduellement moins de résistance, puisque la technique est productrice de nouvelles *facilités*, des *facilités artificielles* à partir des *naturelles*, puis de *facilités artificielles* à partir des *artificielles*. La *circonstance* devient graduellement un puits de *facilités* de plus en plus artificielles, alors qu’au début de l’humanité ces *facilités* étaient naturelles, éparses et requerraient d’immenses efforts de captation. On conçoit alors que l’effort exigé à l’imagination, à la *rentrée en soi-même* devrait s’amoinrir en proportion de la « technisation » ou plutôt, au stade qui est le nôtre, de la « technologisation » de la *circonstance*, aboutissant à la situation paradoxale qui voudrait que la surabondance d’appareils technologiques s’accompagne de la perte proportionnelle de notre capacité à imaginer, à s’abstraire et finalement, à créer de la technique, ou pour être plus exact : à créer de la *technique authentique* qui serait celle qui répondrait à des besoins authentiques, authentique se référant à une démarche interne qui met le moi en rapport avec son intériorité, avec une intimité qui reste préservée.

A ces quelques réflexions s’ajouteraient les questions qui vont naturellement avec : qu’advient-il lorsque les facilités qui sont présentes dans la *circonstance* ne sont plus des éléments naturels ou culturels mais des éléments techniques ? Y aurait-il alors une inflation de la technique ou bien, à l’inverse : une déflation de celle-ci ? Si la technique est ce qui permet de réunir la moitié biologique de l’homme, celle qui est immergée dans sa réalité naturelle à la moitié qui émane de sa culture et qui crée un monde qui lui est propre par le biais de l’action technique sur la *circonstance*, est-il concevable que cette *circonstance* puisse être définie par la technique ? La *circonstance* ne disparaîtrait-elle pas alors ? Et souvenons-nous de ce qu’Ortega nous dit : « je suis moi et ma *circonstance* et si je ne la sauve pas, je ne me sauverai pas moi-même ». Il y aurait deux éléments nécessaires à la vie humaine : le *moi* et la *circonstance*. Si cette *circonstance* devient (toute) technique, ne cesserait-elle pas alors d’être *autre* pour devenir une prolongation du *moi* (source de la technique) et conduire alors à sa disparition, comme conséquence directe de la

disparition de la *circonstance* ? En d'autres termes : la technique appartient au *moi* alors que la *circonstance* ne lui appartient pas, elle s'y oppose même. Cette opposition au *moi*, tout en étant *dans sa* (ou *sa*) sphère d'existence, est justement ce qui la définit comme *circonstance*. Or, si elle devient technique, et puisque la technique est *du* ou *le* moi, ne devient-elle pas conséquemment ce *moi*, et au lieu d'une dualité, d'une dialectique *moi-circonstance* ne se retrouve-t-on pas avec un processus d'assimilation ou de fusion entre ce *moi* (technique) et la *circonstance* (technique) par le biais de leur attribut ou nouveau déterminisme commun que serait la technique ?

vi. Technique et inauthenticité

Le danger de la technique chez Ortega se situerait sur le plan matériel et immatériel. Le matériel est celui des agglomérations, de la surpopulation donc et de toutes les conséquences urbaines et environnementales que cela peut avoir, bien qu'il serait abusif de voir chez lui une préoccupation écologique comme on l'entend aujourd'hui. Ces populations de plus en plus nombreuses l'inquiètent pourtant. Il se plaint à plusieurs reprises des pollutions auditives, du bruit qui croît et est partout, de ce bruit ambiant qui perturbe la capacité au recueillement, à l'entrée en soi qui est le moment de constitution du « chacun », du moi en tant qu'il est propre à chaque individu. Le brouhaha, l'entraînement par les foules des passants ou des voisins omniprésents et bruyants limitent les occasions et capacités de s'abstraire, de rentrer en lien avec une intériorité qui ne soit pas celle des autres. Le péril technologique ne vient pas tant de ce que la technique agisse sur l'environnement naturel, mais de ce qu'elle engendre des agglomérations, une population excessive qui démultiplie ses impacts sur le monde, naturel ou pas. L'impact sur le monde non naturel, sur la société des hommes donc est ce qu'il décrit dans la *Révolte des masses*, et cela inclut la perte d'authenticité. Si l'on part de l'observation du monde d'aujourd'hui, il apparaît que l'idée d'un monde hyper technologisé, d'une *circonstance* constituée par les appareils technologiques et une technicisation de l'administration, du travail, des communications, des transports, de la santé, etc., posent des problèmes qu'avaient anticipés Ortega, dont celui de la perte de la capacité à s'abstraire et à constituer un *programme de vie authentique*.

« (...) jamais les existences falsifiées, frauduleuses n'ont été aussi nombreuses. Presque plus personne n'est chez soi, ancré dans son authentique destin. L'homme agissant vit de subterfuges avec lesquels il se ment à lui-même, feignant qu'il a autour de lui un monde très simple et arbitraire (...) il a peur – l'homme moyen est aujourd'hui très faible (...) – il a peur de s'ouvrir à ce monde authentique qui exigerait beaucoup de lui, et il préfère falsifier sa vie (...) »⁷¹²

Le constat de la perte d'authenticité⁷¹³ constitue un point de rencontre avec Heidegger, même si leurs avis divergent quant aux causes. Pour l'Espagnol, la technique n'est pas à blâmer, l'authenticité se perdant toujours à cause d'une trop grande sophistication qui n'est pas le fait de l'entour ou *surnature* technologiques mais d'un phénomène intemporel qui n'est tributaire de la technique qu'en ce qu'elle participe à la permanence d'une *société* qui s'est déjà détournée de l'authentique par d'autres voies. Que la technique de l'ère industrielle participe à ce processus n'en fait pas la cause première, mais une cause annexe. La cause première se trouve ailleurs, dans la déconnexion d'avec ce qui est primaire, simple, fondamental, radical. La technique n'est pas cause première mais motrice dans le sens de cause qui accompagne, prolonge, permet l'action d'autres causes, dont celles qu'Ortega y Gasset décrit dans *L'homme et les gens* au sujet des processus de socialisation inauthentiques déjà observés dans l'histoire. Même si, effectivement, la technique joue cette fois-ci un rôle inédit, il ne faudrait pas confondre ce rôle, avec celui de cause première. Elle n'est qu'une cause qui appuie, certes avec une efficacité jamais vue auparavant, d'autres causes qu'il faut aller chercher ailleurs et qui sont celles qu'on observe dans tous les phénomènes de désauthentification et qui agissent sur et depuis la société et la culture et non depuis et par la technique, quel que soit le degré de technologisation de l'entour ou de la *surnature* :

« L'homme primitif, dans son âpre circonstance élémentaire, réagit en créant un répertoire d'attitudes qui représentent pour lui la solution aux problèmes posés par elle : ce répertoire de solutions est la culture. Mais cette culture étant reçue par les générations suivantes, elle finit par se compliquer et perdre de l'authenticité : elle se transforme en maniérisme et en banalités, en narcissisme culturel et en lettre morte. L'homme se perd, se démoralise à nouveau, plus dans la forêt vierge mais dans la végétation excessive de

⁷¹² [nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie está en su quicio, hincado en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios en que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario (...) tiene miedo – el hombre medio es hoy muy débil (...) – tiene miedo a abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefirió falsificar su vida] *MU67*

⁷¹³ « L'enthousiasme que je ressens pour cette discipline de « dénudation », d'authenticité ; mon sentiment que cette discipline est indispensable pour ouvrir la route à un avenir digne d'estime me font revendiquer la pleine liberté du penseur en face du passé. » *RM155*

sa propre culture. Et de la façon avec laquelle il avance et se développe il finit inexorablement par atteindre un état où : 1^{er} les notions sur les choses et les normes de conduite qui la caractérisent sont devenues tellement compliquées qu'elles dépassent les capacités intellectuelles et morales de l'homme (...) cette culture supérieure est injectée de façon mécanique dans les masses. Celles-ci, en devenant cultivées, on entend pseudo-cultivées, perdent leur authenticité et sont falsifiées par la culture supérieure. C'est le phénomène de la socialisation, le royaume du lieu commun qui pénètre dans ce pauvre homme et déloge son moi authentique. »⁷¹⁴

Le « problème de la technique » ne serait donc pas celui de la technique mais celui de la société.

vii- Approche sociologique (rapport à Max Scheler)

« (...) dans *Le mythe de l'homme derrière la technique* Ortega maintient une anthropologie voisine à celle de Scheler qui fait de l'homme un « ascète de la vie », l'être qui sait dire « non », rebelle à la pression de la réalité, *Fauste et bestia cupidissima rerum novarum* dont les besoins sont utilitaires. (...) »⁷¹⁵

« Dans [*Méditation sur la technique*] je crois qu'il y a de rudimentaires ou encore balbutiantes idées qui peuvent avoir une certaine portée ». Cette phrase est tirée de la préface du 27 octobre 1939⁷¹⁶ de *Recueillement et inquiétude (Ensimismamiento y alteración)* qui est paru en

⁷¹⁴[El hombre primitivo perdido en su áspera circunstancia elemental, reacciona creando un repertorio de actitudes que le representan la solución de los problemas planteados por aquella: este repertorio de soluciones es la cultura. Pero al ser recibida esta cultura por las generaciones posteriores se va complicando y va perdiendo autenticidad: se convierte en amaneramiento y en tópico, en narcisismo cultural y en letra muerta. El hombre entonces vuelve a perderse, a desmoralizarse, pero ahora no en la selva primaria, sino en la vegetación excesiva de su propia cultura. De modo que al avanzar ésta y desarrollarse llega inexorablemente a una cierta estación en que: 1° las nociones sobre las cosas y las normas de conducta en que ella consiste se han hecho demasiado complicadas y desbordan la capacidad intelectual y moral del hombre (...) esa cultura superior es inyectada, como mecánicamente, en las masas. Estas, al hacerse cultas, se entienden pseudocultas, pierden su autenticidad y quedan falsificadas por la cultura superior. Este es el fenómeno de la socialización, el reino del lugar común que penetra en el pobre hombre y desaloja su yo auténtico.] *OCVI448 (ETG)*, pp.448-449

⁷¹⁵ [Para Regalado*, el *El mito del hombre allende* la técnica Ortega mantiene una antropología vecina a la de Scheler que hace del hombre un « asceta de la vida », el ser que sabe decir « no », rebelde a la presión de la realidad, Fausto y bestia *cupidissima rerum novarum*, cuyas necesidades son inutilitarias (MT, V. pp. 344-345).] Atencia, OMT, p.82.

*A. Regalado, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*. ed. Alianza, Madrid, 1990, pp. 323-325

⁷¹⁶ *OCV527*

1939 avec *Méditation sur la technique*, ce qui illustre combien la notion d'*ensimismamiento* et, conséquemment, celle d'une sociologie qui découle forcément de cette conception de l'homme pris dans une dialectique entre l'intro et l'extra-version, entretient un rapport à la fois avec la sociologie et la technique. La fonction du recueillement, de l'abstraction, de l'*entrée en soi-même* a déjà été suffisamment décrite en ce qui concerne la technique. Elle l'est à nouveau, cette fois-ci en ce qui concerne la sociologie. Elle constitue un point de rencontre, ou de passage, entre ces deux champs que sont la technique et la sociologie. Rappelons que *Recueillement et inquiétude* sera intégré à un ouvrage posthume qui fait office d'anthologie de la pensée sociologique ortéguienne, publié en 1957 et intitulé *L'homme et les gens*.

José Ortega y Gasset appelait Max Scheler « mon grand ami »⁷¹⁷ et il s'y référerait fréquemment, ne manquant pas de lui rendre un vibrant hommage à sa mort en 1928. Ceci pourrait remettre en question ou, tout au moins, constituer un contre-exemple aux reproches souvent émis à l'encontre d'Ortega quant à ce qui est considéré comme son silence au sujet de ses sources. L'inspection de sa bibliothèque personnelle révèle qu'il possédait trente-quatre ouvrages de Scheler en allemand, espagnol et français. Parmi ceux-ci se trouve ; *Die Wissensformen und die gesellschaft* (1926) dont la deuxième partie *Erkenntnis und Arbeit*, aborde la question de la technique selon une approche sociologique et qui sera traduit en espagnol en 1935 et édité par l'ortéguienne *Revista de Occidente* sous le titre de *Sociología del saber*. Remarquons que la traduction est de José Gaos qui s'exilera en 1939 au Mexique (il y demeurera jusqu'à sa mort en 1969) où il contribuera, comme disciple privilégié d'Ortega, à la diffusion de ses idées ce qui inclut sa philosophie de la technique. Ceci sera abordé en détail dans la partie consacrée au rôle et l'influence d'Ortega sur l'étonnamment riche philosophie de la technique hispanophone. Les éditions *Revista de Occidente* publieront au total cinq ouvrages complets de Scheler dont deux traduits par José Gaos, un par Julian Marias, un par Xavier Zubiri, c'est-à-dire les trois disciples les plus prometteurs d'Ortega et qui exerceront, à sa suite, une influence substantielle sur la philosophie en langue espagnole.

Anecdotiquement, on remarquera que *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*La situation de l'homme dans l'univers*) est publié à Darmstadt (éd. Otto Reichl, 1928) ville où en 1951 Heidegger et Ortega se retrouveront à ce « Darmstädter Gespräch » qui sera appelé en espagnol ;

⁷¹⁷ « Il y a quelques années, mon grand ami Scheler, l'un des esprits les plus féconds de notre temps, qui vivait dans un incessant rayonnement d'idées, est mort (...) » HG18, OCX144

« Coloquio de Darmstadt » et en français ; « le II^e entretien de Darmstadt » sur « L'Homme et l'Espace », rendez-vous organisé par des architectes afin de réfléchir à la reconstruction de l'Allemagne ravagée par la guerre : « Le préambule à ce colloque de 1951 était formulé ainsi : « Bâtir est une des activités fondamentales de l'homme – L'homme construit et conçoit l'espace en ce qu'il y dispose des objets – En construisant, il ouvre l'être à son temps – Notre époque est le temps de la technique – La misère de notre temps est le déracinement. » »⁷¹⁸ La présentation en allemand d'Ortega s'intitulait *Der mythus des Menschen hinter der Technik* ce qui fut retraduit en espagnol par *El mito del hombre allende la técnica* et en français, dans la récente parution de 2016 aux éditions Allia ; *Le mythe de l'homme derrière la technique* qui traduit probablement le titre qu'Ortega lui donne dans l'un de ses articles autour du colloque de Darmstadt ; *El mito del hombre trás de la técnica*. On peut d'ailleurs se demander pourquoi dans sa traduction à l'espagnol ce titre n'a pas été repris puisque « allende » a le sens « d'au-delà » plutôt que de « derrière ». Cette nuance ne serait pas des moindres si le titre se référait au « mythe de l'homme », d'un homme dont le mythe le placerait *derrière* ou *au-delà* de la technique. Mais est-ce cela que contient ce titre quelque peu énigmatique ? On pourrait reprocher à ce philosophe qui se veut le philosophe de la clarté le peu de clarté du titre de son exposé. Veut-il dire que l'homme est un mythe ? Ou qu'il va nous dévoiler le mythe de l'homme avant qu'il ne soit technique ? Ce que, en l'occurrence, il fait, en déclarant qu'un homme sans technique est une impossibilité, un mythe donc. Mais alors, pourquoi ne pas avoir donné comme titre : « Le mythe de l'homme sans technique » ? Dans tous les cas, on peut regretter un titre qui détourne l'attention du thème central qui est celui de l'occupation de l'espace autour duquel s'articule Le colloque et la discussion avec Heidegger.

On peut apprécier et sourire au clin d'œil à Scheler, ce qui n'apporte, par ailleurs, rien qui soit de portée philosophique puisque *La situation de l'homme dans l'univers* n'aborde ni la technique, ni la question de l'occupation de l'espace par l'homme, et le rôle que jouerait la technique selon qu'il l'habite d'abord, ou bien le construise d'abord pour pouvoir l'habiter, ce qui est la question centrale, en apparence simple mais si fondamentale, du débat entre Ortega et Heidegger à Darmstadt. La position ortéguienne est que l'homme doit d'abord construire dans un espace (qui lui est hostile) pour pouvoir ensuite l'habiter alors que Heidegger défend la position contraire ; que l'homme habite déjà dans l'espace et qu'il y construit un habitat ensuite. On comprend l'antagonisme qui oppose ces deux propositions fondamentalement inverses. Mais, ce

⁷¹⁸ Note des traducteurs, *MHDT*, p.68

colloque était consacré à l'espace, et même si *La situation de l'homme dans l'univers* pourrait suggérer, par son titre, qu'il traite aussi de l'espace qu'occupe l'homme, il n'en est pas vraiment ainsi pour un ouvrage d'anthropologie philosophique qui n'aborde ni la question de la technique, ni celle de l'espace physique qu'occupe, que conquiert, que construit (*bauen*) l'homme technique.

C'est dans *Die Wissensformen und die gesellschaft, Erkenntnis und Arbeit* que Scheler traite de la technique, suivant une perspective sociologique. Pour Scheler, il s'agit d'aborder la technique par le biais de la science de la sociologie, ce qui serait donc une sociologie de la technique (de la même manière qu'il y a une philosophie, une anthropologie, une ethnologie, une historiographie de la technique). Chez Ortega il ne s'agit pas d'aborder la technique comme un objet d'étude sociologique. Aussi, si Ortega produira « une sociologie », c'est dans le sens d'une réflexion (philosophique) sur la société et, en aucun cas, avec la prétention de le faire depuis une sociologie scientifique ou science des sociétés. Ce qu'il expose avant tout, ce ne sont pas des études et des théories scientifiques mais des intuitions, des notions, des concepts et des principes dont celui de l'*ensimismarse* autour duquel s'articule une anthropologie individuelle et collective⁷¹⁹. Qu'est-ce que cette personne qui rentre en elle et en ressort ? Qu'est-ce que cela contient comme significations ? La plus conséquente, à l'aune de cette recherche, est que cette *abstraction* est l'étape indispensable à la pratique d'une technique. Sans ce recueillement il n'y en aurait pas. Ceci, nous le savons déjà. Ce qu'il conviendrait de découvrir à la suite est si ce *recueillement* vu depuis une lecture sociologique, apporte par ce biais un complément de compréhension au fait technique ou si, de manière générale, la pensée sociologique ortéguienne qui est dérivée de l'*ensimismarse* trouve ou puise dans la pensée sociologique ou, par extension, dans l'anthropologie schelerienne, des éléments qui pourraient venir renforcer la compréhension globale de l'*ensimismarse* comme fait à la fois sociologique et technique.

Notons que seul le premier chapitre de *Die Wissensformen und die gesellschaft*, *Les Formes du savoir et la société* intitulé *Probleme einer Soziologie des Wissens* a été traduit et publié

⁷¹⁹ « Par sa défense de l'être humain, il fut aussi un optimiste social. Grâce à la technique, l'homme a humanisé l'univers. Ce n'est pas seulement l'individu qui devient social, mais aussi tous ses produits, ce qui inclut la philosophie qui est également sociale. » [Por su defensa del ser humano fue también un optimista social. Gracias a la técnica el hombre ha ido humanizando el universo. No es sólo el individuo el que se hace social, sino que todos sus productos, incluida la filosofía son igualmente sociales.] Lopez Garcia José Manuel, « José Gaos y la Filosofía coetánea », *Eikasia. Revista de Filosofía*, an II, 9, mars 2007, pp.91-187(dorénavant JGFC) p.157. Rajoutons que la technologie « est également sociale ». Cette description ne s'applique pas directement à Ortega y Gasset mais à Garcia Bacca. Toutefois, et nous verrons le moment venu dans quelle mesure il y aurait filiation entre les deux, elle est parfaitement transférable au premier, et l'idée générale que ce n'est pas uniquement l'individu qui se fait social, mais également la technique, dépasse de très loin les philosophies de Bacca et d'Ortega y Gasset.

en français ; *Problèmes de sociologie de la connaissance* (1993, ed. PUF) et que le second chapitre ; *Erkenntnis und Arbeit* qui touche spécifiquement à la sociologie de la technique ne semble pas être quant à lui traduit. Si cela est le cas, ce livre s'ajouterait à la liste de ceux existant en espagnol grâce à Ortega y Gasset et à son outil de divulgation que furent les éditions et la revue du même nom : *Revista de Occidente*.

La question du rapport de la technique à la sociologie n'est pas exclusive à Scheler, très loin de là, il n'est qu'à s'en tenir au sociologue Jacques Ellul pour saisir combien elle peut être comprise depuis cette perspective. Plus tard, nous verrons comment le Brésilien Washington Vita inclut l'approche sociologique (« Technique et société » [Técnica e sociedade]) comme l'une des principales approches pour lire *MT* (dans sa version brésilienne) citant notamment Scheler et une liste d'autres sociologues. Chez Ortega y Gasset, le lien entre technique et sociologie se fait quasiment naturellement étant donné que sa proposition fondatrice est (également) constitutivement sociologique : « je suis moi et ma circonstance » c'est aussi ; « je suis moi et ma circonstance sociale ». Sa pensée technique part de ce *moi*, de ce point de focalisation de l'humain qui doit s'étendre, qui y est contraint à cause de la dimension non humaine et hostile de son entour naturel qui oblige à cette marche vers l'humanisable, rendue possible uniquement grâce à l'intervention technique pour sa phase *effective*, et à l'intériorisation pour sa phase *réflexive*, celle où se conçoivent les projets, idées, plans et qui requiert une société comme entour, comme zone humaine tampon et propice au faire humain. L'*ensimismarse* dépend principalement de l'entour humain, de la société donc, et sans celui-ci il ne peut y avoir de technique ni d'homme. La pensée technique d'Ortega y Gasset est donc forcément une pensée (aussi) sociologique, non pas qu'elle soit une sociologie de la technique ou une étude de la technique sous le prisme d'une science ou pensée sociologiques, mais parce qu'elle est une proposition qui part d'un *moi fondateur* et de sa *circonstance fondatrice*, et que ce couple premier déterminera tout ce qu'Ortega y Gasset pensera, notamment sur la société. *L'homme et les gens*, dont le premier chapitre « Recueillement et inquiétude » donne la tonalité sur sa pensée sociologique en ce qui la relie à sa pensée technique et où il commence par citer Durkheim⁷²⁰, Comte (et ses 5000 pages fondatrices de la science

⁷²⁰ Durkheim qui, par ailleurs, écrit une phrase quelque peu énigmatique au sujet de la technique dans l'introduction à l'un de ses principaux ouvrages : « C'est pourquoi chacun de nous se fait, dans une certaine mesure, *sa morale, sa religion, sa technique*. » Durkheim, *LRMS*, note 2 p. XXIII. Devrait-on comprendre qu'il existe autant de techniques que de personnes ? On arrive à saisir l'idée pour la morale et la religion mais elle est plus difficile à saisir pour la technique, du fait de sa dimension matérielle.

sociologique) Spencer (*Principes de sociologie*), Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*) puis Scheler, dont il conviendrait d'approfondir, dans un autre contexte, le lien éventuel à Ortega y Gasset dans ce domaine. Des questions matérielles de difficultés d'accès à ses écrits, due à l'absence de traductions ou de disponibilité des quelques textes traduits et à la perturbation des accès aux bibliothèques⁷²¹ pendant la période du travail de recherche qui aurait dû y être consacrée, expliquent en partie que nous n'ayons pas entrepris ici une recherche aussi « exhaustive » qu'il aurait été souhaitable, bien que nous ne puissions pas anticiper qu'elle aurait été concluante dans le sens d'une correspondance d'idées, voire d'une influence avérée de l'Allemand sur l'Espagnol, ou réciproque bien que dans ce cas il semblerait que ce soit plutôt Ortega y Gasset qui en aurait été le récepteur.

d- Adaptation – apports de von Uexküll et références à la relativité d'Einstein

« Ortega inverse (...) la vision la plus courante de la technique qui est d'inspiration darwinienne. La technique n'est pas selon lui un moyen d'adaptation au milieu, mais au contraire, une adaptation du milieu à nos besoins. Tous les êtres vivants, à un degré ou un autre, construisent leur niche écologique, ils ne se limitent pas à s'y adapter passivement, mais dans le cas de l'être humain, cette construction de la niche serait portée à un point ultime grâce à la technique. »⁷²²

⁷²¹ J'ai pu consulter les écrits de Scheler, en français et anglais à l'Université Nationale d'Australie à Canberra en début de recherche, ce qui m'a permis de prendre juste suffisamment de notes pour une première ébauche mais à partir du printemps 2020, alors qu'il aurait fallu consulter plus attentivement ses écrits, en l'occurrence sur place à Paris, les difficultés de déplacement vers la capitale et les conditions d'accès aux bibliothèques ayant été restreints (j'ai notamment essuyé un refus d'accès à la Bibliothèque de la Sorbonne après m'y être rendu physiquement depuis la province sans avoir pris rendez-vous), cette nouvelle consultation n'a pas eu lieu. Les livres de Scheler sont bien disponibles – et chers – à l'achat en allemand, mais ma compréhension de cette langue me permet avant tout de confirmer ou de saisir de plus près ce qui a d'abord été compris dans une autre langue mais pas de lire couramment sans de gros efforts (qu'il ne m'est pas loisible de fournir en cette phase de rédaction) un livre entier, de surcroît d'un auteur dont la lecture ne m'est pas habituelle ni les idées distinctement connues.

⁷²² [Ortega invierte (...) la visión más común de la técnica, que tiene raíz darwiniana. La técnica no es para él un recurso de adaptación al medio, sino justo lo contrario, una adaptación del medio a nuestras necesidades. Todos los seres vivos, en un grado mayor o menor, construyen su nicho ecológico, no se limitan a adaptarse pasivamente a él, pero en el caso del ser humano esa construcción del nicho estaría llevada a un grado máximo gracias a la técnica.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 4 p.66

Ortega y Gasset est animé par la mission d'éduquer son pays natal, de le réformer, de l'instruire de ce qui se fait, se découvre, s'écrit de mieux dans le monde et c'est pourquoi il est aussi un divulgateur et vulgarisateur hors pair. Lui qui est né dans une famille propriétaire de journal va, comme allant de soi⁷²³, utiliser la presse pour s'adresser à la *classe moyenne éclairée*⁷²⁴, selon ses termes. Il va aussi créer ses propres publications dont *Revista de Occidente* qui existe toujours, bien que dans l'Espagne contemporaine son rôle soit insignifiant en comparaison de ce que fut cette revue et maison d'édition pendant les années qui suivirent sa création, lorsqu'elle avait pour dessein principal de porter à la connaissance du public espagnol les dernières avancées des sciences dont celle de la biologie⁷²⁵ de Jakob Johann von Uexküll et de son livre *Idées pour une conception biologique du monde* que le philosophe espagnol cite à plusieurs reprises au fil de son œuvre, et qu'il inclut notamment dans son « Prologue pour la *bibliothèque des idées du XX^e siècle* »⁷²⁶ – entre *Science de la culture et science de la nature* de Heinrich Rickert ; *La théorie de la relativité d'Einstein*⁷²⁷ et ses bases physiques de Max Born, *La déclin de l'Occident* de Oswald Spengler ; *La Géométrie non euclidienne* de Roberto Bonola – et dans lequel il écrit : « Je dois déclarer que depuis 1913 ces méditations biologiques ont eu sur moi une grande influence. Cette influence n'a pas simplement été scientifique mais également cordiale. Je ne connais de suggestions plus efficaces que celles de ce penseur pour mettre de l'ordre, de la sérénité et de

⁷²³ « On a pu également s'étonner de voir Ortega utiliser aussi fréquemment les journaux pour s'exprimer, sans percevoir qu'en Espagne, les frontières ont toujours été plus perméables que dans la majeure partie des pays européens entre la sphère universitaire et le monde de la presse : Ortega ne faisait là, du reste, que reprendre le flambeau familial, il y voyait à juste titre un instrument propre à lui assurer un contact plus étroit avec ses contemporains et, il ne faut pas l'oublier, de quoi compléter de maigres émoluments de professeur. » *HG*, post préface de François Geal, p.253

⁷²⁴ L'une des plus grands philosophes en langue espagnole du siècle dernier, Juan David Garcia Bacca, raconte avoir découvert Ortega à la lecture d'un journal : « j'ai ouvert *El Espectador* et j'ai été ébloui par la beauté de sa pensée, qui me fit reprendre contact avec la réalité et la vie. » García Bacca, J.D, Gurméndez, C. (1977), «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», Entrevista con el profesor Garcia Bacca, *El País*, n.º 432, p.27. Voir la note 1033

⁷²⁵ « En 1914 (...) je pronostiquais que le siècle « évolutionniste » et conséquemment unitariste serait suivi d'une époque qui accorderait une attention plus grande au discontinu et au différentiel. A cette époque, et évidemment sans que je ne le susse, Planck travaillait sur sa théorie du *quanta*. En 1915 Einstein découvrait son principe général de la relativité. En 1913 apparaissait l'œuvre d'Uexküll, qui j'ai récemment fait traduire à l'espagnol. En 1918 Spengler publiait son livre historique (...)» [En 1914 (...) pronosticaba que al siglo «evolucionista» y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial. En aquella fecha, y, claro está, sin que yo lo supiese, trabajaba Plank en su teoría de la *quanta*. En 1915 descubría Einstein su principio general de la relatividad. En 1913 aparecía la obra de Uexkül, que he hecho recientemente traducir al castellano.] *OCIII*763 note 1 *Las Atlántidas* (1924)

⁷²⁶ « Prólogo a la *biblioteca de ideas del siglo XX* » *OCIII*411-419 (1922)

⁷²⁷ A laquelle il consacra un ouvrage en 1922 : *Le sens historique de la théorie d'Einstein*.

l'optimisme dans le dérèglement de l'âme contemporaine. »⁷²⁸ Deux ans plus tard il écrira en s'y référant directement : « La vie est, essentiellement, un dialogue avec l'entour ; elle l'est dans ses fonctions physiologiques les plus rudimentaires comme dans ses fonctions psychiques les plus sublimes. Vivre s'est cohabiter et cet autre qui cohabite avec nous c'est le monde autour de nous. Nous ne pouvons donc pas comprendre un acte vital, quel qu'il soit, si nous ne le mettons pas en rapport avec l'environnement auquel il s'adresse, en fonction duquel il est né. »⁷²⁹

Précisons qu'*entour* [*Contorno*] ne peut pas toujours et strictement se traduire par le français « environnement ». Afin de préciser les concepts requis pour expliquer la *circonstance*, les termes ; *environnement*, *milieu*, *milieu ambiant*, *l'entour* – terme notamment choisi par les traducteurs de *QQP* ? – *ce qui m'entoure*, *contexte*, *paysage*, etc., doivent être manipulés et traduits avec un soin extrême. Dans ce cas précis ; « Dialogue avec l'environnement » dans le sens qu'a pris le dernier terme en français, pourrait conduire à une « mésinterprétation écologiste » d'une pensée fondamentalement différenciatrice dans le sens qu'elle sépare clairement la constitution de l'homme – qui est mi biologique ou naturelle et mi culturelle – de la nature tout court, qui justement n'est que nature, 100% nature, et avec laquelle il n'y a donc pas de dialogue possible, les deux appartenant à des ordres différents, ce qui n'est pas incompatible avec la contemplation, la communion, l'admiration, la valorisation de l'environnement naturel, une fois que l'homme a réussi à se créer sa propre *circonstance* dans laquelle il se protège des vicissitudes d'un monde naturel qui lui est hostile. Dépourvu de toute technique et culture, il n'y survit pas, il disparaît complètement. L'homme doit donc se construire une extra-nature ou *surnature*, dans laquelle il puisse y construire les conditions de son bien-être. Ceci ne fait pas d'Ortega y Gasset un anti-nature, ou anti-écologiste, mais un penseur qui place l'homme dans un ordre distinct de celui de la nature. Rappelons que l'homme est, selon ses propres termes, un *centaure ontologique*, et « que, dans ce sens, Ortega signale que l'être humain a une condition hybride, à mi-chemin entre le naturel et l'artificiel (culturel) »⁷³⁰. Diéguez et Zamora rappellent combien « la notion de

⁷²⁸ [Debo declarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea.] OCIII415 « A *Idees pour une conception biologique du monde*, de J. von Uexküll »

⁷²⁹ [La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido.] OCIII752 *Las Atlántidas*

⁷³⁰ [en tal sentido, Ortega señala que el ser humano tiene una condición híbrida, a medio camino entre lo natural y lo artificial (cultural)] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 10 p.11

« surnature » est centrale dans la pensée ortéguienne sur la technique, comme l'est aussi celle de « bien-être » (...) Sur elles pivotent toutes les autres idées qu'Ortega développe sur ce thème. »⁷³¹ S'il est vrai que ces deux notions sont essentielles, leur accorder cette place prépondérante revient à faire fi d'autres notions tout aussi essentielles, voire plus, en particulier celle de l'*ensimismarse* à laquelle, il conviendrait d'attribuer une place un cran en amont car sans cette *entrée en soi-même* il ne saurait y avoir de différenciation entre l'homme et l'animal, donc pas de technique, ni d'humanité, qui se caractérise ensuite par sa quête de *superflu* (de *bien-être* donc) et, à cette fin, de la construction d'une *surnature* qui le place ontologiquement dans l'hybridisme (*centaure ontologique*). Si toutes ces notions se répondent les unes aux autres, il apparaît bien que la plus déterminante soit celle de la capacité unique de l'homme à s'*abstraire* de son environnement. Celle de *programme vital* dérive d'une association de l'*entrée en soi-même* et des *désirs*. Sont là citées (en italique) les notions essentielles sur lesquelles pivote la pensée de la technique ortéguienne.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Ortega y Gasset revient sur le rapport cosmique entre le moi et ce qui le submerge : « Nous sommes entourés, encerclés par la réalité cosmique, au sein de laquelle nous allons, submergés »⁷³² bien que cette notion de « submersion » soit contraire à sa thèse de l'inadaptation, c'est-à-dire le fait que justement l'homme ne vive pas submergé mais en lutte contre cette force qui le submerge, qui l'assaille. La vie est le refus d'être submergé par son entour : « *Toute vie consiste dans la lutte et l'effort pour être soi-même* »⁷³³. L'existence est donc tragédie, car lutte perpétuelle entre la puissance de submersion, ou néguentropie du cosmos, et la puissance humaine d'entropie, pourrait-on dire, puisqu'elle désorganise le cosmos et le réhumanise par le biais de la technique qui est conséquemment un acte ou fait cosmique, et non pas un simple « événement historique ou biographique »⁷³⁴. En osant un peu, et en reprenant une idée stieglerienne, on pourrait définir l'humanité comme l'*entropie* en lutte contre la *néguentropie*,

⁷³¹ [La noción de «sobrenaturaleza» es central en el pensamiento orteguiano sobre la técnica, así como la de «bienestar» (...) Sobre ellas pivotan todas las demás ideas que Ortega desarrolla sobre este tema.] *ibid.*, p.10.

⁷³² *QQP*?66 Leçon IV-65/66, *OCVIII*271 L.III

⁷³³ *RM*173

⁷³⁴« En troisième lieu, il conviendrait d'assumer qu'en définitif la technique est pour Ortega une occurrence cosmique et pas seulement historique et biographique, c'est-à-dire un véritable événement dans l'ordre de la réalité physique. L'artefact configure, à proprement parler, la matière du monde et, conséquemment, contient également en lui une rigoureuse connaissance – pas uniquement production, effort et tâche. » [En tercer lugar es preciso asumir que para Ortega la técnica es, en definitiva, un suceso cósmico, y no sólo histórico o biográfico; es decir, un verdadero acontecimiento en el orden de la realidad física. El artefacto configura propiamente la materia del mundo, y por lo tanto encierra en sí también riguroso conocimiento – no sólo producción, esfuerzo o quehacer.] Quintanilla, OSW, p.7

entre ce qui est chaos par son caractère aléatoire ou créateur donc singulier, et ce qui est ordre par son caractère prévisible et ordonné – selon les « lois » que la science s'évertue à comprendre – ; entre des points chaotiques que sont les humanités et l'immensité cosmique ordonnée et totalisante. Par « humanités », il faut entendre ce qui nous fait humain collectivement et individuellement et qui serait caractérisé, en première instance, par le refus de submersion, donc d'adaptation, car qu'est-ce que s'adapter si ce n'est accepter d'être submergé (sans pour autant aller jusqu'à disparaître dans la masse submergeante) ? Or, ce refus n'est pas uniforme et monolithique. Il varie, individuellement et collectivement. Il n'y a pas une opposition systématique entre le cosmos, l'entour ou l'environnement et l'humain dont une partie (une moitié) est submergée.

« Chacun de nous est par moitié ce qu'il est et ce qu'est le milieu où il vit. Quand celui-ci coïncide avec notre singularité et la favorise, notre personne se réalise entièrement, se sent fortifiée par l'entour⁷³⁵ et incitée à l'expansion de son ressort intime. Quand le milieu nous est hostile il nous contraint, puisqu'il se trouve aussi au-dedans de nous, à une constante dissociation, à une lutte, il nous déprime et rend pénible le développement de notre personnalité pour qu'elle porte totalement ses fruits. »⁷³⁶

Tout ceci pourrait devenir trouble sans deux clarifications nécessaires : tout (*en* ou *de*) l'Homme n'est pas Humain, puisqu'il contient aussi en lui une part de *naturel en tant que ce qui est commun à tout l'univers naturel*, celui qui obéit aux lois de l'adaptation. Rappelons qu'est humain ce qui échappe au déterminisme adaptatif. Il conviendrait donc de comprendre « humain » comme l'adjectif de ce qui est propre et exclusif à l'*hominem*, ou homme⁷³⁷, comme entité totale qui inclut aussi une part non humaine, et que *circonstance* et environnement cosmique ou naturel ne sont pas toujours synonymes. Il y a bien une distinction à faire, et qui n'est pas toujours nettement formulée et délimitée, en l'occurrence dans la citation qui précède, entre l'environnement naturel auquel l'homme ne peut pas s'adapter, et la *circonstance*. On ne s'adapte pas (ou désadapte pas) de la *circonstance* ; on vit et se constitue en permanence avec elle. Cela pourrait rentrer dans une définition stricte de ce concept qui n'est, contrairement au milieu, entour, environnement, etc., pas compréhensible selon le critère de l'adaptation. La *circonstance* est incorporée à l'être de l'homme

⁷³⁵ Nous reprenons régulièrement ce choix des traducteurs de *QQP?* pour désigner ce qui est généralement dit par l'espagnol « contorno ».

⁷³⁶ *QQP?*45 Leçon III-40, *OCVIII*245 L.III

⁷³⁷ Pour des raisons de clarté et d'efficacité langagière, voire de concordance avec l'esprit d'Ortega et de son époque, nous avons conservé le sens classique du mot « homme » en évitant de modifier cet usage à l'aune de débats sociétaux desquels il convient de nous maintenir en marge.

qui est constitué du moi et de sa circonstance. Or, on ne s'adapte pas à ce qui est constitutif. C'est cet être-total qui ensuite ne s'adaptera pas à son environnement, car ce qu'il est part de cette inadaptation. Être homme est un acte de non-adaptation, un « choix » de modalité de l'être qui n'est pas déterminé par une fixité constitutive mais par une fluidité permanente et évolutive entre un moi et les éléments qui se positionnent autour de lui. La différence avec l'animal tient à ce qu'il incorpore cumulativement ce qui apparaît sur son chemin et le transforme, de ce fait, en présence qualitativement variable alors que chez l'animal la présence des choses, si elle peut certes être qualitative, n'arrive jamais à se constituer comme une nouveauté absolue qui l'oblige à reconsidérer le tout depuis un nouveau moi. L'homme renouvelle son moi face à une diversité environnementale qui prend une forme propre et pro-active à chaque nouvelle configuration, donc techniquement en tout instant. C'est cela que la *circonstance*, cette combinaison constamment renouvelée des éléments qui se présentent dans son entour. Chez l'animal, cette recombinaison existe aussi, mais elle n'accède pas à un statut autre qu'une masse de choses qui environne et sur lesquelles l'animal agit ou qu'il laisse agir sur lui. L'homme, en refusant que l'environnement agisse sur lui, le constitue en une entité qui si elle n'agit pas sur lui, s'incorpore à son être. L'homme ne s'adapte pas parce qu'il absorbe tout ce qui se présente à lui et le fait sien que ce soit comme entité pensée ou « possession de son esprit ». Il perd son rapport direct, non intermédié avec son environnement. Ses capacités cognitives ne sont certainement pas extérieures à cette intermédiation qu'il interpose entre le milieu et son moi, au point où il doit souvent faire un effort, voire développer des techniques, lorsqu'il souhaite, pour quelques raisons que ce soit, rétablir un lien direct avec l'environnement. L'être de l'animal, quant à lui, est (directement) entouré par l'être de la nature. L'être de l'homme et un moi qui a décidé de s'extraire de la nature et qui incorpore ce qu'il rencontre, et qu'on nomme ici *circonstance*, à son être. L'être de l'animal n'a pas de circonstance car ce qu'il rencontre reste un milieu avec lequel il est en interaction. L'homme a donc à la fois une circonstance qui est ce milieu, au sens le plus ample qu'on puisse imaginer, qui s'intègre (symboliquement) à son être-total, et un milieu qui est un environnement qui se pose devant lui sans qu'il ne l'intègre à son être et auquel il va opposer son humanité par le biais de la technique. On pourrait arguer que cet environnement qui est-là n'a pas besoin de subir une humanisation, qu'il est bien là comme tel. En effet, l'homme peut contempler, admirer, observer la nature, mais alors, cet acte de contemplation devient un acte d'intégration et cette nature contemplée devient alors circonstance. Tout entour qui se présente à l'homme devient circonstance

même en gardant sa réalité objective et matérielle. L'homme ne transforme pas tout ce qu'il voit ou l'entoure, mais il l'intègre tout entier à sa circonstance. Circonstance et milieu se situent donc à deux niveaux différents du rapport aux choses. La circonstance est perçue et fixée depuis un moi sujet. Le milieu, quant à lui, est un entour qui est objectivement-là par lui-même. C'est justement pour cela qu'il oppose une présence à l'homme.

L'être-total de l'homme est un ensemble *in fine* caractérisé par une différenciation propre qui le distingue de tous les autres vivants et se définit comme ce qui ne s'adapte pas. Cette inadaptation n'est pas un état mais un processus constant de résistance, de création et de conquête. Or, ceci ne constitue pas à lui seul la partie tragique de la vie humaine. La lutte de la non-adaptation est sous-tendue par une autre lutte interne qui résulte de la permanence en lui de naturel, de ce qui répond donc aux règles de l'adaptation. Si l'être-total de l'humain est dominé par sa puissance non-adaptative, cette puissance n'est pas absolue. Il est humain de ne pas s'adapter, mais l'homme n'est pas entièrement humain, il est aussi nature. La tragédie humaine, la confusion propre à son étant se tient dans l'irrésolution de son ambivalence. L'homme doit à la fois répondre aux règles de l'inadaptation et à celles de l'adaptation. Il est un être divisé qui ne peut tout entier aller dans un sens ou dans l'autre. Il est *centaure*, cette créature puissante et damnée, trouble et conflictuelle avec elle-même et avec son entour. Le conflit, qu'Ortega y Gasset retranscrit sous les termes de tragédie ou de sport est inscrit dans cette constitution, celle de cet être vivant qui s'est extrait du déterminisme adaptatif afin de décider de ses propres déterminismes, c'est-à-dire qui s'est offert la liberté, qui est inadaptation, mais qui n'a pas pu le faire complètement et qui ne le pourra jamais. Il demeure et demeurera toujours dans cet entre-deux. Le philosophe espagnol reproche aux rationalistes, aux idéalistes, aux utopistes de croire qu'il peut s'en extraire, que parce qu'il serait raisonnable il pourrait tout entier être humain sans déterminismes naturels, qu'il pourrait donc échapper à son destin tragique et se construire de toutes pièces un destin propre qui ne serait ni tragique ni sportif mais déroulement d'une pure volonté idéale, de desiderata émancipés de la nature, ou ce qu'on appellerait aujourd'hui la biologie. Cette question, il ne la découvre ni ne l'invente. Il la décline à sa manière, notamment en posant la figure ambivalente du *centaure*, figure de l'irrésolution.

L'humanisation est un processus collectif d'extraction physique ou spatiale et matérielle de la nature, donc d'un état d'adaptation. Son inadaptation suivrait donc une dynamique interne et externe à la fois : *interne* en ce qu'il s'agirait de s'extraire de la nature qui fonctionne selon la règle

de l'adaptation, et *externe* en tant qu'il s'agirait de confronter la nature environnante. Or, il ne s'agirait pas de superposer cette double lutte contre la nature avec le rapport « dansant » que tout un chacun entretient avec sa *circonstance*, qui est externe aussi bien qu'interne. Mais *externalité* et *internalité*, lorsqu'il s'agit de la *circonstance*, ne se réfèrent pas exactement à la même chose que lorsqu'il s'agit du milieu naturel, puisque la *circonstance* est aussi la *circonstance* culturelle : « tout ce que je trouve qui n'est pas moi : c'est-à-dire non pas seulement le monde physique qui m'entoure, le monde social dans lequel je vis, le passé historique, mais aussi mon corps et mon psychisme que je rencontre de la même façon que le paysage »⁷³⁸. Lorsqu'Ortega écrit : « l'expansion de son ressort intime », par intimité il ne se réfère pas à notre nature naturelle mais à notre nature humaine, ou plutôt à l'absence de nature de la partie en nous qui est introspection, abstraction, *ensimismarse*, programmation, imagination, création et constructions subséquentes. La non-adaptation dont il est question est donc un refus d'être submergé par le cosmos, par l'environnement qui ne peut pas être mis en parallèle avec la *circonstance*, car le moi ne lutte pas contre celle-ci, du moins, pas dans le même sens de lutter. Si la *circonstance* exerce bien une pression, le moi est adapté à sa *circonstance*. Il ne la récuse pas ni ne cherche à se désadapter d'elle. Au contraire, et, d'une certaine manière, toute la philosophie d'Ortega y Gasset s'efforce à démontrer et à décliner que l'homme est adapté à sa *circonstance*, et que c'est à partir de cette adaptation qu'il doit se concevoir et concevoir tout ce qu'il fait et pense. Il convient « en toutes circonstances » de considérer que « chacun de nous est par moitié ce qu'il est et ce qu'est le milieu où il vit », *milieu* devant être ici pris comme *circonstance* et non pas comme « milieu naturel ».

Il existe donc une réelle difficulté résultant de la mitoyenneté des termes et des notions employées et qui pourraient, comme il vient d'être montré, mener à une contradiction, si d'une part on comprend que le philosophe nous dit que l'homme est moitié son milieu et que par ailleurs il serait inadaptation à celui-ci.

Concernant le processus interne d'humanisation, celui-ci pourrait-être illustré par les différentes phases de la technique. Au début, c'est le hasard, les phénomènes extérieurs qui offrent des opportunités de développer des techniques rudimentaires et dépendantes des aléas naturels. Puis, progressivement, il s'opère une intériorisation, donc une humanisation, dans le sens où la technique – et la condition de l'homme en général – répondra de plus en plus à des élaborations

⁷³⁸ Marias, *PE*, p.85

qui dépendent d'un exercice interne, d'un effort de constitution en-soi d'une aire préservée des contingences naturelles.

Comment comprendre cette conquête du moi-humanisant sur le moi-naturalisant à l'aune du *centaure ontologique*, mi-culture, mi-nature, que serait l'homme et ce qui vient d'être dit quant à la conquête de l'un sur l'autre qui correspondrait au processus d'humanisation ? Si l'humanisation correspond à une conquête sur la part naturelle de l'homme – comme ceci tend probablement à être perçu par l'esprit commun –, est-ce que cela a un sens de parler de cette réalité ontologique, mi-humaine, mi-nature ? Correspondrait-elle à la phase médiane d'un processus qui devrait conduire à une humanisation totale, et donc à la disparition de la dimension *centaure* ? Ou bien, ce processus s'arrêterait-il à ce point médian ou d'équilibre entre les deux pôles ? Comment intégrer l'historicité du processus d'humanisation qui serait, suivant son dessein interne, une conquête sur la part naturelle de l'homme, à une définition qui s'établit sur une conception fixe d'un équilibre dialectique entre le naturel et le culturel ? Devrait-on parler d'un « pré-homme », de celui qui est trop nature pour être humain, puis d'une « entrée en humanité » où se fixerait alors les caractères permanents de l'identité humaine qui institueraient, ou programmeraient dans la fixité, la dimension duale et équilibrée entre les pôles nature et culture ? Ou devrait-on plus simplement considérer que cette proposition est valable ontologiquement mais non pas historiquement, ce qui reviendrait à dire que la proposition ontologique d'Ortega y Gasset concerne l'homme qui a déjà conquis intérieurement la part humaine qui lui correspond ?

Par ailleurs, la lutte interne pour la conquête de l'humanité sur la nature, donc sur la biologie, peut-elle être assimilée à la lutte externe contre le milieu naturel ? Comprendons que cette lutte interne ne se mènerait pas sur le champ de l'adaptation mais sur celui d'un équilibre ontologique entre les deux moitiés qui composent et constituent l'être humain, ou l'Être de l'humain, en tant que réalité onto-biologique-culturelle, dont la manifestation historique souhaitable serait la configuration civilisationnelle qui prendrait en compte cette double nature et la nécessité de la considérer en permanence et, par ailleurs, que les conséquences externes de cette ontologie condamnent individuellement et collectivement l'homme à une lutte permanente contre la nature.

D'une certaine manière, Ortega y Gasset reproche aux idéalistes (donc aux fondateurs des morales et idéaux politiques), de nier « l'autre moitié » et de causer subséquentement de grandes peines et douleurs dans l'homme, individuellement et collectivement. Les modèles politiques

idéalistes, ou utopistes seraient, à ce titre, l'expression de cette négation de la part *naturelle* et *circonstancée*. Les idéalistes, en refusant *ce qui est-là* refuseraient à la fois la *nature* et la *circonstance* en tant que *ce qui est-là* par soi en dehors des idées qu'on peut produire des choses et du monde en général. Or, si *nature* et *circonstance* ont en commun une objectivité qui ne se soumet pas à la subjectivité – celle du philosophe idéaliste ou de l'homme commun qui refuse de considérer comme il se devrait ce qui est hors de lui – elles se différencient par un autre caractère qui va permettre de clarifier ce qu'adaptation signifie et ne signifie pas dans le contexte ortéguien.

Ce qui est là est un caractère commun à la *nature* et à la *circonstance*. La *circonstance* est justement ce *qui est-là* et qui au moment de l'être ne pourrait pas ne pas l'être. Il convient donc à celui qui s'y trouve – se trouve en elle ou face à elle – de considérer comme une limite ponctuelle mais incontournable à son *moi*. « Je suis moi et ma circonstance » signifie « je suis moi et ce qui, en l'instant « t » de cet *être moi*, ne peut pas être modifié autour et en dedans de moi ». *Ce qui est-là* s'impose comme tel au moi qui prend conscience et accepte l'inévitabilité au temps « t »⁷³⁹ de ce qui ne peut pas être modifié. Aussi, cette réalité inamovible accepte de même l'inévitabilité du *moi*, bien qu'il conviendrait de ne pas parler « d'acceptation », car la *circonstance* n'est pas conscience – ou n'a pas de conscience ou n'a pas accès à un état de conscience –, même s'il s'agit d'une « circonstance humaine », car d'une part elle ne peut jamais être totalement humaine comme l'est la conscience et, d'autre part, parce qu'elle ne possède pas en tant que *circonstance* d'identité propre qui lui octroierait un pouvoir quelconque, même celui d'être conscient. Elle n'est *circonstance* qu'en tant que *ce qui est autre que le moi autour du moi*. Elle est définie purement négativement comme un ensemble constitué d'hétéroclites et n'a pas d'être autre que celui de *ne pas être le moi et d'être-là pour et par lui*⁷⁴⁰. Cette assignation comme agrégat conformément aux exigences du *moi* n'est pas comparable à la *nature* en tant que milieu naturel ou ensemble écologique qui est une entité entière, certes variée et complexe, mais qui répond à une configuration positive et logique qui lui est propre et qui a donc un être, raison pour laquelle elle agit, alors que la *circonstance* est non-être et donc passivité, ne contenant aucune force de décision et n'opposant au *moi* que sa force présenteielle.

⁷³⁹ En ce temps « t », précisions-le, bien que si la *circonstance* est perçue en un instant « t », elle ne pourrait pas se limiter à l'instant, sinon, elle cesserait à l'instant suivant d'être *circonstance* donc ne le serait jamais, du moins pour la conscience. La *circonstance* inclut donc un exercice de projection temporelle, un pressentiment d'une durée qui dépasse l'instant de sa manifestation brute.

⁷⁴⁰ Son « être » étant purement négatif revient à dire qu'il n'y a pas d'être de la *circonstance*.

Si *ce qui est là* est un attribut commun à la *circonstance* – « *circum-stancia*, ce qui est autour de moi »⁷⁴¹ – et au milieu naturel, la différence survient dans le caractère passif de l'un et actif de l'autre. Or, il ne peut y avoir adaptation ou inadaptation qu'envers ce qui possède un caractère actif, ce qui est le cas de la nature. Le rapport à la *circonstance* est tout autre : il ne s'agit pas de s'y adapter mais de l'incorporer. Ortega y Gasset explique que l'homme en tant qu'être constitué de son *moi* et de sa *circonstance* ne s'adapte pas à la nature et qu'il doit incorporer la *circonstance* comme partie intégrante de son *étant*. *S'il est moi*, ce moi est un moi idéal, immobile et isolé. Le *moi étant*, quant à lui, ne peut l'être que dans une *circonstance*. Il ne s'agit alors pas de s'y adapter mais de l'intégrer. Cette *circonstance* n'agit pas sur le *moi*, elle se contente d'être-là, dans un rapport équilibrant et non pas oppressant. La nature, quant à elle, si elle est-là, agit. Elle est mue par une vie propre qui oppresse et exclut l'humain. C'est là où se trouve donc l'inadaptation. Par *inadaptation* il faudrait donc comprendre précisément ; l'incapacité de la moitié non naturelle de l'homme (l'humain) associée à sa *circonstance* à se laisser submerger par l'environnement naturel.

José Ortega y Gasset avait un intérêt incontestable pour les sciences. Il a montré vouloir être constamment à la page des dernières découvertes, que ce soit en physique, biologie, mathématique, sociologie, psychologie, etc., sans que cela ne présage de sa capacité réelle à les comprendre bien que ceci soit presque secondaire à l'aune de son dessein qui, outre la vulgarisation sincère dans son pays natal resté trop longtemps scientifiquement sous-développé, était d'en extraire des éléments intégrables à sa pensée philosophique, ce qu'il fera, particulièrement avec la biologie de von Uexküll et la relativité einsteinienne, non pas à la manière des philosophes abscons, notamment dénoncés par Alan Sokal⁷⁴² et Jean Bricmont (cf. *Impostures intellectuelles*), mais à celle qui respecte la courtoisie du philosophe qui, comme nous l'avons vu, serait la clarté,

⁷⁴¹ Marias, *PE*, p.83

⁷⁴² Carlos Criado Cambon, quant à lui, établit un lien entre cette méconnaissance d'Ortega y Gasset et celle de Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida et d'autres : « A mon avis, les considérations d'Ortega sur la relativité n'ont aucune valeur du fait qu'il cherchait à tirer des conclusions philosophiques d'une théorie qu'il ne comprenait pas. A bien des reprises on a essayé de tirer des conclusions philosophiques, sociologiques ou politiques de théories physiques. Une occurrence récente de cela fut la tromperie académique réalisée en 1994 par le physicien Alan Sokal. » [En mi opinión, las consideraciones de Ortega respecto a la relatividad carecen de valor alguno, debido a que intentaba sacar conclusiones filosóficas de una teoría que no comprendía. Esto ha ocurrido en numerosas ocasiones en las que se ha intentado sacar conclusiones filosóficas, sociológicas o políticas de teorías físicas. Un hecho reciente relacionado con esto, es el engaño académico realizado en 1994 por el físico Alan Sokal.] Criado Cambon Carlos, « Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset », *Paradigma, revista universitaria de cultura*, n° 0, 2005, pp.7-10 (EEO) pp.9-10

même si l'exacitudo peut faillir comme cela semble avoir été le cas avec la *théorie de la relativité* à laquelle il consacra un ouvrage en 1922 ; *Le sens historique de la théorie d'Einstein* dans lequel « face à ses difficultés de compréhension scientifique, [Ortega] choisit d'en analyser ses particularités à travers « certaines tendances spécifiques à l'âme qui l'a créée »⁷⁴³ et qui lui servirait à justifier scientifiquement sa théorie de la perspective : « Ortega croit que la relativité conforte scientifiquement sa théorie du « perspectivisme » de 1916. Pour lui « la perspective est l'ordre et la forme que la réalité prend pour celui qui la contemple. Si le repère qu'occupe l'observateur change, la perspective change avec. »⁷⁴⁴ bien que selon l'avis du physicien Criado : « dans cet essai, Ortega se montre un tantinet délirant ; voyez par vous-même dans le paragraphe suivant : « La théorie d'Einstein est une merveilleuse justification de la multiplicité harmonique de tous les points de vue. Étendons cette idée au champ de la morale et de l'esthétique et l'on obtiendra une nouvelle manière de sentir l'histoire et la vie. » Assurément, la théorie de la relativité n'a rien à voir avec sa théorie du perspectivisme, de la même manière que la théorie de la relativité n'a rien à voir avec le relativisme philosophique. En fait, le nom de la théorie de la relativité fut accidentel et Einstein lui-même le considéra comme très équivoque puisque sa théorie était fondée sur un postulat absolu : la constance de la vitesse de la lumière pour tous les systèmes de référence. »⁷⁴⁵ Criado critique sévèrement la tentative d'Ortega d'interpréter philosophiquement la théorie de la relativité ; « A mon avis, les considérations d'Ortega sur la relativité n'ont aucune valeur »⁷⁴⁶ notamment en persistant à lui donner une assise empirique ; « (...) la conférence qu'il donna à la Résidence des Étudiants, en guise de présentation de la conférence qu'Einstein allait y donner. Il insiste à nouveau, après une réflexion sur le rôle de la science dans la culture occidentale, sur ce

⁷⁴³ [ante la dificultad que encuentra para su comprensión científica, opta por analizar sus peculiaridades a través de "ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado"] *ibid.*, p.9

⁷⁴⁴[Ortega cree que la relatividad apoya científicamente su teoría del "perspectivismo" de 1916. Para él "La perspectiva es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva] *ibid.*

⁷⁴⁵ [En este ensayo, Ortega se muestra un tanto diletante; valga de ejemplo el siguiente párrafo: "La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida". Definitivamente la teoría de la relatividad no tiene nada que ver con su teoría del perspectivismo, de la misma manera que la teoría de la relatividad no tiene nada que ver con el relativismo filosófico. De hecho, el nombre de teoría de la relatividad fue accidental, y el propio Einstein lo consideró muy equívoco, ya que su teoría estaba basada en un postulado absoluto: la constancia de la velocidad de la luz para todos los sistemas de referencia.] *ibid.*

⁷⁴⁶ [En mi opinión, las consideraciones de Ortega respecto a la relatividad carecen de valor alguno] *ibid.*, p.3

qu'il considère être le caractère empirique de la théorie d'Einstein »⁷⁴⁷, et étend cette critique aux philosophes qui, en général, tentent de tirer des conclusions qu'ils considèrent applicables à la philosophie depuis la science. Ces considérations nous invitent à prendre des précautions avec la « philosophie des sciences » d'Ortega y Gasset et nous ont notamment conduits à éviter de mettre en rapport, plus qu'il ne le faut, sa philosophie de la technique avec sa philosophie de la science. Il a été considéré que ceci aurait ajouté plus de lourdeurs, sous la forme d'extensions non essentielles et non-justifiées par la pertinence de leur contenu et les exigences de cette recherche, que d'éclaircissements. Notons qu'en 1937, Ortega y Gasset reprochera à Einstein de se mêler de ce qu'il ne connaissait pas ; l'Espagne, son histoire et sa situation politique du moment, concrètement la Guerre Civile⁷⁴⁸, reproche que le physicien aurait aussi pu formuler selon ses propres termes au philosophe quelques années plus tôt et qu'il fit de manière dissimulée et générale en considérant que « malgré l'intérêt qu'il manifesta toujours envers la philosophie, il prit le plus grand soin d'indiquer que la théorie de la relativité ne constituait pas en soi une philosophie. »⁷⁴⁹

Ces considérations ne devraient toutefois pas complètement empêcher de valoriser la dimension philosophique qui peut être extraite ou interprétée à partir de théories scientifiques. Ce qui est contestable est la validité du lien qui peut servir à une forme de légitimation scientifique des théories, cette fois-ci philosophiques. Mais, l'idée en tant que telle, qu'elle soit réellement formulée ou pas par la science, ne perd pas de sa validité (philosophique). Dans ce cas, la science sert de source d'inspiration, faute de servir à la fois d'inspiratrice et de légitimante. Cette inspiration doit permettre au philosophe de trouver du sens, car là est son rôle. Technique et science sont pour Ortega y Gasset des moyens et il incombe à la philosophie de trouver les fins⁷⁵⁰. Il conviendrait néanmoins au philosophe de ne pas insister sur le caractère scientifique de son apport

⁷⁴⁷ [la conferencia que dio en la Residencia de Estudiantes, con motivo de la presentación de la conferencia que Einstein iba a dar en la misma. En ella, después de una reflexión sobre el papel de la ciencia en la cultura occidental, vuelve a insistir en lo que él considera el carácter empírico de la teoría de Einstein.] *ibid.*, p.9

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p.10

⁷⁴⁹ [a pesar del interés que siempre manifestó por la filosofía, tuvo cuidado de puntualizar que la teoría de la relatividad por sí misma no constituía ninguna filosofía.] *ibid.*, p.9

⁷⁵⁰ « La relation science-technique est perçue par Ortega comme la pierre angulaire de l'interprétation du futur. Il lui rajoute, en lui octroyant, en outre, une place de choix, l'influence des idées philosophiques. Comme on s'en rendra compte facilement, nous nous situons devant une dialectique fins / moyens. La science et la technique nous fournissent un savoir quant aux moyens, alors que c'est la philosophie qui nous éclaire quant aux fins à poursuivre. » [La relación ciencia-técnica es percibida por Ortega como la piedra angular para la interpretación del futuro. A ella le añade, situándola por lo demás en un lugar relevante, la influencia de las ideas filosóficas. Como puede apreciarse con facilidad, estamos situados ante la dialéctica fines/medios. Ciencia y técnica nos proporcionan un saber acerca de los medios, mientras que sería la filosofía la que nos permitiría aclararnos con respecto a los fines a perseguir.] Fernandez Agis, CTPO, p.106

s'il ne souhaite pas se trouver sous le feu de la critique de la part de scientifiques, ce que justement fait le physicien Carlos Criado Cambon lorsqu'il met Ortega y Gasset et ses pairs philosophes « scientifisants » plus récents dans une même catégorie. Sur le fond, il a probablement raison mais sur la forme que prirent ces tournures scientifiques, il existe plus d'une différence, notamment dans la simplicité de l'exposition qui reste nette et unitaire dans le sens de ne pas être abusivement incorporée à des agrégats hermétiques car constitués de composants combinés abusivement en plus d'être défigurés par un technicisme langagier *sui generis* et dont on peut se poser des questions quant au dessein premier (paraître savant ?) ; dans la déclaration ouverte de la source et de son admiration intellectuelle et *ad hominem* à son égard et de son influence déterminante et continue, qu'il s'agisse de von Uexküll ou d'Einstein. Il faudrait même parler d'enthousiasme, d'engouement innocent et à la fois opportuniste. Dans le cas du biologiste, le philosophe identifie dans ses théories bouleversantes une avant-garde issue du monde de la science qui légitimerait la maxime fondatrice de sa pensée⁷⁵¹. Effectivement, lorsqu'on aborde la biologie de von Uexküll, on ne peut qu'être saisi par l'adaptation apparente d'une philosophie à une biologie et inversement :

« Jacques von Uexküll est l'un des plus grands maîtres que compte aujourd'hui la Biologie. Il a créé tout un système d'idées biologiques obtenu à la suite d'une série d'études exemplaires par leur minutie et précision. Nous lui avons demandé qu'il développe ses points de vue généraux, au sujet d'un animal particulier, réunissant ainsi les deux facettes de son œuvre – le système et la recherche concrète. Les pages qu'il nous envoie sont une admirable esquisse de son idéologie biologique. Leur lecture demande un certain effort qui sera compensé chez le lecteur par l'acquisition de l'une des théories les plus lumineuses et harmonieuses de notre temps. »⁷⁵²

⁷⁵¹ Bien que selon Atencia: « ce n'est pas von Uexküll, mais Kohler, qui semble lui inspirer le mode radical de relation de l'être vivant avec le monde qui l'entoure, suggérant (en dehors, évidemment, d'autres influences, en particulier celle de Heidegger) l'inadaptation de l'homme au monde. » [no es von Uexküll, sino Kohler, quien parece inspirarle el modo radical de la relación del ser viviente con el mundo circundante, sugiriéndole (aparte, claro está, de otras influencias, sobre todo la de Heidegger) la inadaptación del hombre al mundo.] Atencia, OMT, p.89

⁷⁵² [Jacques von Uesküll es uno de los maestros mayores con que hoy cuenta la biología. Ha creado todo un sistema de ideas biológicas, obtenido en una serie de estudios, ejemplares por su minuciosidad y precisión. Le hemos pedido que desarrolle con motivo de un animal determinado sus puntos de vista generales, reuniendo así ambas facetas de su obra – el sistema y la investigación concreta. Las páginas que nos envía son un admirable escorzo de su ideología biológica. La lectura de ellas requiere alguna atención, que el lector hallará compensada al hacerse dueño de una de las teorías más luminosas y armónicas de nuestro tiempo.] OCIII663, *Revista de Occidente*, mars 1924, « Nota a « La biología de la ostra *Jacobea* » de Jacques von Uexküll »

Biologie et philosophie correspondent notamment avec les concepts respectifs de « milieu » et de « circonstance » qui ont en commun d'être en perpétuel changement et d'entourer un moi humain ou animal. Ortega y Gasset reprend comme illustration de ce relativisme l'exemple de la tique de von Uexküll qui s'accroche à une branchette en attendant le passage d'un animal dont il perçoit l'approche par des capteurs de son odorat :

« Ce brigand de grand chemin, aveugle et sourd, perçoit l'approche de ses proies par son odorat. L'odeur de l'acide butyrique, que dégagent les follicules sébacés de tous les mammifères, agit sur lui comme un signal qui le fait quitter son poste de garde. »⁷⁵³

La *circonstance* et la *perspective*⁷⁵⁴, deux thèmes piliers de la philosophie d'Ortega y Gasset seraient de la sorte corroborés par la nouvelle biologie, en particulier celle de von Uexküll qui viendrait bousculer la « vieille » biologie darwinienne et son concept de milieu rigide ou fixe :

« Au XIX^e siècle, la vie de l'individu organique s'expliquait en tant qu'adaptation au milieu. De sorte que vivre était un laisser-aller à être soi-même et laisser-ouvrir en nous un lieu à la matière anonyme. Ceci était la cause ultime de tous les phénomènes vitaux et il ne se présentait au sujet vivant d'autre alternative que celle d'une sage résignation (...) Partir d'un milieu unique, celui de l'homme évidemment, et supposer que tous les êtres sont adaptés à lui constitue une grave erreur de la biologie en plus de fermer la porte à la compréhension de ce qu'est le milieu vital. De l'infinie richesse des objets qui forment l'univers, seulement une partie, plus ou moins grande mais toujours et fatalement circonscrite, prédéterminée par sa constitution, rentre en relation vitale avec chaque être organique. Les couleurs d'un jardin ne sont pas le jardin pour un aveugle. « La somme de toutes les excitations et uniquement de celles-ci – nous dit von Uexküll – qu'un animal reçoit grâce à la structure de ses organes récepteurs constitue son *milieu*. »

Vous rendez-vous compte de la profonde réforme que subit ce concept de *milieu* en vertu de la nouvelle théorie ? (...) L'individu et le milieu naissent l'un pour l'autre – mais encore, l'individu n'est que la moitié de soi-même ; son autre moitié est son propre milieu, avec lui il forme la vraie unité supérieure que nous appelons organisme (...) La vie est justement cet essentiel dialogue entre le corps et son entourage. »⁷⁵⁵

⁷⁵³ Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (1956)

⁷⁵⁴ Qu'Ortega y Gasset cherchera aussi à « corroborer » avec la relativité d'Einstein. Revenir à ce que dit Criado à ce sujet.

⁷⁵⁵ [Durante el siglo XIX se explicaba la vida del individuo orgánico como una adaptación al medio. De suerte que vivir era un ir dejando de ser uno mismo e ir abriendo en nosotros lugar a la materia anónima. Esta era la causante última de todos los fenómenos vitales y al sujeto viviente no se le dejaba otro quehacer sino el de una pulcra resignación (...) Partir de un medio único, el del hombre, claro está, y suponer que a él son adaptados todos los seres constituye un grave error de la biología y además nos cierra el camino para entender bien que es el medio vital. De la

Le milieu est donc ce qui change, à l'instar de la *circonstance*. Ortega insiste sur la non-fixité, dans le temps, de l'un et de l'autre, ce qui supposerait une révolution, en biologie mais aussi en philosophie sous les auspices de sa théorie de la *circonstance* qui ne peut être que changeante. Or, pour l'instant, tout ceci ne dit rien quant à l'adaptation. Le milieu et la *circonstance* sont changeants et sont relatifs au moi (humain ou animal). Il n'existe donc pas un moi, ou point de repère unique et universel – idéal – mais une multiplicité de repères. Biologie et philosophie concorderaient là-dessus.

« La biologie darwinienne a favorisé ces idées fausses sur l'histoire en en imposant d'autres non moins fausses sur la vie. Heureusement, l'époque où Darwin inspirait l'atmosphère qui régnait dans les laboratoires est révolue. La nouvelle biologie pénétrant plus profondément dans les phénomènes vitaux est arrivée à des intuitions opposées sur le processus d'évolution organique. La vie n'apparaît plus comme une lutte triste pour ne pas mourir, comme une simple réaction au milieu, comme une adaptation, mais le contraire : vivre est production, création de la multiplicité organisée, augmentation, expansion, maîtrise. L'équilibre est la négation de la vie. Le principe de conservation est secondaire et adjectif. Le principe qui bat dans le plasma est la croissance et la tendance à l'emprise sur le milieu. »⁷⁵⁶

Cette nouvelle biologie, autorisant une infinité de milieux relatifs à une infinité de « moi » dont le moi humain, corroborait l'exceptionnalité humaine en tant que maîtrise d'une vie qui ne serait pas *adaptation* à ce qui est mais *affirmation sur* ce qui est et sa transformation subséquente ; non comme une quête mesquine et sans autres ambitions que de satisfaire les besoins dictés par un milieu actif et une constitution passive, mais comme constitution active engagée dans un sport jovial. De la sorte, vivre qui chez l'homme veut dire « bien vivre » et surtout pas « survivre » ne

infinita riqueza de objetos que forman el universo solo llega a entrar en relación vital con cada ser orgánico una parte, mayor o menor, pero siempre y fatalmente circunscrita, predeterminada por su constitución. Los colores de un jardín no son el jardín para un ciego. «La suma de todas las excitaciones y solo de ellas – dice Von Uexküll – que un animal recibe merced a la estructura de sus órganos receptores, forma su *medio*.» ¿Notáis la profunda reforma que este concepto de medio experimenta en virtud de la nueva teoría? (...) El individuo y el medio nacen el uno para el otro – más aun, el individuo no es sino la mitad de sí mismo; su otra mitad es su medio propio, con él forma la verdadera unidad superior que llamamos organismo (...) La vida es precisamente este esencial dialogo entre el cuerpo y su contorno] MU142-143

⁷⁵⁶ [La biología darwiniana ha favorecido esas ideas falsas sobre la historia imponiendo otras no menos falsas sobre la vida. Por fortuna han pasado los tiempos en que Darwin inspiraba la atmósfera de los laboratorios. La nueva biología, penetrando más adentro de los fenómenos vitales, ha llegado a opuestas intuiciones sobre el proceso de la evolución orgánica. Ya no aparece la vida como una lucha triste por no morir, como una mera reacción al medio, como una adaptación, sino al contrario: vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio. El equilibrio es la negación de la vida. El principio de conservación es secundario y adjetivo. El principio que late en el plasma es el crecimiento y tendencia a imperio sobre el medio.] OCII329 « Le génie de la guerre et la guerre allemande (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, de Max Scheler (1915) »

saurait être assimilé à s'adapter. Et c'est pour cela que *l'homme a à la fois une circonstance et un milieu*, qu'il ne s'adapte pas à la première car elle est la transcription aux normes humaines du milieu au sens large, donc un milieu auquel on ne s'adapte pas mais qu'on incorpore et change, et qu'il ne s'adapte pas au second qu'il ne peut que changer (tant qu'il est *homme humain*). Si l'homme n'est pas un animal comme les autres c'est justement parce qu'il ne s'adapte pas mais qu'il modifie son environnement afin que celui-ci lui convienne mieux :

« L'homme tout comme l'animal se trouve assigné au monde, aux choses qui l'entourent, à la circonstance. Dans un premier temps, son existence ne diffère pas, ou presque, de l'existence zoologique : il est, lui aussi, gouverné par ce qui l'entoure, inséré au beau milieu des choses de ce monde, comme l'une d'elles. »⁷⁵⁷

Sa définition de la vie trouve un alibi dans les découvertes de la biologie qui voudraient qu'elle soit d'abord excès, débordement, « production, création de la multiplicité organisée, augmentation, expansion, maîtrise ou domination ».

« (...) l'éducation, surtout dans sa première étape, au lieu d'adapter l'homme au milieu doit adapter le milieu à l'homme »¹ note 1 : « Il n'y a rien de plus caractéristique que l'inversion à laquelle sont en train d'être soumises les idées biologiques ces temps-ci que les remarquables essais de von Uexküll pour étudier la vie comme une adaptation du milieu à l'organisme. Son dernier livre, dans lequel il décrit les grands traits de son système, a été publié dans la collection *Idées du XX^e siècle*, sous le titre *Idées pour une conception biologique du monde*. »⁷⁵⁸

Certes, Ortega y Gasset n'invente pas cette vision de la vie que l'on retrouve évidemment chez Nietzsche avec les « vertus de la vie ascendante » desquelles se réclame également le philosophe espagnol, ce qui suffit pour appréhender dans quelle mesure il conteste les notions de besoins et d'utilité. Tout ceci conduit à développer une conception particulière de « la technique [qui] est le contraire de l'adaptation du sujet au milieu, vu qu'elle est l'adaptation du milieu au sujet. Cela

⁷⁵⁷ HG20, OCX146

⁷⁵⁸ [la educación, sobre todo en su primera etapa, en vez de adaptar el hombre al medio, tiene que adaptar el medio al hombre »¹ nota 1 : « Nada más característico de la inversión a que se van sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como una adaptación del medio del organismo. Su último libro, donde a grandes rasgos describe su sistema, ha sido publicado en la colección *Ideas del siglo XX*, con el título de *Ideas para una concepción biológica del mundo*.] OCII417-418 « Ensayos filosóficos – Vida ascendente y decadente » (1920)

suffirait à soupçonner qu'il s'agit d'un mouvement inverse de ceux qui sont biologiques »⁷⁵⁹, et par « mouvements biologiques » il se réfère à ceux de l'évolutionnisme adaptatif de Darwin. L'homme ne s'adapterait pas à son milieu, il adapterait celui-ci à ses besoins, en entendant « besoin » non pas comme besoins primaires mais comme besoins superflus.

« Cette réaction contre son cadre, cette non résignation à se contenter du monde tel qu'il est, forme la spécificité de l'homme. C'est pourquoi, même en l'étudiant zoologiquement, on reconnaît sa présence à la déformation de la nature, par exemple lorsqu'on trouve des pierres taillées, polies ou non, c'est-à-dire des ustensiles. Un homme sans technique, c'est-à-dire sans réaction contre le milieu, n'est pas un homme.

Pourtant, jusqu'à présent on nous présentait la technique comme une réaction aux besoins organiques et biologiques. »⁷⁶⁰

« Il se trouve que l'animal se débrouille parfaitement bien avec son système, lequel, en principe, n'est pas défectueux. Ni plus ni moins défectueux que celui de l'homme.

Par contre, tout s'éclaire si l'on considère la divergence de leurs finalités : d'un côté servir la vie organique, qui est adaptation du sujet au milieu, simple être-là dans la nature. De l'autre, servir la bonne vie, le bien-être, qui implique l'adaptation du milieu à la volonté du sujet. »⁷⁶¹

« C'est pourquoi, alors que le simple vivre, le vivre dans un sens biologique, est d'une importance fixe et définie une fois pour toutes pour chaque espèce, ce que l'homme appelle vivre, le bien vivre ou bien-être demeure mobile, variable à l'infini. »⁷⁶²

L'homme est un être qui vit en « réaction contre le milieu » pour « la bonne vie, le bien-être », le superflu qui est « variable à l'infini », ce qui explique que les formes que prennent les vies humaines, individuellement et collectivement, se déclinent à l'infini contrairement à la relative fixité de celle des animaux. Il ne sera et n'a jamais été une simple machine biologique se contentant de satisfaire ses besoins primaires. La technique ne sert donc pas exclusivement à répondre à cette satisfaction. A l'inverse, elle répond à ses besoins superflus.

« Ceci est sa définition [à Ortega] de la technique qui commence avec le concept de besoin humain et la connexion essentielle conséquente entre le faire technique et le désir humain de bien-être. Nous devons

⁷⁵⁹ MT32-33, OCV559

⁷⁶⁰ MT33, *ibid.*

⁷⁶¹ MT39, OCV562

⁷⁶² MT40, OCV563

nous rappeler que selon Ortega, l'union entre la technique et le bien-être est d'une nature tellement intime que la technique change en fonction de l'idée qu'on se fait du bien-être. »⁷⁶³

La technique humaine résulte de l'inadaptation de l'homme à son environnement. Ortega explique comment on en est arrivé là, comment on est passé de l'état animal à celui d'humain :

« L'homme nous apparaît aujourd'hui, au contraire, comme un être qui s'est échappé de la nature, qui a bifurqué du minéral, de la plante, des autres animaux et qui s'est obstiné dans des entreprises naturellement impossibles. L'homme est le glorieux animal inadapté. La nature telle qu'elle est le contredit, lui refuse les moyens de réaliser ses désirs les plus essentiels. Ainsi donc, il décida de se retourner contre elle. L'homme est un rebelle, un déserteur de l'animalité. C'est là que réside sa tragédie, mais c'est également sa dignité. Quand eut lieu cette révolte ? On peut approximativement en fixer la date. L'histoire de l'homme est liée aux glaciations de la planète et leur étude nous permet de supposer que l'espèce humaine a surgi il y a un million d'années. On peut imaginer le comment et le *pourquoi* l'homme aurait échappé à l'animalité, et conséquemment, à la nature, mais je n'ai pas le temps aujourd'hui d'exposer mes idées quant à l'étrange vicissitude qui affligea, bien avant cette date, une certaine espèce d'anthropoïdes et qui les transforma en quelque chose de complètement différent de tous les autres animaux, qui fit d'eux des hommes, c'est-à-dire des créatures dramatiques. Ma thèse est anti-darwinienne sans être naïvement créationniste. Inadapté à la nature, l'homme ne peut tout simplement pas réaliser en elle son humanité, comme le minéral réalise sa minéralité et le cheval sa chevalité. L'homme, comme ce que disait Mallarmé de Hamlet, est *le seigneur latent qui ne peut devenir*, le grand homme caché qui n'arrive pas à être. C'est pourquoi l'homme est le seul être malheureux. Mais, pour cette même raison, il est tout entier empli d'une quête de bonheur. Tout ce que fait l'homme, il le fait pour être heureux. Et comme la Nature ne le lui permet pas, au lieu de s'adapter à celle-ci comme le font les autres animaux, il s'efforce millénaire après millénaire d'adapter la Nature à lui, de [26] créer avec les matériaux de celle-ci un monde nouveau qui coïncide avec lui, qui réalise ses désirs. Or, l'idée d'un monde coïncidant avec les désirs de l'homme est justement ce que nous appelons « bonheur » et les moyens pour obtenir cette coïncidence s'appellent la « technique ». C'est pourquoi l'effort technique se loge à la racine même de l'être humain. Mais la possibilité d'une technique illimitée réside dans la science physique. La physique est donc l'*organon* du bonheur humain (...) »⁷⁶⁴

⁷⁶³ [This is his definition of technics that starts with the concept of human necessity and the consequent essential connection between technical making and human desire for well being. We must remember that, according to Ortega, the union between technics and well-being is of such an intimate nature that technics changes according to the idea of well-being.] Fornet, TPA-PTSC, p.280

⁷⁶⁴ [El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. Él, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Ésta es su tragedia, pero es también su dignidad. ¿Cuándo acaeció aquella rebelión? Puede aproximadamente fijarse la fecha. La historia del hombre está relacionada con las glacializaciones del planeta y el estudio de éstas nos permite suponer que

Notons le rapport qui est établi entre technique illimitée et science physique, et cette science et le bonheur. Ceci indique qu'Ortega y Gasset « croit » en la possibilité d'une technique illimitée, « croyance » somme toute logique et difficilement contestable. Celle qui ne l'est pas, et qui est sujette à discussion, est la croyance du « bonheur humain » grâce à la technique, de surcroît illimitée. Il y a incontestablement ici une claire déclaration de technophilie de la part du philosophe madrilène.

L'homme ne s'adapte donc pas, il adapte la nature à lui, contredisant ainsi la notion d'évolution par adaptation et appuyant celle des sauts aléatoires qui font apparaître des constitutions plus vitales dans le sens de pleines d'une vie débordante qui leur octroie un avantage sur les espèces plus réactives au milieu et donc plus vulnérables, car il y a indéniablement une vulnérabilité supérieure chez celle qui est dépendante par rapport à celle qui ne l'est pas. L'homme se trouverait au plus haut de cet ordre, étant tellement indépendant qu'il en est détaché et qu'il est contraint de se construire son propre monde, une *surnature*, c'est-à-dire un environnement créé par lui et qui prend la place de la nature tout en le maintenant dans une sorte de limbe, de territoire hybride entre le naturel et le culturel, car il n'est et ne sera jamais *tout nature* comme l'animal, ou *tout culture* comme l'homme de la *tabula rasa* idéalisé par John Locke.

« La nature lui a été hostile depuis le début. C'est pourquoi son authentique lieu n'est pas en elle, mais dans la *surnature* qu'il se construit et qui à son tour le construit lui. Sa condition est plutôt hybride entre la nature et l'artificiel (le culturel) »⁷⁶⁵

la especie humana surgió hace un millón de años. El cómo y el *porqué* se escapó el hombre de la animalidad y, por tanto, de la naturaleza, puede, por lo menos, imaginarse, pero no tengo hoy tiempo de exponer mi idea sobre la extraña vicisitud que sufrió, tiempo antes de aquella fecha, cierta especie de antropoides y que transformó a estos en algo completamente distinto de todos los demás animales, que hizo de ellos hombres, es decir, criaturas dramáticas. Mi tesis es antidarwinista sin ser ingenuamente creacionista. Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más, en ella su humanidad, como el mineral su mineralidad y el caballo su caballidad. El hombre, como de Hamlet decía Mallarmé, es *le seigneur latent qui ne peut devenir*, el gran señor escondido que no logra llegar a ser. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de ansia de felicidad. Todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Y como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella, como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la Naturaleza, en crear con los materiales de ésta un mundo nuevo que coincida con él, que realice sus deseos. Ahora bien, la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos "felicidad" y los medios para lograr esa coincidencia se llaman "técnica". Por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano. Mas la posibilidad de una técnica ilimitada reside en la ciencia física. La física es el *organón* de la humana felicidad (...)]OCX26-27 (et OCVI586) « Goethe sin Weimar »

⁷⁶⁵ [La naturaleza le ha sido hostil desde el comienzo. Por eso, su verdadero lugar no está en ella, sino en la

La conception ortéguienne de la vie est nécessairement peu compatible avec non seulement l'idée d'adaptation mais, au-delà, avec celle d'utilité, l'adaptation pouvant être définie comme l'alignement sur le répertoire des actes utiles. En effet, s'adapter revient à faire ce qui est utile, à *être ni plus ni moins*. Or l'homme n'est pas il est bien ce qui est différent, non pas en degré, mais en nature. Le *bien-être* n'est pas un « être » auquel on rajouterait du « bien », mais est tout entier. Dans ce sens, l'orthographe maintenant admise qui retire le trait d'union devrait être privilégiée car « bien-être » avec un trait d'union suggère que l'un des termes s'agrège à l'autre. L'homme n'est pas : l'homme est *bienétant*. Son être est *êtrebien* ou être heureux et son bonheur passe par la non-adaptation, par la technique qui l'extrait de l'état animal qui est tout entier adaptation. Le malheur des animaux n'est-il pas justement l'intrusion d'une inadaptation, de l'entrée dans leur écosystème de ce qui ne fait pas système avec et qui est l'inadaptation humaine ? Peut-on dire que l'animal est « malheureux » autrement que par la main de l'humain ? Et c'est bien parce que l'humanité est inadaptation qu'elle introduit dans la nature, qui serait adaptation, un facteur de perturbation, une dynamique inverse à la dynamique naturelle. De la sorte, si l'animal trouve son « bonheur » dans la passivité adaptative, l'homme, en tant qu'être *mi-animal* et *mi-humain*, le trouve dans l'inadaptation et donc la transformation selon un apport humain, donc extra-adaptatif. La confusion et les difficultés inhérentes, universelles et « éternelles », du moins difficilement résolues jusqu'à cette date, surgissent du caractère « moitié » de l'homme qui trouve aussi une part de son bonheur dans l'adaptation, ou ce qui dans des termes plus anthropologiques se dirait « harmonie », « communion », « respect », « unité » ou toute autre manière de qualifier le rapport passif et adaptatif de l'homme à son environnement naturel et, par extension, aux plaisirs et satisfactions animales. Mais ce « bonheur animal » n'est pas tout. Il est une « moitié » du bonheur humain, en acceptant évidemment ce que cette phrase aurait d'abusif, car que pourrait précisément vouloir dire « moitié de bonheur » ? L'autre moitié se conquiert. Elle n'est pas donnée toute faite mais se crée, la création étant justement la mise au monde de ce qu'il ne donne pas par lui-même. Et cette création ou conquête, cette œuvre de désadaptation passe par la technique. De fait, le bonheur de l'homme, même son « bonheur adaptatif » passe tout entier par la technique car sans

sobrenaturaleza que él se construye y que a su vez le construye a él. Su condición es más bien híbrida entre lo natural y lo artificial (o cultural).] Diéguez Lucena Antonio, « Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset » in *SCIO. Revista de Filosofía*, n° 10, novembre 2014 (pp. 59-79) (dorénavant RTM) p.63

celle-ci, sans l'inadaptation à laquelle elle répond et qu'elle rend possible, il n'y a pas d'humanité possible. Si l'homme est mi-animal, mi-humain, le caractère animal y est récessif, car c'est le caractère humain qui donne la tonalité à l'entité mixte, à ce qu'Ortega y Gasset désigne comme *centaure ontologique*.

Le bonheur est donc dépendant de la technique qui peut, par le biais de la science physique, devenir illimitée, ce qui ne fait pas pour autant d'Ortega y Gasset un béat du techno-progrès. A ce titre, toute *La révolte des masses* part du constat des transformations socio-culturelles néfastes provoquées par la technique qui promue et financée par le capital bourgeois⁷⁶⁶ entraîne une « révolution industrielle » et des bouleversements profonds sur la consistance humaine individuelle et collective ou, dans des termes qui reprennent les définitions tout juste exposées, de la part humaine de l'homme, l'homme de l'ère industrielle ou l'homme technologisé devenant paradoxalement moins humain car leurré par la capacité humanisante d'une technique fonctionnant seule et provoquant l'effritement de *l'humanisation qui ne se fait pas par la technique mais grâce à elle*. Cette nuance ou « détail » fait « toute la différence » et mériterait d'être soulignée en gras comme l'une des idées clés de la pensée de la technique d'Ortega y Gasset et de la pensée technique en général, que ce soit négativement, puisqu'on pourrait se plaindre (et s'étonner) de ce que l'effet indirect de la technique soit trop souvent pris pour son effet direct. Pour Ortega y Gasset, la technique n'a pour « action directe » que celle de défricher un espace propice à l'humanisation. Conséquemment, il incombe à l'Humain d'humaniser ce que l'Homme en tant qu'entité double et entière prolongée par sa capacité ou prothèse technique a déblayé comme terrain. Attendre que la technique humanise est le « péché » prégnant de l'ère techno-industrielle qui impressionnée par le

⁷⁶⁶ « C'est le tissu social, économique, politique et technique qui définit le présent : la technique contemporaine « naît de la copulation entre le capitalisme et la science expérimentale », ce qui avec la démocratie libérale du dix-neuvième a engendré ledit homme masse, qui manipule sans réelle éducation des techniques matérielles, juridiques et sociales, comme s'il s'agissait d'instruments sans sensibilité historique et d'un pouvoir sans âme (*RM*, IV, 215 y s., 197 y 173, respect.). Il en résulte que des aspects importants, mais secondaires de la vie sont passés au premier plan, jusqu'à en étouffer ses mécanismes profonds : les fonctions de la politique et de la technique sont d'offrir à l'individu une marge toujours plus grande « où il puisse dilater son pouvoir personnel » et favoriser la vitalité, « mais faire de cela une entreprise décisive de notre existence, de lui consacrer nos plus délicats et constants efforts constitue évidemment une aberration » [Es el entramado social, económico, político y técnico que define el presente: la técnica contemporánea «nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental», lo que, junto a la democracia liberal decimonónica, ha engendrado el llamado hombre-masa, quien maneja técnicas materiales, jurídicas y sociales sin verdadera educación, como instrumentos sin sensibilidad histórica y poder sin espíritu (*La rebelión...*, IV, 215 y s., 197 y 173, respect.). El resultado es que aspectos importantes, pero secundarios, de la vida han pasado a primer plano, hasta ahogar sus resortes profundos: las funciones de la política y de la técnica son ofrecer al individuo un margen cada vez mayor «donde dilatar su poder personal» y favorecer la vitalidad, «pero hacer de ello la empresa decisiva de nuestra existencia, dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros es evidentemente una aberración] *OCH136 Democracia morbosa*

mouvement expansif de ses productions techno-industrielles en oublie qu'elles sont incapables par elles-mêmes d'humanisation. L'homme ne s'humanise pas *par* la technique⁷⁶⁷ mais parce que la technique lui ouvre et construit un espace dans lequel il cesse d'être animal, c'est-à-dire d'être en permanence inquiété et stimulé par le milieu (naturel) et que c'est dans ce silence et arrêt des sollicitations et excitations, qu'il peut vaquer à ses occupations supérieures, celles de l'esprit, des arts, des élans ascendants en s'émancipant des forces de la nature qui le soumettent⁷⁶⁸: « telle est la mission initiale de la technique : affranchir l'homme pour qu'il puisse vaquer à être lui-même. »⁷⁶⁹ Or, lorsque l'espace ouvert par la technique n'est pas utilisé à ces fins, lorsqu'il est un simple espace ouvert vide, ou qui se vide car il a dû préalablement être plein faute de quoi les conditions pour l'émergence de la technique ne se seraient pas données, alors ce vide conduirait à ce qu'il décrit dans *La révolte des masses*, c'est-à-dire à un affaissement de la culture au fur et à mesure que s'ouvre l'espace libéré de l'emprise du milieu, provoquant un double mouvement de déculturation ; celui de la *dilution* car l'« espace augmente » sans que la culture

⁷⁶⁷ D'où le risque que fait courir l'homme masse qui croit s'humaniser *avec, par, dans* la seule technique : « pleinement conscient du danger que représente le pari fait par l'homme masse sur une technique déshumanisée, le penseur madrilène termine sa *Méditation sur la technique* en écrivant : « la vie humaine n'est pas seulement lutte avec la matière, mais lutte de l'homme avec son âme. » (IV, 605 [MT125]). » [al ser plenamente consciente del peligro que comporta la apuesta del hombre masa por una técnica deshumanizada, el pensador madrileño termina su *Meditación de la técnica* escribiendo: “la vida no es sólo la lucha con la materia, sino la lucha del hombre con su alma” (IV, 605)]. Llano, HTOG, p.16

⁷⁶⁸ [Cette conception émancipatrice de la technique qui permet à l'homme de se libérer de la soumission à laquelle il est contraint par les forces qui l'attachent à la nécessité matérielle est celle que nous trouvons dans la préface de *Contribution à la critique de l'économie* lorsque Marx présente la fin du capitalisme comme le dernier acte de la préhistoire humaine. Dans ce sens et une fois libéré, grâce au développement technologique, de la nécessité du travail forcé pour satisfaire les besoins matériels de l'existence individuelle et sociale, l'homme pourra commencer sa propre histoire, l'activité à proprement parler humaine qui consiste à réaliser l'œuvre de l'imagination qu'est la vie » [Esta concepción emancipadora de la técnica, que permite al hombre liberarse del sometimiento al que se ve forzado por las fuerzas que lo atan a la necesidad material es la misma que encontramos en el Prefacio de la “Contribución de la Crítica de la Economía Política” cuando Marx nos presenta el fin del capitalismo como el último acto de la prehistoria humana. En ese sentido, y una vez liberado, gracias al desarrollo tecnológico, de la necesidad del trabajo forzado para satisfacer las necesidades materiales de la existencia individual y social, el hombre podrá comenzar su propia historia, la actividad específicamente humana que consiste en realizar la obra de imaginación que es su vida.] Orihuela, HTOM p.44. Plus tard, le même auteur nous donne une indication du rapport d'Ortega y Gasset à Marx : « Malgré les rares références à la pensée de Marx dans l'œuvre d'Ortega (aucune d'entre elles, d'ailleurs, dirigée directement au penseur allemand mais à une critique de la lecture de l'histoire fondée sur le déterminisme économique qui était faite par le courant dominant du marxisme à l'époque) les points convergents des deux penseurs sont évidents sur des questions fondamentales comme la conception historique de l'être de l'homme et l'inscription du rationnel dans des segments plus amples de l'existence. » [A pesar de las escasas referencias al pensamiento de Marx en la obra de Ortega (ninguna de ellas, por cierto, dirigida directamente al pensador alemán sino a criticar la lectura de la historia basada en el determinismo económico que realizaba la corriente dominante del marxismo de la época), son evidentes los puntos de encuentro de ambos pensadores en cuestiones fundamentales como la concepción histórica del ser del hombre o la incardinación de lo racional en segmentos más amplios de la existencia.] *ibid.*, p.77

⁷⁶⁹ MT64

augmente proportionnellement, et même pire, elle diminue ; et celui de la *destruction*, puisque la culture est détruite par la croyance en la technique comme puissance humanisante en-soi alors que son rôle et ses capacités n'ont jamais été d'humaniser mais de créer les conditions de l'humanisation. Cette confusion, compréhensible à l'aune du simplisme intellectuel et fonctionnel des sociétés humaines, provoquerait, selon Ortega y Gasset, le drame civilisationnel des temps présents, le sien et aussi le nôtre. On voit donc combien la notion d'*adaptation* se ramifie jusqu'au plus près du problème de la technique et de la technologie.

« Et c'est ici que s'inscrit ladite mutation technologique de notre temps à laquelle fait référence Ortega à la fin de *MT*. L'homme technique a atteint un niveau historique tout à fait inédit et en marge de cette situation à laquelle nous a menés la mutation technologique apparaît un avertissement des plus graves: il semblerait que nous ayons fermé le cycle et que l'homme ne crée plus mais qu'il s'adapte au technique. L'homme créateur et poète, l'homme magicien, fabricant, créateur de beauté et de bonté, adopte une attitude révérencielle face à ce qui justement le fit homme. »⁷⁷⁰

La civilisation ne naît pas après que les besoins primaires ont été satisfaits. La civilisation naît avec la satisfaction de ceux-ci, certes, mais parce que les ferments de quelque chose qui n'est pas simple réponse à l'utile prennent des dimensions visibles, matériellement et immatériellement. Il n'y a pas d'abord satisfaction des besoins primaires, puis satiété, puis éclosion de ce qui n'est plus primaire. Notre société de consommation en est une preuve permanente puisque les besoins primaires, au lieu de se tarir semblent s'étendre et se reproduire à l'infini, concomitamment à l'évanescence de la civilisation, selon l'interprétation de Spengler à laquelle adhère en partie Ortega y Gasset, et qu'il retranscrit sur le champ des *masses*, de leur révolte, de la transformation d'un mode qui intègre les élites éclairées à celui qui les rejette, alors que seul le premier mode serait compatible avec l'émergence, le maintien et l'extension de la civilisation (en toute indépendance de l'évolution technique). L'utile est donc incompatible avec la civilisation qui est l'illustration collective de l'esprit ascendant, d'un débordement de vie, d'une vie qui dicte ses

⁷⁷⁰ [Y es aquí donde se inserta la llamada mutación tecnológica de nuestro tiempo a la que alude Ortega al final de *MT*. El hombre técnico ha accedido a un nivel histórico absolutamente inédito y en el borde de esta situación a que nos conduce la mutación tecnológica se halla una advertencia de la mayor gravedad: parece que hemos cubierto el ciclo y el hombre ya no crea, sino que se adapta a lo técnico. El hombre creador y poeta, el hombre mago, fabricante, creador de belleza y bondad, adopta una actitud reverencial ante aquello que precisamente lo hizo hombre.] Atencia, OMT, p.93

désirs et non pas des désirs imposés par les besoins et le milieu – qui de ce fait n’en seraient pas – ; d’une existence qui est jovialité sportive, quête désintéressée du superflu :

« Une de ces questions ultimes, peut-être celle qui exerce la plus grande influence sur notre destin quotidien, est l’idée que nous aurions de la vie. Au XIX^e siècle, qui était en soi et en tout enclin à l’utilitarisme, s’est forgée une conception utilitaire du phénomène vital qui est arrivée jusqu’à nous et qui peut encore être considérée comme le critère en vigueur. Selon celle-ci, l’activité primaire de la vie consisterait dans la réponse à des exigences incontournables, dans la satisfaction de besoins impérieux. Toutes les manifestations vitales seraient des exemples de cette activité – aussi bien la forme de l’animal que ses mouvements, de même l’esprit de l’homme que ses réalisations et actions historiques. Une cécité congénitale a fait que les hommes de cette époque n’aient d’yeux que pour les faits qui paraissaient, en effet, présenter la vie comme un phénomène d’utilité et d’adaptation. Mais, autant la nouvelle biologie que les récentes recherches historiques invalident ce mythe en usage et proposent une idée différente de la vie, dans laquelle celle-ci nous apparaît sous un geste plus gracieux.

Selon celle-ci, tous les actes utilitaires et adaptatifs, tout ce qui est réaction à des besoins pressants, appartiendrait à la vie secondaire. L’activité originelle et première de la vie est toujours spontanée, luxuriante, aux intentions superflues, elle est la libre expansion d’une énergie préexistante. Il ne s’agit pas d’emboîter le pas à un besoin, ce n’est pas un mouvement forcé ou un tropisme, mais plutôt la libre occurrence, l’appétit imprévisible. Le darwinisme croyait que l’espèce dotée d’yeux résultait d’un processus millénaire répondant à la nécessité ou au bénéfice de pouvoir voir dans le combat pour la vie contre le milieu. La nouvelle théorie de la mutation et son allié, le mendélisme, démontrent, avec une rigueur inédite en biologie, que la vérité serait plutôt l’inverse. L’espèce avec des yeux apparaît subitement, capricieusement dirions-nous, et c’est elle qui modifie le milieu vital en lui attribuant son aspect visible. Ce n’est pas parce que l’œil serait nécessaire qu’il vient à se former, mais au contraire, c’est parce que l’œil apparaît qu’il peut ensuite être utilisé comme un instrument utile. De la sorte, le répertoire des habitudes utiles propre à chaque espèce s’est constitué par le biais de la sélection et en tirant parti des innombrables actes inutiles que l’être vivant a exécuté du fait de son exubérance vitale. »⁷⁷¹

⁷⁷¹ [Una de estas cuestiones últimas, acaso la que mayor influjo posee sobre nuestro destino cotidiano, es la idea que tengamos de la vida. En el siglo XIX, que era de suyo y en todo propenso al utilitarismo, se fraguó una interpretación utilitaria del fenómeno vital que ha llegado hasta nosotros y pueden aún considerarse como el tópico vigente. Según ella, la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas. Todas las manifestaciones vitales serían ejemplos de esta actividad – lo mismo las formas del animal que sus movimientos, lo mismo el espíritu del hombre que sus obras y acciones históricas. Una ceguera congénita hizo que los hombres de esa época tuvieran sólo ojos para los hechos que parecían, en efecto, presentar la vida como un fenómeno de utilidad y adaptación. Pero tanto la nueva biología como las recientes investigaciones históricas invalidan el usado mito y proponen una idea distinta de la vida, en que esta nos aparece con más grácil gesto. Según ella, todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria. La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal occurrence, el imprevisible

L'*exubérance vitale*, la *jovialité*, l'*esprit sportif* et celui du *dandy*, le *superflu* sont des déclinaisons d'une même conception de la vie qui n'est pas pure satisfaction de l'utile, déclinaison à son tour de l'*adaptation*. *Utile* est ce, ou celui, qui s'*adapte*, qui n'ajoute rien par son entremise vitale, par l'augmentation de vie (humaine) dans ce qui n'est pas humain : le monde exclusivement biologique et hostile à l'homme.

« La nature n'est pas une amie attendue mais une adversaire qui est toujours en attente du naufrage de la vie (...) chez lui [Ortega] comme nulle part ailleurs est diamantine l'idée répandue en ce siècle selon laquelle le propre de l'homme n'est pas l'adaptation au milieu mais – pourrions-nous dire – son adoption. Assurément, Ortega élabore le paradoxe suivant : la forme humaine de s'adapter au milieu est d'adapter le milieu à soi, l'adopter. Le rendement de cette idée paradoxale se trouve dans son énorme devers pour le propos antinaturaliste ou artificialiste (...) – elle va nous fournir la clef principale – : la technique ne peut pas se concevoir comme simple instrument de l'homme au service de l'homme, parce qu'il n'y a pas d'homme sans technique : la technique est l'innaturelle prolongation naturelle de l'humain ou la naturelle prolongation innaturelle de l'humain, la technique humaine est une supernature, quelque chose de « surnaturel »⁷⁷²

i. Paysage

Un concept d'Ortega y Gasset qui a déjà été mentionné sans être dûment expliqué est celui de *paysage* et qui mérite qu'on s'y arrête brièvement puisqu'il est le complément du concept central de *circonstance*. Comme il vient d'être suggéré : « Il y a un paysage pour l'homme et il y

apetito. El darwinismo creía que la especie dotada de ojos se había producido, en un milenarismo proceso, merced a la necesidad o conveniencia de ver para luchar por la vida frente al medio. La nueva teoría de la mutación y su aliado el mendelismo nos demuestran, con un rigor antes desconocido en biología, que la verdad es, más bien, lo contrario. La especie con ojos aparece súbitamente, caprichosamente diríamos, y es ella la que modifica el medio vital creando su aspecto visible. No porque hace falta el ojo llega éste a formarse, sino al revés, porque aparece el ojo se le puede luego usar como instrumento útil. De esta manera, el repertorio de hábitos útiles que cada especie posee se ha formado mediante selección y aprovechamiento de innumerables actos inútiles que por exuberancia vital ha ido ejecutando el ser viviente.] OCII706-707 « El origen deportivo del estado » (1924)

⁷⁷² [La naturaleza no es una amiga esperada, sino una adversaria que siempre espera el naufragio de la vida. (...) en él [Ortega] como en nadie es diamantina la idea extendida en el siglo según la cual lo propio del hombre no es la adaptación al medio, sino – podríamos decir – su adopción. Ciertamente, Ortega viene a elaborar la siguiente paradoja: la forma humana de adaptarse al medio es adaptar el medio para sí, adoptarlo. El rendimiento de esta paradójica idea es de enorme peralte para el propósito antinaturalista o artificialista (...) – nos va a proporcionar la clave principal –: la técnica no puede concebirse como mero instrumento del hombre al servicio del hombre, porque no hay hombre sin técnica: la técnica es la innatural prolongación natural del humano o la natural prolongación innatural del humano, la técnica humana es una supernaturaleza, algo «sobre-natural»] Casanova, VDT, p.85

en a un autre pour l'araignée et un autre pour l'aigle. »⁷⁷³ Ces paysages propres à chaque espèce sont aussi propres à chaque race d'hommes⁷⁷⁴ et à chaque individu :

« Le paysage est ce qui existe réellement du monde pour chaque individu, c'est sa réalité, c'est sa vie même. Le reste de l'univers n'a qu'une valeur abstraite. Et chaque espèce animale a son paysage et chaque race d'homme le sien. »⁷⁷⁵

Et par *individu* il faut entendre le *moi* qui est défini par le paysage puisque ;

« Il n'y a pas un *moi* sans un paysage par rapport auquel il vit : je suis ce que je vois et cela me fait sentir ce que je vois. Il n'y a pas un paysage en général. »⁷⁷⁶

Il faut entendre par là qu'il n'y a pas de *moi* sans *paysage* (ni sans *circonstance*) et que ce paysage n'est pas un paysage général valable pour tous (et encore moins, en tout temps) mais un paysage particulier au *moi* qui « le voit » au moment où il le voit. Le paysage est un concept qui participe donc à la « fluidité de l'Être », en tant qu'il est vivant. Les pierres et les choses inertes n'ont pas de *paysage*, elles sont dans un *paysage* qui est celui de l'être vivant, de celui qui voit ou perçoit cet entour qui varie en permanence. L'être vivant est celui qui a un paysage. Or, seul l'être humain a une *circonstance*. *Paysage* et *circonstance* ne sont donc pas synonymes, que ce soit sur la base de ce seul critère.

Par ailleurs, le *moi* serait *dans son paysage* alors qu'il n'est pas dans sa *circonstance*, puisqu'il se définit justement par un rapport dialectique : « je suis *moi* et *ma circonstance* ». « Je suis », proposition ontologique, signifie que cet « être » est composé du *moi* et de la *circonstance* qui est la sienne. A l'inverse, « je suis ce que je vois » signifie que « je suis le paysage » : *je suis donc le paysage mais je ne suis pas ma circonstance* :

⁷⁷³ [Hay un paisaje para el hombre y hay otro para la araña y hay otro para el ágila] OCVII592 « Introducción a los problemas actuales de la filosofía », 1916 (aussi OCVII409)

⁷⁷⁴ Prendre le terme « race » dans le sens qu'il avait encore à l'époque où le philosophe espagnol écrit cela, c'est-à-dire celui de groupe ou de communauté d'hommes.

⁷⁷⁵ [El paisaje es aquello del mundo que existe realmente para cada individuo, es su realidad, es su vida misma. El resto del universo solo tiene un valor abstracto. Y cada especie animal tiene su paisaje y cada raza de hombre el suyo.] MU143-144

⁷⁷⁶ [No hay un yo sin paisaje con referencia al cual está viviendo: yo soy aquello que veo y aquello que me hace sentir lo que veo. No hay un yo sin paisaje, y no hay paisaje que no sea mi paisaje o el tuyo o el de él. No hay un paisaje en general.] *ibid.*

« L'homme ne fait pas partie de sa circonstance : au contraire, il se trouve toujours face à elle, hors d'elle, et vivre est justement faire quelque chose pour que la circonstance ne nous anihile pas. Celle-ci est donc constitutivement problème, question, difficulté ; en somme, une affaire à résoudre. Notre vie n'est donc rien – nous ne nous la sommes pas donnée –, mais elle ne nous est pas pour autant donnée toute faite. Ce n'est pas quelque chose dont l'être est figé une fois pour toute, mais c'est une tâche à accomplir, quelque chose qu'il faut faire ; en somme, un drame ».⁷⁷⁷

e- Ontologie ortéguienne et individuation simondonienne

« La biologie la plus récente – avec Roux, Driesch, Pavlov, von Uexküll – commence à corriger les méthodes de l'étude du phénomène vital du XIX^e siècle, cherchant l'unité organique, non pas dans le corps isolé face à un milieu homogène et identique pour tous, mais dans le tout fonctionnel que constitue chaque corps et son milieu. »⁷⁷⁸

C'est avec une certaine logique que l'on fait suivre le chapitre précédent sur l'adaptation d'une réflexion sur une similarité ou compatibilité mutuelle entre une ontologie générale chez Ortega y Gasset et ce que Simondon développe autour de l'*individuation* et qui devra, comme on le comprend, se résumer à l'apport de quelques éléments généraux et spécifiques d'utilité pour nos objectifs. Il va de soi qu'un tel sujet, s'il était pris dans toute son ampleur outrepasserait les prérogatives de la seule philosophie de la technique. Notons, dans un premier temps, qu'Ortega y Gasset renie l'Être, puisqu'il considère que c'est là une création grecque, quelque chose d'artificiel dont la formulation avait comme but immédiat pallier le désenchantement du monde, à l'extraction du divin qui laissa orphelines les choses. Le philosophe ne renie pas la *chose*, mais l'*être* de la

⁷⁷⁷ [El hombre no forma parte de su circunstancia: al contrario, se encuentra siempre ante ella, fuera de ella, y (159) vivir es precisamente tener que hacer algo para que la circunstancia no nos aniquile. Esta, pues, es constitutivamente problema, cuestión, dificultad; en suma, asunto a resolver. Nuestra vida, pues, no es nada – no nos la hemos dado nosotros –, pero no nos es dada hecha. No es una cosa cuyo ser está fijado una vez para siempre, sino que es una tarea, algo que hay que hacer; en suma, un drama.] OCVI469 (ETG158-159)

⁷⁷⁸ [La más reciente biología – con Roux, con Driesch, con Pavlov, con von Uexküll – empieza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, buscando la unidad orgánica, no en el cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos, sino en el todo funcional que constituye cada cuerpo y su medio.] OCII283 « Muerte y resurrección » (1917)

chose. Dans ce sens, il devrait être difficile de parler d'une ontologie : car pourrait-on parler d'une ontologie du non-Être ? L'ontologie d'Ortega y Gasset serait justement une théorie du non-Être, évidemment de l'hylémorphisme aristotélicien et, au-delà, de la notion même d'Être au profit de celle de l'*étant* et de sa *circonstance*. En extrapolant sa fameuse maxime, nous pourrions dire : « l'Être est l'*étant* et sa *circonstance* », bien que cela butte contre le fait que la *circonstance* n'existe que pour l'homme. L'animal, les plantes, les minéraux ont un *milieu* (et un *paysage*). En ce qui concerne les objets, ceux qui donc sont manufacturés, donc non-naturels, il est difficile de dire qu'ils auraient un *milieu* et encore moins une *circonstance*. Si le *milieu* est ce qui entoure l'être vivant ; la *circonstance* ce qui entoure le moi (de l'homme), qu'est-ce qui pourrait entourer ces objets ? Peut-on dire d'un objet non naturel qu'il a un milieu ? Peut-être qu'en reprenant le terme de *surnature*, on pourrait dire que les objets ont un *surmilieu*, puisqu'étant fabriqués par l'homme, n'étant donc pas des objets naturels, ils ne réagissent pas à la nature de la même manière que le font les choses naturelles que sont les minéraux, les plantes et les animaux. Mais, quel que soit l'Être, naturel ou pas, humain ou pas, il n'existe pas seul, mais dans un entour, que cet entour soit *milieu* ou *circonstance*. L'idée ici n'est pas de définir le type d'entour, ceci appartiendrait à d'autres pans de la réflexion, mais que l'Être n'est, qu'en relation avec d'autres êtres et en quoi cela a un impact sur la technique, voire en détermine la définition. Une réforme aussi fondamentale que celle de l'Être, qu'il s'agisse de sa négation ou refondation, ne peut démarrer que d'une proposition métaphysique :

« Qu'Ortega tenta une « réforme » de l'ontologie et d'inaugurer une nouvelle étape dans l'histoire de la philosophie n'est pas une affirmation particulièrement discutable. Il s'agit d'un fait communément accepté dans le champ des recherches ortéguiennes. Le *quid* du problème revient alors à préciser le calibre de ladite « réforme », ce sur quoi les avis sont alors partagés. Il y a *grosso modo* deux possibilités : ou bien Ortega s'est maintenu à l'intérieur de la métaphysique et a indiqué depuis son sein un nouvel aspect de l'Être, n'étant dans ce cas qu'un « réformateur domestique », ou bien il a posé une idée de l'Être radicalement nouvelle et devient alors l'instigateur d'une théorie de l'Être qui se distingue de la conventionnelle et donc un «réformateur» de l'ontologie occidentale ⁷⁷⁹ (...) Ortega opéra une réforme radicale de la métaphysique et

⁷⁷⁹ [Que Ortega procuró una “reforma” de la ontología e inaugurar una nueva etapa de la historia de la filosofía no parece una afirmación especialmente cuestionable. Se trata de un hecho comúnmente aceptado en el ámbito de las investigaciones orteguianas. El *quid* del asunto, no obstante, radica en precisar el calado de dicha “reforma”, cuestión en la que ya no todos opinan igual. Dicho *grosso modo*, caben dos posibilidades: o bien Ortega permaneció en el interior de la metafísica y desde ella indicó algún nuevo aspecto del Ser y no fue más que su “doméstico reformador”; o bien mostró una idea del Ser radicalmente nueva y es el inaugurador de una teoría del Ser distinta de la convencional y por tanto “refundador” de la ontología occidental] Armenteros, ITAO, p.6

que l'unité minimale de L'Être n'est pas l'absolue substance individuée mais la relative et insubstantielle « coexistence» (...) »⁷⁸⁰

Ortega y Gasset proposerait une ontologie « qui substitue la substance individuée par l'insubstantielle inter-relation en tant qu'unité minimale de L'Être. »⁷⁸¹ Tout ceci rappelle évidemment l'ontologie simondonienne formulée par l'individuation qui sort l'Être de sa substance et de sa forme pour l'incorporer à un processus (l'individuation) qui part d'un germe cristallin (le *moi a-historique*) et se recombine par saturations successives au sein d'un milieu associé (le *circonstance*) engendrant ainsi un Être qui est cet Être individué concomitamment issu d'un germe, le milieu associé et l'individuation. L'individuation selon Simondon serait une formulation élaborée du « je suis moi et ma circonstance et si je ne la sauve pas je ne me sauve pas moi-même » informé par la *raison historique* (ou *raison vitale*). Ortega aurait donc inauguré une nouvelle ontologie, proposant une radicale réforme de l'ontologie classique et moderne, réforme que Simondon, probablement sans le savoir ni s'en inspirer⁷⁸², a poursuivie dans ce qui fut l'objet de sa thèse et qui fut tardivement publié sous le titre de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*⁷⁸³. L'Être serait une entité constituée par son individuation déjà accomplie (ce qui est communément considéré « Être » par « l'ontologie classique ») et un continuel processus d'individuation associé à un milieu et conformément à de l'information première (génitrice) – que ce philosophe de l'ontologie, plus connu pour son travail sur la technique, appelle ; « germe cristallin » – et circonstancielle. La similitude entre l'ontologie ortéguienne et simondonienne apparaît flagrante à qui les a lues, bien que personne n'ait probablement pensé à établir ce parallèle, non pas qu'il faille exceller de talent pour s'en apercevoir mais parce que cela demande tout simplement de les avoir lus tous les deux, ce qui est une rare configuration qui démontre, si besoin en était, que la philosophie est tributaire d'un contexte qui dépasse de loin la juste circulation d'une raison désincarnée et hors-circonstances. Ces deux auteurs, outre la place centrale qu'ils accordent à la technique comme si l'avant-garde de la pensée passait par l'anticipation de ce qui serait l'une des thématiques charnières du passage du deuxième au

⁷⁸⁰ [Ortega obró una reforma radical de la metafísica y que la unidad mínima del Ser no es la absoluta sustancia individua sino la relativa e insustancial “coexistencia”] *ibid.*, p.5

⁷⁸¹ [la cual sustituía la sustancia individua por la insustancial interrelación como unidad mínima del Ser.] *ibid.*, note 18

⁷⁸² Nous ne possédons pas d'éléments qui affirment ou infirment que Simondon aurait lu ou connu les idées d'Ortega y Gasset.

⁷⁸³ Ed. Millon, Grenoble, 2005, 576 p.

troisième millénaire, ont en commun, et pour cause, la créativité et l'indépendance qui va avec et, malheureusement aussi, l'ostracisme qui tend à l'accompagner. Tous deux, malgré leurs pics de renommé et succès respectifs – *La révolte des masses* pour l'un et *Du mode d'existence des objets techniques* pour l'autre – eurent du mal à faire valider certaines de leurs découvertes, dont on ne reconnaît toujours pas à ce jour la portée innovatrice notamment celle de leurs ontologies qui répondraient aux mêmes schémas généraux qui sont également ceux de la biologie de Jakob Johann von Uexküll.

En quoi cela peut-il avoir une incidence sur la technique ? Déjà, un fait est constatable : ces deux auteurs ont eu une philosophie de la technique au point où l'un est même surtout connu pour cela et l'autre aurait été le premier philosophe professionnel à écrire à son sujet. Ceci fait office d'une simple constatation qui peut être doublement interprétée : qu'en étant à l'avant-garde de leur temps deux problèmes essentiels se posèrent à eux ; celui de la réforme de l'Être et celui de la technique. Il conviendrait de comparer leurs philosophies de la technique pour considérer si leur ontologie convergente induit des traits convergents dans la manière de penser la technique. Or, si cette invitation est recevable, il nous faudra la décliner car s'il nous revient de signaler et d'introduire les sujets attenants comme celui-ci, il ne nous revient évidemment pas de tous les approfondir au-delà de certaines limites. Et, dans le cas présent, ce qui servira de limite est la différence de configuration de l'œuvre de Simondon qui se concentre autour de deux grands axes : l'ontologie (l'individuation) et la technique (mécanologie) qui ont poussé comme séparément et sans avoir de liens apparents entre eux. L'œuvre d'Ortega y Gasset a une configuration antagonique en ce sens, du fait de son éclectisme et des ponts s'établissant entre les différents domaines, notamment entre ceux qui nous intéressent dans l'immédiat. Non seulement on peut y découvrir des ponts, mais il y a con-formation, c'est-à-dire une formation en commun. De la même manière qu'Armenteros nous rappelle que la technique chez le philosophe espagnol est une anthropologie, elle est une ontologie, dans le sens d'une application d'un Être qui « n'est pas » mais qui *fait*, dont l'« être, nous le répétons, est un grand faire et non pas une chose qui est là, donnée, comme est donné le corps et est donné le mécanisme mental »⁷⁸⁴ et qui n'habite pas dans un monde dans lequel il est, mais qu'il fait, ou dit autrement : l'homme se construit lui et son monde, dans un monde qu'il n'habite pas, c'est-à-dire où il n'est pas en tant qu'Être dans le sens

⁷⁸⁴ [Su ser, repitamos, es un gran quehacer y no una cosa que está ahí ya dada, como está dado el cuerpo y está dado el mecanismo mental.] OCVI470. Voir la note 617

classique, mais en tant qu'Être en action sur un entour auquel il est ontologiquement lié mais qui n'est pas lui. La technique vient de cette dissociation entre l'essence (*indole*) de son être et celle de l'être du monde et son obligation d'être dans ce monde. L'homme ne peut pas fuir. Il est dans un monde hostile qui, en même temps, est son seul et unique monde, sa *circonstance*.

« Dit sommairement, Ortega remplace la notion de l'Être comme quelque chose de statique qu'il y a, pour une autre des plus « agiles », « exécutive » et « actuelle », dans laquelle le classique *agere sequitur esse* est remplacé par le pragmatique *esse est agere*, et l'« individu » subsistant et indépendant comme une unité minimale d'être par « relation » et « coexistence ». Pour Ortega, l'Être n'est plus « participe » mais « gérondif », il n'est pas « permanence » substantive mais pure « transitivité » ; il n'est pas simple « juxtaposition » mais « compénétration »⁷⁸⁵

Cette « compénétration » pourrait être interprétée comme « union passive », ce qu'elle est notamment dans le contact qu'a l'homme au monde au travers de ses sens et de la contemplation ou « méditation » selon le sens prisé par Ortega, mais elle est active dans ce que l'homme doit se faire sa place dans le monde, ce qui passe par la technique. Il n'existe pas pour lui de « compénétration » inactive en tant qu'entité immergée dans un entour qui est d'une autre nature que la sienne. C'est pourquoi la technique n'est pas une activité qui survienne, comme un attribut que l'on choisirait de mettre en branle depuis un être-en-soi détaché du monde et d'une obligation d'agir sur lui, d'être « exécutant » et *faciendum*. Elle est une modalité permanente de l'Être en tant qu'être-humain qui, certes, peut être non technique lorsqu'il est artiste, philosophe ou adopte n'importe quelle forme disponible à cet être pour cesser d'être *faber*. L'un reçoit la beauté du monde, l'autre les idées du monde, c'est-à-dire les choses en tant qu'elles ne sont pas dans sa *circonstance*. On comprendra l'importance qu'ont ces activités, du fait justement de leur dimension non technique, car si *l'homme n'est pas sans la technique, elle n'est pas non plus s'il n'est que technique*. L'être humain a évidemment *une* existence qui n'est pas technique, mais *son* existence est assurée par la technique. *Son être est donc éminemment technique, bien que son étant soit beaucoup plus que cela.*

⁷⁸⁵ [Dicho sumariamente, Ortega sustituyó la noción del Ser como algo estático que hay, por otra máximamente “ágil”, “ejecutiva” y “actual”, en la que el clásico *agere sequitur esse* es reemplazado por el pragmático *esse est agere*, y el “individuo” subsistente e independiente como unidad mínima de ser por la “relación” y la “coexistencia”. Para Ortega el Ser ya no es “participio” sino “gerundio”; no es “permanencia” sustantiva sino pura “transitividad”; no es mera “yuxtaposición” sino “compenetración”] Armenteros, ITAO, p.6

On constate donc que contrairement à Simondon⁷⁸⁶, la technique chez Ortega y Gasset se pense depuis l'ontologie, depuis et vers la racine métaphysique et anthropologisée qu'est le « moi et sa circonstance ». La « compénétration » des êtres se traduit chez lui par une « compénétration » des segments de la pensée qui s'y consacrent.

« En premier lieu, dit Ortega, l'être des « choses » n'est rien de « solitaire » et de « figé », mais chaque « chose » de l'univers est un morceau de quelque chose de plus grand ; l'être de chaque « chose » fait référence à celui des autres (...) vérifier ce que les « choses » sont c'est déterminer le réseau des relations qui les constituent (I:475). Les « choses » sont une « croisée des chemins » et un « ensemble de relations » (I:482). Plus encore, tout, personne ou chose, est constitué d'une somme infinie de relations (I:483) et est le résultat de la totalité de ses relations avec le reste du monde (I:484)

En second lieu, ajoute Ortega, tout cela, ainsi décrit, est la « vie » des individus, personnes et choses (I:482)

En troisième lieu, précise Ortega, la « vie » de laquelle il parle n'est pas la même que celle à laquelle se réfère la biologie. Face à la signification restreinte de cette discipline en particulier, Ortega oppose un concept de « vie » plus général et méthodique dans lequel, à cause de la dissolution pragmatique des « choses », tout a besoin de tout (I:481)

Dans des termes autres que ceux de sa prose, la pensée d'Ortega formuleraient comme il suit : si l'être d'une « chose » est un « faisceau de relations » et toutes les « choses » sont reliées les unes aux autres, et que donc tout dépend de tout, et si l'être des « choses » compris de cette façon est la « vie », il en résulte que la « vie » est « coexistence » et conséquemment quelque chose « qui est dans le besoin » et « problématique », comme conséquence de son insubstantialité. »⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Il se peut qu'une étude plus poussée contredise cette perception première qui s'impose avec la scission de la philosophie simondonienne en deux corpus distincts. Quoiqu'il en soit, ceci demanderait un travail d'interprétation qui n'est pas exigé chez Ortega où le lien s'établit sans effort entre technique et ontologie.

⁷⁸⁷ [En primer lugar, dice Ortega, el ser de las "cosas" no es nada "solitario" y "estanco", sino que cada "cosa" del universo es un pedazo de otra mayor; el ser de cada "cosa" hace referencia al de las demás y lo que cada "cosa" es lo (9) que es merced a las limitaciones y confines que el resto le imponen (I: 474). Así pues, averiguar qué son las "cosas" es determinar la red de relaciones que las constituyen (I: 475). Las "cosas" son una "encrucijada" y un "conjunto de relaciones" (I: 482). Más aún, todo, persona o cosa, está constituido por una suma infinita de relaciones (I: 483) y es el resultado de la totalidad de sus relaciones con el resto del mundo (I: 484). En segundo lugar, añade Ortega, todo esto, así descrito, es la "vida" de los individuos, personas y cosas (I: 482). En tercer lugar, aclara Ortega, la "vida" de la que él habla no es la misma a la que se refiere la biología. Frente al significado reducido de esta disciplina particular, Ortega opone un concepto de "vida" más general y metódico, en el que, a consecuencia de la disolución pragmática de las "cosas", todo necesita de todo (I: 481). Despojándolo de su propia prosa, resulta que el pensamiento de Ortega, en lo dicho, cavila así: si el ser de una "cosa" es un "haz de relaciones" y todas las "cosas" están relacionadas unas con otras y por tanto todo depende de todo, y si el ser de las "cosas" entendido de esta manera es la "vida", resulta que la "vida" es "coexistencia" y por tanto algo "menesteroso" y "problemático", como consecuencia de su insustancialidad] Armenteros, ITAO pp.8-9

Cette « problématique » qu'est la vie humaine comme interrelation de l'être de l'homme avec les choses qui ne sont pas lui mais qui le sont pourtant aussi, en tant qu'elles sont en réseau depuis leur être avec son être, se résout par une action que doit entreprendre cet être, en tant qu'il est déterminé par son caractère humain, donc nécessairement indépendant, d'être depuis cette indépendance, ce qui se réalise par la technique. C'est parce qu'il est un être en réseau avec tous les autres êtres, qu'il est en « compénétration » avec eux et qu'en même temps il s'en différencie par sa nature humaine unique, que l'homme doit inventer, se doter d'un mode d'être à la fois dans ce monde peuplé d'autres êtres auxquels il est irrémédiablement réuni, et ne pas y être. La tragédie de l'homme est qu'il doit à la fois être et ne pas être dans le monde « que d'être homme signifie précisément être toujours sur le point de ne plus l'être ». ⁷⁸⁸

« Son impossibilité naturelle s'est faite réalité virtuelle. L'homme est le premier être réel impossible. Peut-on concevoir une plus grande subversion métaphysique ? Ortega lui-même le maintient dans une stupéfiante combinaison de nudité et de délicatesse : « Comme malade, depuis la nature il est impossible, mais dans la mesure où il est là, il vaut comme être réel, malgré le fait d'être en même temps antinaturel. On se retrouverait avec le merveilleux phénomène de quelque chose qui tout en étant impossible est réel indépendamment de cela, ce qui va violemment à l'encontre de toute la tradition philosophique. » ⁷⁸⁹

L'ontologie ortéguienne confirme ce que dit, sous une autre forme, son anthropologie et que résume ou reformule sa pensée sur la technique. Si Ortega y Gasset s'est si peu consacré à écrire sur la technique, c'est probablement parce qu'elle n'est que la manifestation de son ontologie qui se manifeste en ontologie-anthropologique, qui devient anthropologie, « puis » anthropologie-culturelle et sociologie. La sociologie est la culmination de son ontologie et ce n'est donc pas par hasard qu'en 1939 *Méditation sur la technique* soit publiée suivant le souhait de son auteur comme un ajout à *L'homme et les gens*. On ne dira pas que la technique

⁷⁸⁸ [que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo]Diéguez-Zamora, *MTdz (Ens. y alt.)*, p.155

⁷⁸⁹ [Su imposibilidad natural se hizo realidad virtual. El hombre es el primer ser real imposible. ¿Cabe mayor subversión metafísica? El propio Ortega lo mantiene en asombrosa combinación de desnudez y delicadeza: "Como enfermo, desde la naturaleza es imposible, pero en la medida en que está ahí, vale como ser real, a pesar de ser al mismo tiempo antinatural. Tendríamos el maravilloso fenómeno de algo que aun siendo imposible es, independientemente de ello, real. lo cual labora violentamente contra toda la tradición filosófica"*] Casanova, VDT, p.87 **Meditación de la técnica*, Madrid, ed.Santinalla, 1997, p.38. Si la citation d'Ortega que propose Casanova est extraite d'un ouvrage intitulé *Méditation de la technique* d'une édition de 1997, elle n'est pas extraite, à proprement parler, de ce texte mais d'un texte avec lequel elle est le plus souvent publiée et qui, par sa tonalité, doit être *Ensimismamiento y alteración*.

« culmine » sa sociologie, mais qu'elle est consubstantielle à l'ontologie ortéguienne anthropologisée, c'est-à-dire à tout ce qui a trait à l'être *de* l'homme.

« Dans la théorie sur la « vie de chacun » comme « réalité radicale » l'Être se « fait » homme, sans que cela ne signifie que l'homme (...) soit l'« incarnation » de l'Être selon la conception des Grecs et sur laquelle se tient la plus grande partie de la philosophie occidentale. L'homme comme « réel possible » qu'Ortega déclare être l'expression maximale de ce modèle ontologique selon lequel l'Être est une existence sans aucun genre d'essence. Dit dans des termes plus illustratifs, l'homme serait comme un dormeur qui durant son sommeil serait transféré au centre d'une scène et qui se retrouverait à son réveil dans l'obligation d'improviser une représentation théâtrale face à un public attentif. L'homme dans la vie, pareil à cet acteur, n'a pas d'autre scénario pour combler ses journées que celui qu'il invente. L'homme est une existence dénuée d'essence, une espèce d'existence consistant à fabriquer sa propre essence. L'homme est projeté dans la vie sans son consentement préalable ; mais dans une vie qui doit se faire. L'homme n'a pas d'autre choix, s'il veut se maintenir dans la vie, que de passer de tout son poids entre les parois du monde. L'homme a une vie mais pas d'Être. Mieux encore, l'homme n'a pas d'autre Être que sa vie, dépourvue d'Être. Il ne lui reste à l'homme qu'à « auto-fabriquer » son Être, que d'être le « romancier » de soi-même, d'inventer un « scénario » qu'il devra réaliser. La vie, dit Ortega, est la proue d'elle-même qui anticipe et fend son écumant avenir. L'homme est un technicien faiseur de lui-même ; quelque chose, indique Ortega, comme une *causa sui* à la puissance deux ou une sorte de *Deus occasionatus* qui se fait lui-même aux vues de la circonstance. »⁷⁹⁰

Il est un autre élément de coïncidence possible entre Ortega y Gasset et Simondon sur lequel nous ne nous étendrons pas mais qu'il convient tout de même de mentionner notamment à l'aune de quelques phrases prononcées par le philosophe français lors de son entrevue à la

⁷⁹⁰ [En la teoría de Ortega sobre la « vida de cada uno » como « realidad radical » ocurre que el Ser se « hace » hombre, pero sin que ello signifique que el hombre, entendido tal y como hemos apuntado, sea la « encarnación » del Ser que habían concebido los griegos y sobre el que la mayor parte de la filosofía de Occidente está tenida en pie. El hombre como « real imposible », que finalmente declaró Ortega, es la máxima expresión de este modelo ontológico según el cual el Ser es una existencia sin género alguno de esencia. Explicado en términos más ilustrativos, el hombre es como aquél que mientras duerme es trasladado al centro de un escenario y al despertar se ve en el inexcusable compromiso de tener que improvisar una representación teatral ante un público expectante. El hombre en la vida, igual que este actor, no tiene más guión con el que llenar sus días que el que él invente. El hombre es una existencia carente de esencia, una especie de existencia consistente en fabricar su propia esencia. Sin su consentimiento previo, el hombre es lanzado a la vida; pero a una vida que está por hacer. Al hombre no le cabe otro remedio, si quiere tenerse en la vida, que llevarse en peso por entre las esquinas del mundo. El hombre tiene vida; pero no un ser. Mejor aún, el hombre no tiene más ser que su vida, carente de ser. Al hombre no le cabe más que « autofabricar » su ser, que ser « novelista » de sí mismo, que inventar un « guión » que tiene que realizar. La vida, dijo Ortega, es proa de sí misma que anticipa y taja su espumante porvenir. El hombre es un técnico hacedor de sí mismo; algo así, indica Ortega, como una *causa sui* en segunda potencia o una suerte de *Deus occasionatus* que se hace a sí mismo en vista de la circunstancia.] Armenteros, PRSL, pp.32-33

télévision du Québec de 1968 avec Jean Moyne qui suffisent à se poser la question sur une sensibilité ratiovitaliste de Simondon ou, du moins, une conception de la raison qui inviterait à sa réforme :

« La valeur culturelle elle-même réside dans la rationalité (...) ou alors il faut être rationaliste non pas pragmatiste, il faut être rationaliste réaliste, croire que la raison atteint les choses, atteint les processus physiques et au-delà des processus physiques la totalité du monde, en ce sens j'accepterais bien l'idée de raison pourvu qu'elle ne soit pas restrictive (...) une induction plénière qui reste près du concret. Une raison qui par conséquent serait une raison extrêmement près du réel et qui, en tout cas, ne chercherait pas à être une raison à partir des idées innées. Oui, c'est très important ce point-là (...) Si justement la raison est conçue comme inductive et comme cherchant à ne pas s'éloigner du concret, du réel, l'ambiance de l'usage de l'objet technique, de son invention, reste assez près du monde, peut même devenir une manière de décoder le monde, avec des vitesses, des modes de regard, des manières de se tenir que le simple corps n'aurait pas permis. A ce moment-là l'objet technique a une valeur prothétique ou prosthétique comme disait Norbert Wiener ; voir le monde d'avion, le voir d'un satellite, c'est le voir comme jamais homme ne l'a vu, aussi concrètement mais à une plus grande distance et d'une plus grande vitesse On ne saurait accorder de privilèges à la bipédie pour voir le monde ou, au fait de passer en voiture. Tout est bon pourvu que l'on reconnaisse qu'il s'agit de vitesses et d'altitudes différentes. »⁷⁹¹

Il y aurait matière à développer sur ces propos du philosophe quant à « une raison extrêmement près du réel, et qui, en tout cas, ne chercherait pas à être une raison à partir des idées innées », une raison qui partirait du réel, du concret. Et qu'est ce qui est le plus réel et concret, la radicalité première selon Ortega y Gasset si ce n'est la vie ? Aussi, les notions de *circonstance* (« ambiance ») et de *perspective* transparaissent dans cet exposé de la raison qui s'adapte aux *circonstances techniques*, à la prothétique qui autorise des distances et vitesses autres que celles qu'autorise la bipédie de l'homme. La raison simondonienne comme l'ortéguienne ne se définit par uniquement comme une aptitude qui fonctionnerait hors-sol, depuis et avec les idées, mais comme une aptitude également définie par son point de départ (concret, depuis le réel et la vie), son ambiance ou circonstance, les perspectives auxquelles elle a accès et qui tracent ses engagements. La raison est inductive et induite.

⁷⁹¹ GSV, t= 18:13 à t= 20:25

6- Théorie du *superflu*, du *bien-être*, de l'*être bien*

« (...) il ne fait aucun doute que seul le *superflu* est objectivement nécessaire à l'animal qu'est l'homme. »⁷⁹²

« Homme, technique et *bien-être* sont en définitive synonymes. »⁷⁹³

« Toujours les hommes se diviseront en ces deux catégories, dont la meilleure est formée de ceux pour qui justement le *superflu* est le nécessaire »⁷⁹⁴

« La cause efficiente et à la fois finale de la technique n'est pas l'*être-là*, mais le *bien-être* de l'homme dans le monde. »⁷⁹⁵

« La production de ce qui est *superflu* n'est donc pas jugée négativement par Ortega y Gasset, puisqu'elle est considérée par rapport à la liberté qui pousse l'homme à dépasser les limites imposées par les besoins naturels et avec la gratuité qui le conduit à se dépasser dans l'effort. »⁷⁹⁶

« (...) vivre, c'est irrémédiablement être en train de faire quelque chose et que tout ce qui se fait se fait pour quelque chose »⁷⁹⁷

Cette simple phrase d'Ortega résume toute la dialectique de l'*être* (de l') humain, en tant qu'*être* qui fait. Vivre c'est d'abord faire, or ce faire ne se fait pas mécaniquement : il s'agit d'un *faire pour*. Et ce *pour* donc *en vue de quelque chose* demande que l'homme voie autre chose que ce qu'il voit là, ce qui est sous ses yeux. L'homme fait, et fait constamment, en vue de quelque chose qui n'est pas là, qu'il n'a pas et qu'il doit donc faire, fabriquer, construire, inventer, à quoi il doit

⁷⁹² MT38, OCV561

⁷⁹³ *Ibid.*, OCV562

⁷⁹⁴ [Siempre se dividirán los hombres en estas dos clases, de las cuales forman la mejor aquéllos para quienes precisamente lo *superfluo* es lo necesario.] *QQP*?74 Leçon IV-74, OCVIII277 L.III. Voir la note 836

⁷⁹⁵ [Causa eficiente y a la vez final de la técnica no es el *estar*, sino el *bien-estar* del hombre en el mundo³². Nota 32 : Cf. Negri, Antimo – “Ortega y Gasset: Ragione fisica e vera tecnica”, cit., p. 72.] Russo, ATOG, p.625

⁷⁹⁶ [La producción de lo que es *superfluo* no es por tanto juzgada negativamente por Ortega y Gasset, porque es considerada en relación con la libertad, que lleva el hombre a superar los límites impuestos por la necesidad natural y con la gratuidad, que conduce a excederse en el esfuerzo.] *ibid.*, p.626

⁷⁹⁷ [vivre es estar irremediamente haciendo algo y que todo lo que se hace se hace por algo] OCV260

aspirer c'est-à-dire voir depuis son non-faire. L'homme voit donc ce qu'il veut faire depuis son non-faire. Son faire dépend donc de son non-faire et ce non-faire se nomme superflu. L'homme est à la fois un *esse faciendum* et *esse non faciendum*. Il est technicien et superflu. Il fait et doit désirer ce qu'il ne fait pas encore mais pas seulement ; il doit en jouir comme la manifestation de son instantanéité non-faisante, en d'autres termes : ce non-faire doit être source de plaisir, de ce qui l'inspire à vouloir se prolonger et donc à anticiper d'autres faire, ce qui prend la forme d'une dialectique entre le faire et le non faire, entre le technique et le superflu, entre l'*être faisant* et l'*être bien*.

L'être de l'homme n'est pas, à l'inverse de celui des choses, d'*être-là*, ni d'être celui des animaux, d'*être-là et de se maintenir en vie*, mais d'*être bien*. Le *bien-être* invoque le superflu et ceci se constate dans les premiers artefacts des hommes préhistoriques qui auraient été destinés au superflu plutôt qu'aux besoins élémentaires. Depuis aussi longtemps que nous en avons la trace, les hommes auraient donc accordé une importance première au *bien-être* sur le simple *être-là* ou *être-en-vie* :

« Mais le fait est que la technique ne se réduit pas à pourvoir à la satisfaction de ce type de besoins. Aussi anciennes que les inventions d'ustensiles et de procédés pour se chauffer, s'alimenter, etc., beaucoup d'autres ont pour finalité d'offrir à l'homme des choses et situations superflues. Par exemple, s'enivrer est aussi vieux et répandu que faire du feu... – je veux dire, l'usage de procédés ou substances qui mettent l'homme dans un état psychophysiologique de délicieuse exaltation ou stupeur. La drogue, le stupéfiant, est une invention aussi primitive que les autres. Au point qu'il n'est pas clair, par exemple, si le feu fut d'abord inventé pour éviter le froid – besoin organique et condition *sine qua non* ou plutôt pour s'enivrer. Les peuples les plus primitifs se servent des cavernes pour y allumer du feu et y suer, de sorte qu'entre le feu et l'excès de température, ils entrent dans une transe de quasi enivrement. Ce sont les « maisons à suer ». La liste des procédés hypnotiques, fantastiques – c'est-à-dire producteurs d'images délicieuses, d'excitants qui génèrent du plaisir lorsqu'on fournit un effort, serait interminable. Ainsi, parmi ceux-ci, le « Kat » du Yémen et d'Éthiopie qui en raison de ses effets sur la prostate, rend la marche toujours plus agréable. Pour ce qui est du « fantastique », rappelez-vous la coca du Pérou, la jusquiame, le stramoine ou datura, etc. Dans le même ordre d'idée, les ethnologues débattent entre eux lequel de l'arc de chasse et de guerre ou de l'arc musical en est la forme primitive. Peu nous importe pour l'instant l'issue du débat. Sa simple existence montre que, peu importe que l'arc musical soit ou non l'originale, il figure parmi les instruments les plus primitifs. Et c'est suffisant.

Car cela nous révèle que le primitif ressentait pas moins comme un besoin de provoquer certains états agréables que de satisfaire ses besoins minimums pour ne pas mourir ; ainsi, depuis le début, le concept

de « besoin humain » englobe indifféremment l'objectivement nécessaire et le superflu. Nous serions bien embarrassés si nous nous engageons à distinguer lesquels de nos besoins sont rigoureusement nécessaires, inéluctables, et lesquels sont superflus. Car nous nous retrouverions face à un double constat. Premièrement, que face aux besoins qui, *a priori*, semblent plus élémentaires et inéluctables – aliment, chaleur, par exemple –, l'homme fait preuve d'une flexibilité inouïe. Par force, voire même par plaisir, il réduit sa quantité d'aliments à des limites incroyables et il s'entraîne à supporter des froids extrêmes. Deuxièmement, qu'il a en revanche le plus grand mal ou qu'il n'arrive simplement pas à se passer de certaines choses superflues, au point de préférer mourir si elles venaient à lui manquer. Troisièmement, que nous pouvons en déduire que son acharnement à vivre, à être dans le monde, est inséparable de son acharnement à être bien. Plus encore : que la vie à ses yeux ne signifie pas le simple être-là mais le bien-être, et qu'il ne ressent comme besoins que les conditions objectives de l'être-là, car celui-ci est à son tour un présupposé du bien-être. L'homme profondément et complètement convaincu qu'il ne parviendra pas à ce qu'il appelle le bien-être, ou ne fût-ce qu'à s'en approcher, et qui devrait se contenter du simple et élémentaire être-là, se suicide. Le bien-être, et non l'être-là, est le besoin fondamental de l'homme, le besoin des besoins. »⁷⁹⁸

Ceci est tiré du début de *Méditation sur la technique*, dans le deuxième chapitre exactement, intitulé : « L'être et le bien-être, le « besoin » de l'enivrement, le superflu comme nécessité. La relativité de la technique » qui commence par un rappel de la leçon suivante, au sujet de ce qui constitue l'un des fondements de la pensée sur la technique d'Ortega y Gasset : celle-ci ne sert pas à agir directement sur son environnement – la *circonstance* – mais à le réformer ce qui n'est pas exactement la même chose :

« Nous disions que les actes techniques ne sont pas ceux par lesquels l'homme cherche à satisfaire directement les besoins que la circonstance ou la nature lui font sentir, mais précisément ceux qui amènent à réformer cette circonstance en éliminant d'elle, dans la mesure du possible, ces besoins, supprimant et diminuant le hasard et l'effort que leur satisfaction exige. Alors que l'animal, étant atechnique, doit se débrouiller avec ce qu'il découvre là et s'en contenter ou mourir lorsqu'il ne trouve pas ce dont il a besoin, l'homme, grâce à son don technique, fait en sorte de toujours retrouver dans son entourage ce qu'il requiert – de la sorte, il crée une circonstance nouvelle plus favorable, il secrète, pour ainsi dire, une surnature en adaptant la nature à ses besoins. La technique est le contraire de l'adaptation du sujet au milieu, vu qu'elle est l'adaptation du milieu au sujet. Cela suffirait à soupçonner qu'il s'agit d'un mouvement inverse à ceux qui sont biologiques. »⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ MT33-36, OCIV560-561

⁷⁹⁹ MT32-32, OCIV559

On retrouve là le thème de la *surnature* et celui de l'*adaptation*, ou plutôt de la non-adaptation. Ce qui nous intéresse à présent est la forme de l'action de l'homme sur son environnement qui est distincte de celle de l'animal qui, quant à lui, agit directement sur un environnement dans lequel il est immergé et en constante réaction, dans un rapport concentrique, contrairement à l'homme qui est radicalement excentrique⁸⁰⁰. Il n'a nulle possibilité de s'en extraire, de prendre de la distance, de s'en rendre indépendant. Il est tout entier inclus, plongé, soumis à son environnement qui de ce fait n'est pas une *circonstance* car l'animal n'a pas de moi, si ce n'est une constitution biologique délimitée qui n'est pas suffisante pour accéder au statut du *moi*. La *circonstance* est l'*environnement* d'un *moi*. Sans *moi*, on parle alors d'*environnement*. L'homme a une *circonstance*, ce qui est lié à une capacité de *rentrer en soi-même* et de mettre au point des techniques, non pas pour agir principalement sur son environnement hostile, comme le fait l'animal, mais, avant tout, pour se construire son propre environnement, sa propre nature, sa *surnature*. Vivre dans la nature n'est pas une vie humaine⁸⁰¹ car la nature est hostile à l'homme. En elle, il ne peut survivre et c'est pourquoi il se construit une *surnature* dans laquelle il développe sa culture. L'homme est une poche de culture dans la nature et ceci n'est rendu possible que par l'action pratique de la technique. Aussi, l'homme, contrairement à l'animal, est un être *superflu*. *Être* ne suffit pas pour lui, il doit *être-bien* ou *bien-être*. Sans cela, il préfère se laisser mourir.

« Cette réaction contre son cadre, cette non résignation à se contenter du monde tel qu'il est, forme la spécificité de l'homme (...) Un homme sans technique, c'est-à-dire sans réaction contre le milieu, n'est pas un homme. »⁸⁰²

⁸⁰⁰ « Face au caractère concentrique de l'installation animale, Ortega prévient de sa radicale excentricité. La révolte contre ce qui est donné est uniquement rendue possible par la capacité de rentrer en soi-même et l'invention que cela permet. Entre introversion et extroversion, dans la conjonction et référence mutuelle des deux, c'est là que se situe la technique comme cause et effet. » [Frente al carácter concéntrico de la instalación animal Ortega advierte su radical excentricidad. La rebelión contra lo dado sólo es posible por la capacidad de ensimismamiento y la invención que éste hace posible. Entre introversión y extroversión, en la conjunción y mutua referencia de ambas, es donde se sitúa la técnica como causa y efecto.] Atencia, OMT, p.84

⁸⁰¹ Ce avec quoi semble concorder Léo Strauss : « L'homme en tant que conquérant en puissance de la nature se tient en dehors de la nature. Cela présuppose qu'il n'y a pas d'harmonie naturelle entre l'esprit humain et le Tout. La croyance en une telle harmonie apparaît désormais comme une hypothèse illusoire ou naïve (...) » *La Cité et l'Homme*, éd. Essai poche, Paris, 2005 (480 p.) p.137

⁸⁰² MT32-33, OCIV559

« L'homme profondément et complètement convaincu qu'il ne parviendra pas à ce qu'il appelle le bien-être, ou ne fût-ce qu'à s'en approcher, et qui devrait se contenter du simple et élémentaire être-là, se suicide. Le bien-être, et non l'être-là, est le besoin fondamental de l'homme, le besoin des besoins. »⁸⁰³

Cette définition de l'être de l'homme nous en avons vu les prémisses et conséquences dans le chapitre qui traite de son adaptation, ou plutôt de son inadaptation. Dans la partie présente, nous nous penchons spécifiquement sur ce que l'on peut nommer ; « théorie du superflu » ou de la « superfluité » [superfluididad]⁸⁰⁴.

« Dès lors, il ne fait aucun doute que seul le superflu est objectivement nécessaire à l'animal qu'est l'homme (...) Et ceci est essentiel pour comprendre la technique. Elle est la production du superflu : aujourd'hui et au paléolithique. Il ne fait aucun doute qu'elle représente le moyen de satisfaire les besoins humains. Puisque nous savons à présent qu'ils sont objectivement superflus et ne se transforment en besoins que pour celui qui requiert le bien-être et pour qui vivre est essentiellement bien vivre, nous pouvons accepter cette formule que nous refusions hier. Voici donc pourquoi l'animal est atechnique : il se contente de vivre et ce, avec l'objectivement nécessaire, en vue de simplement exister. De ce point de vue, l'animal est insurpassable et n'a pas besoin de la technique. Mais l'homme est homme parce que, pour lui, exister implique le bien-être : en conséquence de quoi il est *a nativitate* technicien créateur du superflu. Homme, technique et bien-être sont en définitive synonymes. »⁸⁰⁵

L'affirmation ; « Homme, technique et bien-être sont en définitive synonymes » pose les bases d'une sorte de trilogie, de *continuum*, de système dans lequel se répondent les trois éléments constitutifs de l'humanité, puisque derrière « bien-être » c'est la civilisation qui se profile. L'homme se civilise car l'homme n'est pas uniquement un être qui satisfait ses besoins primaires, il est un être qui, certes, les satisfait mais qui doit satisfaire autre chose et cette autre chose se retrouve dans ce que lui seul est capable et aussi obligé de construire. Les arts, la poésie, les choses de l'esprit, les « vertus de la vie ascendante » comme il dira en se référant à Nietzsche, et le sport qui est le dérivé actif et ludique du superflu, tout ceci est l'apanage des

⁸⁰³ MT36, OCIV561

⁸⁰⁴ Qu'il ne faudrait pas traduire par « superfluidité », superfluide se référant au caractère de ce qui est fluide et ce n'est, de toute évidence, pas à cela que se réfère Ortega y Gasset mais au caractère de ce qui est non nécessaire, non utile ou inutile.

⁸⁰⁵ MT38, OCIV561-562

« (...) personnalités supérieures [qui] ont quelque chose de puéril aux yeux du citoyen médiocre. Le commerçant⁸⁰⁶ – selon moi, le type inférieur d’homme – trouve toujours quelque peu infantile le poète et le sage, le général et le politicien ; ils lui apparaissent comme des gens qui s’occupent de choses superflues et dont le travail revêt toujours un air de jeu (...) or c’est de cette propension à fournir des efforts pour le superflu qu’est né tout ce que l’on trouve de respectable dans le monde, même les inventions qui une fois mises au point enrichissent le médiocre marchant. Il y a des hommes qui portent une inquiétude latente au coin de leur pupille, qui fait penser à un enfant recroquevillé et caché, prêt à effectuer un bond génial sur la vie, une course folle et joyeuse qui fournit le grand butin de la science, de l’art et de l’empire. Uniquement ces hommes me paraissent estimables, et le reste est comptabilité. »⁸⁰⁷

Une hiérarchie est ici dressée entre les catégories d’hommes et d’aptitudes dans laquelle il transparait que le *superflu* est une qualité de l’enfant, et que c’est cette qualité qui rend possible « une course folle et joyeuse » de laquelle dépendent les inventions et conquêtes, de l’intelligence, des sens et même les territoriales. L’enfant est un conquérant, car il s’élançait sur la vie avec la curiosité de celui pour qui tout est nouveauté et jeu, donc *superflu* et sans sérieux, par divertissement ou sport.

« Si nous entendons par travail l’effort que le besoin impose et que l’utilité régule, je soutiens que ce qui vaut quelque chose sur terre n’est pas le fruit du travail. Au contraire, cela est né comme une efflorescence

⁸⁰⁶ On pense au « boutiquier », terme dépréciatif avec lequel il arrivait à Napoléon Bonaparte de désigner les Anglais. Ortega y Gasset, quant à lui, critique sévèrement l’utilitarisme anglais tout en démontrant, à la fois, une sorte d’admiration à l’égard de leur système politique et social. Le rapport à l’utile – et donc au superflu – joue un rôle déterminant dans la pensée technique d’Ortega et, probablement, dans toute pensée sur la technique : « le fondement positiviste, utilitaire*, du libéralisme anglais, qui était devenue la norme jusqu’à dernièrement. » [la fundamentación positivista, utilitaria*, del liberalismo inglés, que ha venido siendo la norma hasta hace poco.] OCII44 « La réforme libérale » (1908) ; « selon Scheler par des courants idéologiques spécifiquement anglais : les doctrines philosophiques, économiques et politiques du « libéralisme » anglais, et l’utilitarisme traditionnel depuis Bacon (...) » [según Scheler, por corrientes ideológicas específicamente inglesas : las doctrinas filosóficas, económicas y políticas del « liberalismo » inglés, y el utilitarismo* tradicional desde Bacon] OCII328 ; « On trouve en Angleterre – dit Scheler – la plus étrange des contradictions. Son interprétation utiliste* de l’histoire l’amène à considérer l’économique comme la substance de la vie humaine. » [Se da en Inglaterra – dice Scheler – la más extraña contradicción. Su interpretación utilista de a historia la lleva a considerar lo económico como la sustancia de la vida humana.] *ibid.*, p.329 * Ortega tend le spectre sémantique du terme *utile* en usant des variations : « utilitaria » [utilitaire] ; « utilitarismo » [utilitarisme] ; « utilista » [utilitiste] ; « utilidad » [utilité].

⁸⁰⁷ [Las personalidades culminantes suelen parecer algo pueriles al ciudadano mediocre. El comerciante – a mi entender, el tipo inferior del hombre – encuentra siempre un tanto infantil al poeta y al sabio, al general y al político; le parecen gentes que se ocupan de cosas superfluas y cuyo trabajo tiene siempre un aire de juego (...) sólo que esa propensión a gastar esfuerzo en lo superfluo ha nacido cuando en el mundo hallamos de respetable, incluso los inventos, que, una vez logrados, enriquecen al mediocre mercader. Hay hombres que llevan en el ángulo de la pupila una inquietud latente, la cual hace pensar en un niño acurrucado y escondido, presto a dar el brinco genial sobre la vida, la carrera loca y alegre que proporciona al gran botín de la ciencia, del arte del imperio. Sólo esos hombres me parecen estimables, y el resto es contabilidad.] *ibid.*, p.424, « Le Quichotte à l’école – La vie infantile » (1921)

spontanée de l'effort superflu et désintéressé dans laquelle toute nature pléthorique cherche à se divertir. La culture n'est pas fille du travail mais du sport. »⁸⁰⁸

« Et comme cet effort obligatoire, avec lequel nous satisfaisons strictement un besoin, trouve son exemple maximal dans ce que l'homme appelle le travail, la catégorie des efforts superflus trouve son plus clair exemple dans le sport. Ceci nous amène à modifier l'invétérée hiérarchie et à considérer l'activité sportive comme celle qui serait primaire et créatrice, comme la plus élevée, sérieuse et importante de la vie, et l'activité laborieuse comme étant la dérivée de celle-ci, comme son simple décanage et précipité. Je dirais même que la vie à proprement parler a uniquement une tournure sportive, le reste n'étant relativement que mécanisation et simple fonctionnement. »⁸⁰⁹

« Cette abondance des possibilités est le symptôme le plus caractéristique de la vie ascendante, comme l'utilitarisme, le fait de s'en tenir à ce qui est strictement nécessaire, à l'instar du malade qui épargne ses mouvements, est le symptôme de la faiblesse et de la vie déclinante. »⁸¹⁰

« Le plus nécessaire est le superflu, celui qui se contente de strictement répondre au besoin qui se présente sera emporté par ce besoin ; la vie a triomphé sur Terre parce qu'au lieu de s'en tenir aux besoins, elle les a inondés, elle les a noyés dans d'exubérantes possibilités, permettant que l'échec de l'une serve de pont à la victoire de l'autre. »⁸¹¹

« De la même façon, le jeu représente un effort mais qui, n'étant pas celui imposé par la circonstance du travail auquel pousse l'utilitarisme, repose sur lui-même, libre de cette agitation qui inocule dans le travail la nécessité d'atteindre sa finalité à tout prix. »⁸¹²

⁸⁰⁸ [Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea efluencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza plétórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte.] *ibid.*, p.427

⁸⁰⁹ [Y como este esfuerzo, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte. Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquella, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento.] *ibid.*, p.707 « El origen deportivo del estado » (1924)

⁸¹⁰ [Esta abundancia de posibilidades es el síntoma más característico de vida pujante, como el utilitarismo, el atenerse a lo estrictamente necesario, al modo del enfermo que ahorra movimientos, es el síntoma de debilidad y de vida menguante.] *ibid.*, p.708

⁸¹¹ [Lo más necesario es lo superfluo, el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de la otra.] *ibid.*, p.709

⁸¹² *MT80, OCV582-583*

« D'où le fait que les époques à l'utilitarisme prédominant sont caractérisées par une grande tiédeur psychique. »⁸¹³

Ortega y Gasset propose une *théorie du sport* qui est mitoyenne à celle du superflu et qui nous aide à comprendre en quoi le luxe, l'inutile, l'enfantin, le poétique, l'artistique, le gratuit, le jovial et sportif répondraient à la forme supérieure de la vie, par contraste avec l'utile, le nécessaire, le besoin, l'adulte, le commerçant ou le comptable, le travail qui appartiendraient à la part fonctionnelle et fonctionnante de l'humain qui n'est pas essentiellement différente de la part fonctionnante de l'animal et qui ne revêt des apparences supérieures que parce qu'elle est irriguée par ce qui provient de l'aire du superflu, du sport, de la nature pléthorique.

« (...) la vie organique et biologique, est en fin de compte incompréhensible en tant qu'utilité ; on ne peut l'expliquer que comme un immense phénomène sportif. »⁸¹⁴

« (...) la forme supérieure de l'existence humaine est le sport. J'essaierai un jour d'expliquer pourquoi j'en suis arrivé à cette conviction, montrant comment le mouvement de la société et les nouvelles découvertes des sciences poussent à une réforme radicale des idées afférentes à cette question et annoncent un virage de l'histoire vers un sens sportif et festivaesque de la vie.¹ »⁸¹⁵

Il y a indéniablement quelque chose de nietzschéen dans cette conception *vitaliste et ascendante* ce dont il ne se cache pas :

« Comme Nietzsche, je préfère les vertus de la vie ascendante »⁸¹⁶

Nous rajoutons la note de bas de page de l'auteur qui fait passer des considérations générales sur le plan d'une réalité politique plus accessible et compréhensible selon les catégories communes de la pensée politique contemporaine, puisque ce penseur classé communément dans le camp

⁸¹³ [De aquí que las épocas de utilitarismo predominante se caractericen por una gran tibieza psíquica.] OCIII547, « Introducción a una estimativa. – ¿Qué son los valores? » (1923)

⁸¹⁴ QQP?75 Leçon V-76, OCVIII278 L.IV

⁸¹⁵ [la forma superior de la existencia humana es el deporte. Algún día trataré de explicar por qué he llegado a esta convicción, mostrando cómo la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias, obligan a una reforma radical de las ideas en este punto y anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida¹] OCII427 (note 1 du texte à la note 818, page suivante).

⁸¹⁶ [Como Nietzsche, prefiero las virtudes de la vida ascendente] OCIII41 « Brindis en el banquete a la revista *Hermes* » (1917)

conservateur fait allusion à l'inéluctable triomphe du socialisme, ce qui rappelle les prédictions similaires émises quelque vingt ans plus tard par le libéral Joseph Schumpeter⁸¹⁷.

« A bon entendeur, je ne soufflerais qu'un mot et dirais en passant : l'inéluctable triomphe du socialisme (qui n'est pas précisément l'« ouvriérisme ») sur le régime capitaliste équivaut à extirper la prédominance du type d'homme utilitaire qui a régné sur les idées et les sentiments pendant presque deux siècles. Une fois traversée la période de turbulences que tout changement profond porte en lui, le pouvoir social passera des mains de l'homo *oeconomicus* ou utilitaire aux mains d'un autre type humain antiéconomique, inutilitaire, c'est bien cela, vitalement luxueux pour qui vivre n'est pas gagner mais au contraire offrir. Le centre de gravité de l'histoire humaine a toujours oscillé, suivant un rythme constant, de l'utilitarisme à la générosité, et vice versa. Très probablement dans une cinquantaine d'années l'Europe sera dirigée non par des institutions féodales, mais oui par des hommes d'esprit qui ressembleront beaucoup plus aux seigneurs féodaux qu'aux maîtres du XIX^e siècle : financiers, avocats et journalistes. »⁸¹⁸

La réalité de ce qu'est l'Europe deux fois cinquante ans plus tard donne tort à cette prédiction du philosophe espagnol, peut-être pas quant à son contenu mais à sa date. Nous ne sommes néanmoins pas ici pour jouer les devins, et si cette citation a été retenue c'est qu'elle illustre jusque dans des considérations politiques et sociétales relativement concrètes et dans tous les cas très marquées, des conceptions anti-utilitaristes qui se retrouvent comme une trame tout au long de son œuvre. Notons, au bénéfice de l'auteur, qu'il écrivit cela en 1921, et qu'il nous est difficile de savoir quelles auraient été les évolutions sociales, politiques, économiques et philosophiques de l'Europe sans le phénomène sismique que fut la Seconde Guerre mondiale et qui affecta profondément et durablement un cours historique qui sans ce bouleversement imprévisible et colossal aurait pris une voie très probablement autre, évidemment plus douce, et surtout plus vitale et progressiste à la fois, car il fallut après ce drame inédit reprendre bien des choses à zéro, en adopter d'autres à

⁸¹⁷ Cf. « Capitalisme, socialisme et démocratie », 1942 où il annonce l'inéluctable avènement du socialisme après l'écroulement du capitalisme. L'avant dernière phrase de cet ouvrage majeur n'est d'autre que : « Marx s'est trompé dans son pronostic des modalités d'effondrement de la société capitaliste – mais il n'a pas eu tort de prédire qu'elle s'effondrerait finalement. »

⁸¹⁸ [Solo a modo de media palabra para el buen entendedor, sea dicho lo siguiente: el ineludible triunfo del socialismo (que no es precisamente el «obrerismo») sobre el régimen capitalista equivale a arrebatar su predominio al tipo de hombre utilitario que ha imperado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos. Una vez transcurrido el periodo de turbulencia que todo cambio profundo trae consigo, el poder social pasará de manos del *homo oeconomicus* o utilitario a manos de otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar. El centro de gravedad de la historia humana ha oscilado siempre, en ritmo constante, del utilitarismo a la generosidad, y viceversa. Muy probablemente, dentro de cincuenta años Europa estará dirigida, no por instituciones feudales, pero sí por hombres de espíritu mucho más parecido al de los señores feudales que al de los dueños del siglo XIX: financieros, abogados y periodistas.] OCII427 note 1.

contrecœur ou s'en détourner artificiellement. On parle de cette guerre comme d'une catastrophe humaine, ce qu'elle fut avant tout. Mais elle fut aussi une catastrophe pour la pensée qui dut se subsumer à des conséquences extérieures à son déroulement. Un auteur comme Ortega y Gasset en fit particulièrement les frais. Si avant-guerre il était une référence, sa *Révolte des masses* constituant une référence importante de la pensée politique, avec la guerre ses idées devinrent suspectes, d'autres s'emparant de quasiment tout l'espace intellectuel épaulés par des puissances armées et économiques⁸¹⁹, et ce n'est que maintenant, bien des décennies plus tard qu'on peut revenir là où l'on s'était arrêté, artificiellement selon des critères philosophiques.

7-Technique, science et technologie

« La physique, je l'ai déjà dit, est la technique des techniques et l'*ars combinatoria* pour fabriquer des machines. »⁸²⁰

« Ortega se rend parfaitement compte que la conception habituelle de la technique qui voudrait qu'elle ne soit rien d'autre que de la science appliquée est fausse (...) science et technique proviennent de la même « matrice historique ». »⁸²¹

⁸¹⁹ Cette collusion de la philosophie et de la politique est probablement inédite dans l'histoire, bien qu'Ortega y Gasset déclarait vers 1917 (la date de l'article n'est pas précisée dans *OC*) dans un article intitulé « Le génie de la guerre et la guerre allemande » au sujet de *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, de Max Scheler, 1915 : « La confirmation la plus douloureuse qu'apporte l'actuelle [guerre] est, selon mon jugement, qu'il existe à peine une indépendance d'intellect en Europe. Pour une raison ou une autre, nous avons vu ceux qui paraissaient être des esprits libres assignés chacun à leur clocher, prisonniers des intérêts de l'État. Et ils ont parlé avec fausseté au lieu de se taire avec vérité. » [La averiguación más dolorosa que ha traído la actual es, a mi juicio, la de que no existía apenas en Europa independencia del intelecto. Por unas razones o por otras, hemos visto a los que parecían espíritus libres adscritos cada cual, a su campanario, prisioneros de los intereses de su Estado. Y han hablado con falsía en vez de callar con verdad.] *OCII*324

⁸²⁰ [La física, ya dije, es la técnica de las técnicas y el *ars combinatoria* para fabricar máquinas. Es un saber que con el conocer apenas tiene nada que ver.] *OCIX*1124

⁸²¹ [Ortega se da perfectamente cuenta de que la concepción habitual de la técnica, según la cual ésta no es más que ciencia aplicada es falsa (...) ciencia y técnica proceden de la misma «matriz histórica».] suivi de : « Comme le dira plus tard Heidegger, la science moderne est portée depuis ses débuts par une évidente vocation technologique. » [Como después dirá también Heidegger, la ciencia moderna surge desde el principio con una clara vocación tecnológica en su seno.] Diéguez-Zamora, *MTdz*, note 2 p.131

Si la science a été mentionnée lors de la présentation succincte de *Mission de l'université*, nous avons évité, d'une manière générale, d'aborder cette question afin de ne pas devoir introduire la pensée ortéguienne de la science, ce qui constitue un sujet à part entière distinct bien que parallèle au nôtre. Elle est parfois mentionnée, sans entrer dans plus de détails que ceux nécessaires à la compréhension de l'idée à laquelle elle participe et qui, en principe, a essentiellement trait à la technique ou à la relation existante entre science et culture, ou la science et la civilisation occidentale (moderne) depuis l'époque où vit le jour la *scienza nuova* jusqu'à la nôtre (ou celle d'Ortega). Néanmoins, nous accordons à présent un espace complémentaire au sujet des liens qu'Ortega y Gasset établissait entre *science*, notamment la science physique, et *technique*, afin de pouvoir saisir ce que signifierait *technologie* selon lui, bien qu'il s'agisse, sans grande originalité, de l'application des sciences, de la théorie scientifique donc, à la technique. Si on vient de conjuguer « signifier » au conditionnel, c'est parce qu'en se référant à nos technologies actuelles, on doit accepter qu'intervienne une part de spéculation.

« Toute technique n'est pas forcément scientifique. L'homme qui fabriqua les haches de silex à l'âge de la pierre taillée manquait de science, et cependant il créa une technique. La Chine atteignit à un très haut degré de technique sans soupçonner le moins de monde l'existence de la physique. Seule la technique européenne moderne possède une racine scientifique, d'où lui vient son caractère spécifique : la possibilité d'un progrès illimité. Les autres techniques – mésopotamienne, égyptienne, grecque, romaine, orientale – se haussent jusqu'à un degré de développement qu'elles ne peuvent dépasser, et à peine y atteignent-elles qu'elles commencent à décliner, à régresser lamentablement. »⁸²²

Dès la parution de *RM* qui précède d'une dizaine d'années celle de *MT* (bien que leur élaboration soit quelque peu concomitantes), Ortega y Gasset démontre la place qu'il accorde à la technique, proposant déjà la plupart des idées qui s'intègrent à sa pensée technique. Il commencera, notamment le douzième chapitre (« la barbarie du « spécialisme » ») avec deux idées récurrentes et qui se rejoignent : il peut y avoir de la technique sans science ; mais sans science la technique reste celle des Anciens, c'est-à-dire qu'elle n'accède pas aux possibilités qu'offre la technique moderne qui doit recourir à la théorie, donc à la science, alors que les autres techniques pouvaient s'en passer. Des calculs complexes pouvaient y participer, mais calculs et science, ou application

⁸²² *RM*183, *OCIV*441

de la théorie, sont des choses différentes. Dans *MU* Ortega y Gasset précise ce qu'il entend par science :

« La science ce n'est pas n'importe quoi. Ce n'est pas de la science que de s'acheter un microscope ou de balayer un laboratoire ; mais cela n'en est pas non plus que d'expliquer ou d'apprendre le contenu d'une science. Dans son propre et authentique sens, la science est uniquement de la recherche ; se poser des problèmes, œuvrer à leur résolution »⁸²³

On comprend que le microscope qui est un objet technique n'est pas strictement de la science, ainsi que toutes les activités pratiques du laboratoire – regroupées sous la formule simplifiée et un tantinet dépréciative de « balayer un laboratoire » –, pas plus que le pur apprentissage du contenu ou de la théorie. La science est la recherche en ce qu'elle est se « poser des problèmes et œuvrer à leur résolution ». La technique ancienne œuvre à la résolution des problèmes, mais ceci ne suffit pas pour être science. La résolution à laquelle s'affaire la science conduit à une compréhension, à une formulation théorique du fonctionnement d'un univers donné. La résolution de la technique ne cherche pas à comprendre au-delà de la compréhension nécessaire à son fonctionnement dans le but d'achever un objectif précis, un objectif pratique et non pas théorique, dans le but non pas d'appréhender une connaissance de l'univers mais un espace d'installation de l'humanité. De son côté, la science est passive. Elle n'a pas comme dynamique de modifier quoi que ce soit, ce qui est du ressort de la technique. Les problèmes qu'elle résout et ceux qui le sont par la technique appartiennent donc à deux sphères distinctes. Si à un moment l'une rencontre l'autre, c'est à la fois parce que la théorie peut améliorer la pratique et la pratique peut améliorer la théorie : la science, essentiellement grâce à la connaissance des lois de la physique et de la chimie, et de plus en plus de celles de la biologie, participe à la confection de techniques qui incorporent de nouveaux mécanismes ou matériaux, et, dans l'autre sens, la technique améliorée grâce à la science participe à la confection d'équipements, comme le microscope que mentionne Ortega y Gasset, qui améliorent les capacités d'observation de l'univers et qui tirent depuis cet empirisme des éléments de compréhension qui seront incorporés à un ensemble théorique. Ceci n'a en soi rien de très

⁸²³ [Ciencia no es cualquier cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia. En su propio y auténtico sentido, ciencia es solo investigación; plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución.] *MU*54-55

original et semble, par ailleurs, être contredit lorsqu'il applique à ces réflexions, sa pensée plus originale, celle de l'antériorité du *superflu* sur l'utile :

« Mais nous avons à faire à un cas encore plus étrange : car si en mettant en relation ces deux formes de la science – la pratique et utile avec la pure et superflue – nous nous demandons laquelle procède de l'autre, nous verrions que ce n'est pas l'utile qui se produit en premier, c'est-à-dire l'urgente, la nécessaire, et ensuite seulement, comme conséquence, la luxueuse et purement théorique, mais l'inverse. La science appliquée ; la technique, est un résultat imprévu, un précipité casuel qui provient du plus pur et désintéressé des travaux scientifiques. Il semblerait donc qu'un pouvoir ironique, agissant sur l'histoire, s'est plu à faire que les connaissances les plus utiles naissent justement de celles qui sont les plus abstruses et extra-mondaines. La physique du chemin de fer et de l'automobile a surgi du calcul infinitésimal qui était, même dans l'abstraction mathématique, ce qui apparaît comme le plus lointain de toute réalité. »⁸²⁴

Toutefois, ceci n'est pas contradictoire avec l'idée de l'antériorité de la technique, donc du pratique, sur la science. La technique est antérieure à la science moderne. Si *sans la technique l'homme n'existerait pas*, et qu'il n'en va pas de même pour la science, l'une précède nécessairement l'autre, chronologiquement et aussi dans ce qui serait une sorte d'ordre ontologique. Ortega y Gasset n'aurait pas – et sans se contredire – déclaré que *sans science l'homme n'existerait pas* bien qu'il aurait indirectement pu le faire en déclarant : « Sans science il n'y a pas de technique »⁸²⁵ au cas où cette assertion s'applique à la technique en général et non pas uniquement à la technique moderne qui, effectivement, est caractérisée par l'apport de la science.

La science « luxueuse et purement théorique » précéderait dans la genèse des inventions technique la « science appliquée ; la technique ». Nous sommes évidemment là dans la troisième étape de la technique, pourtant appelée : « la technique du technicien » et non pas celle du scientifique bien que « le technicisme moderne » soit caractérisé par cet apport de la science⁸²⁶, mais qui n'est que partiel et qui ne permet pas, que ce soit au début de cette nouvelle ère technique

⁸²⁴[Pero el caso es todavía más extraño: porque si al relacionar esas dos formas de ciencia – la práctica y útil con la pura y superflua – nos preguntamos cuál de ellas procede de la otra, vemos que no se produce primero el útil, es decir, la urgente, la necesaria, y sólo luego, como una consecuencia, la lujosa y meramente teórica, sino que, tomando la cuestión en conjunto, acaece lo contrario. La ciencia aplicada, la técnica, es un resultado imprevisto, un precipitado casual que da la más pura y desinteresada labor científica. Pues no parece sino que un irónico poder, actuando en la historia, se ha complacido en que los conocimientos más útiles nazcan precisamente de los más abstrusos y extramundanos. La física del ferrocarril y el automóvil surgió del cálculo infinitesimal que era, aun dentro de la abstracción matemática, lo que parecía más remoto de toda realidad.] OCV207 « Réforme de l'intelligence » (1932)

⁸²⁵ [Sin ciencia no hay técnica] OCII405, *El quijote en la escuela* (1905)

⁸²⁶ Cela irait dans le sens de Jacques Ellul lorsqu'il écrit : « une technique possédant exactement les caractères d'une technique moderne, c'est-à-dire reposant sur *une* ou *des* sciences. » Ellul, *EPRO*, p.15

ou aujourd'hui à l'époque de la technologie, de substituer le manipulateur et concepteur des techniques par le scientifique qui n'est pas à ce titre technicien, quel que soit le rôle fondamental et croissant que jouent « sa » ou « ses » sciences dans la technique. Pour une meilleure compréhension générale des textes qui font allusion au rôle de la science dans la technique, et également à la place de la *pensée superflue* dans l'élaboration de la science théorique et des techniques, il convient de saisir les fois où Ortega se réfère à la technique moderne, sans toujours nommément le faire, et celles où il s'agit de la technique en général, comme réalité anthropologique qui va au-delà de l'ère scientifique. Si des contradictions sont envisageables dans sa pensée, il est néanmoins à exclure qu'Ortega y Gasset inclue la science comme un élément indispensable à *la technique en tant que ce qui fait que l'homme existe*. Lorsqu'il déclare que « la science appliquée ; la technique, est un résultat imprévu, un précipité casuel qui provient du plus pur et désintéressé des travaux scientifiques », il reprend sa grande idée de l'antériorité du *superflu* sur l'utile qu'il applique à la science à partir du moment où celle-ci devient partie prenante dans la technique, c'est-à-dire la technique moderne qui deviendra technologie, selon un échelle large, qu'Ortega ne s'efforcera pas de préciser, de participation de la théorie ou, autrement dit, des sciences à la technique. Avec la science moderne, le superflu s'intègre à la technique, non plus seulement comme ce qui la motivait – l'homme utilise la technique pour humaniser le monde, c'est-à-dire pouvoir y vivre dans le superflu, contrairement à l'animal qui reste dans « l'utilitarisme naturel » – mais comme ce qui injecte en elle des inspirations nées de recherches abstraites, lointaines et inutiles, ce qui pourrait s'appeler la recherche fondamentale, en particulier celle de la physique couplée à la mathématique qui sont les deux disciplines de l'activité théorique qui entretiennent le moins de rapport avec la réalité, donc avec ce qui est pratique ou utile. Pourtant la physique serait d'abord née de la technique dont elle fut à l'origine consubstantielle :

« Il importe grandement de souligner ce fait de premier ordre : que la merveille ultime de l'esprit humain, la science physique, naît avec la technique. Le jeune Galilée ne va pas à l'Université, mais erre dans les arsenaux de Venise, entre des grues et des cabestans. C'est là que son esprit se forme. »⁸²⁷

« Tous les créateurs de la nouvelle science s'aperçurent de sa consubstantialité avec la technique. Tous autant qu'ils en étaient, de Bacon à Galilée, de Gilbert à Descartes, de Huygens à Hooke ou Newton. »⁸²⁸

⁸²⁷ MT118, OCV602

⁸²⁸ MT121, OCV603

Doit-on voir la confirmation d'une contradiction, ou bien comprendre en cette apparente contradiction quelque chose qui relèverait d'un double temps : celui d'avant la *science moderne*, puis, lorsque celle-ci se donne une théorie qui se détache de son origine pratique et devient une physique purement abstraite et mathématique, une théorie donc, qui alors, en retour, renverrait vers la technique où elle avait jadis pris forme comme discipline balbutiante, les productions ne relevant plus du pratique et de l'utile mais du pur superflu, provoquant grâce à ce flux d'intelligence superflue, un essor fabuleux qui est caractérisé par « l'interaction » (ce terme est quelque peu réducteur aux vues de la complexité des processus) entre la théorie et la technique :

« Depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, le développement – en seulement trois siècles – a été fabuleux : aussi bien celui de la théorie que celui de la technique. »⁸²⁹

Ces développements sont tels, que celui de la physique, à la suite de Heisenberg, transformerait la recherche théorique en une création technique, puisque *la force sociale et historique de la physique qui était son application technique* s'appliquerait désormais au sein même de la recherche théorique. Du fait de ces nouvelles applications techniques, la physique cesse d'être une simple science de la compréhension du monde telle qu'il est, pour devenir celle du monde, ou des mondes nouveaux auxquels donnent accès des moyens techniques plus performants grâce à la physique. La physique deviendrait une science de la compréhension du monde telle que la technique le rend accessible à la recherche, c'est-à-dire un monde créé par la technique. L'apport de la physique, de celle qui s'applique à ces techniques, aurait fini par transcender l'objet de la science physique, en tant que science théorique, à la faire passer de la compréhension de *ce qui est-là*, à celle de *ce qui est-là grâce* aux techniques que la physique en tant que science complète (théorique et appliquée) a rendues possibles. A ce titre, Ortega y Gasset conclut que même la recherche théorique devient une *création technique*, puisque cette théorie n'est plus celle qui comprend un monde naturel qui serait-là, une *physis*, mais un monde créé par la technique complètement dépendante de la physique et qui constituerait un type nouveau de technique, celle qui est destinée à la recherche et non plus uniquement à la société, comme cela fut le cas pendant une période intermédiaire, qui irait du début de la modernité, l'époque des *scienze nuove* jusqu'à la physique de Heisenberg qui marquerait, selon Ortega, ce changement d'une physique qui s'applique à la technique qui sert

⁸²⁹ *Ibid.*

dans la société, à celle qui sert dans la recherche jusqu'à y « créer » de nouveaux mondes qui ne sont plus ceux qui avaient été jusque-là accessibles sans ces techniques. Le changement qualitatif se fait sur le statut de ce qui est accessible à la science théorique sans avoir été « créé », et ce qui l'est comme « création », une sorte de *surnature* donc, qui deviendrait la seule qui intéresse la recherche théorique qui a dépassé la compréhension de ce qui est-là pour se transformer en une recherche qui travaille sur un monde « créé » par la technique, et non plus un monde présent sans intermédiation technique. Le contenu de la recherche est modifié par la technique, elle-même modifiée et rendue possible par la physique qui, en tant que science théorique, ne se contente plus de comprendre la réalité « du monde » mais celles des réalités nouvelles et abstraites auxquelles la technique, qu'elle-même a permis de mettre au point, lui donne alors accès. Ceci décrit d'une manière plus précise et sophistiquée ce qui avait été un peu plus tôt réduit à la formule simple « d'interactions ».

« Les physiciens à la suite de Heisenberg, qui a franchi le pas le plus osé, mais* le plus grave pour cette science, ne savent même plus ce qu'est la physique, ils ignorent s'il s'agit d'un savoir, étant donné que lorsque le physicien recherche la cause, son intervention crée une nouvelle réalité. La connaissance qui jusque-là n'était que *réception* qui cherche à reproduire la réalité est devenue, d'une certaine manière, une création, c'est-à-dire que ce qui constituait la réelle force sociale et historique de la physique, son application technique, se retrouve aujourd'hui dans la recherche, même celle qui est théorique, qui devient donc une création technique. »⁸³⁰

En ce qui concerne la science expérimentale ou appliquée, elle est placée dans le rapport dual ; utilité/superfluité :

⁸³⁰ [Los físicos, después de Heisenberg que ha dado el paso mas* atrevido, pero el más grave para esta ciencia, no saben ya siquiera lo que es la física, no saben si se trata de un conocimiento, puesto que cuando el físico busca la causa, su intervención crea una nueva realidad. El conocimiento, que hasta aquí no era sino *recepción* que intenta reproducir la realidad, se ha convertido, de alguna manera, en una *creación*, o sea que lo que constituía la verdadera fuerza social e histórica de la física, su aplicación técnica, se encuentra hoy en la investigación, incluso teórica, o sea que es una creación técnica.] OCVII110-1111 *Nous avons traduit « mas » sans accent, non comme ce qu'il signifie ; « mais », mais comme ; « más » donc « plus », la phrase faisant difficilement sens autrement. Ce texte est tiré d'un colloque tenu à Genève le 14 septembre 1951 ; « Passé et avenir pour l'homme actuel » et dont les minutes furent publiées dans le volume : *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, éd. La Baconnière, Neuchatel, 1951, pp.279-299. Cette version espagnole qui nous sert de référence date de 1957 et expose de possibles erreurs ou imprécisions de traduction ou dans l'exposé oral d'Ortega y Gasset qui parlait correctement le français sans le maîtriser parfaitement, ou dans sa retranscription. La formule : « que ha dado el paso mas atrevido, pero el más grave » pose problème, quant au « mas » et le « pero » [mais] car on se demande où se trouve la disjonction, à moins qu'il ne manque un « no » quelque part. A ce colloque participèrent également Maurice Merleau-Ponty et Jules Romain.

« La science appliquée, la technique, ne représente qu'un appendice de l'énorme volume qu'occupe la science pure, la science qui se crée sans but ni résultats utilitaires. Nous nous trouvons ainsi face au fait que l'intelligence est une fonction essentiellement inutile, un merveilleux luxe de l'organisme, une inexplicable superfluité. »⁸³¹

Qui se reflète notamment dans la dualité de l'intelligence ou de l'entendement :

« Si grâce à une réflexion sur l'intelligence en tant que telle nous analysons sa fonction, nous trouverions que celle-ci est dissociée en deux activités distinctes. D'un côté, l'entendement sert à la vie, il invente des moyens pratiques, il est utile. De l'autre, il élabore des constructions des plus abstraites et superflues. »⁸³²

L'entendement servirait aux fins de la vie, inventant pour cela des moyens pratiques. Il élaborerait également « des constructions des plus abstraites et superflues. ». On est immédiatement tenté de croire que la technique appartiendrait à la première catégorie de l'entendement, celui qui est pratique. Or, cette idée première, intuitive et logique à la fois, s'efface rapidement devant la réalité de l'évolution des techniques qui sont souvent le fait d'une intelligence peu pratique, voire farfelue, et cela rejoint l'idée centrale du superflu ou inutile comme moteur de la vie humaine.

Le philosophe se pose pourtant la question de retirer l'activité de la physique et des sciences de ce rapport dual ou dialectique et de la placer dans une assignation unique :

« Pourquoi est-ce que la physique et les « sciences » en général ne devraient-elles pas être autre chose, par exemple de la technique exclusivement, ni plus ni moins ? »⁸³³

Ce qu'auraient fait le bourgeois ou les classes moyennes et qui aurait débouché sur l'« impérialisme de la physique » :

« (...) les vérités physiques, sur leurs qualités théoriques, avaient la caractéristique de profiter aux commodités vitales de l'homme. En partant de celles-ci, il pouvait intervenir sur la Nature et l'accommoder

⁸³¹ [La ciencia aplicada, la técnica, representa tan sólo un apéndice del enorme volumen que ocupa la ciencia pura, la ciencia que se crea sin propósitos ni resultados utilitarios. Nos encontramos, pues, con que es la inteligencia una función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad.] *OCV206* «Reforma de la inteligencia »

⁸³² [Si mediante una reflexión sobre la inteligencia misma analizamos su función, hallaremos que ésta se disocia en dos actividades diferentes. Por un lado, el entendimiento sirve para la vida, inventa medios prácticos, es útil. Por otro, construye los edificios más abstractos y superfluos.] *ibid.*

⁸³³ [¿Por qué no ha de ser la física, y en general las «ciencias», otra cosa: por ejemplo, técnica y nada más, técnica y nada menos?] *OCV424*

à son avantage. Ce troisième caractère – son utilité pratique pour la domination de la matière – n’est pas tant une perfection ou vertu de la physique comme théorie de la connaissance. En Grèce, la fertilité utilitaire n’aurait pas exercé une influence décisive sur les humeurs, mais en Europe elle coïncida avec la prévalence d’un type d’homme – qu’on appelle le bourgeois – qui n’était pas enclin à la contemplation mais à la pratique. Le bourgeois veut s’installer confortablement dans le monde et dans ce but le modifier à son gré. Pour cette raison l’âge bourgeois s’honore avant tout du triomphe de l’industrie et en général des techniques utiles à la vie, telles que la médecine, l’économie, l’administration. La physique bénéficia d’un prestige sans égal parce qu’elle permettait le machinisme et la médecine. Les classes moyennes s’y sont intéressées non par curiosité intellectuelle mais par intérêt matériel. C’est dans une telle atmosphère que s’est constitué ce que nous pourrions appeler l’«impérialisme de la physique.»^{834 835}

Ortega y Gasset ne méprise pas ici⁸³⁶ le rôle de l’utilité, de « l’intérêt matériel » et de l’absence de « curiosité intellectuelle », dans l’appui qu’ont obtenu de certaines classes, celles qui aspirent « à s’installer confortablement dans le monde et dans ce but le modifier à son gré », la physique et les

⁸³⁴ [Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas, podía este intervenir en la Naturaleza y acomodarla en beneficio propio. Este tercer carácter – su utilidad práctica para el dominio sobre la materia – no es ya una perfección o virtud de la física como teoría y conocimiento. En Grecia la fertilidad utilitaria no hubiera alcanzado influjo decisivo sobre los ánimos, pero en Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre – el llamado burgués – que no sentía vocación contemplativa, sino práctica. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo, y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo, y en general de las técnicas útiles de la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaban la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física».] OCIV327-330 « Impérialisme de la physique », *La nación*, 21 septembre 1930. Une partie de la citation correspond également à un extrait de *QQP* 239-40 Leçon II-33.

⁸³⁵ Dans cet article intitulé ; « Pourquoi on revient à la philosophie ? » dont la deuxième partie porte le nom explicite de : « Impérialisme de la physique », Ortega critique le primat pragmatique en citant « un grand physicien Boltzmann [qui] a dit : « Ni la logique, ni la philosophie, ni la métaphysique décident en dernière instance si quelque chose est vrai ou faux, mais c’est uniquement l’action qui le décide. Pour cette raison, je ne considère pas les conquêtes de la technique comme de simples précipités secondaires de la science naturelle, mais comme des preuves logiques de celle-ci. Si nous ne nous étions pas imposés ces conquêtes pratiques, nous ne saurions pas comment raisonner. Il n’y a pas d’autres raisonnements corrects que ceux qui ont des résultats pratiques. »¹ note 1 : voir Scheler : *Les formes du savoir et la société*.* » [de un gran físico, Boltzmann dijo : « Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica, deciden en última instancia de si algo es verdadero o falso sino que únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como pruebas lógicas de ésta. Si no nos hubiésemos propuesto esas conquistas prácticas, no sabríamos cómo debemos razonar. No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos.» ¹ nota 1 Véase Scheler: *Formas del saber y la sociedad*.] OCIV329 *Nous avons traduit le titre original allemand ; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, d’un ouvrage de 1926 de Max Scheler qui n’a pas été traduit en français. L’impérialisme de la physique refléterait celui du pragmatisme dans la société bourgeoise ou de la classe moyenne. Sur le rapport d’Ortega y Gasset au pragmatisme voir Armenteros : « La índole técnica de la antropología de Ortega, una interpretación desde el pragmatismo » (ITAO).

⁸³⁶ Il n’est pas rare qu’ailleurs il prône une échelle des valeurs en fonction de l’inclinaison vers le *superflu* ou l’*utile*. Voir la note 794

sciences appliquées ou pratiques qu'il conviendrait même de fortement promouvoir économiquement et auprès de la population générale :

« Nous ne la [la science expérimentale] recommandons pas comme savoir, mais comme utilité. Elle contient la clef de la technique et la technique intéresse la vie de tout le monde. Il est raisonnable d'exiger de tous une contribution au progrès, qui n'est ni problématique ni miraculeux. Il n'y a aucun doute que si le nombre de laboratoires est décuplé et qu'ils se trouvent mieux équipés, si on promet la richesse aux chercheurs, on puisse pronostiquer, à une date presque fixe, le remède du cancer, de la tuberculose, l'invention de nouvelles formes d'énergie qui diminueront les efforts humains, etc. Voici donc un type de science – la technique – vis-à-vis de laquelle il est honnête de mobiliser l'enthousiasme des foules⁸³⁷. On ne les trompe pas en les invitant à se sacrifier pour ce qui, effectivement, relève de leur intérêt. La technique des solutions. »⁸³⁸

a- superflu-réel et utile-idéal

En ce qui concerne les « contradictions », il serait juste de considérer une autre source possible de confusion qui tiendrait à la proximité entre les notions d'*utile* et de *superflu* et celles de *réalisme* et *idéisme*. Lorsque le philosophe madrilène fait une sorte d'apologie du *superflu*, il ne fait pas celle de l'*idéisme*, et, inversement, lorsqu'il « dénigre » l'*utile* et l'esprit utilitariste il ne « dénigre » pas le *réalisme*. Tout au long de son œuvre se trouvent des appels à ce que l'intellectuel redescende du ciel des idées (ou des abysses de la profondeur), qu'il se rapproche de la terre, qu'il prenne en considération les réalités concrètes de la vie et de la *circonstance*. A ce moment-là, il ne considère pas que ce détachement d'avec le réel, que l'attraction de l'esprit vers

⁸³⁷ Ortega utilise ici le terme « muchedumbre » ; multitude, foule, et non pas « masa » ; masse, peut-être à cause du sens qu'il accorde à ce terme, particulièrement dans *RM* et qu'il ne souhaiterait pas donner ici, s'agissant de *masses* qui ne se laissent pas tromper ce qui n'est pas à proprement parler la caractéristique des *masses* telles que décrites dans *RM*, qui se caractérisent justement par leur facilité à l'être.

⁸³⁸ [No la recomendamos como saber, sino como utilidad. En ella está la clave de la técnica, y la técnica interesa a la vida de todo el mundo. Es razonable que se exija a todo el mundo su colaboración en el progreso técnico, que no es problemático ni milagroso. No hay duda que si se duplican los laboratorios y se dotan mejor, si se promete riqueza a los investigadores, puede pronosticarse, casi a fecha fija, la curación del cáncer y la tuberculosis, la invención de nuevas formas de energía que disminuyan el esfuerzo humano, etc., etc. He aquí un tipo de ciencia – la técnica – hacia la cual es honesto movilizar el entusiasmo de las muchedumbres. No se las defrauda, y se las invita a sacrificarse por lo que en efecto les interesa. La técnica de soluciones.] OCII559 « El Espectador V, *Notas del vago estío* » (1925)

l'éther et tout ce qui est « lointain de toute réalité » ou « extra-mondané », que cette inclinaison idéaliste, cette croyance en une *raison pure*, jouent le rôle qu'il attribue au superflu lorsqu'il écrit : « Il semblerait donc qu'un pouvoir ironique, agissant sur l'histoire, s'est plu à faire que les connaissances les plus utiles naissent justement de celles qui sont les plus abstruses et extra-mondaines. La physique du chemin de fer et de l'automobile a surgi du calcul infinitésimal qui était, même dans l'abstraction mathématique, ce qui apparaît comme le plus lointain de toute réalité. »⁸³⁹ L'extra-mondain serait *superflu* en tant qu'aspiration essentielle qui sépare l'homme de son animalité, mais également *idérialisation éthérée* qui le détache de la réalité. Tout au long de son œuvre, le philosophe espagnol appelle l'intellectuel à venir palper le matériel, le concret, le vivant, le réel :

« Grande leçon ! Il convient que l'intellectuel *manie* les choses, qu'il en soit proche ; des choses matérielles s'il est physicien, des choses humaines s'il est historien. »⁸⁴⁰

« Ledit « esprit » est une puissance bien trop éthérée qui se perd dans son propre labyrinthe, dans ses propres possibilités infinies. Il est trop facile de penser ! L'esprit ne rencontre que peu de résistance dans son vol. D'où l'importance que l'intellectuel tâte des objets matériels et fasse preuve d'une certaine retenue dans son rapport avec eux. Les corps furent les maîtres de l'esprit comme le centaure Chiron fut le maître des Grecs. Sans les choses visibles et palpables, l'esprit « présomptueux » ne serait que démence. Le corps est le gendarme et le pédagogue de l'esprit »⁸⁴¹

La mitoyenneté entre *superflu* et *idéal* et leurs contreparties ; *utile* et *réel*, peut participer à ce que certains passages aient une tonalité générale qui semble en contredire d'autres. Il se peut aussi qu'il y ait eu une évolution contradictoire dans la pensée ortéguienne bien qu'une cohérence de pensée se confirme, sur les deux points que nous venons de mettre en exergue. D'abord, en ce qui concerne l'existence de deux périodes techniques bien distinctes pour lesquelles il convient d'avoir une approche particulière à chacune :

⁸³⁹ Voir la note 824

⁸⁴⁰ *MT119, OCV602*

⁸⁴¹ *MT120, OCV603*

« Le technicisme⁸⁴² de la technique moderne se distingue radicalement de celui qui a inspiré les précédentes. Il apparaît en même temps que la science physique et est le rejeton de la même matrice historique. Nous avons vu comment jusque-là le technicien, obsédé par le résultat final recherché, ne parvient pas à s'en libérer et comment il poursuit des moyens qui permettraient son accomplissement total d'un seul coup »⁸⁴³

Il y a bien deux technicismes qui se distinguent historiquement l'un de l'autre en fonction de l'apparition de la science physique moderne. Ceci demande bien une compréhension spécifique à chacun de ces technicismes.

Par ailleurs, en ce qui concerne la question du rapport à la réalité, Ortega y Gasset vent « l'exemplarité de la pensée physique face aux autres usages intellectuels » (MT120) car « comme l'a remarqué Nicolai Hartmann, [elle] doit sa vertu hors pair au fait d'être jusqu'à présent la seule science dans laquelle la vérité s'établit selon l'accord de deux instances indépendantes qui ne se laissent pas soudoyer l'une par l'autre. La pure pensée *a priori* de la mécanique rationnelle et le pur regard concret sur les choses : analyse et expérimentation. »⁸⁴⁴ Cette science réussirait donc ce que, dans un autre domaine, la *raison vitale* réussit : faire rejoindre le couple composé par la *raison* et la *vie*, en quelque sorte ; l'*analyse* et l'*expérience du vivant*. Dans la vision dialectique ou binaire qui s'illustre dans la pensée d'Ortega y Gasset, la physique réussirait à réunir deux pôles antagoniques ; l'*analyse* et l'*expérimentation* ; la *théorie* et la *pratique* ; le *superflu* et l'*utile*, à l'instar de la *raison vitale* qui rassemble le *subjectivisme* et l'*objectivisme* ; l'*idéisme* et le *réalisme* ; la *pensée* et la *vie*. La pratique philosophique d'Ortega y Gasset ne peut être entièrement saisie si on oublie de la lire suivant ces lignes de binarité (ou de dialectique)⁸⁴⁵. Si on prend sa

⁸⁴² Fernet-Betancourt propose une explication de ce qu'est le technicisme à l'aune de la pensée d'Ortega y Gasset : « Le technicisme est la manifestation concrète dans la technique de l'union entre la science et la technique. C'est de cette union que provient justement la distinction et configuration spécifique de la technique moderne. Ceci offre à la technique moderne de l'indépendance et une pleine confiance en soi. Il ne s'agit pas d'une inspiration de type magique ni de pure chance, mais d'une méthode, d'un chemin préfixé, ferme, au fait de ses fondements. » [Technicism is the concrete manifestation in technics of the union between science and technics. From this union comes forth precisely the distinctive and specific configuration of modern technics. This gives modern technics independence and complete self-confidence. It is not a magic-like inspiration nor pure chance, but a method, a pre-established path, firm, aware of its foundations.] Fernet, TPA-PTSC, p. 274

⁸⁴³ MT116, OCV601

⁸⁴⁴ MT120, OCV603

⁸⁴⁵ C'est pourquoi le prochain chapitre sera consacré à cette dimension ortéguienne, pourtant peu considérée dans la littérature, malgré son évidence, son originalité et sa fonction incontournable. Nous citons à nouveau Julian Marias « Ortega est l'un des penseurs les plus systématiques qui aient existé, non seulement parce qu'il l'a voulu, mais parce que sa propre philosophie le lui a imposé (...) la métaphysique ortéguienne consiste en bonne partie dans une découverte ; la réalité radicale – notre vie – est, par soi, systématique (...) » Marias, PE, p.74, en rajoutant que cette conception duale est intimement liée à la radicalité car tout ce qui est premier ou primaire – à la racine donc – prend forme dans une dualité génitrice élémentaire.

réforme de la raison, le *ratiovitalisme* ou la *raison vitale*, on constate immédiatement qu'elle se formule sous la forme d'un couple dialectique, d'un composé de deux termes qui ne se neutralisent ou ne fusionnent pas. La *raison vitale* n'est pas une raison et une vitalité qui s'absorbent ou s'annulent mutuellement. Elle est la construction d'un aller-retour, d'une dynamique primaire en permanente variation.

« Il ne s'agissait pas, comme a dû le penser Ortega, et c'est alors qu'a pu naître l'inclinaison pragmatiste de sa vocation philosophique particulière, de s'établir dans l'un de ces deux extrêmes (le rationnel ou bien le matérialiste), pas plus que dans un terme moyen, insipide et anodin. Ni juste Nietzsche et le vitalisme, ni juste Kant et l'idéalisme, mais séparés et confrontés l'un à l'autre ils constituaient la solution. »⁸⁴⁶

On peut aussi prendre la dialectique idéologie-technique : « Il y a là deux fonctions permanentes, deux facteurs essentiels de toute vie humaine qui, en plus, s'influencent mutuellement : idéologie et technique »⁸⁴⁷

« (...) l'érudit italien [Pellicani] met l'accent sur la fusion entre idéologie et technique qui est à la base de la vie humaine suivant la vision d'Ortega. Selon son interprétation, l'homme ortéguien est idéologique et technologique à la fois, c'est-à-dire, producteur d'idées et d'instruments : pour vivre il a besoin d'idées et pour les réaliser il a besoin d'instruments. Pellicani souligne que, contrairement au

⁸⁴⁶ [No se trataba, debió pensar Ortega, y ahí le pudo nacer la índole pragmatista de su peculiar vocación filosófica, ni de establecerse en uno de los dos extremos (o el racionalista o el materialista) ni tampoco en un insípido y anodino término medio. Ni solo Nietzsche y el vitalismo, ni solo Kant y el idealismo, por separados y enfrentados el uno al otro, eran la solución.] Armenteros, PRSL, p.38. Avant d'arriver à cette position (de mise en) dialectique Ortega va osciller de l'un à l'autre des pôles : « En quelques années seulement Ortega est passé du vitalisme « anti-culturel » de Nietzsche, qu'il a lu avec ferveur en français avant de s'en aller en Allemagne, au culturalisme « anti-vital » appris de ses maîtres Cohen et Nartop, dont il a découvert la capacité à subjuguier la vie et la soumettre au joug de sa doctrine, manquant de la sorte à l'« impératif de vérité » qui doit commander toute philosophie. » [En pocos años Ortega pasó del vitalismo « anticultural » de Nietzsche, al cual leyó fervientemente en francés antes de marchar a Alemania, al culturalismo « antivital » aprendido de sus maestros Cohen y Nartop, del que descubrió que era capaz de sobornar a la vida para imponerle el yugo de su doctrina, faltando así al « imperativo de verdad » que siempre ha de regir a cualquier filosofía.] Armenteros, PRSL, p.38

⁸⁴⁷ « En plus de penser les choses ou de savoir, l'homme fait des instruments, il fabrique des babioles, vit matériellement avec une technique. La circonstance varie selon la technique qu'il trouvera au point à sa naissance. L'homme d'aujourd'hui n'est pas, comme celui du paléolithique, acculé par les problèmes matériels. Il vaque à d'autres. Sa vie est donc constituée d'une structure fondamentale identique, mais la perspective des problèmes est autre (...) Il y a là deux fonctions permanentes, deux facteurs essentiels de toute vie humaine qui, en plus, s'influencent mutuellement : idéologie et technique (*Autour de Galilée*, V,26) » [« Además de pensar sobre las cosas o saber, el hombre hace instrumentos, fabrica trebejos, vive materialmente con una técnica. La circunstancia es distinta según sea la técnica ya lograda con que se encuentra al nacer. Al hombre de hoy no le aprietan como al paleolítico los problemas materiales. Vaca a otros. Su vida es, pues, de idéntica estructura fundamental, pero la perspectiva de problemas distinta (...) He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana, que además se influyen mutuamente: ideología y técnica » (*En torno a Galileo*, V [1983], 26).] cité par Espinosa, RNT, p.111

matérialisme historique qui pose le primat de la technique sur l'idéologie et considère l'idéologie comme le reflet fantastique des relations réelles déterminées par la technique, la vision d'Ortega place idéologie et technique dans une relation de dépendance mutuelle. Selon Pellicani, c'est ce positionnement qui situe le philosophe espagnol aux antipodes du Structuralisme de Levi-Strauss et de la position anti-humaniste de Foucault. »⁸⁴⁸

Même s'il est fait mention de « fusion entre idéologie et technique », il conviendrait de préciser qu'il s'agit, selon la logique dialectique ortéguienne, d'une « relation de dépendance mutuelle » qui fixe le caractère indispensable et complémentaire de chacun des deux termes, ou pôles, plutôt que de les fondre en un terme unique, médiant et neutre. Le sens de la dialectique se verrait annulé par cette conception « fusionnelle » plutôt que duelle.

Une autre illustration se retrouve dans la phrase : « le professionnalisme et le spécialisme, *n'ayant pas été dûment compensés*, ont mis en morceau l'homme européen (...) ». ⁸⁴⁹ Qu'insinue-t-il par ce « dûment compensés » qu'il ne cherche même pas à expliciter – « dûment compensés par ceci ou cela... » – si ce n'est que le mode de la dualité, de la dialectique des pôles opposés (non exclusifs et complémentaires) est tellement naturelle, ou consubstantielle à sa pratique philosophique, qu'elle est partout à l'œuvre sans qu'il n'ait besoin de la justifier ? Les choses se compensent par leurs pôles opposés, faute de quoi les « choses sont mises en morceaux ». Cette dynamique philosophique particulière construit en permanence des couples, qui peuvent se superposer, se rapprocher, s'associer à d'autres couples, à l'image de ceux qui nous intéressent présentement ; superflu/utile, théorique/pratique, idéaliste/réaliste, analyse/expérimentation. Or, ces associations entre ces couples, si elles peuvent être intuitivement assimilées dans leurs correspondances et mitoyennetés et, de la sorte, ne pas venir troubler la compréhension organique de la pensée, peuvent également provoquer une résistance de la part de l'intuition, c'est-à-dire la

⁸⁴⁸ [El estudioso italiano [Pellicani] hace hincapié en la fusión de ideología y técnica, que está a fundamento de la vida humana en la visión de Ortega. Según su interpretación, el hombre orteguiano es ideológico y tecnológico a la vez, es decir, productor de ideas y de instrumentos: para vivir necesita ideas y para realizar sus ideas necesita instrumentos. Pellicani subraya que, a diferencia del materialismo histórico, que afirma el primato de la técnica sobre la ideología y considera la ideología como el reflejo fantástico de las relaciones reales determinadas por la técnica, la visión de Ortega ve ideología y técnica en una relación de mutua dependencia. Es este planteamiento a colocar el filósofo español, según Pellicani, a las antípodas del estructuralismo de Lévi-Strauss y de la posición antihumanista de Foucault.] Russo, ATOG, p.623

⁸⁴⁹ [El profesionalismo y el especialismo, al no ser debidamente compensados, han roto en pedazos al hombre europeo] MU40

perception qu'elles ne répondent plus à une sorte de naturalité de réunions notionnelles. Ceci est dû au fait que les notions, qui dans toute philosophie ont une amplitude sémantique qui peut varier, sont, dans ce type d'organisation de la pensée, soumises à d'autres contraintes puisque ces variations n'engagent pas qu'une notion séparée, mais également la notion antagonique et surtout les couples de notions voisins. En s'y appliquant bien, toute la pensée d'Ortega y Gasset pourrait être parcourue suivant un *continuum* d'associations de ce genre. Elle pourrait donc également être perturbée et confondue chaque fois qu'une notion subit une variation conséquente et qu'elle entraîne en chaîne avec elle une dissociation d'avec les autres couples de notions qui s'y étaient associés ou entrelacés jusque-là, à l'instar de la double allégeance, ou variation de sens, que prend *superflu* lorsqu'il est celui de la théorie désintéressée de toute mondanité propre à la science théorique moderne ou celui de l'inclinaison supérieure de l'homme vers ce qui ne lui est pas directement utile, et que ces deux notions distinctes, et parfaitement compréhensibles et explicables, se croisent avec celle de la *pensée éthérée* comme ce qui fait de l'intellectuel une intelligence détachée du monde, un « « esprit » [qui] est une puissance bien trop éthérée qui se perd dans son propre labyrinthe, dans ses propres possibilités infinies », cet « esprit [qui] ne rencontre que peu de résistance dans son vol. D'où l'importance que l'intellectuel tâte des objets matériels et fasse preuve d'une certaine retenue (...) ». Il faut entendre « faire preuve de retenue » comme doit l'être « dûment compensé », en tant que nécessité de toute chose à être retenue pour ne pas se perdre dans une monodirectionnalité qui la rende excessive et finisse par la corrompre. Cette conception duale fait courir à un système de pensée (qui, d'ailleurs, n'a pas besoin d'être système puisqu'il est déjà organisé par cet entrelacement soumis au postulat de la dualité cosmique⁸⁵⁰) le risque qu'en associant des couples de notions, tout en octroyant à chacune une capacité légitime et inévitable de se développer indépendamment, celles-ci « reviennent » avec leurs développements supplémentaires troubler les équilibres. En d'autres termes, la modification d'une notion ne la concerne pas seulement elle comme notion qui serait indépendante (ou « célibataire ») mais engage sa notion opposée ainsi que d'autres couples de notions qui seraient voisins par proximité notionnelle, ou avec lesquels ils auraient été associés dans le flux de la pensée produite. *Superflu*, lorsqu'il signifie ce qui fait l'humanité en l'homme ou lorsqu'il devient la caractéristique d'une science « pure et superflue » passe d'une mitoyenneté avec les notions de

⁸⁵⁰ Il s'agit, en effet, d'une maxime première, d'une idée ou certitude métaphysique, d'un postulat, d'une croyance, en la dimension duelle ou unitaire du cosmos, selon les positions qui caractérisent les présocratiques, notamment les « tous premiers philosophes » Héraclite et Parménide.

vitalité, concrétude, praxis, impulsion vers la nature, vers la physis et le réel, à celles de *théorie, raison pure, intellect éthéré, pur esprit, idéalisme*, ce qui est, à certains égards, quasiment contraire.

« Eh bien : je crois que peu de choses définissent aussi bien une époque que le programme de ses plaisirs. Même la science ne représente pas aussi fidèlement l'époque à laquelle elle est produite ; car, si on fait abstraction de la philosophie, elle consiste plutôt en une réponse utilitaire aux urgences du milieu qu'en une demande spontanée et une sommation indépendante de l'environnement. A l'inverse, nos aspirations, appétits et jouissances constituent notre pré carré. Ils sont ce que nous apportons au monde ; le reste est ce que le monde nous concède. »⁸⁵¹

On comprend que ceci puisse participer à une sensation de flou, d'absence de rigueur ou de cohésion. Dans une pensée qui ne fonctionne pas selon le « mode dialectique », « dual », « duel » ou « binaire », les notions se déplacent une à la fois, ce qui les rend plus malléables ou, du moins, leur modification n'entraîne pas avec une rigueur imperturbable celle d'une notion antagonique, ni d'autres couples de notions avec lesquels ils seraient associés. Chez Ortega y Gasset, les contradictions, réelles mais le plus souvent seulement apparentes, peuvent être partiellement expliquées comme nous venons de le faire. Ceci est assez nettement perceptible dans le cas particulier de la contradiction apparente entre le *superflu* qui pousse à la vie humaine, et le *superflu* qui est celui de la théorie extra-mondaine, et les interférences que cela peut induire avec les notions « d'esprit éthéré qui doit revenir sur terre », ou d'intellectuel qui devrait tâter périodiquement les objets matériels et qui ne s'incorporent pas à celle de *superflu* mais à celle de l'idéalisme en tant qu'incapacité à comprendre le réel depuis le réel. Cette question du mode dialectique de la pensée ortéguienne sera approfondie au chapitre suivant. En guise de conclusion, et pour revenir au sujet de ce chapitre, il conviendra de se rappeler que pour Ortega y Gasset la technique est première, chronologiquement et vitalement, sur la science qui n'est pas une activité théorique désintéressée de compréhension de l'univers mais est soumise à l'impératif d'amélioration de la vie humaine.

⁸⁵¹ [Pues bien: yo creo que pocas cosas definen tan bien una época como el programa de sus placeres. La ciencia misma no representa tan fielmente la edad en que se produce; porque, si se exceptúa la filosofía, es más bien una respuesta utilitaria a las urgencias del medio que una demanda espontánea y una intimación original al contorno. Por el contrario, nuestras aspiraciones, apetitos y fruiciones constituyen nuestro personalísimo ajuar. Son lo que nosotros traemos al mundo; el resto es lo que el mundo nos concede.] OCII442

« Je veux dire par là que la vie n'est pas fondamentalement, comme on l'a cru pendant bien des siècles, contemplation, pensée, théorie. Non, elle est production, fabrication, et seulement parce que celles-ci l'exigent ; à la suite de quoi elle est pensée, théorie et science. Vivre..., c'est-à-dire trouver les moyens pour réaliser le programme que l'on incarne (...) L'histoire de la pensée humaine se réduit à la série d'observations réalisées par l'homme pour mettre au jour, pour découvrir cette possibilité de machine que le monde, en sa matière, porte de manière latente. Il s'ensuit que l'invention technique soit aussi appelée découverte. »⁸⁵²

La science est la partie de cette pensée qui, organisée selon des méthodes précises et une rigueur supérieure, recherche comment la matière latente du monde peut être machine au service de l'homme. En faisant de la sorte, elle est aussi machine.

« (...) la science est une machine, qui lorsqu'elle est science naturelle produit le perfectionnement physique de la vie humaine, arrachant à la nature une commodité à la suite de l'autre et, en tant que science morale, elle favorise le façonnement spirituel des individus. »⁸⁵³

8- Dialectique ortéguienne et présence de l'homme dans l'univers

« Ortega n'a jamais oublié qu'une connaissance authentique, afin d'échapper à l'ingénuité du réalisme et à la rêverie du rationalisme, doit être une pensée de l'«aller-retour » »⁸⁵⁴

⁸⁵² *MT62-63, OCV574*

⁸⁵³ [la ciencia es una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana, arrancando a la naturaleza una comodidad tras otra, y, en cuanto ciencia moral, favorece el adiestramiento espiritual de los individuos.] *OCI223*

⁸⁵⁴ [Ortega nunca olvidó que un conocimiento auténtico, para escapar de la ingenuidad del realismo y de la ensoñación del racionalismo, había de ser un pensamiento de “ida y vuelta”] Armenteros, ITAO, p.10 qui plus tard citera Queralto sur cette même question : « la découverte de la « complexité » et de la « relation » comme fondement structurel de la réalité ; c'est-à-dire, la découverte de que seulement le système et l'ensemble constitue la réalité « substantielle » de l'objet » [el descubrimiento de la “complejidad” y la “relación” como fundamento estructural de la realidad; es decir, el hallazgo de que solo el sistema y el conjunto constituye la realidad “sustancial” del “objeto” (Queralto: 2003, 50)] *ibid.*, p.22

Circonstance, perspectivisme, ratiovitalisme tournent autour du même schéma qui est celui de la dualité, ou de la dialectique qui se manifeste partout dans la philosophie d'Ortega y Gasset en commençant par sa maxime fondatrice : L'être n'est pas une substance formée ni une chose mais une relation entre un *moi* et sa *circonstance*⁸⁵⁵ : « Nous n'échappons pas à la circonstance, elle fait partie de notre être »⁸⁵⁶. Tout est dual chez cet auteur et tout est équilibre. Nous pourrions nous adonner à faire la liste des situations, citations, théories, notions qui se fondent ou se déclinent à partir de ce schéma dual et alors nous étendre au travers de toutes les aires de sa production philosophique, trop loin de notre sujet. On se contentera de compléter la caractérisation de la méthode philosophique ortéguienne avec ce nouvel attribut : elle est *ratiovitaliste, radicale, perspectiviste* et également *dialectique* ou duale. Cette dialectique ne prétend pas subsumer mais, au contraire, elle cherche l'équilibre entre la *profondeur* et la *superficie* ; l'*objectivité* et la *subjectivité* (ou l'*objectivisme* et le *subjectivisme*) ; l'*idéalisme* et le *pragmatisme* ; la *permanence* et le *changement* ; la *racine* et l'*action* ; la *transmission* et la *réforme* ; les *Anciens* et les *Modernes* ; le *radicalisme* et la *modération* ; l'*élite* et la *masse* ; l'*érudition* et la *simplicité* ; le *circonstance* et l'*universel* ; le local et le global (cf. fin de ce chap.).

« [José Ortega y Gasset] est un penseur de l'équilibre⁸⁵⁷ qu'il nous est donné de fréquenter, et ce au fil de toute son œuvre dont *Le thème de notre temps* n'est pas l'un des moindres puisqu'il introduit ou consolide des innovations de taille : *théorie de la génération, perspectivisme*, et surtout : *ratiovitalisme*, ou *raison vitale*, qui à lui seul justifie qu'on lise ce livre avec tout le sérieux du monde rationnel et *ratiovitaliste* que le philosophe madrilène appelle de ses vœux. Mais, pour cela il faudrait lire par-dessus l'épaule générationnelle pour laquelle, notamment, dialectique rime avec dialectique hégélienne, ou dialectique de la substitution (ou marxiste), c'est-à-dire celle qui pose le mouvement au-dessus de la vie. La vie est équilibre. Elle est équilibre incertain des contraires, alors que le mouvement sans vie, dévitalisé donc, est le plan fixe des idéalistes, du révolutionnaire dont la raison pure, celle qui, répondant seulement aux exigences d'une rationalité n'entretenant d'autres liens que ceux qu'elle s'offre à elle-même, impose à l'homme de se loger dans ses formes austères et anhistoriques, le corrompant conséquemment dans l'illusion idéelle (...) Saisir Ortega y

⁸⁵⁵ « Le monde ou la circonstance est pour Ortega « l'autre moitié de ma personne » » [El mundo o circunstancia es para Ortega « la otra mitad de mi persona » (*MQ*, Vol. I, p. 322).] Atencia, OMT, pp.88-89

⁸⁵⁶ [No escapamos a la circunstancia, ella forma parte de nuestro ser] *MU177*

⁸⁵⁷ Cet équilibre se retrouve partout, notamment : « Face au triomphalisme scientiste de Comte, Marx et Renan et le rejet du discours anti-hégélien de Kierkegaard à Unamuno, Ortega – comme à son habitude – parvient à trouver un équilibre entre les forces adverses d'un concept clé fondamental et à se rapprocher de manière créative de l'antinomie (Burrow, 53). » [Frente al triunfalismo cientifista de Comte, Marx y Renan y el rechazo del discurso antihegeliano desde Kierkegaard a Unamuno, Ortega – de manera habitual en él – es capaz de hallar un equilibrio entre las fuerzas contrapuestas de un concepto matriz fundamental y aproximarse a la antinomia de manera creativa (Burrow, 53).] Navajas, OTNC, p.2

Gasset c'est avant tout, comme nous le comprenons maintenant, entrer en correspondance avec sa perspective d'équilibre ou de dialectique de type héraclitéen, celle qui pense les contraires, sans en faire la synthèse ni en appeler à ce que l'un élimine l'autre (...) »⁸⁵⁸

La *circonstance* comme concept philosophique est un rappel permanent de ce qui est, de la réalité comme l'un des pôles d'une dialectique dans laquelle l'idée, la création, la fantaisie, la pensée, tout ce que l'homme fait dans l'*ensimismarse* constituent l'autre pôle. Tout est dialectique chez Ortega y Gasset et c'est l'une des plus grandes lacunes de ceux qui réfléchissent à sa philosophie que de ne pas percevoir partout cette tension dialectique qui sous-tend chacune de ses thèses. Lorsqu'on saisit cette constante qui configure et rassemble les parties et le tout de sa pensée, l'inconfort quant à l'absence apparente d'union, de système comme on l'entend dire, se résout par la constance d'une configuration dont peut varier le contenu mais pas la consistance. Cette philosophie est dialecticienne et se réclame comme telle. En effet, qu'est-ce que « je suis moi et ma circonstance », si ce n'est une déclaration de dualité ? C'est aussi une formule ontologique qui anticipe ce que proposera plus tard Gilbert Simondon⁸⁵⁹ comme cela a été vu.

« Chacun de nous est par moitié ce qu'il est et ce qu'est le milieu où il vit. »⁸⁶⁰

Dualité de l'homme et du monde

La dualité se manifeste aussi dans la technique comme « combinaison dramatique de deux êtres hétérogènes, l'homme et le monde »⁸⁶¹. Nous avons là quatre éléments : les deux pôles de la dualité, l'*homme* et le *monde* ; la *technique* et le *drame*, bien qu'il faille tempérer ce que l'on entend par dualité – et de surcroît « dialectique » – si l'on introduit quatre et non pas deux termes. Néanmoins, c'est l'homme et le monde en tant qu'êtres hétérogènes qui constituent la dimension

⁸⁵⁸ Uzal, préface *TNT*, pp.18-19

⁸⁵⁹ *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Ed. Millon, 2005, 576 p.

⁸⁶⁰ *QQP ?* Leçon III-40, p.45 (déjà cité).

⁸⁶¹ « (...) c'est précisément ce que nous appelons la technique, la combinaison dramatique de deux être hétérogènes, l'homme et le monde » [es precisamente lo que llamamos técnica, la combinación dramática de dos seres heterogéneos, hombre y mundo] Atencia, OMT, p.79

duale qui peut en fonction de ses éléments constituer tout l'univers depuis l'homme présent dans un monde qui est tout ce qui est hors de lui, qu'il s'agisse du cosmos ou de notre monde comme planète Terre, de l'environnement proche ou lointain, de la *circonstance* comme réalité spatio-physique. Mais l'homme est-il dans le monde ? En effet, s'il y est, où serait la dualité ? C'est bien parce qu'il n'est pas dans le monde que son être et celui du monde ne coïncident pas, comme coïncident ceux de l'animal ou de la plante avec celui de leurs mondes. Par « coïncider » il faut entendre être l'un dans l'autre et non pas à côté ou contre. Et l'homme ne vit pas dans le monde, il vit dans « son monde » qui n'est, de ce fait, pas le monde mais un espace d'humanisation ouvert entre les deux êtres, depuis l'être humain qui est « exécution »⁸⁶² et finitude vers le monde qui est *circonstance* (donc passivité) et infini. Nous observerons plus tard que des philosophes diversement héritiers d'Ortega, comme José Gaos et surtout Juan David García Bacca ont développé une réflexion sur la technique autour des notions de *finitude* et d'*infinitude*, ce que ne formule pas explicitement Ortega y Gasset mais qui est implicitement compris dans cette dualité entre l'être technique (fini et exécutant) de l'homme et le monde comme *circonstance* (infinie et « passive »). Mais si dualité il y a, on n'en arrive pas à une dialectique, puisque le monde et l'humain ne se répondent pas l'un à l'autre ni ne constituent deux pôles complémentaires. L'un est actif par le biais de la technique sur l'autre qui serait actif, ou plutôt réactif, en opposant sa puissance présente à l'humanisation, opposition qui n'est pas conquête d'un espace mais reconquête ou reconstitution de l'espace perdu de son être. Le monde est complet et l'homme fait une entaille dans celui-ci. De fait, l'homme pourrait être défini comme ce qui retire de l'espace à l'être du monde dont, par ailleurs, l'activité n'en n'est pas une si on entend par activité l'action d'un agent sur son extériorité. Elle serait alors négentropie qui pousse à une reconstitution de *ce qui est et est à la fois altéré*. L'altération de l'être du monde serait l'homme, ou l'homme technique, l'homme qui ne peut qu'humaniser donc « démondaniser » pour être. L'homme est donc à la fois cet agent et l'espace qu'il crée, et il s'agit littéralement d'une création⁸⁶³. L'Homme en tant que

⁸⁶² « la vie est exécutivité » [la vida es ejecutividad] *ibid.*, p.76 ; « Cette exécutivité préthéorique de la vie se trouve à la base de la technique » [Esta ejecutividad preteórica de la vida se halla en la base de la técnica.] *ibid.*, p.87

⁸⁶³ « En vertu donc de la technique, l'homme grandit, s'artificialisant. Dans l'humain rien n'est naturel ni n'émane de l'Être. L'humain est artificialité, construction d'un *tertium regnum*, celui de l'artifice, au côté du naturel et de la conscience. La technique est créatrice et l'homme est technique par nature. Dans *Le mythe de l'homme derrière la technique*, Ortega affirme que l'homme est contraint à l'activité technique parce qu'il n'appartient pas à la nature. Or, comment doit être constitué un être pour lequel il est si important de créer un monde nouveau ? Justement, il s'agit d'un être qui n'appartient pas à la nature mais qui lui est étranger. Il dispose d'un monde intérieur, il rentre en lui-même et cette abstraction crée une réplique spectrale du monde avec ses propres possibilités, et il doit choisir. » [En virtud de la técnica, pues, el hombre crece, artificializándose. En lo humano nada es natural, ni emana del ser. Lo

personne humaine ne serait pas tout l'Humain qui doit inclure l'agent et son œuvre, ou l'homme technique et imaginaire et l'espace qu'il aura humanisé avec en perspective le monde infini et proche et les contreforts superflus, sportif, joviaux⁸⁶⁴ et techniques qui retiennent sa reconquête de l'espace humanisé. L'humanisation est donc toujours technique, dans le sens de réalisée et réalisable par l'entremise de la puissance de transformation « contre-nature » qui se manifeste *dans* et *par* la technique. Par cet aspect « contraire », d'opposition entre un être inquiet et contraint d'agir et d'ouvrir un espace qui s'adapte à lui et non pas l'inverse, l'existence (humaine) est, par définition, dramatique ou tragique, comme il est régulièrement rappelé au sujet de la conception ortéguienne de l'existence.

« L'homme n'était pas prévu sur Terre, puisqu'il n'appartient pas à ce monde et qu'il y est un intrus incompatible : uniquement la technique humanise l'espace hétérogène et le rend habitable. Mais même alors, l'homme n'habite pas dans un sens heideggerien. Son destin se voit plutôt configuré par l'état de veille et le malheur, l'insécurité.

De la sorte, la technique est l'expression de l'ontologie d'un être, l'homme, engagé dans la tâche de rendre une réalité, la sienne et celle de sa circonstance ou monde ; pour l'homme, vivre revient à créer, et ce qui est artificiellement produit n'est pas naturel, mais une troisième réalité susceptible d'augmenter ou de diminuer. »⁸⁶⁵

Comme déjà dit, cette conception ortéguienne prolonge une cosmologie judéo-chrétienne qui fait de l'homme un être à part, doué de facultés et de désirs propres. C'est son *désir de vivre-bien* et pas simplement de vivre qui le bascule dans une autre dimension existentielle et conséquemment

humano es artificialidad, construcción de un *tertium regnum*, el del artificio, junto a lo natural y a la conciencia. La técnica es creadora y el hombre es técnico por naturaleza. En *El mito del hombre allende la técnica* afirma Ortega que el hombre está obligado a la actividad técnica porque no pertenece a la naturaleza. Ahora bien, ¿cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? Justamente se trata de un ser que no pertenece a la naturaleza, sino que es un extraño. Tiene un mundo interior, se ensimisma y en su ensimismamiento crea una réplica espectral del mundo, con sus propias posibilidades y tiene que elegir.] Atencia, OMT, p.79

⁸⁶⁴ Il s'agit de termes ortéguiens qui caractérisent la dimension non utile de la vie, ce qui dans le langage commun pourrait être qualifié, au mépris de l'étymologie, de « poétique », ou bien d'esthétique, d'*otium* ou « ocio » (loisir) dans la langue d'Ortega, autre concept auquel il fait régulièrement appel.

⁸⁶⁵ [En la tierra no estaba previsto el hombre porque no pertenece a este mundo y en él es un intruso incompatible; sólo la técnica humaniza el espacio heterogéneo y lo hace habitable. Pero ni siquiera entonces habita el hombre en sentido heideggeriano. Su destino se halla configurado más bien por la vigilia y la infelicidad, inseguridad. La técnica es así expresión de la ontología de un ser, el hombre, entregado a la tarea de hacer realidad, la de sí mismo y la de su circunstancia o mundo; para el hombre vivir es crear y lo artificialmente producido no es natural ni es fantasía, sino una tercera realidad susceptible de aumentar y disminuir.] *ibid.*, p.80

ontologique. L'homme appartient à une autre catégorie du vivant⁸⁶⁶ qui n'est pas présent dans l'univers mais qui impose sa présence contre un cosmos qui est négumentropie face à l'entropie chaotique ou dramatique humaine. La symbiose de l'homme et du cosmos est irréalisable et non souhaitable. Elle postule une indifférenciation qui est conséquemment une déshumanisation. Comme également mentionné au préalable, ces conceptions choquent contre les fondations de la plupart des pensées sur la technique et, par extension, contre la pensée écologiste en ce qu'elle rompt avec la cosmologie occidentale classique et chrétienne et propose à la place une réanimation d'un panthéisme ou pancosmisme qui replace l'homme dans un ensemble cosmique duquel il ne se différencierait pas essentiellement. Pourtant, la philosophie ortéguienne, en plaçant l'homme dans une *circonstance* qu'il doit sauver s'il souhaite se sauver lui-même, se place au premier rang d'une *éthique de préoccupation de ce qui est autre que moi*. Sa proposition d'un *moi irrémédiablement au centre d'une circonstance* redéfinit l'existence, l'espace, l'entour, l'environnement selon les termes de l'inclusion, de la proximité et de l'éloignement (cf. sa *théorie des distances*) et de la survie de l'ensemble. Bien que cela pourra faire l'effet d'une surprise, il faut considérer la possibilité que la maxime formulée par René Dubos et qui est devenue un slogan mondial ; « agir local, penser global » ait pu être inspirée par l'idée ortéguienne de la *circonstance* en rapport au *moi* (qui est aussi un moi philosophique et universel). Le scientifique et écologue franco-américain avait lu Ortega y Gasset⁸⁶⁷ ce qui n'est évidemment pas suffisant pour asseoir une influence mais constitue un élément factuel qui prouve qu'il connaissait la configuration duelle ortéguienne, celle d'un *moi* local et d'une *circonstance* proche et graduellement lointaine, et l'eschatologie qui en découle : si la *circonstance* n'est pas sauvée par le *moi*, il se condamne avec elle.

⁸⁶⁶ Cette perspective indique une voie philosophique qui est notamment anthropologiste contrairement à « La perspective évolutionniste (...) puisqu'elle détruit sans appel l'illusion anthropologiste, source de toutes les évaluations et approches inappropriées de la Technique. Il vaut donc la peine de l'explicitier davantage et de voir jusqu'où l'analogie évolutionniste peut guider la réflexion sur la technique. » Hottos, *LST*, pp.149-150. Sur le sujet de l'incompatibilité des fondements premiers, voir la note 626.

⁸⁶⁷ « Humastic Biology », *American Scientist*, vol. 53, n° 1 (mars 1965), pp. 4-19 article dans lequel René Dubos commence par citer Ortega y Gasset : « (...) l'histoire sociale et culturelle de l'homme, mais leurs liens avec les attributs biologiques de l'Homo Sapiens ne sont pas si évidents : « L'homme n'a pas de nature, il y a une histoire » a écrit Ortega y Gasset. » [the social and cultural history of man, but their connections with the biological attributes of Homo Sapiens are not so readily apparent. "Man has no nature, what he has is history," wrote Ortega y Gasset.] p.4

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Après avoir présenté dans la première partie le contexte biographique, bibliographique, générationnel, philosophique dans lequel se comprend la production philosophique de José Ortega y Gasset sur la technique, dans cette partie qui s'achève ont été présentées les idées, les concepts, les notions, les contenus, la méthode et pratique avec lesquels s'élabore et fonctionne cette philosophie et qui seront approfondis dans la troisième et dernière partie, la plus volumineuse et, selon certains critères, la plus prometteuse puisqu'elle traitera de l'influence de la pensée de la technique ortéguienne sur la philosophie de la technique en général et plus particulièrement dans l'aire linguistico-culturelle ibérique européenne et américaine, par choix thématique mais surtout suivant l'orientation naturelle et obligatoire qu'indique une pensée qui y fut très influente après avoir été fondatrice.

III- ORTEGA Y GASSET ET LA PHILOSOPHIE DE LA TECHNIQUE IBÉRIQUE

Dans la première partie, un espace particulier a été réservé à la présentation d'Ortega y Gasset et de sa philosophie en général et celle de la technique en particulier, à l'aune de circonstances et de préjugés qui auraient pu en atténuer la portée. Dans cette troisième et dernière partie, il sera demandé un effort ou une attention supplémentaires à l'égard des préjugés ou idées reçues, ou non reçues, ce qui revient au même, puisqu'il s'avère que la philosophie de la technique est particulièrement vivace dans deux grandes zones que nous appellerons linguistico-culturelles et qui, vues de l'extérieur, sont très proches ; le monde hispanophone et le monde lusophone, répartis sur deux continents et qui a ou ont reçu très tôt une fantastique influence ortéguienne ce qui inclut une pénétration de ses idées au sujet de la technique. Carl Mitcham constate une antériorité de la philosophie de la technique hispanophone sur celle des trois grandes langues philosophiques du présent (l'anglais, l'allemand, le français) et ne tarit pas d'éloges à l'égard de son dynamisme⁸⁶⁸. Le monde lusophone n'est pas en reste puisque *O conceito de tecnologia* du Brésilien Alvaro Vieira Pinto constitue une authentique somme d'un volume peut-être inégalé – et d'une qualité indéniable – qui n'a rien à envier en consistance philosophique à n'importe quelle autre production du « Premier monde ». Cette partie de la recherche réserve donc des surprises quant à la portée d'une philosophie de la technique méconnue et pourtant incontournable si l'on s'en tient aussi bien à son histoire qu'à son(ses) contenu(s). Le rôle imparti au maître madrilène constituera évidemment le fil conducteur de cette présentation d'une philosophie de la technique qui gagne, il va de soi, à être connue au-delà des aires susmentionnées et dont la présentation sous l'égide ortéguienne va constituer la substance des plus de deux-cents prochaines pages de ce mémoire.

Il conviendra, dans un premier temps, de définir des notions générales et de méthodologie dans le but de présenter une « intelligence de l'influence », c'est-à-dire une tentative de définir avec une rigueur qui ne sera jamais qu'approximative, comme il ne saurait en être autrement pour ce type d'exercice, dans quelle mesure la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset se retrouve

⁸⁶⁸ Voir le début de ce mémoire et, dans cette troisième partie, le chapitre consacré à cet auteur.

dans celle de ses successeurs, de la première, seconde, et maintenant troisième génération, en considérant la difficulté qui a été exprimée dès le début de la recherche, celle de l'entrecroisement des idées sur la technique dans une philosophie plus générale, ce qui constitue une difficulté qui n'est pas particulière à l'instigateur madrilène mais à toute, ou quasiment, la philosophie de la technique hispanophone et lusophone qui jouit d'une grande vitalité sans pour autant pouvoir présenter, à strictement parler, des philosophes de la technique. En d'autres termes, et pour le dire schématiquement : il y a une grande production de philosophie sur la technique, mais pas, ou peu de philosophes de la technique. Ceci obligera donc à bifurquer notre attention, certes juste le nécessaire, puis à ramener vers la technique en tant que sujet central, des philosophies et philosophes qui sont aussi dans la plupart des cas des penseurs d'autres objets. Convergences, divergences, tronc(s) commun(s), influences dissimulées ou assumées, connues ou inconnues, reconnues ou tues, revendiquées ou refusées, voilà de quoi sera constituée la partie qui s'ouvre à présent.

1- Influences

Cette troisième partie va s'intéresser à l'apport de José Ortega y Gasset à la philosophie de la technique spécifiquement dans le monde hispanophone et, par extension ibérique, également lusophone, où son influence comme penseur et homme public est colossale, difficilement comparable à ce qui pourrait exister dans d'autres zones linguistico-culturelles avec leurs propres penseurs. Ceci peut s'expliquer par le manque et par l'abondance : en d'autres termes, l'absence d'une tradition philosophique hispanophone offrirait une place vide à occuper par le « premier philosophe venu » qui aurait de la consistance.

« Ces quatre noms [Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri] expriment l'essentiel de ce que la philosophie a produit en Espagne à notre époque, après trois siècles d'absence quasi-totale (...) il y aura en Espagne, de

façon insolite, grâce à l'œuvre de cette école [fondée par Ortega y Gasset], une philosophie : le temps qui a mission de décider de l'incertain, le prouvera. »⁸⁶⁹

On peut dire que le temps l'a prouvé, puisque l'Espagne contemporaine doit sa philosophie, si ce n'est son contenu au moins sa renaissance, à l'impulsion d'un seul homme, aussi surprenant que cela puisse paraître à un lecteur extérieur. Ceci ne revient pas à dire que tout philosophe espagnol serait plus ou moins disciple d'Ortega y Gasset mais que son activité fut réhabilitée par lui. Il nous revient de démontrer une telle proposition, spécifiquement dans le domaine de la technique, bien que cette démonstration soit d'emblée quasiment faite pour ce qui est de la philosophie générale puisqu'on ne trouvera probablement personne qui niera qu'Ortega refonde un édifice philosophique englouti depuis quelques siècles ; et aussi pour de ce qui est du domaine particulier de la philosophie de la technique si on prend en considération Mitcham lorsqu'il le désigne comme le premier philosophe professionnel de la technique. S'il l'a été pour la philosophie de la technique en tant que discipline, il le serait de surcroît pour cette discipline dans son pays d'origine. Et même si l'on contestait ce diagnostic mitchamien, il resterait incontestablement le pionnier de la discipline en langue espagnole. A la lumière de ces remarques, il conviendrait donc de modifier les intentions annoncées de « démontrer » par celles d'illustrer comment la philosophie d'Ortega y Gasset se retrouverait dans les nombreuses pensées de la technique, en langues espagnole et portugaise.

Pour l'instant, restons avec Julian Marias, le disciple par excellence de José Ortega y Gasset qui brosse un portrait sévère et lugubre de l'activité philosophique – ou plutôt de l'inactivité – dans son pays, sans qu'on puisse soupçonner qu'un tel diagnostic relève de l'ignorance ou de préjugés notamment imputables à la « légende noire »⁸⁷⁰ ou à ceux d'étrangers jugeant, avec plus ou moins d'arguments, ce pays arriéré et peu urbain comme impropre à la philosophie, ce qui dans les faits était pourtant bien le cas, comme le rappelle sans détours Marias :

« Unamuno, à une époque où, dans notre pays, il y avait à peine des vestiges de philosophie, et presque pas de vie intellectuelle (...) »⁸⁷¹

⁸⁶⁹ Marias Julian, *Philosophes espagnols de notre temps*, éd. Aubier, col. Philosophie de l'esprit, Paris, 1954, 212 p. (PE) p.5

⁸⁷⁰ La « légende noire de l'Espagne » est l'idée selon laquelle ce pays aurait été abusivement noirci à partir du XVII^e siècle particulièrement par les nations protestantes, dans une sorte de guerre de propagande dans laquelle elles eurent l'avantage d'une imprimerie mieux maîtrisée et, conséquemment, d'une capacité supérieure de publication.

⁸⁷¹ *Ibid.*, pp.5-6

Ortega y Gasset n'était pas en manque puisqu'en 1908, alors âgé de vingt-cinq ans, il écrivait :

« Unamuno (...) me paraît l'un des ultimes bastions des espérances espagnoles, et ses paroles sont souvent notre avant-garde dans cette nouvelle guerre d'indépendance contre la stupidité et l'égoïsme ambiants... »⁸⁷²

Puis ;

« Unamuno mort depuis peu, Ortega écrivait dans la *Nación* de Buenos-Ayres (...) « Depuis un quart de siècle, la voix d'Unamuno résonnait sans s'arrêter dans le ciel d'Espagne. Au moment où elle se tait pour toujours, je crains que notre pays ne souffre d'une ère d'atroce silence. » C'est Ortega qui fut appelé à accomplir parmi nous cette mission intellectuelle qu'il signalait. Et c'est pourquoi, depuis Ortega, il y a une philosophie rigoureuse en Espagne et, en outre, cette forme de philosophie, la plus efficace de toutes ; une école. »⁸⁷³

L'Espagne devrait donc à Ortega y Gasset le fait d'avoir une *philosophie* et une *école de philosophie*. On comprend qu'il occupe une place que personne d'autre ne pourrait occuper dans les autres grandes nations européennes et occidentales. Selon son plus méritant disciple que nous venons de citer, il s'agirait d'« une philosophie rigoureuse ». Ceci sous-entendrait que la place prise par Ortega ne serait pas démeritée, que le vide ne se serait pas juste comblé par lui-même à la venue du premier philosophe quelque peu doué ou opportuniste. On ne « remplit » pas comme cela un vide de trois siècles ! En soi, ceci constitue une première preuve ou illustration de la stature du philosophe madrilène. Ceci aide aussi à comprendre, à la lumière de cette tâche titanesque, la haute estime dans laquelle il se tenait lui-même, voire le sentiment d'être le philosophe de son siècle, ce qui colle à son image de philosophe élitiste sûr de lui. Pourtant, les mêmes qui sont enclins à lui reprocher une confiance et auto-estime surdimensionnées, reconnaissent, ou ne nient pas, sa position unique dans le monde de la philosophie. Qui, en effet, peut se vanter d'avoir trouvé dans sa jeunesse une nation « après trois siècles d'absence quasi-totale » de la philosophie, et de l'avoir laissée, à la force de son œuvre, dans un état de *fonctionnalité philosophique* ? C'est pourquoi, même ses détracteurs conservent de l'estime à son égard et montrent une forme ou une autre de reconnaissance vis-à-vis du fondateur de l'activité philosophique à l'échelle d'une nation entière, voire d'une langue.

⁸⁷² *Cit.in ibid.*, p.6

⁸⁷³ *Ibid.*, pp.7-8

« (...) un Espagnol ne peut faire de philosophie authentique qu'en la pensant en fonction de sa situation effective qui inclut forcément son entière hispanité ; d'où l'effort titanesque et l'incomparable génialité que suppose la création d'une atmosphère philosophique où il n'en existait point ; c'est cette création qui a rendu possible une forme rigoureusement neuve de philosophie »⁸⁷⁴

On retrouve ici la *circonstance*, cette fois-ci appliquée à la pratique philosophique. Ortega y Gasset pratiqua la philosophie dans la *circonstance* qui était la sienne, c'est à dire l'Espagne qu'il trouva ou qui se trouvait-là. Ceci ne veut pas pour autant dire que sa philosophie est tout entière espagnole, sur des sujets exclusivement espagnols et uniquement pour des lecteurs espagnols. Il y a, certes, une partie de ses écrits qui touche des thèmes particuliers à l'Espagne et qui sont, le plus souvent, de peu d'intérêt pour un lecteur étranger et contemporain, justement parce qu'ils traitent des choses telles qu'elles étaient en un lieu et à une époque déterminés qui ne sont pas ou plus les nôtres, bien que l'une des difficultés avec cet auteur soit l'inclusion d'éléments philosophiques d'une portée universelle ou théorique au sein de textes parfois très contextualisés, ce qui oblige à ne rien négliger de son œuvre écrite⁸⁷⁵ qui comprend aussi une part moins *circonstancée*, notamment celle consacrée à la technique qui est abordée d'abord depuis l'objet et pas ou peu depuis la *circonstance*. Chez lui, la technique est avant tout traitée de manière « dé-circonstancée » et ses textes l'abordent en tant que telle et non pas dans le contexte espagnol. On trouve, certes, quelques références aux techniques chinoises, grecques, romaines, italiennes, espagnoles, allemandes, etc., mais qui n'ont qu'une valeur illustrative ou d'exemple. Si on considère, de surcroît, le peu de place qu'occupe la technique moderne et industrielle dans l'Espagne de l'époque, en comparaison, par exemple, avec l'Allemagne ou la France⁸⁷⁶, on saisit combien ce sujet est moindrement hispanique, c'est-à-dire qu'il requiert moins une approche selon une *circonstance historique* ou *historico-technique* que ne le font d'autres thématiques ortéguiennes, celles qui ont été précédemment désignées comme *plus circonstancées*.

De la sorte, on comprend que la *circonstance* n'est pas seulement une donnée, un concept mais est aussi une méthode et une pratique, c'est-à-dire qu'elle détermine à chaque fois la manière

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p.13

⁸⁷⁵ Nous en avons une illustration parfaite dans le chapitre consacré aux technocrates avec l'article de presse de *El Sol* du 26 février 1920 intitulé : « L'heure espagnole – Politiciens et techniciens » [El momento español – Políticos y técnicos] OCIII321-323

⁸⁷⁶ Dans un article dans *El Sol* du 24 août 1930, intitulé ; « La morale de l'automobile en Espagne », Ortega signale le grand nombre d'automobiles qui circulent en Espagne alors que le pays ne possède aucune industrie automobile. OCIV318-321

de philosopher, non seulement quantitativement – s’il y a « plus ou moins de *circonstance* » – mais aussi qualitativement – si la *circonstance* est déterminative ou accessoire dans le traitement d’un objet philosophique. De la sorte, on doit moduler la portée de la *circonstance* dans la pratique ortéguienne, tout en ne confondant pas la définition anthropologique et ontologique de *celle-ci* ; « je suis moi et ma circonstance », qui est une constante théorique, avec le déterminisme biographique ou existentiel du philosophe sur sa pratique et de la dépendance partielle à cette donnée vitale – la *circonstance ultime* ou *radicale* est la vie elle-même – des objets philosophiques qui également possèdent, et de manière variable, une dimension d’extra-*circonstance* c’est-à-dire de théorie.

Des textes comme « Prospecto de la « liga de educación política española » » (1914) ou *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942) et de très nombreux autres supposent une pratique philosophique très proche d’une *circonstance concrète* et donc moins théorique alors que dans le cas de la technique, Ortega y Gasset peut vaquer dans des abstractions et sur un entour qui n’est pas l’immédiate réalité, en l’occurrence espagnole, mais qui est défini par les limites théoriques de l’objet. C’est incontestablement cette philosophie théorique qui survit le mieux à son auteur, bien qu’elle soit celle qui lui apporta probablement le moins de renommée ou d’emprise dans l’immédiat⁸⁷⁷. C’est parce que la technique est abordée chez Ortega de manière théorique qu’elle garde une part irréductible de validité. Par ailleurs, c’est parce qu’elle s’inscrit dans une intelligence ou *raison historique* qu’elle continue d’être pertinente tant que le contexte historique dans lequel elle fait œuvre de s’inscrire se déroule. Mais il s’agirait là, plutôt que de la technique en soi, de la mise en relation entre la technique et son rôle dans l’histoire récente des sociétés humaines, notamment son rôle prépondérant dans l’émergence de celle *des masses*.

En ce qui concerne une méthode philosophique qui serait déterminée par la *circonstance*, il existe une difficulté à accorder deux termes qui répondent à des dynamiques antagoniques. Une méthode se définit. Elle est fixe. Une méthode changeante serait un oxymore. Or, la *circonstance* est changement permanent. Comment pourrait-on alors associer une méthode à la *circonstance* ? Il y aurait techniquement une infinité de méthodes fluctuantes, or la méthode est justement ce qui est unitaire dans le sens de poser une fixité. Par ailleurs, l’idée d’une méthode valable universellement est trop teintée d’idéalisme pour qu’on puisse l’appliquer à un auteur dont l’édifice

⁸⁷⁷ Pensons aujourd’hui aux écrits journalistiques et essais sur l’actualité qui vivent vite et peu et dont l’intensité éphémère tient à l’actualité et non pas à leur transcendance ou profondeur théorique.

philosophique se construit en tournant le dos à l'idéalisme⁸⁷⁸. La *circonstance* est sinon l'antithèse, la contestation de la notion d'universalité de l'objet – les objets ne sont pas universels mais *circonstancés* – ; et aussi celle de la méthode qui, de ce fait, devrait plutôt se dire « pratique ». La méthode philosophique, dans un repère ortéguien, serait une pratique. Autrement dit, une « méthode circonstancée » est ce qui s'appellerait une pratique, c'est-à-dire un mode de faire de la philosophie dont la méthode tient à l'usage de la *raison vitale* ou d'une raison *circonstancée* c'est-à-dire celle qui n'obéit pas à des règles *a priori* mais à celles qui sont *a posteriori* et en permanence conditionnées par la charge de la réalité vitale sur les agencements rationnels. La règle n'est plus une ligne ou un schéma mais ce qui autorise une succession de points unis par un liant qui n'est plus une raison pure, mais l'expérience vitale, dont l'expression intelligible est la *raison vitale*. La raison ne serait donc pas une expression d'elle-même mais la concrétion transmutée – en matière ou matériau intelligible – de ce qui n'est pas elle et qui constitue la réalité radicale ; la vie. A la rigueur, *raison vitale* devrait s'appeler « vitalité raisonnée », c'est-à-dire la vie accessible non pas depuis l'expérience mais depuis un intermédiaire d'intelligibilité. La raison est l'intermédiaire qui permet de satisfaire et suspendre dans une zone extra-vitale perceptible à l'entendement, l'exigence impérative que l'existence de cet entendement, chez la créature intelligente qu'est l'homme, s'impose à elle-même, l'obligeant à extraire de son autre pôle – l'expérience vitale non pensante – un contenu et à le traduire dans une forme qui lui soit accessible c'est-à-dire intelligible. On en revient encore à la dichotomie du *centaure*, à la double nature humaine. La raison n'est pas la condition première de l'homme, elle est ce qui permet à l'un et l'autre pôles de se correspondre lorsque cette correspondance démarre depuis la partie intelligente.

La raison devient chez Ortega y Gasset l'intellection de la vie. Sa *révolution rationnelle* ne se contente pas « d'indexer » la raison à la vie et de refuser de la concevoir comme une construction de pureté qui serait-là chez l'homme, mais de poser la vie comme le terme premier, comme la radicalité de laquelle tout démarre et que la raison permet de rendre intelligible à la partie du *centaure ontologique* qui est culture et non nature. Cette *raison vitale* est soumise à la résonance de chaque proposition contre les parois de la réalité extra-rationnelle qu'est le vécu. Le vécu oppose à la raison la résistance de sa phénoménologie. Cette phénoménologie du vécu est un autre terme possible pour désigner la *circonstance*. Ce qui fait la méthode n'est donc pas un ordre

⁸⁷⁸ Ortega y Gasset a été formé à l'école néo-kantienne de Marbourg et sera disciple de Hermann Cohen, et donc de l'idéalisme néo-kantien.

ou ordonnancement préétabli de l'action de la pensée mais un ordre instantané qui l'enjoint à se confronter au vécu dans sa successivité – ou « durée » si l'on adopte un langage bergsonien. La méthode est alors non pas un plan mais une autorisation, un ordre donné non pas de s'ordonner mais de résonner-raisonner⁸⁷⁹.

José Ortega y Gasset se propose donc un gigantesque double défi : celui de construire un édifice philosophique là où il n'y a que des gravats, et celui de reconstruire la philosophie universelle à partir d'une réforme de la raison. Le premier il le mène « chez lui », le second « partout », ce qui veut dire en Occident, là où prévaut la double tradition rationaliste grecque et cartésienne. Selon Julian Marias, il a « rendu possible une forme rigoureusement neuve de philosophie ». Pourtant cette nouvelle philosophie n'a pas fait école, du moins jusqu'à ce jour et « partout ». Par ailleurs, on pourrait dire que ce n'est pas sa philosophie en tant que proposition de *renouveau* qui aurait fait école là où elle a eu un impact, mais sa *puissance*. En effet, on peut s'autoriser à penser que la *puissance de construction* ortéguienne plus que sa *puissance innovatrice* en aurait fait « un roi chez lui ». Ce pourrait être le *bâtisseur* Ortega plutôt que l'*innovateur* qui lui octroierait une place de choix. En fait, c'est l'union de ces deux aires complémentaires ; de sa *créativité* et *indépendance* qu'il est difficile de contester et de sa *volonté de réformer* et *puissance de bâtir* qui le rendent incontournable là où il a agi et pensé.

Voyons ce que disait d'Ortega une autre figure proéminente du monde intellectuel espagnol ;

« Manuel Garcia Morente, doyen sans égal de la Faculté de Madrid, disait en 1935 : « *L'œuvre d'Ortega y Gasset ne signifie rien de moins que l'incorporation de la pensée espagnole à l'universalité de la culture. Cette incorporation ne pouvait se faire que par le biais de la philosophie ... Or, c'est ce que don José a fait parmi nous. Il a fait une philosophie authentique ; et, parce qu'il l'a faite, il a incorporé la pensée espagnole au courant de la pensée universelle.* » »⁸⁸⁰

En effet, en 1935 Ortega est au sommet de sa renommée qui était internationale et rien n'indiquait qu'il ne marchât pas sur la route des Grands, non pas juste des Grands d'Espagne, mais des Grands

⁸⁷⁹ La langue française nous offre cette opportune homonymie dénuée de communauté étymologique entre le verbe qui indique l'usage de la raison et celui de la résonance.

⁸⁸⁰ Marias, PE, p.8

de l'Univers philosophique. L'entrain de Morente était alors justifié d'autant plus qu'il savait d'où Ortega avait démarré son ascension :

« Évoquant la situation de la philosophie espagnole au moment où commença cette amitié [avec Ortega y Gasset vers 1908], il écrit : « *La philosophie n'existait pas alors en Espagne. Des épigones médiocres de la scolastique, des résidus informes du positivisme et des mystiques ténèbres du krausisme avaient écarté la pensée espagnole de la trajectoire vivante de la pensée universelle, la reléguant dans des recoins excentriques, inactuels, hors du temps. L'Espagne restait, pour ainsi dire, en marge du mouvement philosophique. Elle n'y participait même pas comme simple spectatrice. Dès le premier moment, Ortega y Gasset se proposa d'incorporer la pensée espagnole au courant vivant de la pensée européenne... L'enseignement philosophique donné durant vingt-cinq ans à l'Université de Madrid par don José Ortega, a réellement posé les bases de la pensée philosophique espagnole. Les personnes à qui la philosophie importe quelque peu le savent bien, ici et hors d'ici. Aujourd'hui, l'action universitaire de don José Ortega, complétée par celle des autres professeurs qui, comme amis ou disciples, ont reçu l'influence de sa pensée a fait de l'Université de Madrid l'un des lieux où la philosophie est cultivée avec le plus d'intensité, de scrupules et d'ampleur⁸⁸¹ ». note 4 : *El sol*, 8 mars 1936, recueilli in *Ensayos*, de M.G. Morente, 1945, pp.201-207. »⁸⁸¹*

Le diagnostic est donc sans appel : la philosophie espagnole était inexistante ; il ne subsistait qu'un reliquat de vieilleries scolastiques, voire de mysticisme, et son seul dynamisme ou modernité provenait des théories de Karl Christian Friedrich Krause qui eurent en Espagne et dans le monde hispanophone, notamment en Argentine⁸⁸², leur plus grande diffusion, marquant en cela un antécédent d'originalité ou d'autonomie philosophique de cette aire culturelle dont on peut affirmer qu'elle fut marquée par le *krausisme* comme elle le sera ensuite par l'*ortéganisme*, dans le sens où un penseur put inspirer à lui seul le flux principal, si ce n'est unique, des idées rénovatrices, des institutions, et des intellectuels indépendants des institutions – dont l'Université et l'enseignement en général⁸⁸³ – d'un État rigide et notoirement archaïque. Il y a donc dans la forme une sorte d'antécédent à Ortega y Gasset avec Krause, non pas dans les idées mais dans la position de figure unique et centralisatrice d'une pensée neuve dans un pays qui en était dépourvu. La comparaison s'arrête probablement là, mais elle est néanmoins suffisamment significative de

⁸⁸¹ *Ibid.*, pp.10-11

⁸⁸² Le parti UCR « Union Cívica Radical » dont ont été issus neuf présidents argentins dont Hipolito Yrigoyen, le premier président élu au suffrage universel masculin, et qui est aujourd'hui le second parti politique de la République Argentine, si on se réfère au nombre d'adhérents, fut fondé suivant une idéologie ouvertement krausiste.

⁸⁸³ Les idées krausistes ont directement inspiré la « Institución Libre de Enseñanza » (Institution Libre d'Enseignement) qui fut de 1876 à 1936 l'école laïque et privée réformatrice, fondée par Francisco Giner de los Rios avec l'aide des professeurs krausistes expulsés des universités, et qui bénéficia du soutien d'Ortega y Gasset.

l'état d'abandon intellectuel dans lequel se trouvait l'Espagne, au point qu'un seul philosophe puisse à lui seul capitaliser toute l'activité philosophique créatrice. On voit comment la situation particulière qui était celle d'un pays agonisant créait des conditions propices à la venue du penseur providentiel et, par ailleurs, à l'émergence de projets de réforme, parfois radicaux, qu'imposaient les vétustés de la nation, qu'elles soient pédagogiques, philosophiques, politiques⁸⁸⁴ ou artistiques⁸⁸⁵.

a- « Éruditionnisme »

Malgré les réformes, il est resté quelque chose d'antérieur, un dépôt dévitalisé de la tradition scolastique, ce qu'on pourrait appeler de l'« éruditonnisme » et qui caractérise encore la « manière espagnole » de philosopher, c'est-à-dire de faire de la philosophie une question d'histoire et d'érudition plutôt que de créativité et de flexibilité de la pensée. Ceci se retrouve notamment dans l'étude ou la manière d'aborder Ortega y Gasset. C'est pourquoi, lorsqu'on nous donne l'occasion d'en parler de ce côté-ci des Pyrénées, il nous incombe de le faire dans des termes perceptibles à une sensibilité qui sera peu réceptive au style rétréci de l'érudition autosatisfaite et aux sérénades de congratulations mutuelles entre collègues que prennent parfois les études ortéguienne et de dégager autre chose ; sa philosophie dont les promesses méritent la primeur de l'attention, plutôt que le déploiement d'un « éruditonnisme » qui est à la philosophie ce que la théologie est aux paroles du Christ ou l'intellectualisme marxiste à celles de Marx : une pollution, celle à laquelle justement Ortega y Gasset évitait de participer, et dont il décrivait régulièrement l'impact destructeur sur la pensée, quelle qu'elle soit, dont la pensée scientifique :

« Sur la forêt primaire de la vie se juxtaposerait cette forêt secondaire de la science, dont l'intention était de simplifier la première. Si la science a mis de l'ordre dans la vie, il va maintenant être temps de mettre aussi de l'ordre dans la science, de l'organiser – puisqu'il n'est pas possible de la réglementer –, faire en sorte

⁸⁸⁴ On pense notamment à l'anarcho-syndicalisme, la CNT, qui jouit d'un développement inédit en Espagne, marqué par l'originalité et l'expérimentation de grande ampleur, jusqu'à son écrasement lors de la Guerre Civile.

⁸⁸⁵ Les Générations de 98 et de 27, l'Ultraïsme et l'adoption du Surréalisme.

qu'elle perdure sainement. A cette fin, il faudrait la vitaliser, c'est bien cela, *la doter d'une forme compatible avec la vie humaine qui l'a faite et pour laquelle elle a été faite*. Autrement – et cela ne sert à rien de souscrire à un vague optimisme – la science se volatiliserait, l'homme s'en désintéresserait. »⁸⁸⁶

Ce passage extrait de *Mission de l'université* (1930), le philosophe madrilène le décline à tous les autres domaines où la raison s'exerce, et remarquons comment il place la vie dans sa posture radicale : « mis l'ordre dans la vie » en étendant la *raison vitale* à la science qu'« il faut vitaliser », pas uniquement dans le sens commun de rendre plus vivant mais dans celui qu'indique le *ratiovitalisme*, d'exercer la raison non depuis elle-même, depuis une plateforme indépendante qui s'élèverait sans attaches au-dessus du réel, mais depuis une raison subsumée à la radicalité première qu'est la vie. Ce changement d'obédience est la réforme des réformes philosophiques qu'entreprend Ortega y Gasset. En obéissant à la vie et non plus à elle-même, la raison devra opérer vitalement, c'est-à-dire qu'elle devra partir des besoins de la vie au lieu de soumettre la vie à ses développements et conclusions à elle, comme cela est exigé lorsqu'on tente d'instaurer un royaume de la raison pure, qui ne saurait pourtant exister. Et c'est là où les conséquences sont dévastatrices, puisque malgré cette impossibilité, la croyance – Ortega consacre un ouvrage intitulé *Idées et croyances* (1940) dans lequel il assigne à la *pensée* et à la *croyance* la place qui leur revient – dans la raison pure, dans l'idée comme radicalité première, ce qui s'appelle *idéalisme*, notamment allemand, est suffisamment forte pour que l'homme et sa vie soient contraints de s'y soumettre. Pour Ortega, cette configuration insupportable qu'est la subsumption de la vie à la raison doit prendre fin avec le XX^e siècle. La révocation de cet ordre de la raison fait office de priorité parmi toutes les réformes à entreprendre, et c'est pourquoi il la désigne avec la périphrase du *thème de notre temps*, titre que prendra l'ouvrage dans lequel il développe sa théorie *ratiovitaliste* qui doit contribuer à la dé-idéalisation radicale, sans pour autant détruire ou évacuer la raison et l'idée – Ortega y Gasset ne rejette pas l'idéologie, en tant que ce qui associe les idées, il la considère même comme une fonction permanente de la vie humaine – mais en les réorganisant depuis la place qui

⁸⁸⁶ [Sobre la selva primaria de la vida vendría a yuxtaponerse esta selva secundaria de la ciencia, cuya intención era implicar aquélla. Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner orden en la ciencia, organizarla – ya que no es posible reglamentarla –, hacer posible su perduración sana. Para eso hay que vitalizarla, esto es, *dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha*. De otro modo – no vale recostarse en vagos optimismos – la ciencia se volatizará, el hombre se desinteresará de ella.]MU71-72, OCIV562

leur revient, après avoir installé la forme de la raison qui correspond à notre temps ; la *raison vitale*, ce qui, nous le savons bien, n'a toujours pas eu lieu.

L'homme qui pense depuis le dehors de la vie l'encombre de pensées dévitalisées, comme celui qui parle indûment l'encombre de paroles ;

« (...) on a abusé de la parole. C'est pour cela que le prestige des mots est tombé si bas. Comme pour tant d'autres choses l'abus a consisté ici à faire usage de l'instrument sans précaution, sans conscience, sans limites »⁸⁸⁷

ou l'écrivain l'encombre de livres, et c'est pourquoi il s'impose « de pratiquer le genre de charité qui convient le mieux à notre temps : ne pas publier de livres superflus »⁸⁸⁸, car paroles, pensées, écritures sont des instruments qui ne sont pas destinés à fonctionner *par* et *pour* eux-mêmes, à l'instar de la technique, la science, la raison qui lorsqu'elles prennent vie propre qui n'est « vie » que conformément à leur apparente autonomie et complétude, auront l'air de fonctionner un temps, mais ce développement se faisant en dehors des fins humaines, donc de la culture – toutes les fins réunies constituent une culture – mène inéluctablement à son assèchement, dont l'un des symptômes sera conséquemment qu'il est accompagné de certaines hypertrophies dont celle des activités en question, ce qui engendre une pensée, une science et des techniques qui s'auto-alimentent, se passant d'une impulsion humaine qui ne vient pas et qui est pourtant le garant de leur conformité à des fins valables – des fins humaines – c'est-à-dire leur raison d'être. Chacun pourra considérer à quel point cette activité hypertrophiée sans finalité caractériserait, ou pas, certains phénomènes marquant de la société occidentale. Une sur-technologie, une sur-science, une sur-pensée ne refléteraient donc pas la santé de la civilisation où se manifeste leur sur-activité mais, au contraire, elles illustreraient sa phase terminale, la subjugation de la culture à ce qui ne peut l'alimenter, car ces activités ne sont pas productrices de ce qui fait la culture, elles n'en sont que des instruments.

Lorsque nous reprenons la citation extraite de *Mission de l'université* au sujet de la science, nous remarquons qu'elle pourrait se transposer quasiment mot pour mot à ce que nous disions au sujet de l'« éruditonnisme », dans le sens où une approche érudite dévitaliserait l'œuvre d'Ortega y Gasset et, ce faisant, la rendrait progressivement inintéressante. La *vitalisation de la raison* que

⁸⁸⁷ *Préface pour le lecteur français RM49, OCIV351*

⁸⁸⁸ *RM47, OCIV349*

promeut le philosophe madrilène en même temps que l'adéquation de la pensée et de l'action, nous oblige, si l'on s'inscrit dans l'esprit de celui qu'on prétend décrire – n'y a-t-il pas de meilleure forme pour une biographie que de la faire dans l'esprit qui serait celui du sujet qu'elle cherche à faire connaître ? – à vitaliser la raison ortéguienne, en particulier là où ce qui est censé y avoir mis de l'ordre a fini par la rendre touffue et confuse, distante et insaisissable, voire inintéressante et incompréhensible. N'est-ce pas notre rôle que de le rendre facilement intelligible, sans pour autant la simplifier au point d'en effacer ses prometteuses sophistications ? Nous devons donc refuser une sorte d'autosatisfaction assez spécifique à l'érudition ortéguienne telle qu'on la trouve surtout en Espagne et qui offenserait certainement un auteur qui n'eut de cesse de s'en prendre au spécialisme – ce que nous avons appelé « l'éruditionnisme » serait l'une des variantes possibles du spécialisme –, bien qu'en permanence il fasse montre d'une érudition phénoménale, non de celle qui s'impose sur le reste mais d'une érudition qui se contente d'illustrer, de rendre vivant et plus aisément digérable des idées nouvelles parfois complexes et abstraites. Pourtant, il faut être juste et préciser que le phénomène qui est décrit touche très peu le domaine de la technique qui est lui-même marginalisé au sein de la réflexion générale ortéguienne. Il s'agit beaucoup plus d'une réflexion qui se concentre autour d'une sorte de « culturalisme ortéguien » ; de culte de l'Espagnol vers l'espagnol ; de répertoire constamment réanimé des émanations du philosophe de l'Espagne vers (son) l'Espagne, et qui brident la capacité d'exportation de la pensée d'Ortega. En refondant l'édifice philosophique de son pays, le philosophe madrilène s'est involontairement condamné à en être le prisonnier. Si cela affecte sa philosophie de la technique, c'est dans ce sens, dans celui d'un philosophe qui n'arrive pas toujours à être extrait de sa *circonstance nationale*. A ce titre, sa pensée sur la technique constitue une opportunité de l'en sortir, à la fois par son caractère universel et l'absence de cet « éruditionnisme » hispaniste que l'on a dépeint.

i. Réforme de l'enseignement spécialisé, université et *philia*

Cet éruditionnisme est un spécialisme, alors que le philosophe madrilène méprisait les spécialistes qu'il considérait comme l'un des fléaux symptomatiques de l'époque des masses.

Nous rappelons qu'il reprochait à cette caste émergente de savoir beaucoup sur très peu, tout en se croyant savante *de* ou *du* Tout comme elle l'est de l'une de ses parties lesquelles, de plus est, se rétrécissent au fur et à mesure que croissent les savoirs. Cela s'explique, notamment, par le type de savoir limité dans lequel il est élevé et qui l'empêche d'appréhender toute l'extension du monde et des savoirs qu'il contient et dont il est dépourvu, sans qu'il prenne conscience de son ignorance. Le *spécialiste* croit sincèrement qu'il n'existe pas de savoirs valables qui ne seraient pas ceux de sa spécialité. Il pêche donc à la fois par arrogance et par ignorance. On comprendra qu'Ortega y Gasset propose une réforme de l'enseignement universitaire en fonction de laquelle les matières de l'esprit, celles qui sont inutiles selon la mentalité *utilitariste* propre à l'époque des *masses*, même si elle ne l'invente pas, auraient une place de choix, justement parce qu'en étant inutiles et donc non spécialisées – ce qui vise l'utilité est forcément spécialisé puisque destiné à s'appliquer à un champ précis – elles désenclavent l'esprit en lui autorisant de s'étendre par-delà les quelques parcelles de connaissances prodiguées à des fins *utilitaristes*. En le rendant vif et complet, curieux et conquérant, elles assurent une génération qui sera en mesure de sauvegarder et de prolonger la culture qui n'est, en aucun cas, un amalgame de fonctionnalités mais la réunion de fins humaines dont l'enthousiasme – « qui fait l'homme » – et les dépassements auxquels elles obligent la maintiennent vivante tout en grandissant l'individu et la collectivité.

Le *spécialiste* croit savoir tout sur tout, alors qu'il est aliéné dans un recoin du monde des savoirs, détaché de la réalité et du sens commun⁸⁸⁹, en partie parce qu'il n'a reçu qu'un enseignement et des valeurs déshumanisés, limités, utiles, destinés à des fins instrumentales et non culturelles ou non-humaines – ce qui chez Ortega y Gasset est synonyme. Cette éducation en fait un *expert* et non plus un *homme cultivé*⁸⁹⁰. Pourtant, force est de constater qu'aujourd'hui ce sont

⁸⁸⁹ « Mais ni la réalité ni le sens commun ne pouvaient atteindre l'esprit des spécialistes (...) » nous dit Hannah Arendt (DLR23).

⁸⁹⁰ Pour reprendre les termes de Raymond Aron ; « Mais l'*intelligentsia* a désormais pour représentant typique non un lettré, mais un expert, fût-il économiste ou sociologue. On fait confiance au technicien et non à l'homme cultivé. » *L'opium des intellectuels*, éd. Hachette, Paris (1955) 2002, 352 p. (dorénavant *OI*) p.239 qui fait part des lettrés qui s'émeuvent du refoulement de la culture par la technique ; « Le refoulement de la culture par la technique émeut une fraction des lettrés et leur donne une impression d'isolement. » *ibid.*, p.307, ce qui n'est pas le cas d'Ortega y Gasset qui ne s'émeut pas de ce qui serait une avancée de la technique sur la culture, mais de l'affaissement de la culture *par* et *depuis* elle-même comme conséquence des avancées de la technique ce qui n'est pas un processus équivalent. Aron propose une solution qui serait ortéguienne dans l'esprit : « L'homme de culture se sent acculé au choix entre prostitution et solitude. Un régime où la technique serait au service d'une philosophie, ne surmonterait-il pas cette alternative ? » *ibid.*, p.308. Ils sont rejoints dans l'idée par Bertrand Russel : « Chaque nouveau progrès technique exige, s'il vise à produire un accroissement et non une diminution du bonheur humain, d'être accompagné d'un accroissement corrélatif de sagesse. Les cent cinquante dernières années ont connu un accroissement sans précédent du progrès technique, et cet accroissement ne montre aucun signe de ralentissement. Mais il n'y a pas eu le moindre

surtout des *spécialistes* qui portent sa mémoire. Ce paradoxe nous le neutralisons en proposant de parler d'Ortega y Gasset à la manière d'Ortega y Gasset, sans évidemment parvenir à une telle prouesse, mais l'intention et les déclarations font ici office d'aboutissement. Dans un tout autre registre, nous devons considérer que la forme de sa philosophie, ses aspirations dont celle de « bannir le spécialiste » et de fonder l'enseignement en fonction de ce bannissement et d'une conception de l'éducation non utilitariste et dont la spécialisation nécessaire – de cela Ortega n'a aucun doute – ne se fasse pas au détriment d'une capacité à appréhender le monde dans son ensemble, depuis un esprit empli de ce qu'on appelle aujourd'hui *culture générale*, terme qu'appréciait pourtant peu le philosophe⁸⁹¹ et réformateur madrilène même s'il était le plus grand des défenseurs de l'éducation enrichie par la culture. Il convient de saisir cela pour mieux saisir les lignes et l'esprit de son influence. Aucun de ses disciples ne fut un spécialiste. Leurs philosophies se lisent, à l'instar de celle d'Ortega : transversalement, verticalement, diagonalement et toujours depuis des points de repère (*perspectives*) et une érudition non spécialisés.

Ortega y Gasset découvrit un édifice philosophique écroulé sous les vestiges d'une tradition érudite devenue stérile. Il en bâtit un, « flambant neuf », qui inclut, comme le disent Julian Marias et Manuel Garcia Morente ; une philosophie, une école philosophique, une université, celle de Madrid, des disciples explicites ou implicites ; Julian Marias, José Gaos, Juan David Garcia Bacca, etc. Il en eut dans le sens le plus premier du terme comme le relate Xavier Zubiri lorsqu'il décrit les qualités du maître Ortega à l'égard des disciples dont il faisait partie :

« *L'initiation philosophique est une génération intellectuelle⁸⁹², non pour produire à partir du néant une capacité philosophique chez les disciples, mais pour animer cette capacité et en faire un habitus de l'intelligence. Pour y réussir, il est indispensable d'accorder aux disciples un accueil intellectuel, de leur*

accroissement de sagesse. Les principes de gouvernements sont encore ceux qui étaient en vogue au XVIII^e siècle. Les slogans qui permettent aux hommes de se faire élire sont aussi stupides qu'autrefois (...) Le progrès technique sans sagesse est la cause de nos problèmes. Pour les résoudre il nous faudra plus qu'un simple nouveau progrès technique il nous faudra un accroissement de sagesse à la hauteur des exigences de notre époque. Nous frémissons à l'idée d'une extermination de l'homme, mais frémir ne suffit pas. Nous devons tous impérativement, durant les prochaines années qui s'annoncent, lutter pour remplacer les vieilles passions grossières (...) » Russel Bertrand, *Le pacifisme et la révolution, Écrits politiques (1914-1918)*, trad. Claire Habart et Olivier Esteves. Préface de Jean-Jacques Rosat, éd. Agone, Marseille 2014, 320 p. (dorénavant *PER*) p.241. Extrait du chapitre XIX intitulé : « La technique scientifique et l'avenir »

⁸⁹¹ Voir la note 522 au sujet de la « culture générale » (MU34)

⁸⁹² Notons la référence à un concept ortéguien, celui de *génération*, qui renforce le sentiment de filiation du disciple au maître.

procurer un foyer : ce qui à son tour requiert d'en avoir un. Il faut être quelque chose de plus qu'un monolithe hermétique ; il faut rayonner autour de soi ce climat d'intimité où l'on accueillera celui qui veut philosopher. Ortega a été un maître de l'accueil intellectuel, non seulement grâce à la richesse insolite de son savoir mental, mais aussi grâce à la chaleur de son intelligence aimante...A ceux qu'il accueillit ainsi, Ortega offrit des éléments de travail – et même certains secrets de technique : mieux encore, il les associa à sa propre vie et fit d'eux des amis. Nous sommes nombreux à lui avoir donné alors notre confiance intellectuelle et à avoir nourri en lui notre désir de philosophie. Plus que des disciples nous fûmes son œuvre parce qu'il nous fit penser, ou, tout au moins, nous fit penser à des choses auxquelles nous n'avions pas encore pensé, et sous une forme nouvelle. » »⁸⁹³

Zubiri relate ce qui relève d'une sorte de communion, voire d'une communauté philosophique et aussi humaine. On ne peut s'empêcher d'y voir quelque chose de méditerranéen, de latin dans le sens commun qu'on attribue à cette culture ; chaleur, proximité, palabre⁸⁹⁴, mais aussi de grec, à l'aune de sa tradition d'écoles philosophiques, qui rappelle les liens des disciples aux maîtres fondateurs, la *φιλία* qui pouvait les relier les uns aux autres, la présence affligée et le chagrin de Platon ou Apollodorus aux dernières heures de Socrate. Ortega y Gasset avait donc une aptitude particulière, non seulement philosophique mais également humaine, pour rassembler autour de lui ses étudiants les plus méritants et induire en eux une confiance affectueuse et amicale, qui transparaît dans cette description presque émouvante des liens qui les unissaient les uns aux autres, liens qui seront, tout au moins dans le sens de la proximité humaine, desserrés avec les événements tragiques de la Guerre Civile qui les éparpillera un peu partout dans le monde et, en particulier, en Amérique hispanophone, ce qui participera alors à une meilleure diffusion de sa pensée et de ses écrits, là où ils étaient déjà arrivés mais que les disciples prolongeront chacun à leur manière, suivant des thématiques, méthodes, idées ortéguiennes dont, notamment, celles sur la technique.

⁸⁹³ Marias, *PE*, pp.10-11

⁸⁹⁴ De « tertulia », ce mot espagnol difficilement traduisible (qui trouve son origine dans le nom du théologien Tertullien) puisqu'il signifie à la fois discussion amicale, rencontre entre proches, soirée à bavarder sur la place du village ou autour d'une table ou conversation philosophique chaleureuse et accompagnée d'agréments. Ce terme typiquement espagnol qui exprime un concept très méditerranéen – et au-delà probablement – était cher à Ortega y Gasset, justement parce qu'il reflète une certaine manière de concevoir la pratique philosophique et le rapport à ceux qui y participent. Ceci se retrouve dans sa façon de s'adresser à ses élèves ou aux auditoires de ses conférences et cours. Ortega mentionne l'idée de *tertulia* pendant ses cours à l'université d'été de Santander, c'est-à-dire dans *MT*.

b- Évaluation de la place d'Ortega y Gasset, préjugés et réhabilitation

i. Auto-estime et auto-évaluation

À l'aune de ce qui précède, il apparaît donc avec plus de clarté que non seulement Ortega y Gasset a contribué à la philosophie espagnole et a eu des disciples, mais que la philosophie espagnole – et par extension hispanisante – existe aujourd'hui grâce à son œuvre. Cela peut aider à comprendre un mode de philosopher pressé de tout aborder avant d'approfondir car motivé par la mission de tout reconstruire. Cette reconstruction de la philosophie espagnole finit néanmoins par devenir une reconstruction de toute la philosophie : l'espagnol et l'universel se chevauchent en permanence dans ses écrits qui s'ils sont *circonstancés*⁸⁹⁵ n'en sont pas moins philosophiques. Ortega y Gasset suit donc une double discipline ; celle de tenir compte de la *circonstance* et celle de philosopher depuis un universel philosophique. L'Espagne lui sert de terrain, de matériau pour dérouler sa méthode et tout en reconstruisant la philosophie – des idées jusqu'aux institutions – dans un cadre national précis, il la reconstruit également comme discipline qui échappe à ce cadre réduit. Sa tâche reconstructrice imposée par sa naissance, par ce qu'est l'Espagne qu'il trouve en étant-là, s'extrapole à une reconstruction de toute la philosophie, ce qu'il ne cache pas avoir mené à bien et dont il impute l'échec, non pas à ses manques mais à une sorte d'injustice dont il aurait été victime et qui serait notamment reconnaissable au fait que ses idées, ou des idées qu'il aurait eues avant d'autres, leur seront attribuées à eux et qu'ils en tireront des gloires qui auraient dû être siennes. On pense particulièrement à Heidegger à l'égard duquel Ortega y Gasset avait une estime non dissimulée, par ailleurs réciproque, mais qui était teintée du sentiment d'amertume d'être indûment resté dans son ombre.

Le philosophe madrilène était-il dans le vrai ou dans l'erreur ? Aussi simpliste que puisse être cette question, nous devons nous la poser. Un philosophe est en principe conscient de la valeur de sa philosophie ; il sait quelle place elle tient, qu'elle est le diamètre de son rouage, et lorsqu'elle atteint une dimension substantielle, si elle mérite de passer à l'histoire. Il me semble qu'aucun

⁸⁹⁵ Nous créons ce néologisme *circonstancé* qui veut dire ; « dans sa *circonstance* » selon le sens ortéguien du terme.

philosophe n'est dupe – contrairement, peut-être, à l'artiste – quant à ce qu'il apporte. Sa satisfaction tiendrait plutôt à la concordance entre la valeur objective qu'il s'attribue et la reconnaissance de celle-ci par la société de ses pairs et secondairement par celle de l'ensemble de ses lecteurs. On s'attend de la part de celui qui a fait sa profession de l'usage de la raison, (qu'elle soit pure, *ratiionaliste*, déconstructiviste ou postmoderne...) qu'il la garde lorsqu'il tire son propre bilan philosophique. Il est, somme toute, rare d'entendre un philosophe se plaindre inopinément d'un manque de reconnaissance, contrairement au poète, peintre, chanteur, etc., dont les activités ne sont pas caractérisées par l'objectivité rationnelle mais plutôt par une subjectivité émotionnelle et sensuelle. Peu le font, et lorsque c'est le cas l'histoire tend à prouver qu'ils avaient *raison*. Nietzsche est l'exemple flagrant, pour ne pas dire paradigmatique – même si l'expression « avoir *raison* » ne le satisferait probablement pas – du philosophe qui révèle, à qui veut bien le lire, qu'il est le plus grand esprit de son temps, voire au-delà – *Ainsi parlait Zarathoustra* n'était-il pas, selon ses dires, le livre le plus important depuis la Bible ? – et que sa reconnaissance fut de son vivant bien en-deçà de son mérite. Il serait difficile de contester à Nietzsche cette dernière partie de son auto-diagnostic. Disons-nous un jour la même chose au sujet d'Ortega y Gasset, lorsque les cendres du XX^e siècle seront retombées, notamment celles soulevées par le second conflit mondial⁸⁹⁶ et qu'on pourra le relire avec une pleine sérénité revenue ? La conviction que ce philosophe est « sous-coté » et qu'il est loin d'avoir été considéré à sa juste valeur n'est nullement farfelue. Bien des éléments, académiques ou émanant du monde intellectuel, dans son pays et à l'étranger, confortent cette opinion. Un intérêt éditorial renouvelé indiquerait qu'un réajustement soit engagé en France, mais ceci ne signifie aucunement que dans un avenir plus ou moins proche on corroborera ici l'opinion qu'il avait de lui-même et, avant cela, qu'il sera reconnu que sa mise à l'écart et quasi absence n'étaient pas justifiés par le contenu de sa philosophie. Était-il à la hauteur de Heidegger ? En avance sur lui ? Nous ne pourrions pas répondre à cela, et nous ne le devons pas. Notre tâche est de fournir les éléments d'un champ restreint de sa philosophie ; celui de la technique, à partir desquels devraient pouvoir être tirées des conclusions quant à sa valeur objective.

⁸⁹⁶ « Ortega est toujours *évincé* (entre autres parce qu'il a écrit en bonne partie sur ce sujet avant les guerres Civile et Mondiale) alors que les auteurs de la Théorie Critique sont de *retour* (ils écrivent durant et après) ... » [Ortega aún está *de ida* (entre otras razones porque escribe buena parte del tema antes de las guerras Civil y Mundial) y los autores de la Teoría Crítica están *de vuelta* (escriben durante y después de ello)] Espinosa, RNT, pp.109-110

Un doute demeure dont on entend, à l'occasion, les échos. Il est d'ordre psychologique et touche au tempérament du philosophe espagnol qui aurait été empreint d'outrecuidance et d'impertinence. Nous laisserons aussi cette question en suspens car rentrer dans des considérations *ad hominem* sur le caractère ou la psychologie d'un philosophe n'appartient que très lointainement au type d'enquête qui est la nôtre. Aussi, ce raisonnement est faussé par avance puisqu'il part de la prémisse que la personne n'est pas ce qu'elle prétend être, qu'elle se place au-dessus. Or, de la même manière que nous ne trancherons pas là-dessus, nous ne pouvons pas partir d'une prémisse ou de son contraire. En d'autres termes, si Ortega était ce qu'il disait être, alors ce qui est tenu pour de l'outrecuidance et de l'impertinence devient de l'objectivité, une capacité de juger et d'évaluer avec justesse ce qui est, même lorsque cela concerne sa personne ou son œuvre, ce qui fait passer une personne du statut de présomptueux à celui de sage. Certes, dans un contexte français, même évoluant dans le sens d'une reconnaissance graduelle, il y a quelque chose de magique, comme une sortie de lapin d'un chapeau, à évoquer que ce philosophe transpyrénéen pratiquement inconnu en France, l'une des nations de la philosophie, se considérait ni plus ni moins comme le grand penseur de son temps, celui qui serait en mesure de réformer l'édifice de la philosophie. Cette idée est difficilement acceptable et dans les deux cas elle est très lourde de conséquences car elle revient à mettre en échec ou la philosophie espagnole ou la française. En effet, ou bien les Espagnols ont fait d'un fanfaron leur grand philosophe national dont l'*aura* ne fait qu'illustrer le désert philosophique qui était le leur et la fonction providentielle du premier philosophe libre et consistant qui a pu les sortir de ce vide⁸⁹⁷. Dans ce cas, Ortega y Gasset devrait sa renommée dans l'aire hispanique à la propre faiblesse intellectuelle de celle-ci. Ou bien, il n'en est rien, et l'œuvre titanesque en faveur de la philosophie, autant sur le plan institutionnel que celui du contenu, relève d'une exceptionnelle puissance et qualités intellectuelles qui le placent légitimement sur les plus hautes marches de la contribution philosophique transnationale du siècle passé sans que pour autant on s'en soit aperçu dans la nation mitoyenne réputée éclairée⁸⁹⁸, ce qui déplace le curseur sur le monde intellectuel français qui aurait complètement « loupé le coche » ortéguien, ce qui de toutes façons, quelle que soit l'ampleur de sa contribution philosophique, est un fait avéré, puisqu'il a été presque totalement absent et ignoré, à partir du moment où commença son exil parisien et qu'il se maintint en dehors des considérations qui étaient alors de mise dans le milieu

⁸⁹⁷ Idée immature qui était notamment la mienne en tant qu'adolescent binational partagé dans son éducation entre la France et l'Espagne.

⁸⁹⁸ Notons qu'Ortega y Gasset est reconnu au Portugal comme un grand philosophe.

intellectuel français quant à la guerre civile qui avait cours dans son pays, alors qu'on attendait justement de lui, avec la renommée qui était la sienne, particulièrement dans ces années qui coïncidaient avec la parution internationale de *La révolte des masses* qui lui apporta une notoriété qui laissait alors peu de doute quant à son ascension parmi les grands penseurs du siècle, qu'il fût le porte-étendard d'une « cause républicaine » à laquelle il ne s'identifiait pas suffisamment, après avoir vu dans quel imbroglio destructeur et stérile s'étaient embourbées les principales forces politiques espagnoles, ayant conséquemment perdu l'espoir de toute résolution intelligente entre des parties qui « ne savaient plus se parler les unes aux autres »⁸⁹⁹. Qu'en aurait-il été de l'acceptation d'Ortega y Gasset en France s'il s'était rallié à l'esprit qui était commun à l'élite intellectuelle dominante, et qui le sera de manière accentuée dans l'Après-guerre, ou s'il avait montré des signes, même discrets, de ralliement et de « bonne volonté » ? Or, il s'était muté, comme promis, dans un silence neutre, lui qui avait consacré son existence jusque-là à réformer un pays qui s'apprêtait à se déchirer et à se décomposer encore plus que ce qu'il ne l'était déjà. Ce mutisme outreucidant fut perçu comme un affront à l'égard d'une classe intellectuelle française qui ne le lui pardonnera pas malgré sa constitution incontestablement antifasciste⁹⁰⁰ oubliant qu'on ne pouvait exiger de celui qui avait écrit ; « être de gauche ou de droite c'est faire preuve d'hémiplégie mentale » et dont la pensée exhalait une dialectique de la complémentarité sur laquelle doit se placer l'œil vigilant du philosophe, sans jamais qu'il s'abandonne à l'un des pôles, qu'il suivît à contrecœur des convocations partisans et souvent dogmatiques sur une question – l'Espagne – qu'il connaissait mieux que quiconque et à laquelle il s'était jusqu'alors pleinement consacré.

⁸⁹⁹ « Ce qui signifie, pour un Ortega rien moins désengagé de l'action, une campagne ancienne, inlassable et écoutée pour l'avènement de la république, une participation active à la vie politique, comme député, et très tôt la vigilance critique qui l'amène à ce retrait actif de la vie politique et à l'exil ; retrait actif, tant il est vrai qu'il est coûteux, affectivement et intellectuellement, pour Ortega, surtout sans aucun doute du fait qu'il est dicté par une lucidité anticipatrice qu'on ne peut manquer rétrospectivement de reconnaître et de mieux comprendre peut-être que ne l'ont fait parfois ses propres contemporains. La course à l'abîme dans laquelle l'Espagne est engagée dès avant le soulèvement militaire, dans laquelle plus largement l'Europe toute entière est engagée (...) » Préface *QQP*?9

⁹⁰⁰ « Du fait de son appui à la République espagnole (1931-1936) et à l'exil qui en résulta sous Franco, la vie d'Ortega est plus ou moins explicitement associée à l'opposition contre le fascisme » [Because of his support of the Spanish Republic (1931-1936) and his resultant exile under Franco, Ortega's life is, moreover, explicitly linked with opposition to fascism.] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XX

ii. Aspects linguistiques et nationaux

Certes, il est souvent retenu contre lui qu'il fit très peu pour améliorer les choses ; que sans mépriser la France il lui accordait une estime tempérée, derrière celle qu'il accordait à l'Allemagne philosophique ou à l'Angleterre politique ou sociétale, mais ceci, comme son silence à l'égard de la Guerre civile espagnole, ne justifie pas en soi une mort philosophique sur le sol français. Pourtant, force est de constater que José Ortega y Gasset fut « philosophiquement » assassiné ; qu'ayant refusé de prendre la place qu'on attendait de lui dans des questions qui ne relevaient pas strictement parlant de la philosophie, il lui fut retiré celle que sa philosophie aurait légitimement pu occuper. On ne peut, certes, pas réduire son absence subséquente exclusivement à ces malentendus survenus lors de son exil, mais ils y sont incontestablement pour beaucoup. Cela revient à dire que la partisanerie politique ou géopolitique aurait plus à voir avec son absence philosophique que sa philosophie en tant que telle. Démontrer une telle chose n'est pas un exercice facile et dépasse le cadre de notre étude. En tenir compte permet de garder à l'esprit qu'une part de l'explication de son absence puisse tenir à cela plutôt qu'à une déficience de son œuvre. Une autre cause peut venir de l'absence de traductions bien que si cela constitue une cause, c'est préalablement un effet : les livres et articles d'Ortega y Gasset ne sont pas traduits et c'est pour cela qu'ils ne sont pas lus plutôt que l'inverse⁹⁰¹. La langue joue indéniablement un rôle. Qui parmi les philosophes lit l'espagnol ? On lit et traduit l'allemand, l'anglais, l'italien, le grec, le latin⁹⁰², alors qu'avec l'espagnol les rapports sont tout autres. Non seulement cette langue est peu comprise par les intellectuels – même si ces derniers temps on constate une nette augmentation de l'hispanophonisme en France –, qu'ils soient universitaires ou pas, mais, du fait de la ruine du monde intellectuel espagnol, de sa sortie de « l'Europe des esprits » depuis plusieurs siècles, ni les hommes, ni les institutions, ni les entreprises de la publication ne sont suffisamment actives pour repérer, promouvoir, accompagner des philosophes espagnols. Cette absence de pratique, de connexions, de « mise en réseau », comme le dirait un certain langage contemporain,

⁹⁰¹ Ortega fait allusion à l'accessibilité de ses textes traduits lorsqu'il écrit : « Pinder, dans le livre mentionné ci-dessus, manque cette distinction, dans mon idée des générations, alors qu'elle en est le nerf principal. Il est vrai qu'il n'a pu lire de mon travail que les parties traduites en allemand. » *QQP*?35 leçon II-27 note 1 (cette note ne se trouve pas dans *OC*).

⁹⁰² Les langues étrangères qui peuvent être présentées au concours de l'Agrégation de philosophie, auxquelles doit être rajouté l'arabe et qui n'incluent donc pas l'espagnol.

s'accompagne de préjugés négatifs qui font qu'il n'existe ni circuit, ni réflexe, ni même l'intention de traduire et de publier de la philosophie espagnole, sauf pour quelques cas ayant atteint une notoriété nationale telle qu'ils deviennent incontournables. Notons que *La révolte des masses* sera publiée tardivement en France, en 1937 (enrichi par sa fameuse « Préface pour les Français »), soit huit ans après sa parution⁹⁰³ en Espagne et alors que l'ouvrage avait été traduit dès 1931 en allemand et en anglais. Publier de la philosophie espagnole n'allait donc pas plus de soi alors que maintenant, sans oublier les aléas de traduction, peut-être plus particulier sur les « domaines peu fréquentés », comme l'illustre l'épisode de celle de *La révolte des masses* lorsqu'un traducteur indépendant admirateur d'Ortega défiera la version commandée par les éditions Plon et contactera le philosophe pour lui proposer sa propre version qui sera finalement retenue⁹⁰⁴.

La question linguistique se retrouve inversée dans l'autre camp, lorsqu'on constate avec quelle aisance Ortega y Gasset et la majorité des intellectuels espagnols citaient les auteurs français auxquels ils avaient directement accès grâce à leur maîtrise de la langue française. Ortega qui s'excusait de la maîtriser imparfaitement – probablement en comparaison avec l'allemand – ne cesse pourtant de citer dans leur langue des auteurs francophones trop nombreux pour qu'il y ait un sens à en donner une liste. Le fait qu'ils étaient cités sans traduction démontre combien le public de la classe moyenne instruite pour lequel il écrivait comprenait la version originale. Par ailleurs, en plus de cet accès à la littérature française au sens large du terme, les auteurs français étaient massivement traduits en espagnol. On perçoit combien les rapports sont déséquilibrés et à quel point les auteurs espagnols étaient en désavantage vis-à-vis du public francophone par rapport à des auteurs francophones vis-à-vis du public hispanophone. Ce déséquilibre, qu'il ait été alors justifié ou pas par l'état de la vie intellectuelle dans chacun des blocs linguistiques, a constitué dans tous les cas un handicap de taille, même pour un auteur de la stature d'Ortega y Gasset.

Entre la France et l'Espagne, il existait donc un flagrant avantage du monde intellectuel français sur l'espagnol, dans l'influence de l'un sur l'autre qui se traduisait par une dissymétrie spectaculaire dans le flux des textes. Écrire en français garantissait de pouvoir être lu⁹⁰⁵ – avant

⁹⁰³ En 1929 sous forme d'articles dans le journal *El Sol*. L'année suivante ils seront publiés sous la forme d'un livre bien que l'auteur niera toujours qu'il s'agisse d'un livre.

⁹⁰⁴ Pour les détails de cette curieuse affaire qui embarrassa, ou peut-être amusa Ortega durant son exil peu joyeux sur le sol français, consulter la thèse d'Eve Giustiniani ; « Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946) : silence politique ou collaboration passive ? »

⁹⁰⁵ « Avec Descartes les langues maternelles commencent à être des organes philosophiques (...) Le castillan n'a pas encore réussi à être un organe vocal du philosophe ; et on débat entre une prétendue fonction de haut-parleur de Haut-parleur – de traducteur d'Originaux – et celle exigée par la perfection d'une langue maternelle qui sait parler

même d'être traduit – en Espagne, alors que pour que l'inverse se fasse il fallait atteindre une notoriété assise et être traduit avant d'espérer être lu. Cette domination française des rapports intellectuels a, comme on peut s'y attendre, été accompagnée, même avec la meilleure volonté du monde en admettant qu'elle ait été de mise, de préjugés et d'un sentiment de supériorité qui inévitablement s'est répercuté sur le philosophe madrilène. On peut légitimement se poser la question de savoir quel aurait été son destin philosophique s'il avait été allemand tout en ayant développé la même philosophie. Mais, il fut ibérique, là où les Ibères ne jouissaient d'aucune réputation, ni favorable ni défavorable, une absence totale, ce qui revient tout de même à dire qu'elle était défavorable, puisque inexistante. Le poids de l'histoire philosophique pèse très largement en faveur de la France, et s'il faut trancher à l'aide de ce seul critère d'ordre général – ce qui, on le conçoit, est inapproprié à l'aune de la raison et injuste pour les individus philosophes – c'est vers les Espagnols que serait renvoyée l'injonction d'introspection ce qui, de toutes manières, ne se ferait pas, que ce soit par « délicatesse » – pourquoi intervenir sur les terres d'une « ortegamanie » qui ferait du bien aux uns, à ceux qui ont peu, sans faire de mal aux autres, à ceux qui ont beaucoup ? – ; par désintérêt – pour les mêmes raisons qu'on s'est désintéressé autrefois de lui on s'en désintéresse aujourd'hui – ; ou par incompetence – que dire d'un philosophe qu'on ne connaît pas et qu'on n'est pas en mesure de lire comme il faudrait? C'est depuis une supériorité hexagonale que serait considéré le sort particulier d'Ortega y Gasset : un colosse philosophique au sud des Pyrénées et un gnome au nord. Or, il y a quelque chose de dérangeant dans un verdict fondé sur des considérations générales – la contribution de l'Espagne à la philosophie – et non particulières – la contribution d'un philosophe particulier à la philosophie. Tout ceci est

littérairement de tout – sauf philosophiquement de philosophie (...) Le castillan est encore un haut-parleur médiat de l'univers (...) » [Con Descartes las lenguas maternas comienzan a ser órganos filosóficos (...) El castellano no ha llegado aún a ser órgano vocal del filosofar; y débátese entre una pretendida función de altavoz de Altavoz – de traductor de Originales –, y la exigida por la perfección de una lengua materna que sabe hablar literariamente de todo – menos filosóficamente de filosofía. (...) El castellano es aún altavoz mediato del universo (...)] García Bacca, J.D. (1970), «Filosofía y lengua» [1966], en: *Ensayos*, Barcelona: Península, p. 25, cité par Ferrer Garcia Alberto, « Los órganos amiboides de Ortega y García Bacca », *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento nº 8, 2020, pp. 153-165 (dorénavant OAOB) p.157, qui continue à citer Bacca : « De quel type d'organe a alors besoin le castillan pour pouvoir disposer d'une *parole philosophique* ? Et qui lui donnera ? Ortega est l'œil de l'Espagne – et « l'œil s'ouvre à l'idée, pendant et malgré qu'il soit exposé à la réalité »²⁹ – mais pas sa bouche ni la main qui soutient la plume. Qui alors le sera ? Sur ce point, García Bacca est catégorique : « L'équivalent de *Kritik der reinen Vernunft* ou de la *Phaenomenologie des Geistes* n'existe pas en castillan. »³⁰ note 29 : García Bacca, J.D. (1956), «Pidiendo un Ortega...», p.75 ; note 30 :García Bacca, J.D. (1970), «Filosofía y lengua» [1966], p. 29 » [¿De qué tipo de órgano precisa entonces el castellano para tener *palabra filosófica*? ¿Y quién se lo dará? Ortega es *el ojo de España* –y «el ojo se abre a idea, mientras y a pesar de estar expuesto a realidad»²⁹–, pero no su boca ni la mano que sostiene su pluma. ¿Quién, entonces, la será? En este punto y ocasión, García Bacca, es rotundo: «El equivalente de *Kritik der reinen Vernunft* o de la *Phaenomenologie des Geistes* no existe en castellano»³⁰.] *ibid.*

évidemment indigne de la pratique philosophique et relèverait de postures de bas étages qui n'ont aucune place dans ce milieu. Il y aurait là une incongruence qui ne fait pas honneur à la philosophie comme discipline, à moins qu'il s'agisse de quelque chose qui a plus à voir avec un orgueil national compensatoire – compenser une absence cruelle, presque insultante de philosophie – qu'avec la philosophie en tant que telle. La déficience peut donc être du côté espagnol. Mais, si elle ne l'est pas, si Ortega y Gasset est vraiment plus qu'un simple philosophe national providentiel qui sauverait l'honneur de la pensée espagnole, s'il est un véritable philosophe qui a apporté quelque chose de substantiel à sa discipline – même si ce n'est pas obligatoirement dans les proportions qu'il s'attribuait – alors nous serions dans l'obligation de reconnaître l'anomalie que constitue son absence française. Ou bien les Espagnols l'ont surévalué dans des proportions qui desservent à la fois la discipline philosophique et leur tempérament, ou bien ce sont les Français qui l'ont sous-évalué dans les mêmes proportions et auxquels on doit alors attribuer ce qui vient d'être dit des Espagnols. Dans un cas comme dans l'autre, cela met en exergue un dysfonctionnement de l'institution philosophique, qui une fois révélé ruinerait la philosophie espagnole ou bien obligerait le « camp français » à se demander comment il a pu si admirablement ignorer un apport philosophique d'une telle magnitude. Avec le temps, cette question, qui pour les diverses raisons invoquées n'a pas encore été pleinement formulée, devrait l'être, à moins qu'Ortega ne disparaisse là où il existe et dans ce cas la prémisse espagnole, celle de sa place monumentale dans l'aire culturelle en langue espagnole, s'effaçant il ne sera plus nécessaire de se poser la question de l'autre côté des Pyrénées, même si la disparition de cette prémisse n'annulerait pas la question, mais seulement l'obligation de se la poser. Et si dans dix, vingt ou trente ans, lorsqu'éventuellement les freins qui s'opposent à l'entrée du philosophe espagnol sur la scène philosophique française auront disparu et que ladite question se posera enfin, il se peut qu'alors ce qu'il aurait à dire « ait disparu » aux oreilles de cette génération. Le contraire est aussi possible, et qu'en retirant la part vieillie, particulièrement celle qu'on a appelée *circonstancée*⁹⁰⁶, il reste une philosophie vivante et riche qui n'attend qu'à être reprise et exploitée. On ne saurait dire si ce

⁹⁰⁶ Toute philosophie vieillit d'abord dans sa partie *circonstancée*, à moins que ladite circonstance soit momentanément remise au goût du jour. Dans le cas d'Ortega y Gasset, il s'agit pour celui qui souhaite l'étudier et contribuer à le faire connaître aujourd'hui en France, de l'épurer de cette partie datée et parfois trop espagnole d'avant-guerre pour les sensibilités françaises contemporaines, et de démontrer que la part qui reste en fait un philosophe encore vivant. Dans quelles proportions ? Cela il revient à la communauté des philosophes d'en débattre et débattre c'est déjà accepter qu'il soit autre chose qu'un objet de l'histoire de la philosophie, qu'il appartienne donc au domaine des philosophies actives.

moment est venu ou si nous nous trouvons encore dans la période intermédiaire de la réhabilitation d'Ortega y Gasset qui devrait, d'une manière ou d'une autre, être accompagnée d'une autocritique qui reconnaisse et explique son ostracisation de la société philosophique, en l'occurrence française. Avancer cela revient toutefois à considérer qu'il mériterait d'être réhabilité et reviendrait donc à affirmer qu'il eut un talent philosophique suffisamment admirable, ce qui mène à un cercle vicieux : afin de le réhabiliter il faut que sa contribution philosophique soit reconnue mais pour qu'elle le soit il faut qu'il soit réhabilité, que ce soit pour la simple nécessité pratique que ses œuvres soient accessibles aux lecteurs français, qui ne peuvent pas réhabiliter « dans le noir », c'est-à-dire sans l'avoir lu. Le rythme de la traduction des textes d'Ortega y Gasset ces dernières années va dans ce sens, mais cela n'est pas suffisant pour parler d'une réhabilitation. Pour qu'elle soit, il faudrait que des noms qui comptent dans le monde intellectuel et de l'université révèlent que sa contribution philosophique est suffisamment riche et innovatrice pour qu'il soit temps de lui accorder une attention soutenue et méritée, en reconnaissant *de facto* qu'il y eut méprise et mise à l'écart – ce qui ne pourrait se faire sans expliquer comment et pourquoi –, qu'une perte en résulta, notamment en ce qui concerne la technique, puisqu'il fut, et ceci appartient au domaine de l'incontestable, un pionnier en la matière.

A l'occasion de la réédition en 1986, donc vingt-cinq ans après sa dernière édition chez Gallimard, de *La révolte des masses* aux éditions Belles Lettres, l'écrivain franco-espagnol David Mata résume bien ce qui précède, c'est-à-dire la double source de cette absence : celle relevant de l'auteur et celle, indépendante, relevant du rapport de la France à l'Espagne et les déséquilibres de la traduction :

« Il est d'étranges, d'incompréhensibles dédains. Alors que, généreuse, l'édition espagnole traduit sans attendre nos écrivains du moment, la France s'obstine à bouder ce grand philosophe, ce philosophe de toujours qu'est Ortega y Gasset. Je crois voir à cela trois raisons : Ortega n'était pas un rejeton de Marx ni de Hegel. Il écrivait dans une langue pure, riche en métaphores. Il voyait un fléau dans l'apparition de l'homme-masse. Une autre raison m'apparaît : Ortega appartenait à un pays longtemps resté médiéval, que la France petite-bourgeoise, bien différente de celle du XVII^e siècle, largement ouverte aux vents ibériques, considéra toujours avec quelque stupeur. Et puis, cinquième raison, qui d'ailleurs rejoint la précédente, l'Espagne ne cesse d'être cataloguée comme terre de mystiques, peu apte en tant que telle à la réflexion méthodique. »⁹⁰⁷

⁹⁰⁷ Mata David, « Ortega un grand hérétique », *Éléments*, n°61, décembre 1986. Nous rajoutons quelques phrases de l'article sur une autre question récurrente ; celle du *spécialiste* que n'était pas le philosophe espagnol : « Ortega, on

Il ajoute :

« Ortega prouve brillamment le contraire, il prouve que la profondeur peut fort bien s'allier à l'aménité, mais qui l'a lu ? En France, la majorité des intellectuels ne le connaissent que par ouï-dire, et pour cause, son œuvre restant à traduire (...) Trente et un ans après sa mort, le « pays des Lumières » reste privé de ces livres capitaux : *Au sujet de Galilée, Méditations sur le Quichotte, La déshumanisation de l'art.*

Étrange incurie, étrange provincialisme de l'édition française. Déplorable chauvinisme, faut-il ajouter : sait-on que Jean Paulhan s'offusqua des influences germaniques subies par Ortega, qu'en conséquence Gallimard lui ferma ses portes ? N'étant pas lu, Ortega y Gasset reste victime des plus sots préjugés, de ce préjugé monstrueux qui fait de lui un dilettante, autant dire un philosophe mineur. »⁹⁰⁸

Et de trouver une citation de Raymond Aron dans la préface de l'édition de *La révolte des masses* en question :

« Quelques bons livres, en français, ont été consacrés à Ortega, mais ils n'ont pas réussi à le faire entrer dans le cercle des philosophes étrangers avec lesquels nos philosophes *jugent convenable sinon nécessaire de discuter* »⁹⁰⁹

iii. Philosophe fondateur

José Ortega y Gasset est l'un des premiers philosophes à publier un livre entièrement consacré à la philosophie de la technique, même si *Méditation sur la technique* (1939) n'était qu'un

l'a compris, n'avait rien de ces spécialistes, inlassablement occupés à décortiquer un thème unique ; combien sa pratique est faite pour échapper « à cette manie de la spécialisation, à cet émiettement, à cette invasion d'un technicisme aussi vide que prétentieux. Modernité, dit-on, comme si myopie était vertu. Cette modernité, à laquelle l'université n'est pas la dernière à sacrifier, ne joue évidemment pas en faveur d'Ortega, en faveur d'une conception plénière, hauturière, de la philosophie. Mais les modes passent, et un jour viendra où les Français, ceux qui savent lire, découvriront Ortega y Gasset comme le grand philosophe qu'il est. » On constate le ton et les prises de position autour de la perception d'une injustice philosophique à l'égard d'Ortega y Gasset et l'espoir qu'un jour elle sera réparée. On peut contester qu'il ait été un grand philosophe – bien que pour cela, il faudrait suffisamment l'avoir lu – mais on ne peut pas contester la réalité d'une communauté de sentiments analogues chez ceux qui pointent du doigt le traitement déloyal que lui aurait prodigué le monde philosophique français depuis le début de son exil en 1936.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ Cité par José Luis Goyenna « Préface : La vie comme exigence de liberté », *RM*, p.40 : « Aron R. « Ortega y Gasset et La Révolte des masses », in *Commentaire*, vol.10, n°40, 1987-1988, p.733 »

cours d'été (1933) qu'il fut contraint, pour des raisons que nous avons déjà exposées, de publier sous forme de livre, alors qu'il n'était que l'ébauche d'idées sur ce sujet qui tient dans sa pensée une place beaucoup plus importante que celle qui est reflétée par des écrits peu nombreux et incomplets. On peut se permettre de penser que c'est justement parce qu'il considérait que la technique était l'un des thèmes principaux de notre temps, qu'Ortega retarda la production d'une grande œuvre annoncée qui en traiterait comme il se doit, mais qu'il ne put finalement produire, emporté trop tôt par la maladie. D'une certaine manière, l'incapacité à produire une œuvre écrite substantielle et définitive sur la technique illustre le souci premier du philosophe madrilène de poser toutes les bases thématiques et méthodologiques d'une ambitieuse reconstruction philosophique avant de revenir se concentrer sur chacune d'entre elles et les parachever. Il aurait fallu deux vies à Ortega : l'une pour réformer, poser les fondations et construire les premiers étages et l'autre pour finir l'édifice et rentrer dans chaque pièce et les parachever minutieusement. La technique fut l'un des étages dont Ortega n'eut pas le temps de prendre soin⁹¹⁰. Il incomberait, dans une certaine mesure, à ses disciples de le faire, et nous verrons ce qu'il en est.

Ortega y Gasset trouve l'Espagne vide de philosophie, et sans pour autant ignorer que ce vide ne s'extrapole pas au reste du monde, en particulier à l'Europe⁹¹¹ dont il vénère la richesse philosophique qu'il aimerait voir imprégner l'Espagne, il souhaite simultanément réformer toute la philosophie, d'où les allures d'immense chantier que peut avoir son entreprise philosophique, chantier qui ne sera pas partout mené à son terme, notamment en ce qui concerne la technique, ce qui lui sera reproché⁹¹² et souvent confondu avec de l'inconsistance par ceux qui oublient de

⁹¹⁰ « (...) ce qui caractérise l'œuvre d'Ortega en lien avec l'histoire de la technique est le choc entre la quête de radicalité, de dépassement du passé et d'instauration d'un nouveau principe qui permette une compréhension plus juste de la réalité (permettant grâce à cela que nous nous atteignons et désirions nous-mêmes), en même temps qu'elle se confronte aux conséquences de la réduction de l'« être » à l'invention, à l'interprétation. » [lo que caracteriza la obra de Ortega en torno a la historia de la técnica es el choque entre el afán de radicalidad, de superación del pasado y de instauración de un nuevo principio que permita una comprensión más adecuada de la realidad (permitiendo con ello que nos alcancemos y deseemos a nosotros mismos), a la vez que se enfrenta con las consecuencias de la reducción del "ser" a invención, a interpretación.] Pelaez, STL, p.295

⁹¹¹ Ortega y Gasset est europhile et eurocentré : « Sa vision est profondément centrée sur l'Europe, à une époque où le modèle européen commence à ne plus être le principal et cède sa place à d'autres formations culturelles émergentes et finalement prédominantes comme les États-Unis. » [Su visión está profundamente centrada en Europa, en una época en que el modelo europeo empieza a dejar de ser primordial y cede su predominio hacia otras formaciones culturales emergentes y finalmente predominantes como los Estados Unidos.] Navajas, OTNC, p.9

⁹¹² « Ortega n'a pas été capable, ou n'a pas voulu porter jusqu'à ses ultimes conséquences la théorie de la technique contenue dans la *Méditation*, et cette désertion cache aussi l'une des clés pour comprendre le statut de la philosophie de la technique aujourd'hui. » [Ortega no fue capaz, o no quiso, llevar hasta las últimas consecuencias la teoría de la técnica que se contiene en la *Meditación*, y en esta deserción se esconde, también, una clave para comprender el estatuto de la filosofía de la técnica hoy.] Quintanilla, OSW, p.3

regarder les fondations qui se cachent sous telle ou telle aire inachevée, fondations dont la force de soutien peut être remise en cause mais dont la présence ne peut pas l'être. Toute la philosophie d'Ortega étant motivée par la radicalité et l'idée des soubassements de la pensée, il est impossible de lui reprocher de ne pas fonder, ou se fonder sur quelque chose qui ne part pas du sous-sol. Ce qui peut l'être c'est la solidité et consistance de ces fondations, mais non pas qu'elles aient été posées.

c- Dynamique de la *réforme* et créativité

La *circonstance* a dicté le *programme vital collectif* de l'Espagnol Ortega y Gasset, c'est-à-dire ce qu'il fut en tant qu'homme de son pays, homme public, politique, réformateur des institutions et de l'État, ce qu'il ne parvint à faire que très partiellement si on le compare à sa réforme de la philosophie espagnole, aussi bien au niveau des idées qu'institutionnellement, notamment l'université de Madrid, et l'influence qu'elle a pu avoir sur les autres universités d'enseignement des sciences humaines. Ce fut sur ce point et au regard de sa *circonstance*, une réussite incontestable. Sa réforme de la philosophie, non plus celle de son Espagne natale, mais de *La* philosophie en tant que discipline n'eut pas, comme nous le savons, le même sort. Celle-ci devait, selon Ortega, nécessairement commencer par la réforme de la raison, puisque c'est sur la raison que s'est construite la philosophie occidentale, et qu'en réformant cette raison pure « fantasmée » par Socrate, Descartes, Kant et tant d'autres, c'est toute la philosophie qui se réformerait, et au-delà ; le mode de penser de l'Occident moderne. En d'autres termes, en réformant les fondations on réforme l'édifice entier ou, plutôt, on en construit un autre, tout en récupérant les matériaux précieux de l'ancien. Cette réforme à *la Ortega* est une réforme « conservatrice » dans le sens où elle ne prône pas un début depuis une éradication de tout ce qui précède mais un changement de paradigme qui conserve et réutilise ce qui contient suffisamment de valeur dans l'ancien régime philosophique. Cette conception de la philosophie se retrouve dans sa critique de la *révolution* et sa promotion de la *réforme*. Tout changement aussi radical qu'il soit doit reprendre, s'il veut être viable, une partie du matériau qui lui préexiste. Cela relèverait du

fantasme, de la dangereuse illusion idéaliste que d'imaginer un commencement absolu. Il en va pour les cités comme pour la philosophie dont la réforme ne peut signifier son extraction de l'histoire. Ainsi, il y a une sorte de paradoxe chez Ortega qui se retrouve dans son obsession du changement, son impétueux désir de réforme en même temps que son « conservatisme » puisqu'il invalide toute possibilité d'un présent idéal totalement émancipé du passé, un présent qui se construirait *ex nihilo* depuis la seule raison qui dans ce cas ne peut être qu'une raison pure, sans passé donc, sans rapport au vécu. La *raison vitale* interdit en soi une telle reconstruction.

La réforme des réformes philosophiques, celle qui serait à la base de toutes les autres, le *thème de notre temps*, n'a pas eu lieu. Nous pouvons spéculer que ce n'est là que partie remise, que pour les raisons qu'il soit et qu'il ne nous revient pas ici d'exposer, d'autres préoccupations auraient occupé le devant de la scène, mais que cette réforme de la raison reste la réforme à partir de laquelle se reconstruira, dans un avenir indéfini, un édifice philosophique nouveau commandé par une raison nouvelle, une *raison vitale* selon les projections ortéguiennes. Or, dans les faits, aucune réforme dans ce sens ou dans d'autres qu'aurait voulue Ortega y Gasset ne s'est vraiment accomplie au sein de la philosophie universelle, ce qui joue évidemment contre ce philosophe, pas tant parce qu'elles n'auraient pas été menées à bien que parce que son entreprise philosophique se comprend et se justifie à l'aune de cette entreprise réformatrice, qui n'ayant pas été concrétisée se retrouve à la fois discréditée et rendue difficilement lisible et acceptable. Si une réforme de la raison était entreprise, et que le *ratiovitalisme* s'avérait être la voie à suivre, voire simplement une piste sérieuse, alors toute l'œuvre d'Ortega y Gasset serait illuminée non seulement d'un intérêt renouvelé, mais également d'une grille de compréhension qui s'appliquerait à l'ensemble, qui est tout entier tendu et codifié par son esprit réformateur. On ne peut vraiment comprendre Ortega y Gasset que si l'on comprend le rôle que joue chez lui la réforme. Il n'est ni révolutionnaire, ni traditionaliste, ni même continuateur mais réformateur, ce qui signifie *prendre ce qui est et le transformer sans rompre*. La *réforme* pourrait se définir comme une *transformation sans rupture*, à l'instar de la raison qu'il réforme depuis la raison pure qui prévaut vers une *raison vitale* qui devrait prévaloir sans pour autant nier ou chasser complètement le mode de raison qui la précède, mais en subsumant l'un à l'autre, l'élément du passé sous l'élément du présent. Ce n'est pas par hasard qu'Ortega développe une *théorie de la génération* qui réunisse à la fois la *raison vitale* et la *raison historique* sur une échelle de mesure périodique, dont chaque période correspond à une

réalité biológico-historique, celle d'une génération humaine, de son esprit, de ses idées et son *programme vital*.

Créativité

La philosophie d'Ortega y Gasset se déchiffre selon les codes que son auteur a lui-même définis. Ceci n'est pas en soi unique dans l'histoire de la philosophie. Ce type d'entreprise philosophique qui pourrait être « qualifiée » de géniale, dans le sens de « génialement créatrice » ou « génie créateur », est destinée à un sort contrasté : ou bien elle est reconnue comme telle et les déchiffrements de ses « codes » posent sur elle une géniale lumière, ou bien elle ne l'est pas, et elle reste en bonne partie dans l'ombre. La créativité, en philosophie, ou ailleurs, est soumise à cette règle de binarité, avec des spécificités pour la créativité philosophique qu'il ne nous revient pas de préciser ici. Aussi, dans tous les cas, la puissance de l'acte créateur impressionne la masse – et ses pairs – qui est peu créative, ce que nous avons mentionné en parlant de la *puissance de construction* d'Ortega. Cette admiration passive, pour ne pas dire instinctive, vis-à-vis du créateur en action ne doit pas être confondue avec l'appréhension de la création en tant que création. En d'autres termes ; la *puissance créative*, en l'occurrence d'un Ortega y Gasset, devait quasi obligatoirement, de surcroît si l'on considère que sa naissance lui facilitait l'accès à des tribunes de parole très appréciées, impressionner une époque qui ne pouvait rester indifférente par « la force des choses » à un auteur qui disait ce que d'autres ne disaient pas, ou pas aussi génialement. Ceci ne signifie pas pour autant que son époque ou sa génération ait compris ce que cette génialité comportait au-delà du spectacle de son déroulement. Il est indéniable que certains de ses disciples ont appréhendé qu'elle n'était pas seulement une créativité en action mais une créativité qui débouchait sur quelque chose d'une valeur qui justifiait qu'on la suivît. Or, et nous ne nous répéterons pas extensivement là-dessus, cette appréhension de la valeur ortéguienne n'a ni franchi les Pyrénées ni obligé la philosophie à se réformer comme le proposait son intention créatrice.

2- Autorité

Lire Ortega y Gasset c'est se convertir à une série de préconditions conceptuelles et méthodologiques, ce qui nous ramène à ce qui a déjà été dit, à savoir que l'acceptation de ces préconditions est tributaire de la valeur qui leur est attribuée et, par-delà, à la reconnaissance d'une philosophie (ou d'un philosophe) qui justifie et rende acceptable un tel exercice d'acceptation, de subordination, même feinte, momentanée, de suspension provisoire, de la critique, une époché de l'élève. On lit et se met dans un état d'écoute réceptive de Kant, Nietzsche ou Heidegger, évidemment de manières différentes, en acceptant la *raison pure* de l'un, le *vitalisme* ou l'*ontologisme* des autres. Accepterait-on d'en faire autant avec José Ortega y Gasset, de se soumettre, même partiellement, momentanément, en guise d'exercice, à son *ratiotalisme*, à son postulat de la *circonstance* ou à son *perspectivisme* ?

On voit combien la question de l'autorité philosophique est cruciale dans la configuration que nous venons de décrire. Non seulement les Espagnols peuvent lire Ortega y Gasset parce qu'il a écrit dans leur langue, depuis une *circonstance* qui est (fut) la leur mais, aussi et surtout, parce qu'il a autorité, et que si celle-ci n'impose pas tant des idées qu'une disposition à les aborder depuis une grille de compréhension – des « codes » – établie par leur auteur. La difficulté que rencontre le traducteur à le traduire, là où sa langue ne jouit d'aucune autorité, le philosophe la rencontre là où il en va de même pour sa pratique et ses idées. Sans autorité, Ortega y Gasset est difficilement traduisible, littéralement dans le sens de la traduction de sa prose et philosophiquement, puisque ses concepts et théories sont alors transmis sans clés et doivent conséquemment être compris à partir de ceux dont on dispose – qui en principe ne sont pas de lui – et qui n'autorisent l'accès qu'à une lecture partielle. Ceci est le lot du philosophe démiurge, de celui qui ne s'agrège pas à ce qui est là mais reprend tout à *la racine* et le recrée depuis une pensée rafraîchie et généreuse. Seuls des penseurs d'une puissance colossale s'engagent dans une telle entreprise. On peut s'interroger sur ce qui vient en premier, la puissance ou le désir de réformer, lequel suivrait l'autre ou s'ils ne seraient pas consubstantiels, le désir de réformer ne se formulant qu'en proportion d'un sentiment assuré de puissance.

Qu'Ortega y Gasset ait reconstruit un édifice philosophique dans un pays où il était en ruines ne signifie pas que tout cet édifice ait été et continue d'être ortéguien. Lui-même n'a jamais

prétendu une telle chose. Son but ne fut pas de convertir toute l'Espagne à sa philosophie mais de lui redonner le goût et les aptitudes de philosopher. Preuve en est, si besoin en était, les très nombreux livres et articles qu'il fera traduire et publier parce qu'il jugeait indispensable qu'ils fussent accessibles en espagnol, et non parce qu'ils auraient corroboré ou validé ses idées.

L'Espagne a donc pu lire des philosophes étrangers puis, après trois siècles stériles, engendrer une génération et des institutions pour former les suivantes, grâce à Ortega y Gasset, ce qui suppose que sa marque soit profondément gravée dans tout ce qui a trait à la philosophie espagnole du XX^e siècle⁹¹³, et qu'on pourrait graduer suivant une échelle à cinq degrés. Le premier qui a déjà été exposé, et sur lequel il ne sera plus vraiment nécessaire de revenir, indique que tout ce qui est du ressort de l'activité philosophique contemporaine espagnole est redevable, dans une proportion ou un autre, à l'œuvre réformatrice d'Ortega y Gasset⁹¹⁴. Puisque c'est lui qui refait, crée ou remodèle les institutions qui enseignaient, divulguaient, produisaient et publiaient de la philosophie en Espagne, il y a par la force des choses, un souffle ortéguien derrière ce que celles-ci ont pu devenir ou engendrer. Ce niveau premier nous renseigne sur ce qu'est l'*infrastructure* de la philosophie espagnole et non sur son contenu, sa *superstructure*, selon des catégories marxiennes. Une fois que l'on a reconnu et accepté ce niveau, il n'est plus grand-chose qu'on puisse en tirer pour notre propos ce qui nous autorise à passer au second qui serait celui de l'influence et qui sera probablement le plus difficile à cerner. Par influence on entend l'influence de ses idées sur ou chez ceux qui ne s'en réclament pas et qui éventuellement peuvent parfois passer à côté du fait qu'ils en soient tributaires, même si cette ignorance reste difficilement acceptable chez un philosophe. Elle est moins inacceptable chez un ingénieur et très peu chez « l'homme de la rue ». Néanmoins, comme notre intérêt porte sur la philosophie de la technique, la catégorie de la population influencée par la philosophie d'Ortega y Gasset qu'il nous revient d'étudier est celle des philosophes de la technique chez qui cette influence devrait, en principe, avoir été identifiée. Il reste néanmoins que l'on peut être philosophe – en Espagne et dans le monde hispanophone – sans maîtriser parfaitement l'œuvre de tous les philosophes qui peuvent

⁹¹³ Ortega y Gasset commence sa carrière de philosophe avec ce siècle. En 1902 il obtient sa licence de philosophie et lettres à l'Université centrale de Madrid.

⁹¹⁴ Juan David Garcia Bacca va plus loin puisqu'il écrit : « Je crois, et je ne me lasserai jamais de le dire à qui que ce soit, que jusqu'à Ortega on n'a pas philosophé en espagnol mais en étranger » [Yo creo, y no me cansaré de decirlo ante quien sea y contra quien sea, que hasta Ortega no se ha filosofado en español, sino en extranjero.] Garcia Bacca, J.D. (1956), « El estilo filosófico ... », p. 27, cité par Ferrer, OAOB, p.155 qui écrit juste avant : « C'est avec Ortega qu'enfin et à proprement parler, on peut parler d'une philosophie en castillan » [Es con Ortega cuando, al fin y propiamente, podemos hablar de una *filosofía en castellano*.]

indirectement nous influencer, même s'il s'agit d'Ortega y Gasset. L'étude des influences philosophiques et qui est plutôt l'objet de l'histoire de la philosophie, est des plus passionnantes mais aussi des plus spéculatives, en particulier lorsque les intéressés n'ont déclaré entretenir aucun lien formel. Dans les cas qui nous intéressent, tous, comme nous les « entendrons », ont déclaré, sous une forme ou une autre, leur allégeance ou reconnaissance à Ortega, ce qui pose d'emblée un premier et concret jalon de filiation.

Lorsqu'il s'agit d'un disciple déclaré, les choses sont évidemment plus évidentes, puisque l'un se réclame de l'autre, ne s'en cache pas ni ne cache les sources, les zones de transfert ou d'inspiration des idées du maître. Ceci constituera le troisième degré de l'échelle, le quatrième étant celui de l'école. Nous en rajouterons un autre qui reste néanmoins difficile à placer dans l'échelle ; celui d'*autorité*, notion que nous avons déjà introduite. A quel moment un philosophe a-t-il de l'*autorité*, ou est-il une *autorité* ? Lorsqu'il est à l'origine de *pratiques* et d'*institutions* ? Lorsqu'il exerce une *influence* ? Qu'il a des *disciples* ou engendre une *école* ? Peut-on alors placer l'*autorité* à l'un des niveaux de l'échelle telle que nous l'avons proposée ? Ou ne la recouvrerait-elle pas entièrement ? En effet, il y aurait peu de sens à dire qu'un philosophe puisse *influencer* s'il ne jouit pas d'un minimum d'*autorité*. Nous commencerons donc par cette notion que nous traiterons à part, ou comme élément qui s'intègre à l'échelle entière qui pourrait, en quelque sorte, se dénommer une « échelle d'autorité philosophique » qui

« (...) tend à pencher en faveur d'Ortega²¹ ⁹¹⁵. Pourquoi ? Serait-ce tout simplement parce que ces comparaisons proviendraient d'auteurs plutôt favorables à la pensée d'Ortega ? (...) de celui qui a de la sympathie à l'égard de la pensée d'Ortega (...) En tant que sympathisant d'Ortega (...) je ne crois pas que les arguments ou faits historiques qui pourraient être invoqués soient d'une grande utilité lorsqu'il s'agit de choisir entre les analyses d'Ortega et de Heidegger. On retrouve habituellement un état d'esprit qui prédispose fortement le lecteur en faveur de l'un ou de l'autre. Cette attitude incite à une interprétation très contrastée des évidences invoquées. Pour ces mêmes raisons, je ne crois pas que la lecture de Habermas ait persuadé bien des disciples de Derrida ou de Lyotard d'abandonner leurs convictions philosophiques les plus profondes. Je ne prétends donc pas convertir qui que ce soit à la cause d'un philosophe en particulier. Je voudrais simplement tirer des conclusions à l'aune des comparaisons qui seront faites. »⁹¹⁶

⁹¹⁵ Note 21 : « Cf., par exemple, Lopez Pelaez (1994) »

⁹¹⁶[tends to tip in favor of Ortega²¹. Why? Is it simply because these comparisons were often made by authors more favorable to Ortega's thought? (...) anyone who is sympathetic to Ortega's thought (...) For an Ortega sympathizer (...) I do not think that the arguments or historical facts that could be adduced are very helpful in choosing between Ortega's and Heidegger's analyses. Usually, there is a background attitude that strongly predisposes the reader in favor of one or the other. This attitude leads to interpret the adduced evidences in very dissimilar ways. For the same

Antonio Diéguez Lucena qui entre dans la catégorie de ceux que l'on peut considérer comme spécialistes actuels de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset⁹¹⁷, introduit des notions que nous avons sous-entendues jusqu'ici : celle « d'auteurs plus favorables à la pensée d'Ortega » (« more favorable », « sympathetic »), de « sympathisants » ; celle d'une attitude de fond qui prédisposerait le lecteur en faveur d'un philosophe ou d'un autre, d'Ortega ou de Heidegger, etc., ce qui s'assimile à une sorte de filiation préétablie qui régirait nos orientations philosophiques. La philosophie ne serait donc pas qu'un exercice de raison pure, d'autres facteurs d'ordre historique⁹¹⁸ ou culturel, linguistique, voire national interviendraient. Dans le cas auquel se réfère l'étude comparée de la philosophie de la technique chez Heidegger et chez Ortega y Gasset ; « Penser la technologie, mais ... dans le style d'Ortega ou de Heidegger ? » (TTOH), il en ressort que ceux qui seraient plus favorables au philosophe espagnol sont espagnols. Serait-ce par nationalisme ? A cause d'une filiation naturelle au sein des institutions ? Ou, tout simplement, parce qu'ils sont les plus enclins à le connaître ? Les philosophes de la technique espagnols ou hispanisants connaissent l'œuvre d'Ortega y Gasset. Les philosophes qui sont d'ailleurs la connaissent peu ou pas du tout. La prédisposition serait, dans ce cas, une affaire de connaissance. On en revient au « cercle vicieux » mentionné plus tôt quant à la traduction : traduit-on un auteur étranger parce qu'on le connaît ou est-il connu parce qu'il est traduit ? On entend qu'il est censé y avoir une sorte de dialectique qui voudrait que les deux prémisses participent de manière équilibrée à l'équation. Lorsqu'un auteur atteint une notoriété suffisante dans sa langue maternelle sa diffusion dans d'autres langues se ferait « naturellement ». Or, le cas d'Ortega y Gasset jette un pavé dans la marre de cette croyance. On pourrait dire que *la philosophie d'Ortega y Gasset n'est pas connue car elle n'est pas connue*. Ceci n'est pas une pétition de principe *ad absurdum* mais une constatation que Diéguez relève : il y a dans la méconnaissance d'Ortega y Gasset le simple fait qu'il soit méconnu. Si intuitivement il nous vient une question à l'esprit : « pourquoi ? » ; « pourquoi celui-ci ou celle-là est reconnue ou méconnue ? », n'y-aurait-il pas, en premier dans l'ordre des choses, la perception, celle du *fait* : « une telle ou un tel est méconnu ou inconnu » ? Le philosophe doit-il poser la question du « pourquoi » ? C'est pourtant ce que nous avons fait

reason, I don't think that reading Habermas has persuaded many followers of Derrida or Lyotard to give up their deeper philosophical convictions. I do not hope, therefore, to convert anybody to a particular philosopher's cause. I want, simply, to draw my conclusions from the comparisons just made.] Diéguez, TTOH, p.119

⁹¹⁷ Il a notamment publié avec Javier Zamora Bonilla une version commentée de *Méditation sur la technique* aux éditions universitaires de Malaga (2015) qui a déjà été citée (MTdz).

⁹¹⁸ «argument or historical facts that could be adducted » Diéguez, TTOH, p.119

jusqu'ici, alors qu'on se demande à présent si c'est là une question bien philosophique, non pas tant à cause du « pourquoi » mais de l'objet de la question, à savoir ; la notoriété et l'influence d'un philosophe et de sa pensée. Dans l'absolu philosophique, ceci devrait être nul et non avenu. Dans la *circonstance* particulière (l'exercice de la thèse doctorale) et générale (le monde philosophique des XX^e et XXI^e siècles) qui est la nôtre, la question prend un sens. Diéguez précise que là où Ortega y Gasset est connu et reconnu l'est aussi sa philosophie, notamment de la technique. La philosophie serait-elle alors une question de reconnaissance ? Nous essaierons à partir de maintenant de concilier les deux faces du philosophe ; lorsqu'il fait face à l'absolu de la philosophie, c'est-à-dire à l'essence d'une discipline exprimée dans la valeur instantanée de sa création ou pratique, et lorsqu'il est dans sa *circonstance* qui inclut non seulement sa présence passive dans ce qui le précède et s'impose comme environnement incontournable de sa contemporanéité et également ce qu'il projette. Ortega y Gasset produit de la philosophie depuis une *circonstance* dont il s'échappe par l'acte créatif. *Créer*, pourrait se définir à l'aune des notions ortéguiennes, comme l'instant échappatoire⁹¹⁹ de sa *circonstance* qui renvoie à une nouvelle *circonstance* projetée par ce saut ou *élan créatif*. Notre problème devient conséquemment de comprendre la *circonstance* (philosophique) que projette ou aurait projetée Ortega y Gasset. Toute l'échelle qui a été décrite avec le soin du menuisier concentré sur la concrétude des échelons à assembler, pourrait finalement se transformer en une formule de détournement ou amplification de la notion ortéguienne de *circonstance* : quelle est la *circonstance* philosophique qui se projette depuis Ortega y Gasset sur la philosophie de la technique, en particulier, hispanophone ?

a- Philia et filiation

« C'était la manière normale, pour le dire ainsi, de s'incorporer résolument à l'école d'Ortega ; d'entrer dans le cercle, ou tous les cercles autour de lui : de participer aux discussions avec Ortega, au café, avant que ne fût fondée la *Revue d'Occident*, puis au sein de celle-ci ; de collaborer avec une tâche ou une autre aux publications, aussi avec les maisons d'éditions dirigées complètement ou partiellement par Ortega ou dans

⁹¹⁹ Substantif que l'on a adjectivé.

lesquelles il avait ses entrées. En ce qui concerne Ortega en tant que tel, ah, c'était autre chose ! »⁹²⁰

Certes, José Ortega y Gasset est connu en Allemagne où il existe une littérature sur lui, notamment sur le thème de ses rapports à Heidegger et de l'antériorité de l'un sur l'autre, dans un sens le plus souvent favorable à l'Allemand, mais aussi sur la technique, sachant que dès 1949 y fut traduit et publié *Méditation sur la technique*. Ortega y Gasset a étudié en Allemagne, il y a connu et fréquenté des étudiants qui pour certains sont devenus d'éminents professeurs et philosophes (Hartmann)⁹²¹ et avec lesquels il a maintenu des relations la vie durant, notamment avec son « maître » Hermann Cohen. On peut se poser la simple question de savoir quelle aurait été la présence d'Ortega y Gasset en France si au lieu d'avoir fait trois longs séjours d'études philosophiques en Allemagne il les avait faits en France. L'*affiliation* philosophique serait-elle en

⁹²⁰ [Era la manera normal, por decirlo así, de incorporarse decididamente a la escuela de Ortega; de entrar en el círculo, o círculos todos, en tomo a éste: de concurrir a la tertulia de Ortega, en el café, antes de fundarse la *Revista de Occidente*, y luego en ésta; de colaborar, con uno u otro trabajo, en las publicaciones y para las editoriales dirigidas en todo o en parte por Ortega o en que éste tenía vara alta. En cuanto a Ortega mismo, ah, era otra cosa.]

Gaos José, *Confesiones profesionales in Filosofía de la filosofía, José Gaos, Antología preparada por Alejandro Rossi* Fondo de Cultura Económica, col. Filosofía, Mexico, 2008 (1989) (FFG) p.21. Le disciple rajoute : « ce qui attirait chez Ortega d'où l'attitude de ses disciples à son égard. L'influence qu'il exerce sur tout : les cours, les conversations, les écrits, la conduite, les regards, le silence, la présence absence – en somme, par sa personnalité, à la manière de ceux qui naissent capitaines et dont la seule présence dégage le commandement et dont l'absence ne le dissipe pas. » [el atractivo de Ortega y cuál la actitud de sus discípulos con él. La influencia la ejercía con todo: clases, conversaciones, escritos, conducta, miradas, silencio, presencia ausencia – en suma, por personalidad a la manera de los capitanes natos, cuya sola presencia emana mando y cuya ausencia no disipa la emanación.] *ibid.*, p.31

⁹²¹ « Hartmann, comme certains parmi vous le savent, fut un camarade d'étude pendant mes années de jeune homme. Je vois cette Allemagne encore romantique ; je vois la mansarde où Hartmann vivait dans sa jeunesse ; j'entends que nous nous disputons avec virulence au sujet de Parménide ; puis, avec ce souffle délicieux qui se dégage des souvenirs juvéniles – et celui-ci est quasiment adolescent – j'entends que pour me calmer il se met à son *violoncelle* ... Excusez-moi l'ami, le camarade que je sois si radicalement en désaccord avec ton opinion (...) » [Hartmann, como algunos de ustedes saben, fue íntimo compañero mío de estudios durante los años mozos. Veo aquella Alemania, todavía romántica; veo la buhardilla donde Hartmann en su juventud vivía; oigo que disputamos acaloradamente sobre Parménides; y luego, con ese hálito delicioso que sopla de las memoranzas juveniles – y ésta es casi adolescente –, oigo que para aplacarme tañe su violoncello... Perdóneme el amigo, el camarada, que discrepe tan radicalmente de su opinión.] OCIX323 « J'ai étudié à fond, frénétiquement, sans réserve ni économie d'effort – pendant trois ans j'ai été une pure flamme celtibère que flambait, qui crépitait d'enthousiasme dans l'Université allemande [Marbourg]. Avec Nicolai Hartmann, avec Paul Scheffer, avec Heinz Heimsoeth j'ai discuté de Kant et de Parménide – souvent à minuit, lors de promenades sur le chemin enneigé (...) » [He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo – durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides – muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado] *ibid.*, p.130. Ces descriptions de ses années d'études nous informent de l'esprit de camaraderie, de *tertulia* qui caractérisa dès le début la pratique de la philosophie chez Ortega y Gasset. Il se dégage une chaleur, une *philia* qui se retrouvera lorsqu'après sa vie d'étudiant il deviendra le professeur, le maître d'une nouvelle génération. On y descelle aussi un caractère passionné, plein, parfois enflammé qui l'accompagnera tout au long de sa vie philosophique.

partie une *philia* ? On constate que là où Ortega y Gasset a une *philia*, il a une *filiation* et que le rapport à sa philosophie existe. La *philosophie* serait-elle une *philiasophie* ? Serait-elle si dépendante du facteur humain, d'une proximité physique et amicale qui rendrait possible les échanges et les valorisations mutuelles avant que ne le fissent les contenus en soi, ou des « contenus-purs » ? Ceci nous intéresse pour deux raisons : d'abord pour justifier que l'absence d'Ortega y Gasset dans certaines aires ne serait pas uniquement due aux contenus de sa philosophie et que d'autres facteurs d'ordre filiaux y participeraient et, ensuite, parce que cela permet d'établir un mode d'établissement de la filiation philosophique, des disciples, des écoles et influences qui seraient directement liés à un rapport « historico-charnel », dans le sens d'une présence *en chair et en os* du philosophe. Ceci expliquerait péremptoirement pourquoi la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset serait reconnue en Espagne et là où sont allés ses disciples qui ont développé à un degré ou à un autre une pensée de la technique, c'est-à-dire en Amérique Latine et, par ailleurs, en Allemagne où il se rendit lui-même.

La *filiation* dans le sens de : « lien unissant un élève vis-à-vis d'un maître, généralement dans une œuvre, une profession »⁹²² serait donc avant tout un « lien de continuité entre des écoles, des institutions issues les unes des autres, ou ayant les mêmes origines »⁹²³. L'origine commune, l'histoire humaine aurait donc sa part dans l'adhésion philosophique, dans la sympathie et les prédispositions. Cela rejoint la notion d'*autorité* que nous avons introduite plus tôt et qui semble dépendre, dans une certaine mesure qui n'est évidemment pas toute la mesure, de l'historicité d'une présence du philosophe ou de ses disciples, et c'est pourquoi la présence de disciples d'Ortega y Gasset en Amérique Latine participe à l'exportation de cette *autorité* par leur biais. Pourrions-nous dire que l'autorité d'un philosophe, quel qu'il soit, serait tributaire de sa présence physique ou de celle de ses disciples ? Il serait intéressant d'étudier la diffusion universelle des idées philosophiques et de celle matérielle de leurs porteurs, pour évaluer dans quelle mesure cette hypothèse se vérifierait. Certes, ceci molesterait la croyance moderne de la raison pure qui attribuant aux idées une valeur de pureté et d'indépendance à l'égard du conjoncturel accepterait difficilement que celles-ci ne se diffusassent pas exclusivement selon des règles qui relèvent de la pure rationalité. Pourtant, le cas Ortega contredit doublement cette conviction : d'abord parce que la diffusion de ses idées semble suivre, avant tout, un chemin de filiations mondaines plutôt qu'une

⁹²² Définitions CNRTL

⁹²³ *Idem.*

sorte de libre échange d'idées pures sur un *open and free market*, une sorte de marché globalisé où *a free and fair* concurrence régulerait à elle seule le flux des capitaux philosophiques selon l'unique critère de leur authentique « valeur de marché », et ensuite parce qu'il ne croit pas en la *raison pure* mais en la *raison vitale* et la *raison historique* qui entretiennent des rapports non seulement avec la raison, comme c'est le cas de la raison pure, mais avec la vie et l'histoire, dans leurs sens les plus amples et variés.

L'autorité philosophique, lorsqu'elle dépasse les frontières nationales ou culturelles d'un philosophe donné, ne serait-elle pas toujours l'œuvre d'une introduction par un disciple qui se fait le garant et l'incarnation de l'autorité du maître dans un lieu particulier ? Ceci ne se vérifierait-il pas, même en ce qui concerne les nations dont le rayonnement philosophique tendrait à faire croire qu'il est à lui seul suffisant à la projection de « ses » philosophes ? La philosophie grecque s'est-elle diffusée à Alexandrie, à Rome ou ailleurs sans des disciples ou écoles locales ? N'en est-il pas de même pour les philosophes de renom français ou allemands ? Dans le cas d'Ortega y Gasset, il y a indéniablement un lien entre le « sol » et son autorité : elle existe en Espagne, aussi en Allemagne et si son séjour en France n'avait pas été prématurément interrompu par la Seconde Guerre mondiale, il y jouirait probablement d'une autorité quelque peu supérieure. L'autorité serait donc en partie liée à une présence du maître ou à celle de ses disciples.

Revenons-en aux appréciations d'Antonio Diéguez, sur les variations de sympathie, de présupposés positifs à l'égard d'Ortega y Gasset. Nous avons vu qu'ils sont prédominants en Espagne, du fait de son autorité naturelle. Il serait mal placé de rajouter la notion de nationalisme philosophique, car cela reviendrait à faire un procès d'intention envers un corps philosophique qui a su démontrer son internationalisme et accueillir, pendant très longtemps et sans résistance, les courants de pensée étrangers, particulièrement français, au point où l'expression *afrancesado* (francisé) se référait aux progressistes de tous bords qui avaient été inspirés, illuminés, ou contaminés, selon les angles de vue, par les idées nouvelles qui ne pouvaient venir que de l'autre côté des Pyrénées. Il serait assez maladroit de parler d'un nationalisme espagnol, bien qu'on puisse évidemment prendre en considération les tentations qu'il puisse y avoir, à l'occasion, de donner la priorité à son grand philosophe national, mais ceci appartient à un domaine très difficilement évaluable et qui en principe est étranger à la philosophie. Si ce n'est pas le cas, il faudrait alors démontrer que ce nationalisme philosophique existerait en Espagne plus qu'ailleurs.

Ce qui ne doit pas être confondu avec le nationalisme est la familiarité ou « vie commune » : le fait de connaître, d'être exposé, de fréquenter un philosophe ou une philosophie. C'est en cela qu'il existerait un « nationalisme philosophique » qui ne signifierait pas un parti-pris chauvin, mais l'imprégnation dans une aire nationale et culturelle qui a pour conséquence naturelle que dans une zone particulière du monde, la référence philosophique première, celle à laquelle on se rapportera avant les autres, sera celle avec laquelle on aura été familiarisé. Même si idéalement ceci n'est pas censé déterminer la teneur du débat philosophique, il en va autrement dans le monde réel qui n'est pas un « ciel des idées » mais une « terre d'hommes vivants » et vivants dans des lieux déterminés occupés de présences distinctes. Les remarques de Diéguez quant aux prédispositions et sympathies philosophiques illustrent que celles-ci ne naissent pas dans une aire neutre, dans une espèce de *vacuum* dépourvu d'interférences culturelles et historiques où seules flotteraient la raison pure et les idées, et qui offrirait, de la sorte, la garantie d'une pratique philosophique pure. La pratique philosophique est soumise à la *circonstance*, à la *raison historique* ou, pour le dire dans des termes non ortéguiens ; à l'histoire des philosophes, à la généalogie matérielle des idées, c'est-à-dire leur lieu, époque, conditions géographiques, culturelles, linguistiques, conditions aléatoires comme les guerres, en l'occurrence la Guerre Civile espagnole et la Seconde Guerre mondiale qui ont bouleversé l'organisation des hommes, leurs institutions, organisations, priorités, perceptions, sensibilités, leurs pensées et choix idéologiques, en Espagne, en Europe et ailleurs.

b- Disciples et écoles

La contribution en tant que philosophe et comme promoteur de la pensée et des sciences – il participera⁹²⁴ à la venue en Espagne d'Einstein en 1923⁹²⁵, de Bergson et de bien d'autres – est, dans une certaine mesure, quantitativement mesurable : articles, traductions, publications,

⁹²⁴ Notamment, il le présenta lors de la conférence que le physicien donna à la « Residencia de Estudiantes » et qu'il traduisit de l'allemand (cf. Criado, EEO, p.8)

⁹²⁵ Qui accepta dix ans plus tard une chaire de physique à l'université Centrale de Madrid, la même où Ortega y Gasset enseignait la métaphysique, qu'il ne put néanmoins pas honorer à cause de l'instabilité politique du pays (cf. Cambon, EEO, p.8)

colloques, invitations et autres faits qui relèvent d'une comptabilité objective. Il est beaucoup plus difficile d'établir une telle comptabilité lorsqu'on en vient aux idées. Si leur support matériel appartient à l'ordre des choses qui se comptent, leur immatérialité appartient à celui des choses qui se saisissent suivant un exercice infiniment plus complexe et imprécis qui est celui de l'évaluation de la diffusion et de l'impact des idées (philosophiques) qui passe notamment par une filiation, d'abord directe, en l'occurrence avec ses élèves, et les divers publics de ses cours et conférences, ses collaborateurs de la *Revista de Occidente* ou autres projets éditoriaux, ce qui inclut des auteurs et traducteurs qui, pour certains, ont gagné une notoriété dans le monde hispanophone qui va bénéficier de l'éclatement de l'Espagne avec la guerre civile et l'exil subséquent de nombreux universitaires, récupérant, de la sorte, des professeurs bien formés et rompus aux nouvelles idées du maître espagnol.

La filiation qui nous recherchons à présent s'incorpore à cette seconde catégorie, celles des universitaires en philosophie ou penseurs de la technique, en donnant la priorité à la catégorie la plus fidèle, et donc la plus facile à circonscrire, celle des *disciples* qui ne doivent pas être compris comme ce que furent les disciples de certaines écoles grecques ou romaines, mais comme des esprit indépendants, nourris de la liberté et de l'exigence d'individualisme propres à leur maître, à l'instar de ce que nous dit Julian Marias qui peut être considéré comme son plus fidèle successeur :

« Mais l'horizon est libre. Si *l'école* est un point de départ, elle est en même temps ce qui ne tolère pas d'arrêt. La continuité appartient à l'essence de l'école philosophique ; et continuité veut dire, justement, nécessité de continuer ⁹²⁶; rien ne lui est plus opposé que la stagnation ou la répétition ; en faisant la même chose que le maître, proche ou lointain, on fait précisément « tout le contraire » : tandis que lui il faisait *ce qu'il devait faire dans sa situation*, on renonce à la sienne propre et, avec elle, à l'être authentique, à *un même*

⁹²⁶ Ceci va au-delà de l'enseignement de la philosophie, puisque : « La continuité plus que la rupture et la fragmentation est le modèle temporel d'Ortega. Ceci l'écarte essentiellement du concept de la temporalité en vogue. Pour l'avant-garde, le passé doit être détruit et il s'agit assurément pour elle de s'acheminer vers une conception du temps non préexistant, toujours à réaliser. Pour Breton, Buñuel ou Miro, la tradition est un terme abject qu'il faut éradiquer de l'art (...) Ortega est en mesure de comprendre et d'attribuer une valeur à cette rupture en tant que principe esthétique mais il lui est plus difficile de l'accepter en tant qu'orientation intellectuelle générale. Il pense que l'enjeu de cette discontinuité est trop important. C'est pourquoi, une bonne partie de sa démarche intellectuelle est consacrée à la re-potentialisation du grand passé classique. » [La continuidad, más que la ruptura y la fragmentación, es el modelo temporal de Ortega. Ello lo separa esencialmente del concepto de la temporalidad en la vanguardia. Para la vanguardia el pasado debe ser destruido y la obra debe encaminarse decididamente hacia una concepción del tiempo no pre-existente, todavía por realizar. Para Bretón, Buñuel o Miró, la tradición es un término nefando que hay que erradicar del arte (...) Ortega es capaz de comprender e incluso valorar esa ruptura como principio estético, pero le es más difícil aceptarlo como orientación intelectual general. Piensa que hay demasiado en juego en esa discontinuidad. Por ello, gran parte de su proceso intelectual está dirigido a la repotenciación del gran pasado clásico.] Navajas, OTNC, pp.8-9

qui est chacun. L'unique façon de faire *de même* que nos prédécesseurs, est de faire autre chose ; non pas une autre chose *quelconque*, mais celle qui, ici et maintenant, est nécessaire. »⁹²⁷

c- Objets, thèmes ; manière, pratique

On retrouve à nouveau dans la forme la théorie de la *circonstance*, celle qui enjoint le philosophe (et l'homme) à penser et vivre « l'ici et maintenant ». Au-delà, Julian Marias propose une définition de ce que serait la continuité philosophique : faire autre chose que son prédécesseur, car les conditions sont toujours autres, mais suivant un esprit qui reste le même. Être disciple reviendrait à garder « l'esprit » du maître tout en exprimant son *être propre* dans une *circonstance propre*. Si nous voulons savoir quel est l'héritage philosophique d'Ortega y Gasset dans le monde hispanophone nous devons chercher en quoi son esprit, sa manière de philosopher se sont retransmis, autant que de rechercher *ses* idées ou objets. Serait disciple celui qui adapterait une pratique philosophique à son *moi* et à sa *circonstance* ou celui qui reprendrait et propagerait des idées et concepts particuliers. L'un reviendrait à dire que l'on pourrait être ortéguien sans aborder ses grands sujets, tant que l'on pratique la philosophie suivant les prémisses qui lui sont propres. L'autre, que l'on est disciple si l'on garde les *thèmes*, à l'instar de Zubiri⁹²⁸, Morente et Marias qui reprennent à leur compte des thèmes d'Ortega y Gasset comme ceux de *génération, circonstance, liberté et créativité*. Mais sont-ils *ses disciples* en ce qu'ils reprennent *ses objets* ou par *la manière* qu'ils ont de les traiter, et traiter tous les autres, puis de les dépasser toujours selon un mode qui serait celui du *maître* ou contiendrait quelque chose de *sa* pratique, méthode, style, conception de la philosophie ? Nous conviendrons que tout cela fait un disciple et, pour être plus précis, qu'il y

⁹²⁷ Marias, *PE*, p.13

⁹²⁸ « Ils attribuent à X. Zubiri la formule selon laquelle le début de l'humanité date du moment où la main qui frappe devient la main qui manipule » [Atribuyen a X. Zubiri el dicho de que el comienzo de la humanidad aconteció cuando el manotazo se hizo manejo.] Nunez de Castro Ignacio « Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas », *Paradigma, revista universitaria de cultura*, n°0, 2005, pp.4-6 (dorénavant RTOH) p.4. Ceci revient à dire que l'humanité naîtrait lorsque le maniement se substituerait au « tripatouillage », ce qui peut être interprété comme « lorsque la main devient technique » et cesse d'être une « main hasardeuse et balbutiante ». Cela équivaudrait à dire que pour Zubiri l'humanité commencerait avec la technique ce qui est une proposition éminemment similaire à celle d'Ortega.

aurait deux modes d'être *disciple* : par l'*objet* ou par la *manière* sans chercher à trancher si un mode devrait l'emporter sur l'autre.

Chez Ortega l'*objet* et la *manière* peuvent, dans une certaine mesure, coïncider. Le « thème » ortéguien peut à la fois faire office d'*objet* et de *méthode* ou *manière*, l'exemple le plus concret étant celui du *ratiovitalisme* qu'il considère être ; *le thème de notre temps*. Or, si la *raison vitale* est l'*objet* de son enquête philosophique, il devient aussi un mode de philosopher. De fait, on pourrait qualifier la philosophie d'Ortega y Gasset, « d'inclusive » ou d'un autre qualificatif qui désigne le fait que certains objets présentent la caractéristique de se transformer en « mode de faire », une fois leur contenant en tant qu'*objet* ayant été pleinement exploité. Plus précisément, il faudrait dire que l'*objet* serait absorbé par la *méthode*, *manière* ou *pratique*. Le *ratiovitalisme* qui commence comme *objet* est vidé de sa charge d'*objet* par étapes pour finir « absorbé » comme *manière*. Dire qu'Ortega y Gasset est *ratiovitaliste* ne signifie pas principalement qu'il traite du *ratiovitalisme* mais qu'il pratique la philosophie selon et depuis cette prémisse d'une raison refondée. Cela suppose qu'il ait dû s'expliquer à ce sujet et avoir donc tenu le *ratiovitalisme* comme *objet*. Cette situation ne se reproduit évidemment pas avec tous les *objets* qui tous ne deviennent pas *manière*, *méthode* ou *pratique*. Par exemple, si Ortega y Gasset était ingénieur ou technicien, peut-être que la technique comme *objet* passerait à être absorbée dans sa pratique de technicien. Mais il n'est pas technicien et la question ne se pose donc pas. De la sorte, seuls les *objets* qui peuvent avoir un impact sur le *philosopher* peuvent éventuellement subir cette transmutation, ce passage de l'état d'*objet* à celui de *manière*. Serait-ce ce qu'Ortega y Gasset appelle un « thème » ? En fait, rien n'indique que chez lui le vocable « thème » se réfère à ces *objets* potentiellement transmutables⁹²⁹. Par contre, nous pouvons en localiser quelques autres, notamment un d'une importance capitale ; la *circonstance* qui, si elle est *objet*, devient mode de concevoir le rapport à tous les *objets* ; mode d'être au monde notamment comme philosophe. Le philosophe de la *circonstance* vit dans la *circonstance* et n'extrait pas sa pratique de cette contrainte existentielle qui englobe toute réalité humaine, de l'*humain-là* qui est humain qu'en tant qu'il est dans une *circonstance*. Le philosophe de la *circonstance* philosophe donc avec ou dans la *circonstance* ce qui signifie que non seulement il la traite comme *objet* mais qu'il philosophe en la considérant comme intégrée au mode-même de philosopher. La *circonstance* est, pour cause, l'un des indicateurs ou marqueurs de la « dette ortéguienne », tant (ou moins) comme *objet* que

⁹²⁹ Dans un autre contexte ceci gagnerait à être vérifié exhaustivement.

comme *manière* de philosopher, et appartient alors à ce que nous désignons à présent comme « thème », c'est-à-dire ce qui a la caractéristique de commencer comme *objet* et de finir comme *manière*. *Raison vitale* et *circonstance* seraient les deux grands *thèmes* et incontestablement ceux qui permettent une identification relativement fiable des influences du maître notamment dans les ramifications philosophiques d'Amérique Latine.

Qu'en serait-il de l'*ensimismarse* de la capacité d'abstraction uniquement humaine ? A première vue, il serait tentant de considérer que cet *objet* devienne *manière* puisque faire de la philosophie c'est, notamment, s'extraire, *rentrer en soi-même* ou s'abstraire, c'est-à-dire considérer ce qui n'est pas concret, ce qui ne nous assaille pas de ses stimulations. Or, l'*ensimismarse* ne semble pas suivre le même sort que la *raison vitale* ou la *circonstance*, probablement parce que cette abstraction est l'image d'une aptitude humaine plus qu'une réelle pratique. Lorsque Ortega décrit le processus d'*ensimismarse y alteración*, de *s'abstraire et d'altérer* le monde autour, cela prend la forme d'une espèce de rituel par étape : « je m'abstrais, puis je change mon environnement, puis je m'abstrais à nouveau, etc. ». Or, les choses ne se font pas ainsi. L'*ensimismarse* est la plupart du temps un exercice continu et inconscient, sauf éventuellement à des phases de haut développement (technique ou technologique) des sociétés humaines où il peut revêtir les apparences de la périodicité, lorsque certains individus ou groupes, dans des positions très particulières – chercheurs, scientifiques, mathématiciens... – ont le loisir de complètement s'abstraire du monde dans l'intérêt de leur activité, qui repose justement sur leurs capacités supérieures d'abstraction, et dans celui de la société qui devrait en bénéficier par le biais d'applications c'est-à-dire des *altérations* du monde ou de la *circonstance* qui pourront se réaliser grâce, ou « à la suite », des périodes d'abstraction de ces cerveaux. Serait-ce le cas du philosophe ? On pourrait être tenté de le croire si on prend notamment l'exemple archétypal de Kant, dont toute la vie semble avoir été une sorte d'*ensimismarse*, d'abstraction ponctuée de rares sorties, sa promenade quotidienne à quinze heures marquant un moment de sortie physique bien que non nécessairement psychique. Si l'*ensimismarse* ne semble pas présenter les conditions d'incorporation à la liste des *thèmes ortéguiens* – selon la définition que nous avons donnée de « thème » –, car il s'agit d'une activité humaine avant tout et non pas d'une activité spécifique du philosophe, ce qui peut l'être est le fait que le philosophe doive constamment faire cet *aller-retour*

*entre la profondeur et la surface*⁹³⁰, qu'il ne peut prétendre à être philosophe que s'il en est capable. Cela rentre indéniablement dans le philosopher ortéguien, même s'il n'existe pas un *objet* précisément désigné ou nommé à cet effet, c'est-à-dire un concept, un terme qui contienne à lui seul cette idée. *Ensimismarse* la contiendrait qu'à moitié. La *circonstance* en contiendrait une autre part. Il serait donc plus difficile à repérer comme marqueur que ces deux concepts relativement bien délimités, bien qu'il ne faille pas pour autant complètement l'éliminer de la catégorie des *thèmes ortéguiens*, c'est-à-dire ce qui peut être à la fois un objet (qui commence comme tel) et une manière de philosopher. Dans ce cas précis, il s'agit d'éviter de sombrer dans les profondeurs, de ne pas oublier de périodiquement remonter à la surface, de *palper le monde réel*, sa *circonstance* ou l'environnement concret ou historique, de ne pas couper le lien dialectique entre l'abstrait et le concret, le profond et le superficiel, les « causes profondes » et les « causes évidentes »⁹³¹, l'immatériel et le matériel, etc.

Tout philosophe ne prétend pas réformer la méthode philosophique et encore moins la raison. Faire de cette réforme le grand *thème de son temps* revient à pratiquer *sa* philosophie à l'aune de cette aspiration, à moins de faire preuve de légèreté et d'inconsistance, ce qui n'est pas le cas d'Ortega y Gasset qui philosophe selon les critères (nouveaux) qu'il exige de *la* (de *sa*) pratique philosophique et qui sont considérables, au point de la bouleverser substantiellement, et qui se déclinent selon un triptyque de base : la *circonstance*, le *ratiovitalisme*, le *perspectivisme* auxquels on pourrait rajouter la *radicalité* et la *dualité (dialectique)*.

Philosopher à la Ortega c'est le faire en démarrant toujours de la maxime génitrice du « *moi* et de la *circonstance* » ; en appliquant le *perspectivisme* qui affirme l'existence de la vérité et refuse néanmoins qu'elle soit atteignable dans l'absolu, c'est-à-dire autrement que depuis des *perspectives* qui sont aussi nombreuses que ceux – c'est-à-dire des *moi* pensants usant d'une *raison*

⁹³⁰ Voir ce que dit Ortega au sujet de la profondeur de son pair allemand : « Heidegger est profond, qu'il parle du *bauen* ou d'autre chose. Mais comme je ne peux dire que ce que je pense et que je dois dire *quasiment* tout ce que je pense, je me dois d'ajouter qu'il est non seulement profond, mais que de surcroît il veut l'être, et cela ne me paraît plus si positif. Heidegger qui est génial souffre d'une manie des profondeurs. Car la philosophie n'est pas qu'un voyage dans les profondeurs. C'est un voyage aller-retour et, par conséquent, cela signifie aussi ramener le profond à la surface et le rendre clair, manifeste, en faire une lapalissade. Husserl, dans un article célèbre de 1911 [*La philosophie comme science rigoureuse*], dit qu'il considère comme une imperfection de la philosophie ce qui, en elle, a toujours été vanté, à savoir : sa profondeur. Elle consiste précisément à rendre patent ce qui est latent, simple ce qui est profond, à parvenir à des concepts « clairs et distincts », comme le disait Descartes » *MHDT*39-40, *OCVI*803

⁹³¹ Dixit Hannah Arendt (*DLR*74) : « non seulement la recherche est devenue le succédané de l'action, mais que les « causes profondes » se substituent aux causes évidentes, qui sont souvent si simples qu'il paraît inutile de demander à des spécialistes « sérieux » et « bien informés » de se pencher sur elles. »

vitale et inclus dans une *circonstance* – qui l’observent ou la visent; et suivant une raison qui ne soit pas pure mais subsumée à la *radicalité première qu’est la vie*, radicalité qui est également le mode privilégié d’appréhension des objets au détriment des approches traditionalistes, continuatrices, collégiales, institutionnelles, « corporatives », c’est-à-dire toutes celles qui n’exigent pas que l’on parte depuis la racine dénudée et décharnée d’un problème, depuis sous « sous-sol »⁹³², mais depuis ce qui s’en dit déjà, partant conséquemment d’un « point de départ » qui n’en n’est pas vraiment un mais fait plutôt office de « dernière étape », qui n’est pas une *racine* mais un *embranchement*, et qui se fonde sur l’assertion – l’adhésion, la foi, l’autorité – qu’on peut prendre un objet là où d’autres l’ont porté et laissé et non pas depuis l’isolement d’une formulation originelle et dénuée d’avis philosophiques. On trouvera dans cette exigence d’une source première et purifiée de ce sur quoi doit se pencher le philosophe, un point commun avec Heidegger dont la radicalité se manifeste néanmoins différemment : par l’exigence étymologique et une méthode ontique qui fait de l’Être le début absolu, et du passage de tout ce qui s’en est dit d’apparemment valable à une inquisition langagière. De même qu’avec Ortega y Gasset *objet* et *méthode* se confondent, ou fusionnent, parfois sans qu’on sache lequel anticipe l’autre, et même si nous avons précédemment tenté d’expliquer le phénomène de transmutation de l’*objet* en *manière*, ceci ne répond pas entièrement à la question de l’ordre : le *ratiovitalisme* comme mode de philosopher naît-il vraiment une fois seulement que le concept de *raison vitale* a été décrit, ou n’est-il pas déjà actif au moment même où il est décrit et expliqué ? Si l’on va un cran plus loin : Ortega y Gasset devient-il *ratiovitaliste* parce qu’il comprend et explique ce que serait une *raison vitale* ou bien n’est-ce pas parce qu’intuitivement au moins, il commence à pratiquer une *raison se vitalisant* qu’il en vient à sentir le besoin impérieux de conceptualiser et comprendre ce qu’il a déjà commencé à pratiquer intuitivement ? A la rigueur, ceci n’est pas d’une grande importance pour l’étude qui est la nôtre, bien qu’il s’agisse d’une question digne de la philosophie et à laquelle peut-être d’autres ont déjà répondu, notamment Bergson. Ce qui compte est d’établir qu’il existerait un mode de penser à la *Ortega* qui se définit notamment suivant ce que nous avons appelé des *thèmes*. Celui qui les reprend et incorpore, à un degré ou à un autre, devient donc, à un degré ou à un autre, ortéguien, que ceci soit fait en connaissance de cause ou dans une ignorance plus ou moins grande de l’origine, bien que dans le premier cas, la conscience d’agir ou de penser

⁹³² Terme utilisé par Ortega y Gasset, en l’occurrence dans le titre du quatrième chapitre de *MT* : « Excursions dans les sous-sols de la technique ».

ortéguiennement soit évidemment un critère de filiation qui manque à celui qui le fait dans l'inconscience, bien que cette inconscience, si elle est possible et l'histoire de la philosophie en contient suffisamment de cas, est contestable, particulièrement dans le contexte relativement restreint de la philosophie hispanophone contemporaine. On conçoit difficilement qu'un philosophe hispanophone ou hispanisant n'accède pas à une connaissance, qui certes ne doit pas forcément être exhaustive ni précise en tous points, de la part ortéguienne qui se retrouverait dans les apports qu'il aurait intégrés à sa philosophie ainsi que ceux potentiels qui seraient en suspens ou en circulation dans son environnement philosophique direct.

d-Frontières culturelles

Chez le disciple ou celui qui ne l'est pas mais qui reconnaît cet apport – qui pourrait alors s'appeler « influence assumée » – il s'agirait d'en évaluer la teneur, c'est-à-dire combien la *pensée nouvelle* qu'il produit (qu'elle soit celle de toute une vie, d'un segment de sa philosophie, d'un livre, d'un article, etc.) doit à Ortega y Gasset. Restent tous ceux qui ne sont ni disciples reconnus ou déclarés, ni reconnaissent ou ont conscience d'utiliser des thèmes ortéguiens. Pour eux la tâche est évidemment plus complexe, même si de simples considérations d'ordre linguistico-culturel peuvent parfois contribuer à établir des lignes grossières de potentialité d'une influence ou d'une autre, comme c'est le cas avec Ortega y Gasset. Par exemple, un ouvrage comme *A companion to the philosophy of technology* a complètement passé outre la contribution d'Ortega y Gasset à la philosophie de la technique, ce qui prouverait que ses idées, l'idée même qu'il existe comme philosophe de la technique, n'aurait pas pénétré l'aire culturelle (« nordique ») des directeurs de la collection ; Jan Kyrre Berg Olsen, Stig Andur Pedersen et Vincent F. Hendricks. Notons à leur décharge qu'il s'agit du « compagnon de la philosophie de la technologie » et non « de la technique ». Toutefois, même en admettant qu'il existe une ligne franche de démarcation entre ceux qui ont parlé de *technique* et ceux qui ont parlé de *technologie*, et que ceci pourrait éventuellement justifier l'absence de références à Ortega y Gasset, ceci ne justifierait pas que la riche production de la philosophie de la technologie hispanophone (cf. *Philosophy of Technology*

in Spanish Speaking Countries; Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community)⁹³³ soit tout entière absente. *A Companion to the Philosophy of Technology* pâtit d'un biais culturel incontestable en réunissant quasi exclusivement des auteurs « anglo-saxons-nordiques ». L'arc latin, parmi d'autres, en est complètement exclu mis à part les contributions « latines » de Luciano Floridi et de Jean-Pierre Dupuy, ou « mi-latines » puisqu'ils sont tous deux affiliés à des universités anglo-saxonnes (Oxford et Stanford). Lucien Scubla se retrouve à être le seul sur quatre-vingt-dix-huit que l'on puisse pleinement considérer comme extérieur à l'aire anglo-saxonne-nordique, par sa naissance et sa carrière, ce qui fait tout de même très peu pour ce qui est censé être la somme actualisée de la philosophie de la technologie. S'il peut être dérangeant, voire contraire à une certaine déontologie, de passer une somme de contributions philosophiques au crible de l'origine de ses auteurs, il n'en reste pas moins que ce qui est censé réunir tout ce qu'il y a de plus représentatif de la philosophie de la technologie a totalement exclu les contributions extérieures à certaines aires culturelles. La raison pourrait être des plus simples et directes : c'est parce qu'il n'y a pas de philosophie de la technologie en dehors de ces aires. Il nous incombe de contester cela⁹³⁴ et de démontrer qu'il existe bien une philosophie de la technique et, par extension, de la technologie, dans l'aire ibérique et que celle-ci aurait même des origines antérieures à toutes les autres, si l'on s'en tient à l'antériorité de *Méditation sur la technique*. Or, l'inspiration et l'élan qu'a pu insuffler ce texte fondateur semblent avoir été cantonnés aux limites de la zone hispanophone, au point où lorsqu'il s'agit de faire une somme de la philosophie de la technologie, il ne soit pas venu à l'esprit de certains directeurs d'édition d'aller voir ailleurs, en l'occurrence chez ceux pour qui *Méditation sur la technique* a été la source d'inspiration et qui auraient été en avance sur bien d'autres dont la « notoriété technique » est pourtant universellement reconnue :

« (...) nous avons sur la table et quinze ans plus tôt, plusieurs alternatives complémentaires à la *provocation* heideggérienne ou à la demande de destitution par la *rationalité instrumentale* de l'École de Francfort. »⁹³⁵

⁹³³ *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, ouvrage collectif sous la direction de Carl Mitcham, *Philosophy and technology*, vol. 10, Springer Science, Business Media, B.V, Pensylvanie, 1993, 336 p. (*PTSC*); *Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community*, sous la direction de Belén Laspra et José Antonio Lopez Cerezo, ed. Springer, col. Philosophy of Engineering and Technology, Volume 24, 2018, 287 p. (*SPTC*)

⁹³⁴ De fait, Mitcham le fait pour nous avec *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries* (*PTS*).

⁹³⁵ [tenemos sobre la mesa y quince años antes varias alternativas complementarias a la *provocación* heideggeriana o al desafuero de la *racionalidad instrumental* de la escuela de Frankfurt.] Navarro, OSW, p.5

Les biais culturels et la *circonstance*, c'est-à-dire tout ce qui ne constitue pas, à proprement parler, un « moi philosophique pur » (selon une pratique basée sur une adhésion plus ou moins explicite à l'idée de raison pure) mais participe pourtant à la pratique philosophique, semblent donc être particulièrement actifs dans ce domaine de la philosophie, peut-être plus que dans les autres. Il n'est pas difficile de concevoir que si demain des éditeurs et universitaires hispanophones décidaient de mener un projet similaire à celui du *Companion*⁹³⁶ l'influence d'Ortega y Gasset ne passerait pas inaperçue, car même s'il n'a pas directement traité de la technologie – en particulier des technologies qu'il ne connaissait pas, comme il va de soi – sa pensée peut y contribuer, comme cela sera illustré avec les réflexions sur les technologies actuelles de la part d'auteurs contemporains inspirés par lui.

e- Production technologique et philosophie de la technologie

L'ignorance d'une philosophie de la technologie non nordique, germanique et anglo-saxonne est probablement renforcée par une association qui serait faite entre le *dynamisme de l'objet* et la *réflexion* sur celui-ci, c'est-à-dire la croyance qu'il y aurait philosophie de la technologie là où il y a invention, production et profusion de celle-ci. Or, cette correspondance si elle peut sembler naturelle au commun ne devrait pas l'être pour le philosophe, car outre une intuition primaire, rien n'indique qu'il y aurait un lien entre *production technologique* et *production philosophique*. On pourrait même introduire une idée ortéguienne qui suggérerait que plus les sociétés sont technologisées, plus leur substrat intellectuel, littéraire et ce qui fournit les conditions générales propices à l'activité philosophique serait réduit, puisque ces sociétés se videraient de leur culture en se technologisant, selon un processus que nous avons déjà détaillé. Le lien entre la production de technologie et la production de philosophie n'irait donc pas, si l'on suit l'une des idées maîtresses de philosophe espagnol, dans le sens d'une progression mutuelle et

⁹³⁶ Même s'il ne s'agit pas exactement du même format, on pourrait voir dans *PTSC* et *SPTC* les pendants hispanophones à *Companion* qui consacrent effectivement Ortega y Gasset comme la source première de la philosophie de la technique hispanophone, et même de la discipline en tant que telle.

proportionnée mais, au contraire, dans un rapport inversement proportionnel entre la première production et la seconde. Dans les conditions présentes, celles où la culture ne prend pas le dessus sur une sorte de matérialisme historique technique, *plus il y aurait de technologie moins il y aurait de philosophie*. Selon ces prémisses, le décrochage technologique du monde hispanophone par rapport à d'autres aires, non seulement ne le disqualifierait pas pour penser la technologie mais le placerait même en position avantageuse, tant qu'on considère que son niveau de décomposition culturelle serait moindre, ce qui n'est pas déductible du seul fait de son exclusion de l'aire de pointe technologique⁹³⁷.

Dans un article, opportunément intitulé ; « Deux approches philosophiques au problème de la technique et leur signification pour l'Amérique Latine »⁹³⁸, le Cubain Fornet-Betancourt⁹³⁹ se demande : « Comment une technique a-t-elle sa place dans cette culture ? »⁹⁴⁰ ce qui illustre l'idée d'une extériorité de la technique à *cette* culture. On pourrait se demander, avec ce qu'on sait déjà d'Ortega, si la technologie serait extérieure à des *cultures particulières* ou si elle ne le serait pas à la *culture* en tant que telle. Dans le premier cas, la question reviendrait à savoir quelle serait cette extériorité à l'égard de l'Amérique Latine ou du monde hispanophone, là où Ortega y Gasset a exercé son influence. Dans le second cas ; si l'extériorité de la technologie à la culture en général s'exercerait, malgré cette universalité, d'une manière qui varierait selon les cultures ou, au contraire, si on doit considérer que toutes les cultures sont également extérieures à la technologie (ou si la technologie est extérieure, de manière uniforme, à toutes les cultures). Quelle que soit la réponse à cela, la technologie serait extérieure à la culture et, par extension, à la pratique philosophique. On pourrait donc être philosophe de la technologie indépendamment d'un objet qui reste toujours extérieur. Qu'on en soit en Espagne, au Japon, au Brésil ou en Suède, on est

⁹³⁷ Le Brésilien Alavaro Vieira Pinto illustre la capacité à produire une pensée sur la technique depuis le « Tiers monde » c'est-à-dire une aire sans technologie propre.

⁹³⁸ Fornet-Betancourt Raul, « Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics* and Their Meaning for Latin America », *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, trad. Waldemar Lopez et Carl Mitcham, pp.271-281 (TPA-PTSC). *Les traducteurs de cet article vers l'anglais ont choisi le terme « technics » pour signifier « la technique ». Le texte original en espagnol est : « Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica y su significación para la situación actual de América Latina », *Revista agustiniana*, vol. 31, n° 95, 1990, pp.535-550. A cause des difficultés d'accès physique aux bibliothèques en territoire hispanophone, il ne me fut pas possible de le consulter, ni l'auteur ne fut en mesure de m'en envoyer un exemplaire. Les citations qui en seront faites proviennent donc de la version traduite en anglais incluse dans « l'anthologie » *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries* réunie par Carl Mitcham.

⁹³⁹ Installé en Allemagne.

⁹⁴⁰ [How does a technics fit within this culture?] Fornet, TPA-PTSC, p.279

philosophe et la technologie n'intervient que comme objet extérieur et non déterminant de la propre pratique philosophique.

La technologie dans le sens ortéguien est de la technique « enrichie » par la science. Elle reste néanmoins une technique (de la troisième phase). Ce qui peut varier est l'impact de cette technique devenue technologie et surtout de la technique devenue industrielle qui engendre une *surnature* dans laquelle l'artificiel finit par être pris pour le naturel, avec toutes les conséquences qui ont déjà été extensivement exposées. C'est là que se trouve le « conflit » avec la technique ou technologie, et non pas dans un changement de statut de la technique se technologisant. Quant au philosophe et sa pratique, ils se localisent dans la culture. La pratique philosophique est tributaire des conditions culturelles, ce qui signifie que l'assèchement culturel résultant d'une sur-dimension de l'artificialité, elle-même résultante d'une sur-efficacité et hyper accélération des moyens de production, conduit à *la masse*, comme phénomène anthropologique, social et politique qui se caractérise notamment par la désertion des *élites de l'esprit*, ce qui inclut les philosophes. En conséquence, tout indiquerait que les sociétés les plus technologisées seraient aussi celles où les conditions pour la philosophie se réduiraient le plus. A ce titre, les sociétés peu créatrices de technologie ne présenteraient pas, selon ce critère, des conditions moins favorables à la philosophie de la technique ou technologie.

« De bien des manières, les réflexions issues du monde hispanophone ici réunies révèlent plus clairement qu'on le voudrait « le défi de la technologie ». En effet, en faisant de la sorte elles nous engagent à revenir à nos propres expériences fondamentales – et, conséquemment, à repenser la technologie débarrassée de ce qui n'est trop souvent que la patine d'une rhétorique high-tech. »⁹⁴¹

En ce qui concerne les capacités à philosopher sur la technologie qui seraient celles du monde hispanophone ou, de manière générale, là où la technologie impose moindrement sa marque, il est légitime de se demander dans quelle mesure une exposition moindre à celle-ci ne diminuerait pas la curiosité du philosophe à son égard. La capacité à philosopher, même si elle existe – et nous avons vu combien elle y existe dans la mesure où Ortega y Gasset lui a redonné vie – doit aussi

⁹⁴¹ [In many ways, the reflections from the Spanish-speaking world collected here reveals more clearly than we might want it to "el desafío de la tecnología" – the challenge of technology. Indeed, in so doing they challenge us to return to our own basic experiences – and thus to rethink technology, stripped of what is too often only a patina of high-tech rhetoric.] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XXXIII

s'accompagner de l'*appréhension*, ou *acte d'appréhension*⁹⁴². La question est bien de savoir ce qu'il advient de cet *acte* en fonction de la présence dans son environnement ou *circonstance* de plus ou moins de technologie. Intuitivement, on est enclin à considérer que des *circonstances* moins technologiques invitent moins à la réflexion correspondante. Il ne s'agit pas uniquement du philosophe en tant que penseur isolé, mais de l'attente qu'aura à son égard une société en fonction de son état de submersion technologique. La *circonstance* impose ses thèmes dans le débat : aussi abstraite ou extra-mondaine puisse être l'inclinaison du philosophe, il ne peut échapper à la pression ou, dit autrement, à la condition ontologico-existentielle *d'être soi et sa circonstance*. Dans quelle mesure, et lorsqu'on se concentre sur la technologie, varierait-elle d'une région à l'autre en fonction du degré de création, production, usage et consommation de technologies ? Dans quelle mesure varierait-elle en 2021 à l'heure du « village planétaire », de l'hyper communication et connexion, de la globalisation et des échanges planétaires à grande échelle ? Si la variété de *circonstances* techniques était une constante historique, l'est-elle encore vraiment aujourd'hui à l'heure où l'hyper connectivité permet de connaître presque tout ce qui est lointain ? Aussi, il convient de différencier production, usage et connaissance. Les nations qui produisent peu ou pas de technologies n'en sont pas pour autant dénuées et l'adoption qu'elles en font engendre ses propres phénomènes technologiques. Le monde entier est aujourd'hui technologique, indépendamment des usages qui sont faits de telle ou telle technologie dans tel ou tel lieu particulier du globe. Il arrive même que les populations des zones qui ne sont pas productrices de technologies en fassent un usage avant-gardiste. Par exemple, les Brésiliens ont utilisé un réseau social nommé Orkut avant même que la majorité de la population du monde producteur de technologies ne sache ce qu'était un réseau social. Dernièrement, une sorte de nostalgie « Orkut voltou » [« Orkut est de retour »] est apparue parmi les internautes brésiliens avec une réplique du réseau social qui a devancé tous les autres et qui fut rapidement un phénomène de société dans ce pays où même les « enfants des rues » avaient leur profil Orkut et où pendant un moment le « profil » était communiqué avec plus de spontanéité qu'un numéro de portable. Ce réseau social de Google développé par l'informaticien turc Orkut Büyükkökten a fonctionné de 2004 à 2014 lorsqu'il a alors été dépassé à l'international par Facebook⁹⁴³. Les Brésiliens sont la population au monde qui a le plus vite et massivement adhéré à cet usage d'internet. La presse spécialisée s'est

⁹⁴² Nous détournons ici pour nos besoins le fameux concept husserlien de « l'appréhension ».

⁹⁴³ Au Brésil, le nombre d'utilisateurs Facebook dépassera celui d'Orkut en août 2011. Cf. « Facebook passa Orkut em número de usuários no Brasil em agosto, confirma Ibope », *UOL notícias tecnologia*, 10/09/2011

fait l'écho de ce phénomène notamment dans un article⁹⁴⁴ de mars 2006 dans lequel l'auteur se pose la question ; « pourquoi Orkut ne semble décoller qu'au Brésil »⁹⁴⁵? Dans un autre article du 13 novembre 2009 intitulé au sujet des réseaux sociaux en Amérique du Sud et au Brésil, la journaliste Raquel Recuero s'interroge : « Bien que les Brésiliens eussent fait l'expérience d'autres réseaux sociaux (Fotolog, par exemple, était très populaire auprès des jeunes Brésiliens en 2003 et 2004, avant l'apparition d'Orkut), Orkut a provoqué une révolution de l'accès à Internet au Brésil. Alors qu'Orkut croissait rapidement au Brésil à partir de 2004, il devint synonyme d'Internet. Être sur Internet voulait dire être sur Orkut. La question est évidemment ; pourquoi ? »⁹⁴⁶ Des articles de presse spécialisée ou généraliste de ce genre il en existe de nombreux autres, particulièrement en anglais, ce qui signifie deux choses : d'une part que l'Amérique Latine peut être à la pointe des questions liées à une ou plusieurs technologies et, d'autre part, que ces questions peuvent être posées depuis l'extérieur de l'aire culturelle du continent. Si l'on ramène cela doublement à notre propos, ceci signifierait qu'une philosophie de la technologie en Amérique Latine est non seulement possible mais légitime⁹⁴⁷ puisque la technologie y existe aussi et peut à l'occasion, comme avec l'exemple Orkut qui est loin d'être le seul, être utilisée en avance ou bien d'une manière locale et développer ses propres phénomènes et que, par ailleurs, de la même manière qu'une presse spécialisée⁹⁴⁸ anglo-saxonne peut réfléchir à un phénomène latino-américain sans développer de « complexe de la distance » ou de « non familiarité culturelle », alors l'inverse devrait être tout aussi possible, bien qu'on puisse arguer en faveur du premier groupe que si d'un côté il est culturellement extérieur il est celui d'où part une technologie. Ceci est recevable mais n'annule pas l'idée principale qui veut qu'il soit possible de réfléchir à la technique et aux technologies de manière intellectuellement équitable d'où qu'on soit sur la planète, même si cela va à l'encontre de l'intuition première quant au rapport proportionnel qui existerait entre philosophie de la technologie et production de technologies.

⁹⁴⁴ Baker Loren, « Why Brazil Loves Orkut! », *Search Engine Journal (SEJ)*, 9 mars 2006

⁹⁴⁵ « why Orkut only seems to be taking off in Brazil? »

⁹⁴⁶ [Although Brazilians had experience with other social networking sites (Fotolog, for example, was very popular among young Brazilians in 2003 and 2004, before Orkut appeared), Orkut caused a revolution in Internet access in Brazil. As Orkut grew quickly in Brazil starting in 2004, it became synonymous with the Internet. Being on the Internet meant being on Orkut. The question of course is, why?] Recuero Raquel, « Social Media in South America: Orkut & Brazil », *Connected Learning Alliance*, 13 novembre 2009

⁹⁴⁷ Nous verrons plus tard que probablement le plus volumineux ouvrage unique sur la philosophie de la technique – de surcroît d'une consistance incontestable en plus de sa clarté qui rappelle celle d'Ortega y Gasset – jamais écrit l'aurait été en Amérique Latine par le Brésilien Alvaro Vieira Pinto auquel sera consacré un chapitre.

⁹⁴⁸ Il faudrait vérifier si également des philosophes de la technique auraient écrit à ce sujet.

f- Transmission philosophique

Ortega y Gasset est né et a vécu la majeure partie de sa vie dans un pays peu industrialisé ; l'Espagne, sans compter son exil argentin et portugais où la technologie était donc plus discrète que dans les grands pays industrialisés d'alors, et cela ne l'a pourtant pas empêché d'être l'un des premiers philosophes, sinon le premier, à écrire sur le sujet. La présence de *ses thèmes* chez des auteurs dont on peut raisonnablement estimer qu'ils ont eu accès à son œuvre sans qu'ils ne s'en réclament forcément, que ce soit par le simple fait qu'ils soient hispanophones est suffisant pour parler d'influence. Certes, il reste à caractériser ceux qui seraient de façon indéniable ortéguiens car il est effectivement difficile de trouver des *objets* qui seraient l'exclusivité d'un auteur, contrairement à une méthode qui est toujours plus personnelle, comme l'écriture ou l'*acte d'appréhension philosophique* qui émanent de déterminismes plus proprement humains ou individuels et *circonstancés*. Cela exige une introspection dans la matière philosophique intime ; un effort de connaissance du détail et de la tournure plus caractéristique que tel ou tel autre auteur appose à ses *objets* et, par ailleurs, une maîtrise du contexte dans lequel évoluent ceux qui inspirent et sont inspirés ; les filiations biographiques, bibliographiques, éditoriales voire institutionnelles et académiques ainsi que d'éventuelles allégeances en commun ou mitoyennetés du même ordre avec des tiers, directes ou indirectes, contemporaines ou transgénérationnelles entre des disciples, ceux qui l'ont admiré ou repris d'une manière ou d'une autre, ceux qui l'enseignent ou écrivent sur lui ; la probabilité d'accès aux textes et, dans ce cas précis, ce sur quoi nous avons insisté : l'appartenance à une aire culturelle et linguistique propices à des échanges sont autant d'éléments que nous devons considérer dans l'enquête qui vise à évaluer l'influence de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset dans le monde hispanophone et lusophone.

En ce qui concerne les *objets*, si nous avons précédemment dit qu'aucun auteur n'en a l'exclusivité, nous devons tempérer cette notion par une autre qui attribue à certains une primeur quant à leur traitement. Si on considère que l'originalité et la créativité sont des traits reconnus et acceptés d'un auteur, comme c'est le cas pour celui qui nous intéresse, il est à s'attendre qu'elles se reflètent dans le catalogue de ses *objets* cardinaux. La *masse*, la *génération*, le *spécialiste*, l'*ingratitude*, l'*évanescence des désirs*, etc. et, évidemment, la *technique*, qui si pour la plupart ne

sont pas des *objets* qui lui soient exclusifs, l'ont tout de même été, complètement ou en partie, à son époque, ou bien parce qu'ils auraient été traités depuis trop longtemps pour qu'ils soient alors d'actualité – réactualiser un sujet revient, dans une certaine mesure, à se le réapproprier, puisqu'il s'agit de lui attribuer une nouvelle vie, de le rendre vivant dans une *circonstance* actualisée et selon des critères inédits – ou bien parce qu'on ne les traitait pas à son époque avec une ampleur comparable, et on pense particulièrement à son grand thème de la *masse* qui s'il ne lui est pas exclusif reste néanmoins sa contribution la plus reconnue au point où il serait aujourd'hui incomplet de traiter de ce sujet sans se référer, d'une manière ou d'une autre, à Ortega y Gasset et à *La révolte des masses*. Il est d'autres sujets qui lui sont très spécifiques, comme celui de la *perte des désirs*, la *génération*, l'*enfant gâté* et le *spécialiste* (qu'on peut rattacher à celui plus général de la *masse*) pour ne citer que ceux qui entretiennent un lien avec la *technique*. *Ensimismarse*, ou *rentrer en soi-même*, est également quasiment inséparable de la philosophie d'Ortega y Gasset.

Malgré les annonces de méthode et de rigueur, établir les filiations d'idées et les influences reste une discipline complexe, spéculative et approximative. Il existe, certes, des possibilités de certitudes, notamment lorsqu'il y eut contact direct et déclarations d'allégeance comme c'est le cas pour les plus proches élèves d'Ortega y Gasset à l'Université de Madrid : Julian Marias, Xavier Zubiri et José Gaos. Leur statut de disciple, du moins à une période, est établi et ne fait pas débat. Mais ceci est insuffisant dans le cadre de notre recherche. Ont-ils aussi écrit sur la technique ? Cette investigation sur les disciples déclarés et reconnus de la première génération pourrait s'arrêter court en l'absence d'une pensée de la technique chez ceux-ci. Et de fait, elle est absente chez Marias et Zubiri. De ces trois disciples les plus directs, deux sont donc exclus d'office de notre enquête. Toutefois, la liste des disciples d'Ortega y Gasset exilés ou « *trasterrados* »⁹⁴⁹ ne s'arrête pas là ; « Dans la liste des exilés on retrouve, pour n'en citer que quelques-uns: Claudio Sanchez Albornoz, Américo Castro, Rafael Altamira, Juan Ramon Jiménez, Leon Felipe, Rafael Alberti, Severo Ochoa, José Bergamín, Maria Zambrano, Rosa Chacel, (...) Recaséns Siches, Luis Araquistain, Francisco Ayala, Federico de Onis, Juan Marichal, (...) Joaquin Xirau, Carlos Blanco Aguinaga, Jiménez de Asua et bien d'autres. Beaucoup d'entre eux, comme nous le voyons, des

⁹⁴⁹ Bien que le terme « exilé » contrarie José Gaos « qui fidèle à sa pensée philosophique rejette le terme d'exilé pour s'attribuer celui de « *transterrado* » » [que fiel a su pensamiento filosófico rechaza el término de exiliado para adjudicarse el de "*transterrado*"] Gomez Martinez José Luis, « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, édité par El Colegio de Mexico, t. 35, n°1, 1987 pp. 197-221 (dorénavant POPM) p.219

philosophes appartenant à l'École de Madrid ou des disciples directs ou indirects d'Ortega. »⁹⁵⁰
 Dans cette suite de noms fournie par Soto Carrasco, qui malgré ce qu'il laisse entendre ne contient pas que des disciples d'Ortega y Gasset⁹⁵¹, tous ne sont pas philosophes et encore moins philosophes de la technique. La poétesse Rosa Chacel exilée au Brésil et en Argentine écrit sur la *Poesía de la circunstancia*⁹⁵² et le juriste Luis Recaséns, exilé au Guatemala puis au Mexique, entreprend une ambitieuse réforme de la justice en proposant une nouvelle interprétation du droit et de « la philosophie juridique académique » par le biais du « logos du raisonnable » [logos de « lo razonable »] qui est directement inspirée de la réforme de la raison ortéguienne : « Or, cette raison juridique matérielle devra en fin de compte être une sorte de raison vitale historique, qui est raison, ratio, logos, concept rigoureux »⁹⁵³. On trouve également un « philosophe dur » ; Joaquín Xirau Palau que rien n'indique à l'aune de ce que nous en avons appris qu'il ait écrit sur la technique, et l'écrivain Francisco Ayala, fortement influencé par Ortega y Gasset⁹⁵⁴, particulièrement *La révolte des masses* et qui écrira en 1959 *Technologie et liberté* qui contient de très évidentes inspirations ortéguiennes :

« Probablement qu'à un moment donné une certaine génération a échoué, en perdant la main sur le contrôle du processus historique ; il se peut – ce qui serait plus désespérant – que le degré de développement technique atteint par notre civilisation dépasse les capacités humaines de contrôle social et la place en danger imminent de naufrage. Mais, quoiqu'il en soit, il paraît évident que la situation évolue par elle-même au gré des impulsions d'appétences immédiates et des réactions psychologiques élémentaires qui, potentialisées et canalisées par le biais des gigantesques appareils organisateurs que la technique industrielle met à disposition de la démocratie de masse et qui sont privées de toute orientation des valeurs, mènent à une pure aberration. »⁹⁵⁵

⁹⁵⁰ [Entre el elenco de exiliados se encuentran, por citar sólo algunos (...) y tantos otros. Muchos de ellos, como vemos, filósofos pertenecientes a la Escuela de Madrid o discípulos de manera directa o indirecta de Ortega.] Soto Carrasco David, « La adaptación al exilio circunstancia americana, patria y modernidad en José Gaos », *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, N°. 37, 2019, pp.2-3, 25 p. (dorénavant AEJG)

⁹⁵¹ Notamment les deux qui accédèrent à la consécration du Prix Nobel (Juan Ramon Jiménez en littérature. ; Severo Ochoa en médecine).

⁹⁵² *Poesía de la circunstancia. Cómo y porqué de la novela*, 1958, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur (El viento).

⁹⁵³ [Ahora bien, esa razón jurídica material habrá de ser al fin y al cabo una especie de la razón vital e histórica, la cual es razón, ratio, logos, riguroso concepto.] Luis Recaséns, « El logos de « lo Razonable » como Base para la Interpretación jurídica », *Diánoia*, vol. 2, no. 2, 1956 p.33

⁹⁵⁴ Cf. Vazquez Medel Manuel Angel, « Francisco Ayala y José Ortega y Gasset (de la *Revista de Occidente* al exilio, los retornos y la vuelta a casa) », *Porque eres, a la par, uno y diverso: estudios literarios y teatrales en homenaje al profesor Antonio Sánchez Trigueros*, coord. Antonio Chicharro Chamorro, 2015, pp. 875-890

⁹⁵⁵ [Quizá sea que ha fallado en un momento dado una cierta generación, perdiendo de la mano el control del proceso histórico; tal vez – lo que sería más desesperante – el grado de desarrollo técnico alcanzado por nuestra civilización

Que veulent dire ces phrases si ce n'est que la technique par elle-même n'est pas capable de soutenir le développement complet des sociétés ou de la civilisation, qui à l'ère industrielle sont celles de la démocratie et des masses et qui se vident de leur contenu qui doit être volonté, ou ce qui revient au même ; contrôle du processus historique, s'abandonnant alors aux appétits immédiats et aux réactions psychologiques élémentaires ? Notons aussi la participation de la notion de génération. Ayala ne nie cependant pas que ce nouveau processus comporte ses propres valeurs dont celle d'« un progrès mécanique capable de libérer l'homme de l'esclavagisme du travail. »⁹⁵⁶ bien qu'il insiste sur l'idée ortéguienne du vidage culturel :

« L'un des lieux communs les plus fréquemment entendus se trouve dans l'affirmation que les progrès techniques – époustouflants, pour dire vrai – obtenus ces dernières décennies, ont pris le pas sur le processus de perfectionnement spirituel de l'humanité, donnant lieu au déséquilibre qui existe actuellement entre la culture matérielle et la culture morale, déséquilibre auquel seraient imputables les douloureuses distorsions du monde dans lequel nous vivons. »⁹⁵⁷

Ceci Ortega y Gasset aurait pu l'écrire quasiment mot pour mot. Une autre idée ortéguienne, bien que pascalienne⁹⁵⁸ avant lui est celle du caractère cumulatif de la connaissance, en l'occurrence, scientifique et technique. Précisons en cette occasion que les « idées ortéguiennes » peuvent se classer entre celles qui seraient originelles à sa philosophie et celles qu'il reprendrait d'autres en les remettant au goût du jour. Quelques auteurs critiques, comme nous l'avons vu⁹⁵⁹, nient la créativité ortéguienne pour ramener tous les concepts qui lui sont généralement attribués à ce type de reprises. Quoiqu'ils disent, celui de vidage de la culture par la technique aurait difficilement pu être formulé avant lui car qui avait alors pensé la technique à l'aune de l'impact civilisationnel, si l'on prend en compte que les seuls philosophes de la technique qui le précèdent sont des

rebase las capacidades humanas de control social, y la pone en peligro inminente de hundimiento. Pero, sea como quiera, parece evidente que la situación evoluciona por sí misma a impulsos de inmediatas apetencias y de elementales reacciones psicológicas que, potenciadas y canalizadas a través de los gigantescos aparatos organizatorios que la técnica industrial proporciona a la democracia de masas, pero privadas de toda orientación en valores, conducen al puro disparate.] Ayala Francisco, *Tecnología y libertad*, ed. Taurus col. Ser y Tiempo, Madrid, 1959, pp.9-10.

⁹⁵⁶ [un progreso mecánico capaz de liberar al hombre de la esclavitud del trabajo] *ibid.*, p.10

⁹⁵⁷ [Uno de los más transitados lugares comunes de nuestro tiempo consiste en la afirmación de que los progresos técnicos – asombrosos, en verdad – conseguidos durante los últimos decenios, han tomado la delantera al proceso de perfeccionamiento espiritual de la humanidad, dando lugar al desequilibrio que actualmente existe entre la cultura material y la cultura moral, desequilibrio al que serían imputables las distorsiones dolorosas del mundo que vivimos.] *ibid.*, p.83

⁹⁵⁸ Voir la note 318

⁹⁵⁹ Voir la note 157

« ingénieurs-philosophes » qui pensent la technique à travers le prisme de leurs spécialités et sensibilités techniques, si ce n'est éventuellement Marx dont le matérialisme historique qui donne la prépondérance de l'infrastructure sur la superstructure est, cependant, à l'opposé de la conception volontariste du mouvement de la civilisation prônée par Ortega y Gasset, ce « contrôle du processus historique » dont parle Ayala, même s'il existe aussi un degré de matérialisme dans la conception historique ortéguienne, résultat de l'accumulation mécanique (des savoirs et consciences) et une forme de dialectique suivant une reformulation des rapports entre infra et supra structures qui à notre temps opposerait le « matériel » de la société industrielle et technique massifiée à l'immatériel de la culture en tant que domaine de manifestation de la volonté et magnification de la maîtrise de la destinée humaine, notamment grâce à la formulation consciente et directrice de *programmes vitaux*. Sans aller plus loin dans ce sens, on s'aperçoit de la difficulté à trouver chez Ortega y Gasset un antécédent, même très lointainement dans la seule pensée qui aurait pu poser ce sujet avant lui, celle de Marx, à son concept de vidage de la culture comme conséquence de la technique et des masses engendrées par son impact. Chez Ortega, l'élément matérialiste est là, mais il est en lutte contre l'élément immatérialiste de la volonté, ou de la culture, qui justement pourrait se définir comme ce qui n'est pas déterminé par le matérialisme mais par l'esprit, en tant qu'expression de l'aptitude unique à l'humain de se créer et recréer depuis son intérieur (*ensimismamiento*), depuis une aire libérée des contraintes et pressions matérielles et soumise donc à d'autres règles que celles d'un simple processus mécanique, de réactions déterminées ne laissant pas la place à un libre arbitre ou *élan créateur*. L'accumulation intervient, certes, dans les deux processus, le matériel et l'immatériel : activement dans la capacité à imaginer depuis ou en tenant compte de ce qui a déjà été imaginé ; et passivement dans l'empilage de couches les unes sur les autres comme le décrit explicitement Francisco Ayala en établissement, au passage, une distinction entre *savoir fonctionnel* (la technique) et *savoir essentiel* (la science, et par extension de ce qui précède ; la conscience) :

« Seulement en la manipulant selon ses propres lois objectives arrive-t-on à maîtriser la nature : et le savoir correspondant – un savoir d'ordre fonctionnel, non pas d'ordre essentiel qui est celui que fournit la science –, ainsi que l'ensemble des dispositifs et instruments que se fondent en lui, sont impersonnels et présentent un caractère cumulatif. Chaque nouvelle invention présuppose inexorablement la série complète de toutes les inventions précédentes dans un échelonnement inaltérable qui rend absurde toute inversion et écarte la découverte fortuite lorsqu'il n'existe pas encore de plan technique préalable sur lequel pourraient

s'ériger ses implicites dérivations. La technique est conséquemment comparable à un édifice, dont chacune des parties supérieures reposerait sur les fondations offertes par toutes celles qui se trouvent en dessous. »⁹⁶⁰

Qu'ils soient historiens, hispanistes, écrivains, essayistes, ces exilés auront une influence sur la vie intellectuelle et le cours des idées en Amérique Latine. Ils seront des « diffuseurs d'Ortega » à la fois en divulguant leurs propres idées influencés à un degré ou à un autre par leur maître, et par la divulgation qu'ils feront de ses écrits. Lorsqu'on en vient à la philosophie de la technique, cette influence occupe évidemment un espace moindre sur la « carte » de l'influence ortéguienne. Cette influence serait-elle proportionnelle à la part que la technique occupa dans sa pensée ? Si l'on s'en tient aux textes, nous ne ferions que répéter ce qui a déjà été dit : l'influence est disproportionnée par rapport au volume des écrits, et ceci s'expliquerait selon deux causes, l'une en amont et l'autre en aval. La première est que la technique occupe une place dans la philosophie ortéguienne elle-même disproportionnée par rapport au « corpus » des écrits qui lui sont consacrés. La seconde cause serait que la discipline croît, et avec elle l'influence des sources, même premières ou originelles. Pourrait-on conclure de cela que l'influence de la pensée de la technique d'Ortega y Gasset est proportionnellement supérieure à l'influence d'autres domaines de sa pensée ? Même si tout cela reste extrêmement délicat à quantifier et demandera toujours une bonne dose de prudence, on peut s'autoriser l'opinion qui dirait qu'il en est bien ainsi : la philosophie de la technique ortéguienne serait plus « reprise » et inspiratrice que d'autres domaines de sa pensée. Par contre, on peut s'autoriser plus d'assurance en anticipant que l'influence sur la philosophie de la technique faite en espagnol devrait être incontournable, parfois déterminante, voire colossale.

⁹⁶⁰ [Sólo manipulándola según sus propias leyes objetivas puede alcanzarse un dominio de la naturaleza: y el correspondiente conocimiento – un conocimiento de índole funcional, no de índole esencial, cual es el que proporciona la ciencia –, así como el conjunto de dispositivos o instrumentos que en él se basan, y que son impersonales y presentan un carácter acumulativo. Cada nueva invención presupone inexcusablemente la serie completa de todas las invenciones precedentes en un escalonamiento inalterable, que hace absurda cualquier inversión e inutiliza el descubrimiento casual cuando todavía no existe el plano técnico previo sobre el cual podrían erigirse sus implícitas derivaciones. Es, pues, comparable la técnica a un edificio, cada de una de cuyas partes superiores descansa sobre el fundamento ofrecido por todas las que están debajo.] *ibid.*, p.84

3- Disciples et écoles

a- José Gaos

« Mais, il est fort probable que vous tous sachiez que je suis considéré et toujours je me suis reconnu moi-même comme disciple d'Ortega y Gasset. Je me suis même considéré, et non seulement dans l'intimité mais aussi plus ou moins publiquement, comme son disciple le plus fidèle et préféré, bien que depuis un moment je ne peux m'empêcher de penser que Julian Marias m'ait remplacé à ce poste ou condition »⁹⁶¹

« L'essai de Gaos, *Au sujet de la technique*⁹⁶² (et la technicisation) prolonge l'œuvre de son mentor Ortega avec une profondeur existentielle qu'Ortega n'aura fait qu'effleurer dans les dernières parties de sa *Méditation sur la technique*. Gaos est également le traducteur espagnol de *L'Être et le temps* de Heidegger. Inspiré à la fois par Ortega et par Heidegger, Gaos cherche à comprendre l'existence moderne dans ses circonstances historiques réelles et en fonction de notre volonté de confronter notre présence en elle et à transcender ces circonstances technologiques. En analysant l'importance du changement, les options d'accélération et de décélération, et le compromis moderne avec l'accélération technologique comme une sorte de fin en soi. Gaos argumente, plus explicitement qu'Ortega, que cette auto-invention est existentiellement ancrée dans une tension entre le fini et le non-fini chez l'être humain. »⁹⁶³

⁹⁶¹ [Pero es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Mariás (...)] Gaos José, *Filosofía de la filosofía, José Gaos, Antología preparada por Alejandro Rossi*, Fondo de Cultura Económica, col. Filosofía, Mexico, 2008 (1989) (FFG) p.20

⁹⁶² Titre que nous lui accordons en traduisant : *Sobre la técnica* (1959).

⁹⁶³ [Gaos's essay, "On Technique" (and technification), extends the work of his mentor, Ortega, into existential depths that Ortega himself only hints at in the last sections of his *Meditación de la técnica*. Gaos is, as well, the Spanish translator of Heidegger's *Sein und Zeit*. Inspired by both Ortega and Heidegger, Gaos seeks to understand modern existence in its real historical circumstances and in relation to our willingness to face up to being present in and transcending these technological circumstances. Analysing the importance of change, the options of acceleration and deceleration, and the modern commitment to technological acceleration as a kind of end in itself, Gaos argues, more explicitly than Ortega, that this self-invention is existentially grounded in a tension between the finite and infinite in human beings.] Mitcham, IM-PTSC, p.XXV

i. Disciple(s)

« José Gaos est, pour ainsi dire, le premier disciple de ce qui finira par s'appeler l'École de Madrid, rénovatrice de la philosophie péninsulaire moderne. »⁹⁶⁴

José Gaos est considéré avec Juan David Garcia Bacca comme l'un des deux philosophes historiques de la technique en langue espagnole, après ou dans le sillage de José Ortega y Gasset.

« José Gaos, le plus privilégié des héritiers de la philosophie hispanique après la guerre civile espagnole, eut parmi ses centres d'intérêt celui de philosopher critiquement au sujet de la science et de la technique modernes sous les auspices de la domination, l'accélération et la recherche insatiable de profit, ce qui le poussa à mettre en garde contre un « empire de la technique » qui augurait la possibilité de l'annulation matérielle et spirituelle de l'être humain à tous les niveaux de son horizon vital. Lesdites réflexions, pionnières en Amérique hispanophone, apparaissent dès ses premiers écrits mexicains et furent incorporées en 1959 à l'article « Au sujet de la technique » élaboré à l'occasion du premier numéro de l'*Acte Polytechnique Mexicain*, revue de l'Institut Polytechnique National (IPN). Ses méditations sur ces thèmes se prolongèrent jusque dans son œuvre posthume, *Histoire de notre idée du monde*. Ses idées sur la science et la technique conservent une pertinence philosophique pour l'IPN et sa vocation éducative et de recherche pour le XXI^e siècle. »⁹⁶⁵

Ce que nous dit le Mexicain Abraham Osvaldo Valencia Flores répond aux principaux critères de recherche de cette troisième partie. « José Gaos, le plus privilégié des héritiers de la philosophie hispanique de l'après-guerre civile espagnole » dont « la trajectoire jusqu'en 1936 est comme une évolution – ou peut-être un processus de changement continu – de Balmes à Heidegger, en passant

⁹⁶⁴ [José Gaos es por decirlo así, el primer discípulo de la que dio en llamarse Escuela de Madrid, renovadora de la filosofía moderna peninsular.] Rossi Alejandro, introduction *Filosofía de la filosofía, José Gaos, Antología preparada por Alejandro Rossi*, pp.8-11 (I-FFG) p.9

⁹⁶⁵ [José Gaos, el más privilegiado heredero de la filosofía hispana tras la guerra civil española, tuvo entre sus líneas de interés filosofar críticamente sobre la ciencia y la técnica modernas en su faceta de dominación, aceleración y búsqueda insaciable de ganancia, lo que lo llevó a advertir sobre un “imperio de la técnica” que auguraba la posibilidad de anulación material y espiritual del ser humano en todos sus niveles del horizonte vital. Dichas reflexiones, pioneras en Hispanoamérica, aparecen desde sus primeros escritos en México y se integraron, en 1959, al artículo “Sobre la técnica” elaborado para el primer número de *Acta Politécnica Mexicana*, revista del Instituto Politécnico Nacional (IPN). Sus meditaciones sobre estos temas continuaron hasta su obra póstuma, *Historia de nuestra idea del mundo*. Sus ideas en torno a la ciencia y la técnica mantienen pertinencia filosófica para el IPN y su quehacer educativo y de investigación para el siglo XXI.] Valencia Flores Abraham O. « Sobre la técnica. Reflexiones filosóficas de José Gaos para el IPP. », *Innovación Educativa*, vol.15, n°69, septembre-décembre 2015, pp.73-96 (dorénavant RFJG) p.73 (citation extraite du résumé de l'article).

par Dilthey, Nietzsche et Husserl – pas nécessairement dans cet ordre, et présidé par Ortega, flanqué de Morente et Zubiri. »⁹⁶⁶ Cet héritier de la philosophie espagnole « eut parmi ses centres d'intérêt celui de philosopher critique au sujet de la science et de la technique modernes » se plaçant d'emblée dans la catégorie des philosophes de la technique : « ce qui le poussa à mettre en garde contre un « empire de la technique » qui augurait la possibilité de l'annulation matérielle et spirituelle de l'être humain à tous les niveaux de son horizon vital ». Cette dernière phrase reprend, ni plus ni moins, l'idée directrice d'Ortega sur la technique comme générant sa propre surnature surabondante ou « empire de la technique », selon l'expression de Gaos, qui détruit « l'horizon vital » de l'être humain et entraîne son « annulation matérielle et spirituelle ». « Lesdites réflexions [sur la technique], pionnières en Amérique Hispanique apparaissent dès ses premiers écrits mexicains »⁹⁶⁷. Est-il abusif de considérer qu'avec elles – et donc avec lui – sont aussi rentrées une part d'idées ortéguiennes ? José Gaos arrive en 1939 imprégné de la pensée d'Ortega y Gasset. Il va rapidement devenir un philosophe indépendant et à part entière ce qui l'amènera à occuper une place centrale dans son pays d'accueil pendant de longues décennies: « en 1959, plus de 20 ans après son arrivée au Mexique (...) il représentait plus qu'un simple intellectuel : il faisait office d'autorité éthique sur les idées et la pensée auprès de la communauté des professeurs exilés rattachés au divers domaines qui furent intégrés à l'IPN, tels que les médico-biologiques et la métaphysique mathématique. On ne pourrait pas comprendre l'invitation des éditeurs de l'*Acta Politécnica Mexicana* à écrire un article destiné à la communauté polytechnique sans tenir compte de cette admiration et respect »⁹⁶⁸ ; « l'influence de Gaos s'étendit jusqu'aux années soixante-dix bien entamées »⁹⁶⁹. Gaos est donc tenu en très haute estime par la communauté polytechnique. Aussi « les positions de José Gaos au sujet de la science, la technique et la technologie furent en

⁹⁶⁶ « trayectoria hasta 1936 como una evolución – o, tal vez, un proceso de cambio continuado- de Balmes a Heidegger, pasando por Dilthey, Nietzsche y Husserl – y no necesariamente por ese orden-, y presidida por Ortega, flanqueado por Morente y Zubiri.] Sevilla Sergio, « La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica », *Elogio de la filosofía Ensayos en honor de Mercedes Torrevejano* », dir. Nicolas Sacher Dura et Vicente Sanfélix Vidarte, col. Filosofías, ed. Pre-Textos; coed. Departamento de Metafísica de la Universidad de Valencia, 26 février 2013, pp.157-174 (244 p.) (dorénavant PGGB) p.164

⁹⁶⁷ [Dichas reflexiones, pioneras en Hispanoamérica, aparecen desde sus primeros escritos en México.] Valencia, RFJG, p.73, Résumé.

⁹⁶⁸ [en 1959, superados los 20 años de su llegada a México (...) José Gaos representaba algo más que un simple intelectual: era una autoridad ética en el plano de las ideas y del pensamiento para la comunidad de profesores transterrados en diversas áreas que se integraron al IPN como las médico-biológicas y la física matemática. No podría entenderse la petición de los editores de *Acta Politécnica Mexicana* para que escribiera un artículo dirigido a la comunidad politécnica si no fuera por esa admiración y ese respeto.] *ibid.*, p.78

⁹⁶⁹ [la influencia de Gaos continuó hasta bien entrada la década de los sesenta] Gomez, POPM, p.221

soi une philosophie de la science et une philosophie de la technique. Ses préoccupations sur ces aspects furent pionnières en Amérique hispanophone »⁹⁷⁰. Son statut de philosophe de la technique est assuré pour sa « part technique » par un ancrage dans la science, technique et technologie, ancrage qui imposait le respect à ceux qui en ont fait leurs disciplines et, pour sa « part philosophie », par sa formation comme disciple du plus grand philosophe en langue espagnole des trois derniers siècles.

José Gaos a reçu une formation en philosophie, matière qu'il enseigna à l'Université de Madrid dont il fut recteur juste avant son exil (1936-1939). Puis, il fut professeur de philosophie à l'école nationale de polytechnique de Mexico dont il finira par être le doyen. Il fut également traducteur de Hegel, de Heidegger, de Hessen, de Husserl, de Scheler et, ce qui finalement compte le plus : il a écrit sur la technique. Il réunit donc un ensemble de caractères extérieurs qui autorisent l'« appellation philosophe de la technique » ou, *a minima*, de philosophe qui a abordé la question de la technique. Tout ceci ne présage en rien de la valeur du contenu mais indique qu'il peut être considéré comme philosophe professionnel et probablement comme philosophe de la technique, ou *aussi de la technique*, et qu'il a exercé une influence, au moins institutionnelle, au Mexique et, par extension, sur toute l'Amérique hispanophone, voire au-delà. A lui seul, celui qui se considérait comme le plus proche disciple d'Ortega y Gasset valide l'hypothèse de départ d'une influence directe de la pensée du maître madrilène sur la philosophie de la technique continentale hispano-américaine, que ce soit directement depuis les écrits et idées ortéguiens sur la technique, ou indirectement par l'influence de *thèmes et objets* ortéguiens⁹⁷¹ inclus et actifs dans sa propre philosophie de la technique.

⁹⁷⁰ [Los planteamientos de José Gaos en torno a la ciencia, la técnica y la tecnología fueron, en sí mismos, filosofía de la ciencia y filosofía de la técnica. Sus preocupaciones sobre estos aspectos fueron pioneras en Hispanoamérica (...)] *ibid.*, pp.78-79

⁹⁷¹ « Le philosophe transférera en Amérique hispanophone le programme ortéguien du sauvetage des circonstances formulé par Ortega dans *Méditations sur le Quichote*. » [El filósofo trasladará hacia Iberoamérica el programa orteguiano de la salvación de las circunstancias formulado por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*.] Soto, AEJG, p.1, résumé. « José Gaos, dont la pensée constituera dans l'exil une projection et un dépassement, à sa manière, de la raison vitale et historique d'Ortega » [José Gaos, cuyo pensamiento constituirá en el exilio una proyección y una superación, a su manera, de la razón vital e histórica de Ortega.(cfr. Sánchez Cuervo, 2007)] *ibid.*, p.3

ii. « Au sujet de la technique »

Ce texte est publié pour la première fois dans *Acta Politecnica Mexicana* en 1959⁹⁷², bien que la rédaction pourrait en être antérieure⁹⁷³. Il s'inspire de la deuxième partie d'un cours que Gaos donna en 1942 à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université Autonome de Mexico (UNAM) intitulé « « technocratie » ou l'empire⁹⁷⁴ de la technique sur nos vies »⁹⁷⁵

« (...) la technique a expressément et de manière répétée occupé quelques-uns des meilleurs philosophes de notre époque tels qu'Ortega et Heidegger qui ont mémorablement été aux prises avec ce thème. Ce n'est qu'en nommer deux qui sont indéniablement les plus éminents dans le monde hispanique et peut-être les plus influents au-delà de ses frontières. On comprendra aussi que l'auteur de cet article, suivant l'exemple de son principal professeur (qui était bien plus âgé que le penseur allemand⁹⁷⁶), a réfléchi à la technique, de son propre chef et à ses dépens – même avant le cours « Métaphysique de notre vie », donné en 1942 à la Faculté de Philosophie et des Lettres de l'Université Nationale Autonome du Mexique, dont la seconde partie était consacrée à la « technocratie » ou à l'impérialisme de la technique sur notre vie. »⁹⁷⁷

⁹⁷² Ce cours, comme l'indique son auteur, n'avait pas été publié en 1959, lorsqu'est publié « Au sujet de la technique » : « Qui n'a pas été publié à ce jour et qui garde la relative nouveauté à laquelle peut ou devrait prétendre tout article » [That it has not been published until now preserves the relative novelty to which any article can or ought to aspire. » Gaos, OT-PTSC, p.111

⁹⁷³ « Publié dans *Acta Politécnica Mexicana*, vol. I, juillet-août, 1959 mais probablement écrit bien des années plus tôt. Voir en Espagne, Ministère de la Culture (...) [Publicado en *Acta Politécnica Mexicana*, vol. I, julio-agosto, 1959, pero escrito probablemente muchos años antes. Véase en España, Ministerio de Cultura, Centro Documental de la Memoria Histórica, fondo I, carpeta 110. RN-2812/21873-21876. (Citamos según la normativa del Centro).] Sevilla, PGGB, p.158

⁹⁷⁴ « Imperio » doit-il être compris et traduit comme « empire », « impérialisme », « emprise » ? Le terme espagnol dans ce contexte veut certainement dire les trois à la fois. Nous choisisons, pour le titre au moins, « empire », le plus neutre et fidèle au terme original tout en gardant à l'esprit le sens élargi qu'il convient de lui attribuer. La traduction anglaise a opté pour « impérialisme » [imperialism].

⁹⁷⁵ [tecnocracia, o imperio de la técnica sobre nuestra vida.] deuxième partie d'un cours intitulé : « Métaphysique de notre vie » [Metafísica de nuestra vida] qui devrait être publié incessamment sous peu dans ce qui sera le tome XVIII des *Œuvres Complètes* de José Gaos, étant, en date d'octobre 2021, sous forme d'épreuves d'imprimerie que le professeur Antonio Zirion de l'UNAM qui supervise cette édition a eu l'immense amabilité de me transmettre pour un usage confidentiel. Il faudrait donc attendre quelques mois, que nous n'avons pas, pour faire avec ce texte de 1942 ce que nous avons fait avec celui de 1959 ; « Sobre la técnica » auquel nous avons eu accès dans sa version anglaise : « On technique » extraite de *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries* (dorénavant OT-PTSC).

⁹⁷⁶ Ortega y Gasset n'est né que six ans avant Heidegger. Doit-on voir dans ce « many years older » une traduction imparfaite du texte original en espagnol ?

⁹⁷⁷ [technique has expressly and repeatedly occupied some of the best philosophers of our day such as Ortega and Heidegger, who have struggled memorably with this theme. This is to name only two who are undoubtedly the most eminent in the Hispanic world and, perhaps, the most influential beyond its boundaries. It is also understandable that the author of this article, following the example of his principal teacher (who was many years older than the German thinker), on his own account and at his own risk, has been reflecting on technique for a long time – even before

On trouve ici l'hommage de Gaos à Ortega « son principal professeur » ainsi que le double socle de la philosophie de la technique hispano-américaine : Ortega y Gasset et Heidegger « sans aucun doute les deux plus éminents dans le monde hispanique ». Gaos décline un thème commun à ces deux philosophes, celui des techniques *d'avant* et *d'après* la science moderne, *la scienza nuova* :

« Mais notre technique doit être différenciée de la technique de toutes les époques précédentes car ces techniques des autres âges n'entretenaient pas de lien avec la science moderne, pour la simple et bonne raison qu'à ces époques elle n'existait pas (...) Les relations entre la science moderne et la technique sont très complexes. Au premier abord, il semblerait que la technique soit ancrée dans la science. Plus profondément, peut-être que la science proviendrait d'une même source que la technique, c'est-à-dire, une quête particulière pour le pouvoir et la domination, non seulement de la nature – la nature non humaine – mais aussi de ses semblables humains, quels qu'aient pu être avant cela les relations de fins et de moyens entre ces deux domaines. »⁹⁷⁸

Gaos illustre par cette position intermédiaire combien il serait à la fois ortéguien et heideggérien sur ce point puisqu'il différencie la technique préscientifique, celle que Heidegger appellerait traditionnelle de la technique avec la science ou qu'Ortega classifierait dans la troisième phase de la technique, celle qui se fait avec un schéma et science prédéterminés. Gaos établit cette différence sur la base d'un apport de la science moderne, ce qui peut être considéré comme une position médiane, non complètement ortéguienne – l'apport de la science moderne modifie la composition de la technique et son efficacité mais pas sa nature – ni complètement heideggérienne – la technique moderne appartient à un autre ordre ontologique que celui de la technique traditionnelle. Selon Gaos, la technique industrielle est certes différente de la technique traditionnelle mais cette différence serait plutôt caractérisée par l'apparition d'un élément qui s'incorpore à la technique (la science moderne) qu'à un changement de celle-ci avec des conséquences métaphysiques ou ayant une incidence au-delà de ce que cet apport contient par lui et en lui de changeant. Cette position intermédiaire illustre la double source de sa pensée sur la technique.

the course, "The Metaphysics of Our Life," given in 1942 in the Faculty of Philosophy and Letters at the National Autonomous University of Mexico, the second part of which was devoted to "technocracy" or to the imperialism of technique in our life.] Gaos, OT- *PTSC*, p.111

⁹⁷⁸ [But our technique has to be differentiated from technique in all previous ages because the techniques of previous ages could not have a relation with modern science, for the simple reason that in these ages modern science did not exist (...) The relations between modern science and technique are very complex. At first glance, it seems that technique is grounded in science. In a deeper sense, perhaps science comes from the same source as technique, that is, a peculiar yearning for power and dominion, not only over nature - non-human nature - but also over fellow human beings, whatever previously may have been the ends-and-means relations between these two domains.] *ibid.*, p.112

« Nous pourrions parler d'une « technification » de nos vies dans des termes quantitatifs ou qualitatifs, et aussi d'une « technocratie » dans le sens d'impérialisme de la technique dans nos vies. »⁹⁷⁹

On retrouve chez Gaos l'incontournable *circonstance*, marqueur de choix pour tracer une influence ortéguienne ;

« Afin de voir, si ce n'est de prouver, l'extension quantitative de la technification dans nos vies en comparaison avec la vie aux époques précédentes, au sein de notre culture occidentale, peut-être suffit-il de jeter un coup d'œil sur chacun d'entre nous avec nos « circonstances » concentriques, la maison, la rue, et de maintenir dans le champ de l'imagination les figures historiques des hommes d'antan avec leurs circonstances. »⁹⁸⁰

On trouve aussi d'autres thèmes comme la *radicalité*, implicitement ou explicitement mentionnée par Gaos, et depuis laquelle doit démarrer l'investigation philosophique ou être définies ses prémisses ;

« Est-il finalement possible de tirer des conclusions techniques pratiques ou poétiques depuis la révélation du sens radical de la technique moderne ? »⁹⁸¹

« Le fait est que l'homme moderne, forcé ou non, a choisi l'option de l'accélération, et ce fait – le fait radical de la qualité de la technification de notre vie, avec toutes ses conséquences. »⁹⁸²

On trouve également la nature duale ou *dialectique* de ce qui touche à l'Être, à l'activité, à la vie humaines :

« La vie humaine comprend deux dimensions : une qui part de l'être humain vers ce qui apporte à un être une indépendance de soi-même. Peut-être s'agit-il de ce que les philosophes grecs voulaient dire par *poiesis* et *praxis*, respectivement. Dans tous les cas, ces deux dimensions correspondent à ce qu'est la vie,

⁹⁷⁹ [We could talk about a "technification" of our life in quantitative and qualitative terms, and also about a « technocracy » in the sense of the imperialism of technique in our life.] *ibid.*, p.113

⁹⁸⁰ [In order to see if not to prove the quantitative extent of technification in our life compared with life in previous ages within our own Western culture, perhaps it is sufficient to take a quick glance at each one of us and at our concentric « circumstances » , the house, the street, maintaining within the field of the imagination the historical figures of the men of other ages with their circumstances.] *ibid.*

⁹⁸¹ [Is it possible finally to draw out, from the revelation of the radical meaning of modern technique, some practical or poetic technical conclusion?] *ibid.*, p.118

⁹⁸² [The fact is that modern man, whether by force or not, opted for acceleration, and this fact – the radical fact of the quality of the technification of our life, with all its consequences] *ibid.*, p.115

respectivement, la vie d'*homo faber* et d'*homo viator*, la vie comme production et la vie comme voyage. »⁹⁸³

La technique, selon Gaos, serait l'espace où se jouerait le conflit entre la *finitude* et l'*infinitude*:

« Au plus profond de la technique moderne, un combat s'engage entre la finitude temporelle et l'infinitude « essentielle » de l'homme »⁹⁸⁴

La *finitude* de la vie humaine est envisagée sous tous ses aspects ;

« Se presser revient à déclarer un conflit entre l'intention d'une action et une limitation temporelle. Le temps d'une vie humaine est fini. Dans cette assertion, la vie humaine est conçue comme individuelle. Mais la durée entière de la vie humaine, dans son sens historique, la vie de l'espèce ou du genre humain, est également finie. Et l'ambition humaine, individuelle et collective, est infinie. Si cela se réfère à la quête de pouvoir pour la domination de la nature et de ses semblables par l'homme, alors l'homme doit se presser, doit se précipiter pour mener à bien, pour consommer une telle domination, un tel pouvoir, non seulement avant que l'individu possédé par cette quête finisse sa vie individuelle, mais aussi, et peut-être avant tout, avant que tous ses semblables ne meurent, avant que l'Homme et la Nature aient disparu. »⁹⁸⁵

L'Homme se rebelle contre l'*infinitude* de ses aspirations qu'il se propose d'atteindre par la seule voie possible qui est celle de l'accélération, et c'est pourquoi Gaos voit dans les véhicules, ou tout objet qui accélère, l'expression de la technique moderne, qui d'une certaine manière pourrait être appelée « technique de l'accélération » :

⁹⁸³ [Human life has two dimensions: one that stretches out from the human being toward that which gives a being independence of itself; another that passes into human being itself. Perhaps this is what the Greek philosophers meant by *poiesis* and *praxis*, respectively. In any case, these two dimensions are what life is, as, respectively, the life of *homo faber* and *homo viator*, life as production and life as journey.] *ibid.*, p.116

⁹⁸⁴ [In the depths of modern technique, a struggle between temporal finitude and the "essential" infinitude of man is unleashed] *ibid.*, p.119

⁹⁸⁵ [Hurrying is an accusation of a struggle between the purpose of an action and a temporal limitation. The time of human life is finite. In this phrase human life is understood as individual. But the entire time of human life in the historical sense, the life of the human species or genus, is also finite. And human ambition, individual and collective, is infinite. If this refers to the yearning for power, for domination of man over nature and fellow men, then man has to be in a hurry, has to rush to complete, to consummate such dominion, such power, not only before the individual possessed of such a yearning finishes his individual life, but also, perhaps above all, before all fellow men have died, before Man and Nature have disappeared.] *ibid.*, p.118

« Ici, l'homme moderne, qui est primordialement celui de la technique et des sciences physiques, se confronte à deux possibilités ; accélération et décélération. Lui est-il possible de choisir entre les deux ? Si oui, laquelle choisira-t-il ? Afin de comprendre le sens de cette question, peut-être est-il nécessaire de partir du fait historique selon lequel l'homme moderne a déjà fait son choix au profit de l'accélération, chaque ère s'accélération en toutes choses : en transport véhiculaire, en production industrielle (...) »⁹⁸⁶

« L'accélération de la production dépend de l'accélération du mouvement transmis véhiculairement. Les véhicules, dans le sens large du terme déjà indiqué, occupent dans la production industrielle une place absolument fondamentale qui correspond dans ce secteur de la vie humaine à celle qu'ils occupent dans le reste de la vie. »⁹⁸⁷

On retrouve avec *Au sujet de la technique* la configuration presque paradigmatique de *l'élan du disciple* qui part ouvertement des idées de son maître, pour parvenir, en se servant notamment de thèmes ortéguiens, à son propre thème original qui est celui de la technique comme mode d'accélération ou champ de sa réalisation fondée sur une proposition anthropologique :

« Imaginons l'accélération croissante de notre vie vers son point culminant. Quelle serait l'image d'une telle vie ? Une entité déshumanisée farouchement accrochée à un volant, poussant la pédale jusqu'au sol avec ses pieds atrophiés (...) Comment, pourquoi est-ce que l'homme « presse » sa vie dans une telle direction ? Quelle cause inéluctable ou motif éludable ont conduit l'homme moderne à opter pour la possibilité cinétique de l'accélération ? »⁹⁸⁸

« (...) parmi les modes humains essentiels de temporalité se trouve la fonction de longévité, de durée, de lenteur, de profondeur accentuée. »⁹⁸⁹

⁹⁸⁶ « [Here modern man, the man primarily of physical technique and science, is faced with two possibilities, acceleration and deceleration. Is it possible to choose between them? If so, which one will be chosen? In order to understand the meaning of this question, perhaps it is necessary to start with the historical fact that modern man already (115) decided in favour of acceleration, with each era becoming more accelerated in everything: in vehicular transportation in industrial production (...)] *ibid.*, pp.114-115

⁹⁸⁷ [The acceleration of production depends on the acceleration of movement transmitted vehicularly. Vehicles, in the expanded sense already indicated, have in industrial production a literally fundamental place that corresponds in this sector of human life to what they have in the totality of life.] *ibid.*, p.116

⁹⁸⁸ [let us imagine the advancing acceleration of our life toward its highest point. What would the image of such a life be? A dehumanized entity fiercely grasping a steering wheel, pressing the pedal to the floor with its atrophied feet (...) How, why does man "run" his life in such a direction? What ineluctable cause or eludable motive did modern man have to opt for the kinetic possibility of acceleration?] *ibid.*, p.117

⁹⁸⁹ [among the essential human modes of temporality is the function of length, duration, slowness, deepening profundity.] *ibid.*, p.117

Cela constitue aussi un point si ce n'est d'ancrage, du moins de concordance avec la philosophie ortéguienne tout en convergeant vers d'autres philosophies, notamment celle de Garcia Bacca particulièrement depuis une conception de la technique comme point de résolution ou, au contraire, d'exacerbation ou de concrétion du conflit entre la *finitude* et l'*infinitude* consubstantielles à l'humanité.

On retrouve également chez Gaos la problématique de l'*assèchement de la culture* du fait d'une *surnature technique*, celle du *spécialiste* :

« Gaos qui craignait que la philosophie ne devienne une tâche académique hyperspécialisée, enfermée dans les étroits réduits des académies et leur tour d'ivoire »⁹⁹⁰

iii. « Domination », concept non ortéguien

« Ortega qui tient compte de la donnée de la subordination de l'ouvrier à la machine, fait qui aggrave son aliénation au travail, ne consacre pas une ligne à se demander quels seraient les effets de cette subordination sur la masse des travailleurs. Plutôt que de voir le processus de satellisation des masses autour du processus de production et de consommation, il insiste sur son caractère omniprésent et impérial, il décrète l'impossibilité de la technocratie et voit dans la technique une réalité qui ne dépend pas de ses réels détenteurs, étrangère à toute relation avec un ordre qui maintient l'oppression d'hommes par d'autres et qui reste neutre en ce qui concerne la configuration de l'ordre social et sa radicale conflictualité. »⁹⁹¹

⁹⁹⁰ [Gaos, quien criticaba que la filosofía se volviese una labor académica ultraspecializada, encerrada en los estrechos reductos de las academia y su torre de marfil] Hurtado Guillermo « La filosofía y el periodismo », *La Razón (de México)*, 15 août 2015

⁹⁹¹ [Ortega, que retiene el dato de la subordinación del obrero a la máquina, hecho con el que su alienación en el trabajo crece y se profundiza, no dedica una línea a preguntarse cuáles serán los efectos de esta subordinación sobre la masa de los trabajadores. Más que ver el proceso de satelización de las masas en torno al proceso de producción y consumo, insiste en su carácter omnipresente e imperial, decreta la imposibilidad de la tecnocracia y ve en la técnica una realidad no dependiente de sus poseedores reales, ajena a toda relación con un orden que mantiene la opresión de unos hombres por otros y neutral en lo que toca a la configuración del orden social y a su radical conflictividad.] Atencia, OMT, p.65

Il ne nous revient évidemment pas de faire une présentation exhaustive des points de convergence et de divergence entre le maître Ortega et son disciple Gaos. Dans le cadre d'un sujet qui touche à la philosophie de la technique, on se contentera de présenter un point de divergence entre la pensée sur la technique de Gaos et celle de l'auteur de *Méditation sur la technique*, qui a l'intérêt de se retrouver dans la plupart des philosophies de la technique et qui constitue donc un marqueur assez distinctif de l'empreinte ortéguienne (ou de son absence).

« La technique moderne est l'œuvre d'un homme possédé par l'envie [afán] de dominer la nature et la société, et les autres hommes, avec lesquels il n'est pas en communion, qu'il peut avoir envie de dominer comme des choses. Pour quoi cette inclinaison ? Pour quelque chose de transcendant, pour cette envie même ? Non. Même pas par plaisir ou pour le plaisir [Ni siquiera para, por el placer]. Cet homme a été appelé l'ascète moderne. Par la pure volonté [afán] de domination. Mais la *pure* volonté de domination signifie l'homme *possédé* par cette volonté, chez qui *il n'y a rien d'autre* que cette volonté. Cet *immanentisme* serait le radical, le décisif. – Un type d'homme qui serait un fait dernier, irréductible, inexplicable ? N'y a-t-il jamais eu dans l'histoire une plus grande transformation d'une communauté en société que celle promue par lui ? »⁹⁹²

On trouve dans ces quelques lignes, réunies autour du concept de *domination*, la convergence et la divergence. La convergence d'abord, parce que Gaos comme Ortega y Gasset et tous ceux qui ont pensé la technique l'ont décrite, à un moment ou à un autre, comme ce qui est là pour dominer, que ce soit l'environnement naturel ou humain en ce qui concerne les manifestations de domination les plus évidentes et visibles, pour ne pas dire incontestables. Mais ce consensus autour de l'évidence est de courte durée, car rapidement ce qui est moins évident apporte dans son sillage la divergence avec des notions de *domination* plus sophistiquées et donc discutables. La notion primaire et simple de *domination* peut être considérée comme consubstantielle à la technique et serait donc commune à tous. Cela constitue une sorte d'évidence minimaliste qui est vite dépassée par des questions sur la nature de cette (ou ces) domination(s) et ses déclinaisons, ramifications, interprétations possibles. Que peut vouloir dire « domination par la technique » lorsqu'on dépasse

⁹⁹² [La técnica moderna es la obra de un hombre poseso del afán de dominar la naturaleza y la sociedad, a los demás hombres, con los que no está en comunión, a los que puede sentir afán de dominar como cosas. ¿Para qué este afán? ¿Para algo trascendente, siquiera al afán mismo? No. Ni siquiera para, por el placer. Se ha llamado a este hombre el asceta moderno. Por el puro afán de dominación. Mas el *puro* afán de dominación significa eso: el hombre *poseso* por este afán, para quien *no hay más* que este afán. Este *inmanentismo* sería el radical, el decisivo. – ¿Tipo de hombre que sería un *hecho* último, irreducible, inexplicable? ¿No habría habido a lo largo de la historia más transformación de una comunidad en sociedad que la promovida por él?] Gaos, *FFG* « El pensamiento hispanoamericano », p.122

l'évidence première ? Et c'est là que rapidement des lignes de divergence se fraient, notamment entre le maître Ortega et le disciple Gaos.

Que l'homme fasse, fabrique, produise, utilise la technique pour *dominer* son environnement est et n'est pas, à la fois, une idée ortéguienne pour la raison simple que la « domination » n'est pas incluse dans la liste des concepts que l'on pourrait qualifier d'ortéguiens. L'homme cherche avec la technique à contrôler son environnement afin d'y construire un espace humanisé où son être, qui n'est pas naturel, puisse jouir d'une aire soumise à la volonté humaine. L'homme n'habite pas dans la nature, il s'en écarte et construit une *surnature* humanisée. Il ne cherche donc pas à la dominer. Le rapport ne s'établit pas selon une volonté de domination mais selon une volonté de construire un *à côté* où il y soit le bienvenu, une *surnature* qui avec la phase technologique deviendra ce qu'il faut dominer. S'il y a domination d'un environnement chez Ortega y Gasset ce serait celle de la *surnature* et non pas de la nature :

« Néanmoins, Ortega voit dans la combinaison du progrès technique et des humanités [humanidades] (un néologisme qui selon le penseur madrilène « nous assigne directement aux phénomènes dans lesquels apparaît la réalité humaine ») une excellente occasion pour créer ou inventer un monde nouveau dans lequel les hommes n'auraient pas à se confronter au dilemme de dominer ou soumettre la nature, mais où ils auraient à se confronter à un défi d'un autre genre : ce que représente cette « surnature » construite par les nouvelles technologies. »⁹⁹³

Cette discordance entre la nature de l'homme – ou justement le fait qu'il n'en ait pas – et la nature tout court l'oblige à l'action, comme sont poussés à l'action deux corps antagoniques posés dans un même espace :

« Commençons simplement par indiquer que la méditation d'Ortega sur la technologie s'inscrit dans la perspective fondamentale du penseur espagnol qui pose la vie en tant que réalité radicale. Dans l'horizon de compréhension rendu possible par cette intuition, être humain apparaît comme la principale manifestation de la vie, comme un inévitable et constant projet. La vie, et spécialement la vie humaine, est activité, un programme de production et d'auto-production, dans le sens clair et créatif de « fabrication ». Pour Ortega,

⁹⁹³ [Sin embargo, Ortega ve en la combinación del progreso técnico con las humanidades (un neologismo que, según el pensador madrileño, “nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece”) una gran oportunidad para la creación o la invención de un mundo nuevo en el que los hombres no tendrán que enfrentarse al dilema de dominar o someterse a la naturaleza, sino que deberán afrontar otro desafío distinto: el que representa esa “sobrenaturaleza” que constituyen las nuevas tecnologías] Llano, HTOG, pp.20-21

la technique, ce qui inclut la technologie moderne, doit se chercher dans les actes humains avec lesquels les êtres humains essaient de défendre la vie, de la garantir – c'est-à-dire de réaliser la configuration de la vie comme continuité, subsistance. Avec cela, Ortega rattache l'origine de la technique à la vie (humaine) comme quelque chose de donné qui est précaire et rempli de besoins, comme ce qui nous pousse à l'action (...) Les humains sont des êtres dont la manière d'être implique inévitablement être en faisant de la technique. »⁹⁹⁴

L'anthropologie ortéguienne ne propose pas un homme dominateur de la nature mais un homme dominateur de sa *surnature*, c'est-à-dire de l'espace qu'il se crée pour son être qui est humain et non de nature. *La nature* est un autre espace, d'abord hostile, source permanente de dangers et d'inconforts, puis au fur et à mesure que l'homme étend son espace, c'est-à-dire humanise une nature qui cesse de lui être hostile, par cette dissipation de son hostilité inhérente, elle devient agrément, paysage, source d'inspiration, de beauté, de poésie, de jardins – vierge ou pas, peu importe –, de prolongations bucoliques de l'humanisation au sein de la planète. A aucun moment il ne s'agit de dominer la nature, mais de dominer l'humanisation. Certes, ce processus implique une forme d'agression de la nature, de sa maîtrise et soumission, mais ceci ne constitue pas une fin en soi mais une étape incontournable de l'expansion de l'aire humaine, dans laquelle la technique joue un rôle indispensable.

Aussi, de manière générale, la pensée d'Ortega y Gasset ne s'intéresse pas à la domination. L'homme est capable de *rentrer en lui-même* et donc de s'inventer les solutions aux adversités, au fil de la *tragédie* qu'est la vie humaine – et non pas celle de l'animal – ; dans l'acte d'improvisation qu'oblige sa présence dans un monde (naturel) *dans* et *pour* lequel il n'a pas été prévu : « Le fait que l'homme soit un imprévu de la nature implique qu'il n'y ait pas un sens qui lui soit donné à l'avance. L'homme est un être non prémédité dont la vie est un essai et dont le sens ou « essence » reste à inventer »⁹⁹⁵. Il s'agit selon Ortega d'accepter ou de ne pas accepter la dimension non

⁹⁹⁴ [Let us begin simply by pointing out that Ortega's meditation on technology is located in the fundamental perspective established by the Spanish thinker's central intuition on life as radical reality. Within the horizon of understanding made possible by this intuition, being human appears as the foremost manifestation of life as an inescapable and constant project. Life, and especially human life, is activity, a program of production and self-production, in the clear creative sense of "fabrication." For Ortega technics, including modern technology, must be sought in those human acts by which human beings try to defend life, to secure it – that is, to realize the configuration of life as continuation, subsistence. With this, Ortega ties the origin of technics to (human) life as a given that is insecure and full of necessities, and that therefore forces us into action (...) Humans are beings whose way of being inevitably implies being through the making of technics.] Fornet, *TPA-PTSC*, p.272

⁹⁹⁵ [El hecho de que el hombre sea un imprevisto de la naturaleza implica que no hay un sentido para él dado de antemano. El hombre es un ser impremeditado, cuya vida es un ensayo y cuyo sentido o «esencia» aún está por inventar] Armenteros, *PRSL*, pp.33-34

préméditée, non réglée ou ordonnée, tragique donc, de la vie. Le dominé vit dans la prémisse du non-tragique, et c'est pour cela qu'il est dominé. Pour Ortega, l'homme est libre en tant qu'il est en mesure de redéfinir en permanence son *programme vital*, ce que l'animal ne pourra jamais faire car son *plan vital* est tracé à jamais pour lui, ses ancêtres et tous ses descendants. C'est pourquoi sa vie n'est pas tragique car elle n'a pas à se construire depuis une reconfiguration abstraite et intérieure mais juste à suivre les variations de la *circonstance*, à s'adapter donc, ce qui est, dans une certaine mesure, le lot de l'homme qui adhère à une conception non tragique de la vie. La domination n'existe pas dans la vie d'un tragique qui est vécue comme un jeu, un combat, un sport⁹⁹⁶.

« Mais Ortega défend aussi dans *Meditación de la técnica* (une série de cours donnés à Santander en 1933) que la vie humaine est fondamentalement un acte d'invention au sein des circonstances historiques. C'est la tension entre les circonstances et l'auto-invention – une auto-invention qui transcende puis altère les circonstances que je suis – qui constitue la dialectique et le défi de l'existence humaine. »⁹⁹⁷

« C'est ce risque, défini de façon totale par la mort, qui offre à la vie humaine le caractère dramatique sur lequel insiste tant l'« existentialisme ». Mais, pour Ortega, l'acceptation de la vie transforme le dit dramatisme en effort héroïque et sportif, en « entreprise » ». ⁹⁹⁸

Ceci constitue donc un curseur assez net pour délimiter la part ortéguienne d'une pensée. De même, l'idée que l'homme soit dominé par la technique, qu'il en soit d'une certaine manière victime est étranger aux prémisses et conclusions ortéguiennes. « Le créateur dépassé par sa création » est une idée souvent déclinée par le philosophe madrilène. Il y fait référence dans divers contextes, notamment celui de la production intellectuelle qui peut échapper au contrôle des

⁹⁹⁶ Cette dimension sportive pourrait tenir au fait que ce plan ne soit pas aussi ferme et droit que ne le suggère Ortega y Gasset mais qu'il soit branlant : « « Notre condition » est une sorte d'horizon tremblant que nous ne devons pourtant pas quitter des yeux, une sorte de plan branlant sur lequel nous devons sans cesse néanmoins appuyer notre pas, alors que nous sommes presque irrésistiblement tentés de concevoir une grande idée claire, ou un fondement inébranlable, à la lumière de laquelle, ou sur lequel, nous entendons installer les grandes machines – les machines « surhumaines » – qui flattent notre présomption. » Manent, *LMC*, p.189

⁹⁹⁷ [But Ortega also argues in *Meditación de la técnica* (a series of lectures at Santander in 1933) that human life is fundamentally an act of invention within historical circumstances. It is the tension between circumstances and self-invention – a self-invention that transcends and then alters the circumstances that I am – that constitutes the dialectic and challenge of human existence.] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XX

⁹⁹⁸ [Es ese riesgo, definido de forma total por la muerte, el que otorga a la vida humana el carácter dramático en el que tanto insiste el "existencialismo". Pero, para Ortega, la aceptación de la vida transforma dicho dramatismo en esfuerzo heroico y deportivo, en « empresa »] Pelaez, *STL*, p.294

penseurs et finir par prendre une vie et des formes indépendantes qui se retournent alors contre eux. La technique peut aussi échapper aux techniciens, mais ce n'est pas alors une technique dominatrice qui s'imposerait, mais une technique faisant face à une humanité qui s'est déshumanisée ou, autrement dit, qui s'est vidée de sa culture ce qui a notamment comme conséquence l'abandon de l'attribut humain de la responsabilité : « L'idée d'Ortega pourrait être une indication intéressante que la technique, aussi complexe et sophistiquée soit-elle, n'est pas une horreur métaphysique, mais une capacité humaine qui, en tant que telle, n'échappe pas à la responsabilité humaine. »⁹⁹⁹ La technique n'est une horreur métaphysique que si on la considère comme telle car dans l'au-delà de la métaphysique, qui est le réel, elle n'échappe pas à la responsabilité humaine, ou si elle le fait c'est que cette responsabilité est inexistante, du fait d'une déshumanisation qui provoque le dysfonctionnement des attributs humains, ou bien qu'elle concède plus ou moins consciemment à une libération technologique méta-humaine, au-delà de l'homme et de ses attributs, de son contrôle et de sa responsabilisation.

Il n'y aurait donc pas de technique dominatrice mais une société technologique sans culture, dans laquelle le progrès mécanique du premier terme suit l'affaiblissement du second. Ce n'est donc pas la technique qui dominerait l'homme mais l'homme qui en se vidant de la culture se rendrait incapable d'humaniser une *surature* devenue technique.

La *domination* selon la double assertion ; celle de *l'homme sur quelque chose* ; nature, société, autrui, etc., et celle de *la technique sur l'homme*, lorsqu'elle se retrouve formulée chez un philosophe latino-américain, ou autre, proviendrait donc d'un champ non ortéguien. Et étant donné que la tradition « existentialiste », selon le terme de Dessauer, de la philosophie de la technique tend à aborder, à un moment ou à un autre, la technique suivant le concept de *domination*, il existe là, d'une manière générale, une clé non seulement de lecture et de compréhension, mais de distinction entre des inspirations d'obéissance ortéguienne et la plupart des autres, puisqu'il est difficile de rencontrer un penseur de la technique qui ne place pas une portion de sa pensée sous le crible des idées de domination, notamment Heidegger, ce qui, comme nous le rappelent de manière récurrente tous ceux qui se sont penchés sur ce sujet, notamment Antonio Diéguez, Patrick Dust – cité par le premier – et José Orihuela Guerrero, constitue un élément de différenciation objectif entre ces deux précurseurs de la pensée de la technique :

⁹⁹⁹ [Ortega's idea may be an interesting indication that technics, no matter how complicated and sophisticated, is not a metaphysical horror, but a human capacity and that, as such, it does not escape human responsibility.] Fornet, TPA-PTSC, p.280

« Face à Heidegger, Ortega ne voit pas dans la technique une dénaturation de la réalité, et il ne croit pas non plus dans la relation immaculée, pure et originelle avec l'Être. Heidegger soutient que la technique configure une forme de connaissance dirigée par la volonté de domination, qui impose le calcul et l'ajustement des choses comme des formes basiques de l'apparaître. De la sorte, la technique porterait la métaphysique occidentale à son ultime extrême, conduisant à la culmination de l'oubli de l'Être. Chez Ortega, l'homme (pèlerin avant que d'être pasteur) est décidément plus créatif. La technique humanise l'espace, mais l'homme ne l'habite pas, il pérégrine entre la veille et l'insatisfaction. L'être humain est compris comme activité qui organise le monde en fonction de son projet vital et grâce à la médiation de la technique. »¹⁰⁰⁰

iv. Mexique

Dans son volumineux article ; « José Gaos et la philosophie contemporaine », le mexicain José Manuel Lopez Garcia pose clairement les faits ;

« De la même manière que Gaos affirme de façon explicite qu'une bonne partie de ses idées proviennent d'Ortega, son [Ortega] influence est également considérable sur d'autres penseurs. La pensée et l'œuvre d'Ortega furent l'épicentre de la philosophie espagnole pendant une grande partie du XX^e siècle »¹⁰⁰¹

Ces faits peuvent être discutés, nuancés, débattus, rehaussés ou rabaisés mais pas contredits, autant sur l'influence d'Ortega y Gasset sur Gaos que sur la « philosophie espagnole » qu'il convient de comprendre ici comme « philosophie en langue espagnole ». En ce qui concerne

¹⁰⁰⁰ [Frente a Heidegger, Ortega no ve en la técnica una desvirtuación de la realidad, ni tampoco cree en una relación prístina, pura y originaria, con el ser. Heidegger sostiene que la técnica configura una forma de conocimiento dirigida por la voluntad de dominio, que impone el cálculo y el ajuste de las cosas como formas básicas del aparecer. De este modo, la técnica llevaría a su extremo último la metafísica occidental, culminando así el olvido del ser. En Ortega el hombre (peregrino antes que pastor) es más decididamente creador. La técnica humaniza el espacio, pero el hombre no habita, sino que peregrina entre la vigilia y la insatisfacción. El ser humano es entendido como actividad que organiza el mundo en función de su proyecto vital y a través de la mediación de la técnica.] Orihuela, HTOM, p.80

¹⁰⁰¹ [Del mismo modo que Gaos afirma de modo explícito que buena parte de sus ideas proceden de Ortega, también es considerable su influencia en otros pensadores. El pensamiento y la obra de Ortega fueron el epicentro de la filosofía española durante gran parte del siglo XX.] Lopez Garcia, JGFC, p.148

spécifiquement le Mexique, l'influence ortéguienne est antérieure d'une vingtaine d'années à l'arrivée du disciple Gaos ;

« En 1943, la première étude systématique sur le développement de la pensée mexicaine, *Histoire de la philosophie au Mexique*, de Samuel Ramos, comprend une section intitulée « L'influence d'Ortega y Gasset ». On y considère le postulat ortéguien, « Je suis moi et ma circonstance, et si je ne la sauve pas je ne me sauve pas moi-même », comme la pierre angulaire sur laquelle s'élève l'édifice de la « philosophie de ce qui est mexicain ». Ce même Samuel Ramos reconnaîtra plus tard sa dette envers Ortega. Cette appréciation de Ramos que reprennent et projettent ensuite José Gaos et les membres du Groupe Hipérion, est devenue aujourd'hui un lieu commun dans les évaluations et les expositions du développement de la pensée mexicaine. Malgré cet accord tacite, tant entre les penseurs mexicains actuels comme parmi les critiques, d'attribuer à l'œuvre d'Ortega y Gasset une influence décisive sur le développement de la pensée mexicaine depuis les années vingt (...) »¹⁰⁰²

Cela étant dit, la trace de la première référence à Ortega par un auteur mexicain remonterait à 1916:

« Des textes traditionnels de l'histoire des idées au Mexique attribuent l'introduction de la discussion autour des premiers ouvrages de José Ortega y Gasset au sein de l'Université Nationale du Mexique à Samuel Ramos et à José Romano Muñoz, (...) Même si la mention de Ramos et de Romano Muñoz est correcte en ce qui concerne la divulgation des idées dans les institutions universitaires du Mexique, la vérité est que les premières références écrites à l'œuvre d'Ortega de la part d'un Mexicain se trouvent dans les essais d'Alfonso Reyes qui remontent à 1916. »¹⁰⁰³

¹⁰⁰² [En 1943, en el primer estudio sistemático sobre el desarrollo del pensamiento mexicano, *Historia de la filosofía en México*, de Samuel Ramos, se incluye una sección titulada "La influencia de Ortega y Gasset". Allí se considera el postulado orteguiano, "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", como la piedra angular sobre la que se eleva el edificio de la "filosofía de lo mexicano". Y el mismo Samuel Ramos reconoce a continuación su deuda con Ortega. Esta apreciación de Ramos, que recogen y proyectan después José Gaos y los miembros del Grupo Hipérion, ha llegado a ser hoy día lugar común en las evaluaciones y exposiciones del desarrollo del pensamiento mexicano. No obstante este tácito acuerdo, tanto entre los pensadores mexicanos actuales como entre los críticos, de atribuir a la obra de Ortega y Gasset una influencia decisiva en el desarrollo del pensamiento mexicano desde la década de los veinte (...)] Gomez Martinez José Luis, « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano » in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Edité par El Colegio de Mexico 1987, T. 35, n°1, 1987, pp. 197-221 (dorénavant POPM) p.197

¹⁰⁰³ [Textos tradicionales de historia de las ideas en México atribuyen la introducción de la discusión de las primeras obras de José Ortega y Gasset en la Universidad Nacional de México a Samuel Ramos y a José Romano Muñoz, (...) A pesar de ser correcta la mención de Ramos y Romano Muñoz por lo que concierne a la divulgación de las ideas de Ortega en las instituciones docentes de México, lo cierto es que las primeras referencias escritas de un mexicano a la obra de Ortega se encuentran en ensayos de Alfonso Reyes que se remontan a 1916.] Villegas Francisco Gil, « La influencia de Ortega en México », *Los refugiados españoles y la cultura mexicana, actas de las primeras jornadas celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, (ouvrage collectif) José Luis Abellan, Juan Marichal, Rafael Segovia, Arturo Souto, Javier Garciadiego, Francisco Gil Villegas, Josep Lluís Barona, Juan Manuel Diaz de Guereñu, Andrés Lira, Colegio de Mexico; Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Mexico, 1994, pp.67-94 (dorénavant IOM) p.69

Cependant elle ne devient active qu'à partir des années 1920, puis déterminante :

« Une génération intellectuelle qui commença à agir publiquement entre 1925 et 1930 n'était pas à ses aises avec le romantisme philosophique de Caso et Vasconcelos. Suite à une révision critique de leurs doctrines, elle considérait infondé l'anti-intellectualisme, mais ne souhaitait pas non plus revenir au rationalisme classique. C'est au sein de cette perplexité que commence à arriver les livres de José Ortega y Gasset, et dans le premier, *Méditations sur le Quichotte*, elle trouve, avec la doctrine de la raison vitale, la solution au conflit (...) Ortega y Gasset venait aussi résoudre le problème (du nationalisme) indiquant l'historicité de la philosophie dans *Le thème de notre temps*. Réunissant ces idées avec quelques autres qui avaient été exposées dans *Méditations sur le Quichotte*, cette génération mexicaine trouva la justification épistémologique d'une philosophie nationale (...) »¹⁰⁰⁴

« De la sorte, à partir de 1938, avec l'arrivée au Mexique de quelques-uns des plus éminents intellectuels de la République espagnole, l'influence d'Ortega y Gasset augmente en même temps qu'elle prend de l'ampleur et se précise. »¹⁰⁰⁵

Cette influence directe est suivie d'influences indirectes, particulièrement celle de José Gaos, comme cela a déjà été dit ;

« Dès cette époque aussi, l'influence d'Ortega commença peu à peu à être indirecte et se fera à travers les penseurs qui porteront la vie intellectuelle mexicaine pendant les décennies suivantes : Samuel Ramos, José Gaos et Leopoldo Zea. »¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ [Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el anti-intellectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la razón vital (...) Ortega y Gasset vino también a resolver el problema (del nacionalismo) mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional (...)] Villegas, IOM, p.73, citation de Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, Mexico, 1943, p. 149

¹⁰⁰⁵ [De este modo, a partir de 1938, con la llegada a México de algunos de los más distinguidos intelectuales de la República española, la influencia de Ortega y Gasset se incrementa, al mismo tiempo que se vuelve mucho más amplia y precisa.] *Ibid.*, p. 76

¹⁰⁰⁶ [Desde esa fecha también la influencia de Ortega comenzará a ser poco a poco indirecta, y se efectuará a través de aquellos pensadores que dirigieron la vida intelectual mexicana en las siguientes décadas: Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea.] Gomez, POPM, p.218

Gaos ne se contente pas de diffuser la pensée d'Ortega y Gasset mais place les idées ortéguiennes au cœur des débats philosophiques :

« Mais Gaos ne se contenta pas de diffuser la pensée d'Ortega, étudiant et jugeant la pensée mexicaine depuis ses postulats, il fut également un défenseur invétéré de la direction que l'historicisme ortéguien prenait au Mexique. Son caractère et sa position énergique le poussèrent à participer à diverses polémiques qui débouchèrent, avant tout, sur une nouvelle divulgation des idées ortéguiennes. »¹⁰⁰⁷

Francisco Gil Vallegas donne un exemple d'influence indirecte, qui au passage illustre un autre phénomène ; celui de la convergence d'idées philosophiques chez Ortega et Heidegger :

« Les ressemblances entre Ortega et Heidegger dans la manière d'aborder la relation du christianisme primitif à la philosophie sont, une fois encore, aussi considérables que surprenantes, et pourtant les disciples mexicains de Gaos en 1940 semblent avoir été heideggériens avant-gardistes sans même le savoir, puisqu'ils n'avaient pas connaissance des premiers cours de Heidegger ni n'eurent accès aux cours d'Ortega avant 1942 lors de leur publication partielle, devant attendre 1947 pour accéder à la version intégrale. »¹⁰⁰⁸

Des disciples mexicains de Gaos auraient donc intégré des idées ortéguiennes qui, en l'occurrence, ressemblaient de très près à des idées heideggériennes, avant même de les avoir lues « dans le texte ».

« D'où ils pourraient avoir extrait cette coïncidence si ce n'est de l'exposé oral de Gaos qui reproduisait et amplifiait les cours d'Ortega de 1933 ? Tout le travail de Leopoldo Zea paraît, de la sorte, tourner autour de l'idée littéralement « transterrada » »¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁷ [Pero Gaos no sólo difundió el pensamiento de Ortega, y basado en sus postulados estudió y enjuició el pensamiento mexicano, sino que fue también un decidido defensor de la dirección que el historicismo orteguiano estaba adquiriendo en México. Su carácter y enérgica posición le hicieron participar en diversas polémicas, cuyo resultado fue ante todo el de difundir de nuevo las ideas orteguianas] *ibid.*, p.220

¹⁰⁰⁸ [Las semejanzas entre Ortega y Heidegger al abordar la relación del cristianismo primitivo con la filosofía son, una vez más, tan considerables como sorprendentes, y ahora resulta que los discípulos mexicanos de Gaos en el curso de 1940 parecen haber sido heideggerianos vanguardistas sin saberlo, pues ni tenían conocimiento de los primeros cursos de Heidegger ni tampoco tuvieron acceso al texto de las lecciones de Ortega, sino hasta 1942, al publicarse una versión parcial, debiendo esperar hasta 1947 para tener acceso a su versión íntegra] Vallegas, IOM, pp.76-77

¹⁰⁰⁹ [¿De dónde podrían haber extraído esa coincidencia, sino de la exposición oral de Gaos, misma que reproducía y ampliaba las lecciones de Ortega de 1933? Todo el trabajo de Leopoldo Zea parece girar así en torno a la idea literalmente «transterrada»] *ibid.*, p.79

Les idées « transterrées » d'Ortega parviennent donc indirectement, par le biais d'un « transterré », notamment celle qui constitue la « clef de voûte » de la pensée ortéguienne ; la *circonstance* :

« D'un côté, Gaos orienterait ses élèves vers des inspirations universalistes et, de l'autre, à ce qu'ils concentrent leurs efforts sur des thèmes directement en rapport avec les idées de la circonstance mexicaine. »¹⁰¹⁰

Ainsi que celle de la *raison historique* :

« Dans tous ces cas, l'influence de la pensée d'Ortega y Gasset se manifesterait d'une manière plutôt indirecte, bien qu'elle fût omniprésente dans l'adaptation des diverses recherches à la circonstance mexicaine, suivant une perspective qui, sans le moindre doute, faisait honneur à la perspective ortéguienne de la raison historique »¹⁰¹¹

Cette influence indirecte est assumée lorsqu'on tient compte du fait que ;

« Il y a, néanmoins, un cas pour lequel Gaos a bien laissé que l'influence d'Ortega s'exprimât de manière directe et proéminente dans une recherche mexicaine. »¹⁰¹²

Est formulée ici l'idée d'une double influence, indirecte et directe « de la place que l'ortéguien occupait dans le développement de la pensée mexicaine »¹⁰¹³. Certes, les exemples que nous apporte Villegas ne touchent pas au domaine de la philosophie qui nous intéresse au premier chef, mais ceci est pour l'instant secondaire à l'aune de ce qui est mis en lumière, c'est-à-dire l'influence ortéguienne à travers Gaos qui sera à l'origine de disciples d'Ortega au Mexique désignés de « néo-ortéguiens ».

« Dans le livre de Patrick Romanell sur la formation de la mentalité mexicaine, on trouve une section consacrée à l'analyse « de l'œuvre des néo-ortéguiens mexicains ». Et, effectivement, on y trouve les apports

¹⁰¹⁰[Gaos induciría a sus alumnos a hacer a un lado aspiraciones universalistas y a concentrar sus esfuerzos en temas vinculados directamente con las ideas de la circunstancia mexicana.] *ibid.*, p.80

¹⁰¹¹ [En todos estos casos, la influencia del pensamiento de Ortega y Gasset se manifestaría de una manera más bien indirecta, a pesar de estar omnipresente al adecuar las diversas investigaciones a la circunstancia mexicana, en un enfoque que hacía honor, sin lugar a dudas, a la perspectiva orteguiana de la razón histórica.] *ibid.*

¹⁰¹² [Hay, sin embargo, un caso donde Gaos sí dejó que la influencia de Ortega se expresara en una investigación mexicana de manera directa y prominente.] *ibid.*

¹⁰¹³ [del lugar que lo orteguiano ocupaba en el desarrollo del pensamiento mexicano] Gomez, POPM, p.198

philosophiques des quatre principaux « néoortéguiens » du Mexique jusqu'au début des années cinquante : Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman et Justino Fernandez. Il est à noter que, mis-à-part le premier, tous furent élèves de Gaos. Les réflexions de Zea, à partir de 1944, sur la circonstancialité [circunstancialidad] de la pensée latino-américaine, poussèrent Romanell à le classer comme « néo-ortéguien non circonstancialiste », en même temps qu'Edmundo O'Gorman fut classé comme « néo-ortéguien historiciste » ». ¹⁰¹⁴

4- Spécificités américaines

a- Philosophes de la technique et philosophies de la technique

Notons, que des quatre philosophes néo-ortéguiens disciples de Gaos, seul Zea a traité de la technique dans quelques-uns de ses textes qui ne sont néanmoins pas spécifiquement consacrés à ce thème. Ceci pose un problème que nous avons rencontré tout au long de la recherche et qui s'accroît en Amérique Latine : celui de la non-spécialisation de philosophes qui ont réfléchi à la technique et qui, selon les cas, n'ont produit aucun ouvrage spécifique sur ce sujet mais qui l'ont tout de même inclus comme un élément de réflexion, « comme un thème supplémentaire important » ¹⁰¹⁵ qui oblige à ce qu'on les considère aussi comme des penseurs de la technique.

¹⁰¹⁴ [En el libro de Patrick Romanell sobre la formación de la mentalidad mexicana, hay una sección dedicada a analizar «la obra de los neoorteguianos mexicanos». Ahí se presentan, en efecto, las aportaciones filosóficas de los cuatro «neoorteguianos» más importantes en México hasta principios de los años cincuenta: Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman y Justino Fernández. Debe hacerse notar que, salvo el primero, todos fueron alumnos de Gaos. Las reflexiones de Zea, a partir de 1944, sobre la circunstancialidad del pensamiento latinoamericano, llevan a Romanell a clasificarlo como un «neoorteguia no circunstancialista», en tanto que Edmundo O'Gorman es clasificado como «neoorteguiano historicista.» Villegas, IOM, p.82

¹⁰¹⁵ « (...) la présence de la technologie comme un thème supplémentaire important dans les écrits de Gaos, Hugo Padilla et Leopoldo Zea » [the presence of technology as an important supplementary theme in the works of Gaos, Hugo Padilla, and Leopoldo Zea » Mitcham, IM-PTSC, p.XXIV. Notons que tous ces philosophes ne sont donc pas considérés par Mitcham comme des philosophes de la technique mais comme des « philosophes confirmés dont aucun n'a fait de la technologie un thème majeur dans ses écrits – excepté Dussel » [established philosophers, none of which have made technology a major theme in their works - again except for Dussel*.] *ibid.* *L'Argentin naturalisé Mexicain, Enrique Domingo Dussel qui ne fera pas partie des auteurs étudiés à la fois parce que son lien à Ortega y Gasset semble *a priori* inexistant, ou en rien évident, et celui à la technique n'apparaît pas, au vu de sa bibliographie (aucun titre consacré à la technique) aussi marqué que ne le laisse entendre Mitcham, même s'il s'agit là de considérations qui demanderaient de plus amples vérifications. Aussi, nous avons dû faire des choix car tous les auteurs ne peuvent

Cette non-spécialisation – qui d’une certaine manière peut se comprendre chez Ortega y Gasset comme conforme à sa critique du *spécialiste* et à son refus subséquent et légitime de s’incorporer à cette catégorie caractéristique de l’*époque des masses* – peut être perçue de deux manières : comme un manque si l’on part d’un repère qui veut que c’est en se spécialisant qu’on développe la maîtrise d’un champ de la philosophie ; ou comme un atout si l’on considère que c’est d’abord en maîtrisant la philosophie comme un tout qu’on peut ensuite accéder à l’une de ses parties. Nous ne prétendons pas répondre à cette question, nous contentant ici d’exposer deux configurations possibles de production philosophique sur le thème de la technique. Les uns pourront considérer qu’il manque aux autres une expertise suffisante, et les autres aux premiers, qu’il leur manque un champ de vision suffisamment ample et libéré des contraintes restrictives de la *spécialisation*. Le fait est que le monde hispanophone semble avoir penché vers la conception anti-spécialiste du philosophe – ou de l’activité humaine en général dans la société contemporaine – que préconisait explicitement Ortega y Gasset. Ceci donne, si l’on s’en tient au domaine qui nous intéresse, une situation particulière qui est celle d’une production riche et variée de réflexions sur la technique, et même d’ouvrages, sans que l’on compte, à proprement parler, aucun philosophe exclusivement de la technique, ce qui peut constituer un facteur qui participe à la difficile reconnaissance, depuis l’extérieur, de l’activité, pourtant réelle et féconde, d’une telle discipline dans cette zone linguistico-culturelle. Il semble aller de soi que pour avoir une activité reconnue de la philosophie de la technique il faille des philosophes de la technique. Mais, qu’advient-il si nonobstant l’absence de tels philosophes on constate une production philosophique consistante dans ce champ ? Une philosophie de la technique existe-t-elle parce qu’il y a des philosophes (spécialisés) de la technique ou parce qu’il existe une réflexion philosophique sur la technique, c’est-à-dire que la question est posée dans le débat philosophique par des philosophes qui se consacrent aussi à d’autres questions ? On en revient à ce qui a été dit préalablement : est-on moins habilité à philosopher sur la technique lorsqu’on philosophe aussi sur d’autres choses que lorsqu’on philosophe uniquement et exclusivement sur cela ? La réponse apportée à ces questions aura une incidence sur les égards portés à l’activité philosophique de la technique en langue espagnole. Mitcham fait référence à cela lorsqu’il écrit : « Cet objectif de créer un pont entre le monde intellectuel et pratique (...) avec des philosophes latino-américains qui sont également des

être individuellement étudiés dans cette recherche. Il a donc fallu les sélectionner en fonction d’une étroitesse de liens (philosophiques, biographiques, bibliographiques, ...) avec Ortega préalablement identifiée.

philosophes de la technologie »¹⁰¹⁶ puisqu'il désigne textuellement ces philosophes latino-américains comme étant *également* des philosophes de la technologie, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas que cela. Il propose aussi « d'établir des ponts entre des mondes intellectuels » ce qui implique qu'il existe des différences entre ces mondes, à moins qu'il s'agisse juste de rétablir une communication rompue, ou jamais existante, entre deux aires similaires, à l'image d'un pont qui réunit deux berges d'un même pays où tout est similaire d'un côté et de l'autre. Or, il semble à la lecture de ce qu'écrit Mitcham, qu'il fasse référence à des mondes philosophiques particuliers, ce qui peut inclure énormément de particularismes, entre autres, une conception spécialisée ou non spécialisée de la philosophie, à laquelle le philosophe étatsunien fait référence lorsqu'il fait allusion à des philosophes latino-américains qui sont *aussi* des philosophes de la technique. Simultanément, dans ce même texte d'introduction à *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, il vante l'ancienneté et la richesse de cette philosophie en espagnol, ce qui revient à valider une riche pratique de la philosophie de la technique (ou de la technologie) malgré l'absence de philosophes spécialisés, ou strictement dédiés à ce domaine, car on peut aussi définir la spécialisation non pas comme ce qui est rattaché à une activité unique mais comme ce qui relève d'une grande expertise non excluante. Selon cette conception, rien n'empêcherait qu'un philosophe puisse être à la fois *spécialiste* de la technique et d'autres champs particuliers de la philosophie sans que cette multiplicité d'expertises annule ou amoindrisse l'une d'entre elles. Le cas Heidegger illustrerait cette conception puisqu'il est considéré, à tort ou à raison, comme un philosophe de la technique de premier ordre, alors que la technique serait loin d'être son unique centre d'intérêt. Dans un autre domaine, celui d'une pensée plus sociologique que philosophique, ou philosophico-sociologique, Jacques Ellul ne s'est pas non plus uniquement consacré à la technique, loin s'en faut¹⁰¹⁷, etc. Il n'est pas besoin de s'étendre plus longuement dans l'illustration que la philosophie de la technique compte dans ses rangs des grands auteurs qui ne s'y sont pas exclusivement consacrés. Historiquement parlant, on ne disposerait pas de raisons flagrantes pour réduire la valeur d'une production sur la base de la non-spécialisation exclusive.

¹⁰¹⁶ [This aim to bridge intellectual and practical worlds (...) with Latin American philosophers who are also philosophers of technology (...)] *ibid.*, p.XXIV

¹⁰¹⁷ *Propagandes* (ed. Economica, Col. Classiques des sciences sociales, Paris, 1990 (1962), pour ne prendre que cet ouvrage, est une référence incontournable sur la question de la propagande (en démocratie) et ne traite qu'en second plan de la technologie, bien qu'elle puisse se retrouver en soubassement là où elle n'est pas toujours explicitement indiquée.

Si l'on s'accorde sur ce qui précède, que l'on accepte donc que la philosophie de la technique soit aussi écrite par des philosophes qui se consacrent à d'autres objets, on s'accorde à se confronter à la difficulté matérielle et pratique inhérente à cette activité philosophique lorsqu'on en vient à y étudier ce qui relève d'un domaine particulier, c'est-à-dire la localisation de notions et d'idées particulières à ce domaine dans des secteurs du *corpus* qui ne lui sont pas explicitement consacrés. Il est facile de trouver ce qui est dit sur la technique chez un auteur qui n'écrit que sur la technique, ou qui n'écrit sur la technique que dans ses textes sur la technique. Il l'est beaucoup moins chez ceux qui écrivent sur bien d'autres sujets, et parfois, un peu ou beaucoup sur « tout », comme c'est le cas avec Ortega y Gasset, Gaos ou Bacca. Et, *a fortiori*, cette difficulté se répercutera sur la localisation des influences par domaine. Si c'est un fait admis qu'Ortega y Gasset a influencé toute une génération de philosophes « jusqu'à nos jours, on n'a pas analysé en quoi consiste une telle influence, pas plus qu'il n'a été précisé lesquels des postulats ortéguiens auraient été acceptés ou refusés, ni les raisons qui à chaque moment ont motivé l'acceptation ou le refus de l'un des aspects de son œuvre. Et ceci nous mène à des jugements contradictoires dans la valorisation de son influence »¹⁰¹⁸ ce qui signifie que son influence ne serait pas uniforme, qu'elle se ferait selon des lignes de postulats. En soi, il n'y a là rien de nouveau ou de révélateur : l'influence d'un philosophe ne peut être que celle de *certaines* « *postulats* » de sa philosophie et jamais celle de sa *philosophie en bloc*.

Léopoldo Zea est un autre exemple de philosophe « éclectique » auquel est attribuée une réflexion sur la technique :

« Zea est l'un des principaux philosophes mexicains du vingtième siècle. Lui-même étudiant de Gaos – et à travers Gaos d'Ortega – Zea est le philosophe qui s'est consacré le plus assidûment à la « mexicanité » en tant que question philosophique fondamentale. En faisant écho à Ortega, Zea déclare :

« que dans la tentative de résoudre les problèmes humains dans n'importe quel espace ou temps, nous devons prendre comme point de départ nous-mêmes comme nous sommes : nous devons commencer avec notre propre circonstance ... conscients de nos capacités comme membres de cette communauté culturelle appelée humanité. »¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ [hasta nuestros días, no se ha analizado en qué consiste tal influencia, ni se han precisado cuáles postulados orteguianos fueron aceptados y cuáles rechazados, ni las razones que en cada momento motivaron la aceptación o el rechazo de un aspecto de su obra. Y ello nos lleva a juicios contradictorios en la valoración de su influencia] Gomez, POPM, pp.197-198

¹⁰¹⁹ [Zea is among the most important Mexican philosophers of the twentieth century. Himself a student of Gaos - and through Gaos, of Ortega - Zea is the philosopher who most consistently pursued "mexicanidad" as a fundamental philosophical question. Echoing Ortega, Zea argues : « that in attempting to resolve human problems in whatever

Revenons sur la difficulté qu'il y a à mesurer l'influence d'un auteur de manière objective :

« Les réponses [à l'enquête d'Occident, sous le titre « Les livres fondamentaux de notre époque »] sont, en réalité, très inégales, bien qu'elle portait sur vingt-huit des plus éminents intellectuels de l'époque [1945] au Mexique (parmi lesquels quelques exilés espagnols). Les vingt-cinq auteurs qui obtinrent un minimum de trois mentions furent divisés, en neuf groupes, en fonction du nombre de mentions. Eh bien, Ortega y Gasset, avec un minimum de trois mentions, apparaît dans le neuvième groupe (Unamuno, un autre auteur en langue espagnole, se trouve dans le neuvième). Il est encore plus significatif que l'œuvre mentionnée soit *La révolte des masses* alors (...) qu'elle fut l'un des ouvrages d'Ortega les moins influents dans les milieux mexicains. Précisons tout de même que l'enquête, du fait de l'amplitude de la question et à cause des diverses interprétations auxquelles elle donna lieu, n'a pratiquement aucune valeur scientifique. Elle met toutefois en évidence, dans le cas d'Ortega, une disparité entre l'influence qui lui est attribuée et la reconnaissance qu'on lui concède. »¹⁰²⁰

Celui qui eut une influence considérable sur la philosophie mexicaine, sans que personne ne le conteste, peut, selon une enquête comme celle qui vient d'être décrite, se retrouver dans une position secondaire. L'évaluation d'une influence philosophique ne débouchera jamais sur des résultats précis, quantitativement et surtout qualitativement incontestables. De cela, tout le monde est conscient. Ce qui se rapprocherait le plus d'une objectivité quant à une influence générale est constitué par un ensemble de données ; biographiques, bibliographiques, de littérature secondaire, de références, citations, cours, congrès, publications, etc. L'influence d'un auteur sur un autre pourrait être, dans une certaine mesure, plus facile à saisir, du fait de la diminution des champs d'interprétation, bien qu'elle soit elle aussi toujours sujette à de multiples interprétations et contradictions possibles.

space or time, we have to take as our point of departure ourselves as we are; we must begin with our own circumstance... conscious of our abilities as members of this cultural community called humanity »] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XXV

¹⁰²⁰ [Las respuestas [de la encuesta de Occidente, bajo el título de "Los libros fundamentales de nuestra época"] son, en verdad, muy desiguales, aunque en ella participaron 28 de los intelectuales más destacados de aquel momento mexicano [1945] (incluyendo algunos de los españoles transterrados). Los 25 autores que obtuvieron un mínimo de tres menciones quedaron reunidos, según el número de éstas, en nueve grupos. Pues bien, Ortega y Gasset, con el mínimo de tres menciones, aparece en el noveno grupo (Unamuno, el otro autor de lengua española, se encuentra en el sexto). Todavía es más significativo que la obra mencionada sea *La rebelión de las masas*, cuando (...) fue una de las obras de Ortega menos influyentes en el medio mexicano. Conviene añadir, sin embargo, que la encuesta, por lo amplio de la pregunta y por las diversas interpretaciones a que dio lugar, apenas tiene valor científico. No obstante, sí nos sirve para resaltar en el caso de Ortega una disparidad entre la influencia que se le atribuye y el reconocimiento que se le concede.] Gomez, *POPM*, note 4 p.198

« L'Ortega que l'on découvre ainsi s'apparente au début à une ombre aux contours concrets, qui vite devient géante, recouvrant tout, en même temps que sa présence se fait plus diffuse et difficile à préciser. Pour le dire autrement, c'est comme une mince fumée qui s'échapperait dans une pièce fermée ; délimitée et reconnaissable au début mais qui rapidement couvre tout sans couvrir rien concrètement et qui en plus libère l'ouverture par laquelle elle est entrée pour que rentrent de nouveaux courants. »¹⁰²¹

Cette description, si elle n'est pas formulée dans un langage très philosophique, ne manque pas de fournir une image assez claire de ce que peut être l'influence ortéguienne, en l'occurrence, au Mexique : une pénétration à la fois concrète et diffuse d'une pensée tellement vaste et vivante qu'elle finirait par prendre « toute la place » et, du fait de son amplitude, par se diffuser et se dissoudre de manière à partout laisser une trace sans qu'elle puisse toujours être désignée comme telle. C'est une présence philosophique qui est là, comme un substrat ou une seconde atmosphère sans qu'on sache toujours où, comment, dans quelles proportions.

b- Double source latino-américaine : Ortega y Gasset et Heidegger

Selon Samuel Ramos chef de ligne de la philosophie mexicaine déjà cité, Ortega y Gasset aurait ni plus ni moins offert à la génération à laquelle il appartenait « la justification épistémologique d'une philosophie nationale ». Cette influence ne fut pas la seule, notamment chez les philosophes germanophiles mexicains « tous ces auteurs mexicains [qui] avaient lu la philosophie allemande directement à leurs sources, et ne connaîtraient pas bien les idées d'Ortega jusqu'après 1938, lorsque les intellectuels de la République espagnole arrivèrent au Mexique »¹⁰²². L'arrivée des « desterrados » va marquer un point de départ pour un secteur particulier de la philosophie mexicaine et hispano-américaine, de familiarisation ou d'approfondissement des idées

¹⁰²¹ [El Ortega que así se descubre se asemeja al comienzo a una sombra de contornos concretos, que pronto se agiganta cubriéndolo todo, al mismo tiempo que su presencia se hace más difusa y difícil de precisar. Es, por decirlo así, como un escape fino de humo en un cuarto cerrado; delimitado y reconocible al principio, pero que pronto lo cubre todo y nada en concreto, y que además deja la abertura por la que penetró libre a la entrada de nuevas corrientes.] *ibid.*, p.199

¹⁰²² [todos estos autores mexicanos habían bebido la filosofía alemana directamente en sus fuentes, y no conocerían bien las ideas de Ortega sino hasta después de 1938, cuando llegaron los intelectuales de la República española a México.] Villegas, IOM, p.74

d'Ortega qui bien qu'elles fussent déjà arrivées ne l'avaient pas encore pénétré. Ce secteur est celui des philosophes germanophiles et notamment heideggériens. Ceci pose la question de l'influence réciproque de chacun des deux grands philosophes sur la philosophie hispano-américaine et, notamment, chez ceux qui ont eu à penser la technique. Cette double source ortéguienne et heideggérienne se retrouve chez Bacca ou Gaos, non pas tardivement après qu'il eût été imprégné d'ortégisme mais concomitamment, depuis le début, depuis la toute première rencontre avec Ortega puisque Gaos raconte dans ses « confessions professionnelles » que : « les premiers mots d'Ortega que j'ai entendus furent : « chez Heidegger la philosophie rend visite à domicile ». Je crois que ce fut la première fois que j'ai entendu ou lu le nom de Heidegger. Seulement beaucoup plus tard, je me rendis compte qu'Ortega avait, avec cette phrase, dit de Heidegger quelque chose de comparable aux fameuses paroles de Cicéron à l'égard de Socrate ; qu'il avait fait descendre la philosophie du ciel sur la Terre, jusqu'à ce qu'elle rentre dans les maisons des hommes. Depuis cette nuit-là « j'ai compris » qu'il faudrait « se faire » avec Heidegger, et effectivement, je me fis – avec mon premier exemplaire d'*Être et temps*. »¹⁰²³

A fortiori, cette influence devrait se retrouver chez d'autres, en particulier chez les philosophes germanophiles. Cette question est évidemment déterminante, puisqu'il s'agit de savoir dans quelle mesure la philosophie de la technique latino-américaine serait ou aurait été *in fine* d'obédience heideggérienne ou ortéguienne. L'idée qu'elle n'aurait été qu'ortéguienne est à exclure comme est celle, plus logique, qu'elle ne l'aurait pas été à un degré ou à un autre. Il ne s'agit donc pas de savoir si Ortega y Gasset a eu une influence sur la philosophie de la technique en Amérique Latine mais d'évaluer celle-ci, et de considérer combien cette philosophie hispano-américaine serait plutôt redevable à Ortega y Gasset ou à Heidegger, au fil du temps ou des générations, en commençant par considérer la source Gaos, disciple par excellence d'Ortega mais qui, comme son maître germanophile, fut également grand lecteur de Heidegger dont il traduisit *Être et Temps* (1951). « La scène philosophique en arrière-fond, signalée par Gaos lui-même, est ce qu'il considère être, dans son propre texte sur la technique, un « Duel mémorable » entre Ortega

¹⁰²³[las primeras palabras de Ortega que oí fueron: " en Heidegger la filosofía visita a domicilio". Creo que fue la primera vez que oí o leí el nombre de Heidegger. Sólo mucho después caí en la cuenta de que Ortega había venido a decir de Heidegger con aquella frase algo emparejable al dicho famoso de Cicerón sobre Sócrates: que éste hizo a la filosofía bajar del cielo a la tierra, hasta hacerla entrar por las casas de los hombres. A partir de aquella noche, "comprendí" que había que "hacerse" con Heidegger, y en efecto, me hice – con mi primer ejemplar de *Ser y tiempo*] Gaos, *FGG*, p. 17

et Heidegger, »¹⁰²⁴. Gaos et Sergio Sevilla ne peuvent être plus explicites quant à cette dualité d'influence, d'atmosphère, de substrat, voire de rivalité qui, chez l'Espagnol, irait au-delà de la figure de son homologue Heidegger et se définirait selon les termes de son influence comme promoteur à la fois de sa propre philosophie et de la philosophie allemande antagoniquement à celle qui serait arrivée sans lui et, par extension, d'un Heidegger qu'il n'aurait pas préalablement interprété, présenté, traduit, promu, orienté, contrairement au Heidegger que Gaos fut enjoint d'étudier à peine rencontra-t-il son maître à penser à l'Université de Madrid.

« Il est important de mentionner tout cela parce que, d'une certaine manière, on a exagéré, en de nombreuses occasions, l'influence d'Ortega dans la diffusion de la culture allemande au Mexique entre 1920 et 1950. Ortega offre lui-même dans sa « Préface pour les Allemands » de 1934, la version la plus exagérée de cette influence lorsque littéralement il la met au compte de ses services aux Allemands en leur rappelant : « L'Allemagne ne sait pas que moi, et essentiellement moi seul, j'ai conquis pour elle, pour ses idées, pour ses manières, l'enthousiasme des Espagnols et, au passage, j'ai contaminé toute l'Amérique du Sud de germanisme (...). En une étape, j'ai annexé tout le monde hispanophone au magistère de l'Allemagne. »

Sans négliger la contribution cruciale d'Ortega à la diffusion de la culture allemande dans toute l'Amérique hispanophone, il convient néanmoins d'équilibrer les comptes en mentionnant les tendances autochtones indépendantes qui, au moins dans le cas du Mexique, ont également contribué à cette diffusion, afin d'avoir une image plus juste, objective, équilibrée d'où se situent les limites et l'authentique influence d'Ortega sur la pensée et la culture du Mexique, qui est fort importante, sans être totale. »¹⁰²⁵

Le philosophe madrilène aurait, selon ses propres mots, « infecté » toute l'Amérique du Sud de son germanisme. A ce titre, même l'influence de Heidegger et d'éventuels autres philosophes de la technique germanophones seraient à mettre à son crédit. Il serait dans ce cas le père incontesté

¹⁰²⁴ [El elenco filosófico de trasfondo, señalado por el propio Gaos, es lo que él considera «Un memorable duelo» entre Ortega y Heidegger en su propio texto «Sobre la técnica»] Sevilla, PGGB, p.158

¹⁰²⁵ [Es importante mencionar todo esto porque, de algún modo, se ha tendido a exagerar en muchas ocasiones la influencia de Ortega en la difusión de la cultura alemana sobre México entre 1920 y 1950. Incluso Ortega mismo proporcionó, en su «Prólogo para alemanes» de 1934, la versión más exagerada de esa influencia, cuando literalmente les pasó la factura de sus servicios a los alemanes al recordar les que: «Alemania no sabe que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y de paso, he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo [...] Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania »Sin menoscabar el papel crucial que Ortega desempeñó efectiva mente en la difusión de la cultura alemana sobre Hispanoamérica entera, conviene, no obstante, equilibrar las cuentas mencionando las tendencias autóctonas independientes que, por lo menos en el caso de México, contribuyeron también a esa difusión, a fin de tener una imagen más justa, objetiva y equilibrada de en dónde radican los límites y la auténtica influencia de Ortega en el pensamiento y la cultura de México, la cual es muy grande, pero no llega a ser total.] Villegas, IOM, p.75

de la philosophie de la technique sur ce continent, suivant les influences directes et indirectes de sa propre œuvre philosophique et de celles des autres en allemand dont il aurait promu l'introduction. Effectivement, il le fit en Espagne et, par extension, en langue espagnole. Devrions-nous pourtant considérer comme le fait Francisco Gil Villegas qu'Ortega exagéra en clamant sa tutelle dans l'œuvre d'«annexion de tout le monde hispanophone au magistère de l'Allemagne » ? Ceci nous mènerait probablement hors du cadre qui est strictement le nôtre. Aussi, poser un constat formel sur la primauté de Heidegger ou d'Ortega y Gasset dans l'activité de la philosophie de la technique latino-américaine dépasse nos capacités. Nous avons vu que définir une influence philosophique n'est pas chose facile, que cela ne peut pas déboucher sur des positions formelles mais seulement spéculatives et approximatives, ce à quoi se limitent nos ambitions. A l'aune de ce ton précautionneux, nous pouvons raisonnablement avancer que le rôle d'Ortega a été déterminant sur le plan des idées et aussi institutionnellement ou comme instigateur de cadres formels qui ont rendu possible non seulement une introduction d'idées philosophiques sur la technique mais une sorte d'officialisation de cette discipline sous des auspices à dominance ortéguienne secondée par celle de Heidegger. Une littérature continentale fait ouvertement référence à cette double allégeance en commençant par la non tant « continentale » de Carl Mitcham qui relève notamment cette double origine au Chili, l'un des quatre principaux pays de production de philosophie de la technique sur le continent selon lui :

« Les racines de la philosophie de la technique au Chili sont, au moins, doubles : l'existentialisme d'Ortega et de Heidegger, et un intérêt pour la cybernétique qui trouve son expression dans l'œuvre de Fernando Flores, un ingénieur électricien qui fut ministre de l'industrie sous Salvador Allende (1970-1973). (En ce qui concerne Ortega et Heidegger, on rappellera que c'est au Chili que *Méditation sur la technique* fut publié pour la première fois, dans une édition pirate de 1936, et que c'est aussi dans ce pays que fut traduit pour la première fois à l'espagnol *La question sur la technique* de Heidegger, en 1983 »¹⁰²⁶

On la retrouve chez le Cubain, exilé en Allemagne, Raul Fernet-Betancourt, notamment dans son article on ne peut plus explicitement intitulé ; « Deux approches philosophiques au problème de la technique et leur signification pour l'Amérique Latine » qui commence par :

¹⁰²⁶ [The roots of philosophy of technology in Chile are at least twofold: the existentialisms of Ortega and Heidegger, and an interest in cybernetics that found expression in the work of Fernando Flores, an electrical engineer who served as Minister of Industry under Salvador Allende (1970-1973). (With reference to Ortega and Heidegger, it can be noted that Ortega's *Meditación de la técnica* was first published in Chile in a pirated edition in 1936, and that Heidegger's "Die Frage nach der Technik" was first translated into Spanish in Chile in 1983.)] Mitcham, *IM-PTSC*, p. XXI

« Philosophiquement alors, il est possible de parler de bien des manières de la technique. En fait, les arguments de José Ortega y Gasset et de Martin Heidegger – comme représentants des réflexions les plus influentes sur la technique – illustrent comment, même dans le cadre d’une compréhension philosophique, la réflexion peut s’engager sur des voies radicalement différentes. Mais, en partant des réflexions d’Ortega et de Heidegger j’essaierai de parler philosophiquement, et de la manière la plus appropriée, de la technique en Amérique Latine. »¹⁰²⁷

Le point de départ pour Betancourt est constitué par Ortega et Heidegger du fait qu’ils soient, selon lui, les représentants des réflexions les plus philosophiques sur la technique. Ce point de départ n’illustrerait-il pas combien cette double source est ancrée sur ce continent, au point où toute réflexion sur la technique digne de ce nom devrait naturellement émaner de ce duo originel ? A ce titre, ce que nous avons introduit à d’autres moments comme idées sur les liens entre Ortega et Heidegger en tant que penseurs de la technique devrait être complété selon une perspective latino-américaine qui reconfigure ces rapports sur un terrain qui n’est pas celui de la philosophie européenne ou occidentale en général, mais celui plus restreint d’un continent qui les place depuis et dans une certaine virginité puisque tous les deux y introduisent quasiment à eux seuls la discipline, et par « eux seuls » il faut aussi entendre comme extraits des intrications et interrelations qui caractérisent leur environnement et donc *présence philosophique* ailleurs. Cette reconfiguration d’un contexte reconfigure-t-elle le reste ? Ne se retrouve-t-on pas en effet rajeuni par cette arrivée pionnière dans un nouveau monde qui accueille ses arrivants dénudés d’une partie de leurs bagages, de leurs cours, familles, notoriétés habituels (bien que cela puisse s’appliquer à Heidegger beaucoup plus qu’à Ortega) ? Ce qui pourrait être dit d’*Ortega et (avec) Heidegger* ailleurs pourrait-il l’être dans les mêmes termes lorsqu’ils se retrouvent « seuls », sur un terrain vierge, notons-le favorable au premier, et où le second aurait été en partie – et comme l’indique Francisco Gil Villegas, l’étendue de cette « partie » est soumise à discussion – amené par le premier ? D’une certaine manière, on pourrait dire qu’Ortega y Gasset redéfinit ses rapports à

¹⁰²⁷ [Philosophically, then, it is possible to speak in many different ways about technics. In fact, the arguments of José Ortega y Gasset and Martin Heidegger – as representatives of the most philosophical reflections on technics – enable us to show how even within the horizon of philosophical understandings, reflection can take radically different paths. But using Ortega's and Heidegger's reflections as a starting point, I want to try to clarify the most appropriate way to speak philosophically about technics in Latin America.] Fernet, TPA-PTSC, p.271

Heidegger « chez lui », dans sa zone d'influence en le plaçant là où il l'a toujours considéré : comme l'autre grand philosophe du siècle après lui.

Dans ces conditions, le débat entre eux qui n'eut jamais vraiment lieu ailleurs, c'est-à-dire partout sur la planète non hispanophone, peut avoir lieu sur ce continent. N'est-ce pas finalement ce qu'Ortega souhaitait ardemment, qu'il attendit et ne se réalisa pas, provoquant en lui désarroi et tristesse ? La vision qui interloque certainement le lecteur francophone, d'un monde philosophique dominé par les deux grandes figures du moment ; Heidegger et Ortega y Gasset, correspondait pourtant à l'idée que, de son vivant, se faisait l'Espagnol du rapport de force philosophique et qui est justement celui qu'on retrouve sur le champ de la philosophie de la technique latino-américaine. Il s'agirait-là probablement d'une maigre consolation pour le maître madrilène mais cela constitue pour notre étude une donnée incontournable et obligatoire : la réflexion sur la technique en Amérique Latine passe par Ortega et Heidegger dans un environnement relativement abrité d'autres influences.

Sergio Sevilla illustre cette préoccupation de la source heideggérienne pour les deux philosophes de la technique historiques Hispanoaméricains ; Gaos, que nous avons déjà étudié, puis Bacca dont nous allons à présent sonder la pensée de la technique à l'aune des influences éventuelles d'Ortega y Gasset qui seraient, comme le relève une littérature existante que nous citerons à l'occasion, suivies ou accompagnée de celles de Heidegger et de Marx :

« Si cela semble problématique, voire inapproprié, d'assujettir la position sur la technique et l'humanisme de Gaos à celle de Heidegger, malgré la coïncidence dans la valorisation négative, il est bien plus évident de détecter le point de départ heideggérien de l'attitude – toutefois opposée dans son contenu – de Garcia Bacca. La clef du positionnement de Juan David Garcia Bacca semble tenir dans deux affirmations que Heidegger fait au sujet de Marx, et dans le développement et défense de ces thèses du premier que Garcia-Bacca mène à bien dans sa proposition d'un *humanisme positif*. »¹⁰²⁸

Garcia Bacca va transmettre, notamment à son élève Federico Riu, cet heideggérisme très influent sur le continent dans les années cinquante.

¹⁰²⁸ [Si resulta problemático, incluso desacertado, solapar la posición sobre técnica y humanismo de Gaos con la de Heidegger, a pesar de la coincidencia en la valoración negativa, mucho más claro resulta detectar el punto de partida heideggeriano de la actitud – sin embargo, contrapuesta en el contenido – de García Bacca. La clave del posicionamiento de Juan David García Bacca parece residir en dos afirmaciones que, a propósito de Marx, hace Heidegger, y en el desarrollo y defensa de las tesis de aquél que García-Bacca lleva a cabo en su propuesta de un *humanismo positivo*.] Sevilla, PGGB, p.158

« Federico Riu a gravité, lors d'une première époque, autour de la pensée heideggérienne, qui dans les années cinquante était apparue à de nombreux penseurs latino-américains comme la clé d'une modernité philosophique ardemment souhaitée. »¹⁰²⁹

Ce philosophe vénézuélien s'intéressera à la technique (cf. *Essais sur la technique chez Ortega, Heidegger, Garcia Bacca, Mayz*¹⁰³⁰). Il sera influencé par Ortega y Gasset vers lequel il reviendra après être passé par Heidegger et Marx, illustrant par là un « saut générationnel » ou une troisième génération (après Bacca) de philosophes influencés par le maître madrilène, bien que dans ce cas l'influence ne débute pas par lui mais vienne tardivement, ce qui est le processus inverse des autres auteurs que nous étudions dans cette partie.

« (...) pendant ses années mûres (...) Son activité intellectuelle se détendit ; il put fréquenter Ortega avec qui il devait être lié par d'anciennes affinités, parmi celles-ci une dette pour avoir ouvert à la langue espagnole la philosophie de continents philosophiques où elle s'était si longtemps cantonnée »¹⁰³¹

L'Hispano-vénézuélien Federico Riu est donc un cas à part puisqu'il passera par Marx (il sera un moment membre du Parti Communiste) avant d'en venir à Ortega y Gasset. L'explication à cela est probablement, et simplement, générationnelle : Riu (1925-1985) appartient à une génération hispano-américaine, de naissance ou d'exil, qui voit arriver la pensée (technique) marxienne, comme d'autres avant elle ont d'abord vu arriver l'ortéguienne et l'heideggérienne.

¹⁰²⁹ [Federico Riu gravitó, en una primera época, en torno al pensamiento heideggeriano, que en los años cincuenta apareció para muchos pensadores latinoamericanos como la clave de una ansiada modernidad filosófica.] Rodríguez Fernando, « Federico Riu, sentado y silbando », introd. *ETOH*, p.XVII

¹⁰³⁰ Riu Federico, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, Garcia Bacca, Mayz*, ed. Anthropos, Barcelone, 2010, 122 p. (dorénavant *ETOH*)

¹⁰³¹ [en sus años de madurez (...) Su actividad intelectual se distendió; pudo frecuentar a Ortega con quien han debido ligarlo viejas afinidades, entre otras la deuda por haber abierto para la lengua española los continentes filosóficos en los que tanto tiempo había permanecido] *ibid.*, p.XVIII

c- Juan David Garcia Bacca

« L'influence d'Ortega semble évidente (...) pour Garcia Bacca qui considère Ortega comme une figure prépondérante de la pensée occidentale »¹⁰³²

Juan David Garcia Bacca n'a ni suivi les cours du professeur Ortega y Gasset ni été l'un de ses disciples bien qu'il le considère comme son – l'un de ses deux – maîtres :

« Moi, j'ai eu deux maîtres : Ortega et Machado. Je vous raconterai la première impression que j'ai eue en lisant Ortega. Lorsque je suis revenu d'Allemagne, où j'étais parti étudier la Physique, la Mathématique et la Scolastique (vous savez que je suis théologien et que la Théologie est une science rigoureuse, sèche et aride comme la Mathématique), j'ai ouvert *El Espectador* et j'ai été ébloui par la beauté de sa pensée qui me fit reprendre contact avec la réalité et la vie. »¹⁰³³

Ceci n'est évidemment en rien suffisant pour déterminer s'il a pu être influencé d'une manière ou d'une autre par le maître madrilène. Un article de Carlos Beorlegui Rodriguez intitulé ; « La présence d'Ortega y Gasset dans la pensée de Garcia Bacca »¹⁰³⁴ nous éclaire d'emblée sur cette « présence » dont nous essaierons d'affiner la portée au sujet de la technique. Chez Bacca, on se

¹⁰³² Citation complétée : « L'influence d'Ortega semble évidente dans ce qui est dit. La distinction que fait le philosophe madrilène entre « idées » et « croyances », ainsi que la relation et fonction vitale entre « rentrée en soi-même » et « altération » semble constituer de clairs éléments d'inspiration pour Garcia Bacca qui considère Ortega comme une figure prépondérante de la pensée occidentale. Au sujet de l'influence de la philosophie d'Ortega y Gasset, C. Beorlegui a rédigé un petit essai : « La présence d'Ortega y Gasset dans la pensée de Garcia Bacca », *Letras de Deusto*, vol 18 (1988) n°40, 93-117. » [La influencia de Ortega parece evidente en lo dicho. La distinción que hace el filósofo madrileño entre "ideas" y "creencias", así como la relación y función vital entre "ensimismamiento" y "alteración" parecen elementos claros de inspiración para GB, quien considera a Ortega figura cimera del pensamiento occidental. Sobre la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset en la de GB, C. Beorlegui ha realizado un pequeño ensayo en "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca"] Aretxaga, FTB, note 262 p.313. Le mémoire de cette thèse ne comportant pas de numérotation, le numéro de page indiqué correspond à celui de l'exemplaire en format PDF accessible en ligne.

¹⁰³³[Yo he tenido dos maestros: Ortega y Machado. Le contaré la primera impresión que tuve al leer a Ortega. Cuando regresé de Alemania, había ido a estudiar Física, Matemática y Escolástica (usted sabe que soy teólogo y que la Teología es una ciencia rigurosa, seca y árida como la Matemática), abrí *El espectador* y quedé deslumbrado por la belleza de su pensamiento, que me devolvía al contacto con la realidad y la vida.] Garcia Bacca, J.D, Gurméndez, C. (1977), «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», Entrevista con el profesor Garcia Bacca, *El País*, n° 432, p. 27, cité par Ferrer, OAOB, p.154

¹⁰³⁴ « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca », *Letras de Deusto* , San Sebastian, vol. 18, n° 40, 1988, pp. 93-118

confronte, comme chez Gaos, Ortega et tous les autres philosophes « non spécialisés », à la polymorphie de leurs écrits : si la technique a droit à des textes précis, elle se retrouve aussi ailleurs, parfois même là où on ne l'attend absolument pas. Dans la note de présentation des sigles des ouvrages de Bacca cités dans la thèse doctorale consacrée à sa philosophie de la technique¹⁰³⁵, son auteur, Roberto Aretxaga Burgos fournit la liste de cent vingt-trois¹⁰³⁶ textes dont huit¹⁰³⁷ seulement font directement référence à la technique, du moins selon ce que laisse entendre leur titre¹⁰³⁸ :

Attitude de l'homme moderne face à la science et la technique [Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica] (1952) ; Les concepts de nature, technique et science à la Renaissance et de nos jours [Los conceptos de Naturaleza, Técnica y Ciencia en el Renacimiento y en nuestros días] (1955) ; Science et techniques actuelles [Ciencia y Técnica actuales] (1968) ; Science, technique, histoire et philosophie dans l'atmosphère culturelle de notre temps [Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo] (1966) ; De magie à technique (Essais de théâtre philosophico-littéraire-technique) [De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico) (1989) ; Éloge de la technique [Elogio de la técnica] (1968) ; Machine et esprit [Máquina y mente] (1962) ; Passé, présent et avenir des grands noms. Mythologie, théogonie, théologie, philosophie, science, technique [Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica] (vol. I, 1988; vol. II, 1989)

PTSC retient les quatre ouvrages suivants :

*Cours systématique de philosophie actuelle [Curso sistemático de filosofía actual] (1969);
Théorie et métathéorie de la science [Teoría y metateoría de la ciencia] (2 vol., 1977 and*

¹⁰³⁵ Cf. sa thèse : « La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca », dirigée par Pr. Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de Deusto de Bilbao (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, FICE, Departamento de Filosofía), date 2 février 1998 (958 p.) (dorénavant FTB)

¹⁰³⁶ Il en donne deux cent quatre-vingt-quatre dans la bibliographie finale.

¹⁰³⁷ Il y a un nombre similaire de textes qui ont trait à la science et à la physique.

¹⁰³⁸ Étant donné qu'aucun de ces ouvrages n'a été traduit en français, ces titres ne sont donc pas ceux d'une éventuelle publication française mais correspondent à notre traduction.

1984); et deux précédemment listés : *Éloge de la technique* (1987)¹⁰³⁹ et *De magie à technique*

« L'étude que nous présentons recouvre et systématise la pensée de GB [Garcia Bacca] sur la technique tout au long de sa production littéraire »¹⁰⁴⁰ prévient à propos le chercheur Aretxaga. Il s'agit, en effet, de parcourir « toute » son abondante¹⁰⁴¹ production littéraire afin d'appréhender « la complexité et la richesse des thèmes, perspectives et possibilités qui convergent dans la pensée reproduite dans son œuvre volumineuse »¹⁰⁴²

Nous fournirons quelques observations de contenu à partir de *Elogio de la técnica*¹⁰⁴³ qui est l'un des deux ouvrages sur la technique publiés et disponibles¹⁰⁴⁴ au sein d'une œuvre extrêmement volumineuse, riche et variée dont une infime partie seulement a été publiée (ou republiée) et rendue accessible en dehors d'archives universitaires, surtout vénézuéliennes¹⁰⁴⁵.

Aussi, il n'existe toujours pas à ce jour une liste définitive de tous ses livres, articles et publications diverses¹⁰⁴⁶. La philosophie de cet Espagnol devenu Vénézuélien rencontre quelques difficultés à

¹⁰³⁹ Écrit en 1968 et publié en 1987 aux éditions Anthropos et que nous présenterons.

¹⁰⁴⁰[El estudio que presentamos recorre y sistematiza el pensamiento de GB sobre la técnica a lo largo de toda su producción literaria] Aretxaga, FTB, p.25

¹⁰⁴¹ « Pendant plus de quatre ans, j'ai consacré mes meilleures heures à me confronter à ses très nombreux écrits et j'ai été le témoin de sa plume facile et élégante, et de sa fine et pénétrante capacité à comprendre et à exposer les idées d'auteurs les plus divers, en même temps que son extraordinaire capacité créative et imaginative. » [Durante más de cuatro años he dedicado mis mejores horas a enfrentarme con sus abundantísimos escritos, y he podido comprobar su fácil y elegante pluma, y su fina y penetrante capacidad de comprender y exponer ideas de los autores más dispares, junto con su extraordinaria capacidad creadora e imaginativa] Beorlegui Carlos : « El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido », *Príncipe de Viana*, Suplemento de Ciencias, año VI, 1986, n°6 (pp.213-240) p.239, cité par Aretxaga, FTB, note 10 p.25. On peut contester le caractère « facile » de sa plume. L'éclectisme et l'extension de son érudition, l'abondance de ses écrits, ses capacités créatrices et imaginatives et son absence de système sont très loin d'en faire un auteur facile, aussi élégante sa plume soit-elle. Le traduire est un exercice ardu.

¹⁰⁴² [la complejidad y riqueza de temas, perspectivas y posibilidades que convergen en el pensamiento plasmado en su vasta obra.] Aretxaga, FTB, p.25

¹⁰⁴³ *Elogio de la técnica*, ed. Anthropos, Barcelone, (1968, 2^e éd. 1987), 160 p. (dorénavant *ELT*).

¹⁰⁴⁴ *De magia a técnica* a également été publié aux éditions Anthropos. Aussi, nous nous référons à un second texte, « Science, technologie, histoire dans l'atmosphère culturelle de notre temps » dans sa version anglaise incluse par Mitcham dans *PTSC*.

¹⁰⁴⁵ Mon voyage à Caracas en mars 2020 a débouché sur un fiasco rocambolesque pour « causes sanitaires ». Les deux semaines qu'auraient dû durer ce séjour sont devenues quinze avec tous les lieux publics fermés, dont les universités, bibliothèques, librairies, bouquinistes et archives de tous genres. A la mi-juin un vol dit humanitaire m'a enfin ramené sur le sol ibérique où là aussi étaient fermées toutes les institutions de recherche.

¹⁰⁴⁶ « La réussite de l'objectif précédent exige de se confronter à un premier problème ; celui afférent aux sources ; a) la considérable quantité et diversité des écrits (articles, essais, conférences...) qui forment le « corpus » de l'œuvre écrite de GB comme conséquence d'une production accumulée sans relâche de 1928 jusqu'à l'année de sa mort (1992) à un rythme et avec une fécondité époustouflants ; b) la dispersion du dit corpus dans des publications éparpillées dans plusieurs pays, principalement du centre et du sud du continent américain, l'œuvre publiée en Espagne (qu'elle soit inédite ou pas dans d'autres pays) étant à peine significative, pas tant en qualité qu'en quantité, malgré les efforts qui

se faire accepter dans son pays de naissance alors qu'elle a été encensée et célébrée dans sa patrie d'adoption. Même si on retrouve ce même favoritisme de la terre d'accueil chez Gaos, cette fois-ci mexicaine, sa situation dans son pays natal est plus favorable grâce à son statut de premier ou second disciple de José Ortega y Gasset.

La difficulté d'accès aux textes que relève Roberto Aretxaga Burgos dans l'introduction de son mémoire, nous pourrions la faire nôtre aussi bien pour Bacca que pour Gaos, car il existe bien une difficulté matérielle à accéder au *corpus* des textes sur la technique de la plupart des philosophes hispanophones. Dans le cas du texte de Gaos, il a même été plus facile d'accéder au

ont été entrepris dans ce sens³. » note 3 « Pour ce qui est du degré de difficulté relevé concernant l'accès aux sources, on s'en fait vraiment une idée au moment d'élaborer une bibliographie complète de GB : « Il est très difficile de fournir une bibliographie exhaustive de toute l'œuvre écrite par Garcia Bacca, du fait de son extraordinaire étendue et le peu d'intérêt qu'il montra, tout au long de sa vie, pour son catalogage et sa compilation » (Beorlegui C.: "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". *Mundaiz*, Universidad de Deusto. San Sebastian, n°47, 1994, (pp.145-186) p. 151). Et malgré les diverses tentatives « aucune ne s'est conclue par une compilation complète, à cause de la difficulté d'accès à la multitude de revues et journaux dans lesquels Garcia Bacca déposa ses idées, et aussi parce que des œuvres posthumes apparaissent continuellement » (*ibid.*). Carlos Beorlegui avance le chiffre de « plus de six cents titres » (o.c. 1947) comme total des écrits formant le *corpus* bibliographique de GB. La compilation la plus complète éditée à ce jour est celle publiée par C. Beorlegui dans O.C (1994), révision et amplification de celle qu'il proposa dans sa thèse doctorale *La philosophie de l'homme chez Juan David García Bacca* (1983) et plus tard dans *Garcia Bacca : L'audace d'une pensée* (1988). Cette bibliographie dépasse également celle tout aussi importante publiée par Ignacio Izuzquiza dans *Le projet philosophique de Juan David Garcia Bacca*, ainsi que celle comprise dans la revue *Anthropos* (1982 ; nouvelle édition de 1991) et la toute première à être parue qui fut rassemblée par Mireya Perdomo et publiée à Caracas (1981). Ce sont là les compilations bibliographiques sur l'œuvre de GB publiées à cette date (...) » [El logro del objetivo anterior exige hacer frente a un primer problema: el suscitado por las fuentes ante: a) la ingente y variada cantidad de escritos (artículos, ensayos, conferencias...) que constituyen el "corpus" de la obra escrita de GB como consecuencia de una producción ejercida sin desmayo desde 1928 hasta el año de su fallecimiento (1992), a un ritmo y con una fecundidad que no puede menos que asombrar; b) la dispersión de dicho corpus en publicaciones repartidas entre varios países del centro y sur del continente americano principalmente, resultando apenas significativa, aunque no tanto en calidad como en cantidad, la obra publicada en España (inérita o no en otros países), a pesar de los esfuerzos que en este sentido se vienen realizando³. » note 3 : « Sobre el grado de dificultad apuntado respecto del acceso a las fuentes puede dar una idea el ya existente sólo a la hora de elaborar una bibliografía completa de GB: "Es muy difícil aportar una bibliografía exhaustiva de toda la obra escrita por García Bacca, dada su extraordinaria amplitud y el escaso interés que tuvo a lo largo de su vida por su catalogación y recopilación" (Beorlegui C.: "Grandes maestros del exilio vasco" (GMEV) p. 151). Y a pesar de haber sido varios los intentos, sin embargo "ninguno de ellos ha conseguido una recopilación completa, debido a la dificultad de acceso a la multitud de revistas y periódicos donde fue depositando García Bacca sus ideas, y también porque van apareciendo continuamente nuevas obras póstumas" (*ibid.*). Carlos Beorlegui cifra en "más de seiscientos títulos" (o.c. 147) el total de escritos que conforman el *corpus* bibliográfico de GB. La recopilación más completa editada hasta la fecha es la publicada por C. Beorlegui en o.c. (1994), revisión y ampliación de la ofrecida en su tesis doctoral *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca* (1983) y, con posterioridad, en *García Bacca: La audacia de un pensar* (1988). Dicha bibliografía supera, igualmente, a la también importante publicada por Ignacio Izuzquiza en *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, así como a la incluida en la revista *Anthropos* (1982; nueva edición en 1991), y a la primera de todas en aparecer elaborada por Mireya Perdomo y publicada en Caracas (1981). Estas son las recopilaciones bibliográficas sobre la obra de GB publicadas hasta la fecha (...).] Aretxaga, FTB, p.21

texte traduit en anglais qu'au texte original qui n'est accessible que dans des fonds « papiers » au Mexique, à Barcelone ou Salamanque¹⁰⁴⁷ ou en version publiée introuvable¹⁰⁴⁸.¹⁰⁴⁹

Une autre des difficultés communément rencontrées tient à un type de « formation académique impressionnante »¹⁰⁵⁰ qui invite à l'érudition et qui peut rendre plus difficile l'accès à des idées, parfois pas aussi complexes que ne le laisse croire leur formulation, du fait d'un enrobage trop érudit ou selon une érudition d'un « autre âge », tout particulièrement chez le Vénézuélien. Ceci est tempéré chez Ortega par sa volonté déclarée de clarté¹⁰⁵¹, alors que chez Bacca son érudition phénoménale, parfois dans des aires de la connaissance qui ont pu devenir lointaines et absconses pour un lecteur contemporain¹⁰⁵², trouble les idées plutôt qu'elle ne les éclaire, du fait que cette mixité tire l'ensemble vers la composante la plus lointaine à notre propre érudition. Le fonctionnement cognitif semble faire que ce qui est incompréhensible assombrit ce qui est compréhensible avant que le compréhensible éclaire l'incompréhensible. Ceci s'applique à la technique comme module de connaissance (philosophique) qui lorsqu'il « dépasse la frontière » de son thème devient un élément exogène au cœur d'un thème qui n'est pas le sien, obligeant de la sorte le « lecteur non technique », ou non engagé à ce moment-là dans une réflexion sur la technique, à un effort inattendu et éventuellement non désiré. A l'inverse, lorsque le thème est la technique, l'élément extérieur le « pollue » avec ce qui alors est exogène. Cet écueil, ou choix humaniste, humanisant, de non-cloisonnement ou *spécialisation*, d'éclectisme assumé donc, se retrouve fréquemment chez les philosophes en langue espagnole et est porté à sa plus flagrante expression chez Bacca, le « penseur des frontières » (dixit Beorlegui), rendant difficile sa lecture

¹⁰⁴⁷ Selon la recherche de ce texte effectuée et qui a cessé lorsque nous avons disposé de la version anglaise de *PTSC*.

¹⁰⁴⁸ « Sobre la técnica » in *José Gaos, De antropología e historiografía*, ed. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1967, pp. 199-214. La traduction anglaise de *PTSC* a été faite à partir de cette publication.

¹⁰⁴⁹ Ceci a été écrit avant la nouvelle de la prochaine parution du volume XVIII des *Obras Completas* de Gaos, ce qui n'aurait toutefois pas changé grand-chose à l'affaire, celle de la difficulté d'accès aux sources papier.

¹⁰⁵⁰ [la impresionante formación académica] Aretxaga, FTB, pp.21-22 ; « Les publications américaines de Garcia Bacca en font l'un des plus grands philosophes espagnols. Garcia Bacca détenait une formation philosophique, théologique et philologique et scientifique qu'uniquement Zubiri avait en Espagne et, en dehors, certainement quelques rares autres hommes. » [Las publicaciones americanas de García Bacca lo consolidan como uno de los mayores filósofos españoles. García Bacca era un hombre poseedor de una formación filosófica, teológica y filológica y científica como sólo la tenían en España Zubiri y fuera de España con seguridad muy pocos hombres más.] Lopez García, JGFC, p.118

¹⁰⁵¹ On retrouvera cette même configuration érudition-clarté chez le Brésilien Vieira Pinto.

¹⁰⁵² De surcroît non hispanophone et catholique. N'oublions pas que Bacca, en parallèle ou préalablement à sa formation de philosophie (docteur de l'Université de Barcelone en 1935 après avoir soutenu sa thèse : « Essai sur la structure logico-génétique des sciences physiques », université où il a enseigné la logique, la mathématique et la philosophie des sciences de 1933 à 1937) a été formé au séminaire. Il sera ordonné prêtre en 1925 puis exclus de l'Église espagnole lorsqu'il quittera le pays en 1936.

et, conséquemment, la compréhension de ses idées qui étant donné leur profondeur et originalité mériteraient pourtant que soit fourni l'effort d'y accéder, accès possible grâce à la maîtrise des clés de lecture¹⁰⁵³ adaptées, clés d'autant plus difficiles à détenir que la littérature secondaire à son sujet est encore parcimonieuse.

« Grâce à sa grande formation, GB est capable de mettre en rapport avec la philosophie tout type de thèmes, les soumettant à des développements originaux et déconcertants. Du fait de cette caractéristique Beorlegui l'a appelé le penseur de frontières : « c'est pour cela que j'ai dit qu'on peut le considérer comme un penseur de frontières, étant donné que sa pensée se situe à la frontière entre la philosophie et la théologie, entre la philosophie et la science, la philosophie et la littérature, la philosophie et la musique, etc. »¹⁰⁵⁴

Aretxaga finit cette note en écrivant : « L'étude que nous présentons démontrera qu'il est aussi un penseur de la frontière qu'il y a entre la philosophie et la technique »¹⁰⁵⁵. Cette pensée sur « les frontières », de surcroît foisonnante, représente une difficulté qui n'est pas exclusive à Bacca, cependant, elle atteint chez lui des proportions qui sont à la mesure de sa formation intellectuelle :

« En ce qui concerne sa formation intellectuelle, on trouvera peu de personnes qui atteignent son niveau. »¹⁰⁵⁶

« Un deuxième groupe de problèmes, celui-ci interne au système de pensée de l'auteur, se rajoute à celui des sources : a) la quantité et la disparité des thèmes qui se donnent rendez-vous dans sa pensée

¹⁰⁵³ « « La quantité de matériaux, d'idées et de sentiments accumulés dans une étude aussi dilatée nous a permis de comprendre que la dernière étape de la pensée bacquienne ne peut être abordée avec profit qu'à partir des clés susmentionnées (...) En plus, la méconnaissance ou la non prise en compte des dites clés comporte un très haut risque d'engendrer des interprétations de la pensée bacquienne manifestement fausses, ce qui ne serait pas très difficile si l'on prend en compte la diversité des thèmes et des intérêts abordés par la pensée de GB pendant tant d'années (...) » [La cantidad de materiales, de ideas y sentimientos acumulados en tan dilatado estudio nos ha permitido comprender que la última etapa del pensamiento bacquiano sólo puede ser abordada con provecho desde las claves citadas (...) Además, el desconocimiento o no consideración de dichas claves comporta un altísimo riesgo de generar interpretaciones manifiestamente falsas del pensamiento bacquiano, lo cual no resulta difícil si se considera que la diversidad de temas e intereses involucrados por el pensamiento de GB durante tantos años (...)] Aretxaga, FTB, p.25

¹⁰⁵⁴ [Por su gran formación, GB es capaz de poner en conexión todo tipo de temas con la filosofía abriéndolos a desarrollos originales y desconcertantes. Por esta característica, Beorlegui lo ha denominado pensador de fronteras: "por eso he dicho que se le puede considerar un pensador de fronteras, puesto que su pensamiento se sitúa en la frontera entre la filosofía y la teología, entre la filosofía y la ciencia, la filosofía y la literatura, la filosofía y la música, etc.] Beorlegui « Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992) », *Mundakiz*, Universidad de Deusto. San Sebastian, nº47, 1994 (pp.145-186) p.149 cité par Aretxaga, FTB, note 5 p.22 (dorénavant GMEV)

¹⁰⁵⁵ [El estudio que presentamos demostrará que también es un pensador de la frontera que hay entre la filosofía y la técnica.] *ibid.*,

¹⁰⁵⁶ [En lo que se refiere a su preparación intelectual habrá pocas personas que lleguen al nivel por él alcanzado] J. L. Abellán, *Filosofía española en América* (1936-1966). Madrid 1967, Guadarrama, p.193 cité *ibid.*, note 6 p.22.

(physique quantique, économie, histoire ou mystique, pour n'en citer que quelques-uns), ainsi que la richesse et la complexité des nuances qu'il expose ; b) les inflexions théoriques qu'il expérimente au fil de son parcours vital ; c) le manque de systématique qui imprègne le mode de philosopher bacquien qui cherche plutôt à provoquer en pensant. »¹⁰⁵⁷

Si on y ajoute celles inhérentes à sa bibliographie¹⁰⁵⁸ éparse en contenu et éparpillée matériellement, sans compter la quasi-absence de traductions, on comprendra que ce philosophe qui a élaboré une pensée puissante et profonde sur la technique soit malgré tout resté à la marge, même dans ses pays respectivement d'origine et d'activité. « Eh bien, la présente étude prétend palier, dans la mesure du possible, de telles difficultés en ce qui concerne sa pensée sur la technique, étant donné que celles-ci sont tributaires des grandes lacunes des études philosophiques espagnoles et plus généralement en castillan. Dans ce sens, espérons que notre apport permette de susciter de l'intérêt ou d'accélérer les efforts pour rendre plus accessible l'œuvre et la pensée de GB là où le thème de la technique occupe une place centrale »¹⁰⁵⁹

L'objectif ne sera pas plus avec Bacca qu'avec Gaos ou n'importe quel autre philosophe que nous choisirons de présenter dans le sillage d'Ortega, d'exposer extensivement une pensée sur la technique, mais de déceler dans quelles proportions une pensée est influencée par celle d'un autre. La pensée de la technique de Juan David Garcia Bacca est souvent présentée comme ayant eu deux mentors ; Heidegger puis Marx¹⁰⁶⁰. Or, sans remettre en question ces deux influences successives, il convient de rappeler que celle d'Ortega est au moins existante si ce n'est déterminante et, par extension, de démontrer qu'il est impossible d'être philosophe en langue

¹⁰⁵⁷ [Un segundo grupo de problemas, éste ya de carácter interno al sistema pensamental del autor, viene a sumarse al de las fuentes: a) la cantidad y disparidad de temas que se dan cita en su pensamiento (física cuántica, economía, historia o mística, por mencionar algunos), así como la riqueza y complejidad de matices que presentan; b) las inflexiones teóricas que experimenta a lo largo de su andadura vital; c) la falta de sistematicidad que impregna el filosofar bacquiano, más interesado en provocar al pensar.] *ibid.*, p.21

¹⁰⁵⁸ « a) la complexité et la diversité des thématiques avec lesquelles la technique s'entremêle dans la pensée de GB, ainsi que l'originalité de son traitement ; b) les difficultés déjà mentionnées d'accès à sa production écrite » [a) la complejidad y diversidad de temáticas con que la técnica queda implicada en el pensamiento de GB, así como la originalidad en su tratamiento; b) las ya comentadas dificultades de acceso a su producción escrita.] *ibid.*, p.23. Ce sont les deux grandes difficultés qui se présentent au chercheur qui s'engage dans la tâche quelque peu titanique de lire, de déchiffrer et de présenter la philosophie de la technique de Garcia Bacca.

¹⁰⁵⁹ [Pues bien, el presente estudio pretende paliar en la medida de lo posible tales dificultades respecto de su pensamiento sobre la técnica, pues éstas desembocan en una importante carencia en el panorama de los estudios filosóficos españoles y, en general, en lengua castellana. En este sentido, si nuestra aportación sirve para suscitar el interés o agilizar esfuerzos por hacer más accesible la obra y pensamiento de GB, en los que el tema de la técnica ocupa un lugar clave.] *ibid.*, p.22

¹⁰⁶⁰ Marx est-il un philosophe de la technique ? On voit que les avis sont partagés à ce sujet : « Marx n'est pas comme l'écrit M. Axelos, le philosophe de la technique. » Aron, *EPS*, p.143

espagnole, de surcroît il y a quelques décennies, sans avoir été influencé d'une manière ou d'une autre par le maître madrilène, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de philosophie de la technique.

Avec Gaos qui se dispute avec Bacca la place de l'autre philosophe historique de la technique en langue espagnole après Ortega, les choses se présentaient autrement puisque Gaos avait été élève et disciple reconnu et même acclamé du professeur madrilène. Chez Bacca, ces prémisses sont absentes et pourtant il y a indéniablement de l'ortéguien en lui. Certains verraient même sa philosophie de la technique partir de celle d'Ortega y Gasset ;

« Sa philosophie de la technique qui semble partir de celle d'Ortega, finira en éloge puisqu'elle est identifiée comme principe civilisateur. Bacca s'approche d'une conception technique de la science, comme partie d'un système technologique. »¹⁰⁶¹

Et ceci, que ce soit simplement passivement ou involontairement du fait qu'il était impossible alors de philosopher en espagnol sans être exposé à quelque chose de directement ou d'indirectement relié ou émanant d'Ortega. C'est ce phénomène qui devrait nous intéresser, ce qui revient à dévoiler la forme qu'il aurait pu prendre chez Bacca. Conséquemment, il s'agirait de sonder d'éventuelles influences ou présences de *thèmes* ou d'*objets*¹⁰⁶² ortégiens dans sa philosophie de la technique. Comme pour José Gaos ou pour tout autre auteur que nous aurons introduit, il ne nous revient pas d'étudier ni de présenter de manière extensive leur propre philosophie de la technique mais de mettre à jour de possibles influences ortégiennes. En ce qui concerne le cas Bacca, dès le début cette influence se manifeste puisque « déjà dans sa thèse doctorale, *Essai sur la structure logico-génétique des sciences physiques* (1935), il indique quelques idées qu'il attribue à Ortega. »¹⁰⁶³ Un peu plus tard, entre 1942 et 1945, se présente à lui l'occasion de fréquenter un disciple d'Ortega y Gasset au Mexique, à l'Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

¹⁰⁶¹ [Su Filosofía de la Técnica, que parece partir de la meditación de Ortega, terminaría por ser un elogio ya que es identificada como principio civilizador. Bacca se aproxima a una concepción técnica de la ciencia, como parte de un sistema tecnológico.] Lopez Garcia, JGFC, p.156

¹⁰⁶² La définition qui a été donnée plus tôt de ces deux termes devrait s'avérer utile ici.

¹⁰⁶³ [ya en su tesis doctoral, *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (1935), apunta algunas ideas que atribuye a Ortega] Ferrer Garcia Alberto, « Los órganos amiboides de Ortega y García Bacca », *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento nº 8, 2020 (pp.153-165) (OAOB) p.153, citation précédée de : « Dépister la présence d'Ortega chez Garcia Bacca n'exige pas un survol excessif de sa cartographie littéraire : la figure de celui-ci, bien que timide, se ressent immédiatement – même pour des narines peu sensibles – dans ses premières productions » [Rastrear la presencia de Ortega en García Bacca no nos exige sobrevolar en exceso su cartografía literaria : la figura de este, aunque apocada, se olfatea de inmediato –tarea que alcanzan incluso las narices menos agudas– en su producción más temprana.]

où enseigne également Gaos sans que cela ne présuppose que ce fut l'occasion pour l'un de transmettre ou de renforcer des notions ortéguiennes chez l'autre.

Dans son article déjà cité et intitulé : « La proposition de Gaos et de Garcia Bacca : lectures sur la technique » (PGGB), Sergio Sevilla écrit : « La génération des penseurs en exil que représentent Gaos et Garcia Bacca, a prolongé le projet inauguré par Ortega de se prononcer dans les débats qui paraissaient centraux au diagnostic philosophique de l'époque, ce qui décidément indiquait qu'ils ne se limiteraient pas à introduire les grands thèmes et auteurs contemporains dans notre langue, mais qu'ils envisageaient d'y faire entendre leur propre voix.»¹⁰⁶⁴ Les penseurs en exil auraient donc continué un projet initié par Ortega, celui de se positionner dans les débats centraux de la philosophie de l'époque. Ceci est l'un des « paradoxes » qui a déjà été relevé par Marias qui veut que le disciple s'émancipe de son maître tout en lui restant fidèle du fait que cette liberté d'action dans la philosophie – des philosophes espagnols depuis Ortega y Gasset – il la lui doit. Sur ce point, aussi bien Bacca que Gaos seraient donc héritiers de cette libération de la pratique philosophique en langue espagnole :

« En plein exil et dans une ambiance d'hommage affligé, Garcia Bacca met l'accent sur la facette plus pédagogique et libérale d'Ortega, celle qui l'avait converti en supposé réformateur de la nation espagnole, à contre-courant de ses inerties irréflechies et inquisitrices toujours prêtes à paralyser les initiatives de la raison critique. « L'Espagne est la terre de la peur de penser et de l'évitement de penser » (AAVV 1958, 11), des « vérités qui se donnent de don et grâce », par des impératifs de la foi ou des souhaits plus que par la raison, aussi vitale soit-elle, et c'est contre cela que s'était rebellé Ortega revendiquant la tâche de penser en vue de « donner raison à la vérité » ou de donner sens au vivre. Garcia Bacca demandait ainsi un Ortega adapté à la circonstance de l'exil républicain »¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶⁴ [la generación de pensadores en el exilio, que representan Gaos y García Bacca, continuó el proyecto, iniciado por Ortega, de pronunciarse en los debates que resultaban centrales para un diagnóstico filosófico epocal, con lo que decididamente no se limitaban a introducir los grandes temas y autores contemporáneos en nuestra lengua, sino que planteaban su voluntad de intervenir con voz propia.] Sevilla, PGGB, p.173

¹⁰⁶⁵ [En pleno exilio y en un ambiente de homenaje luctuoso, García Bacca subrayaba la faceta más pedagógica y liberal de Ortega, aquella que le había convertido en supuesto reformador de la nación española, a contrapelo de sus inercias irreflexivas e inquisitoriales, siempre dispuestas a paralizar la iniciativa de la razón crítica. “España es la tierra del miedo a pensar y a dejar que se piense” (AAVV 1958, 11), de las “verdades que se dan por don y gracia”, por imperativos de la fe o de la gana más que de la razón, por muy vital que sea, y contra ello se había rebelado Ortega reivindicando la tarea de pensar en términos de “dar razón a la verdad” o de dar sentido al vivir. García Bacca pedía así un Ortega adaptado a la circunstancia del exilio republicano.] Sanchez Cuervo Antolin, «Ortega y el exilio, una relación frustrada pero fecunda», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento nº 8, 2020, pp. 5-19 (OERF) p.14

Selon Cuervo, Bacca n'était pas ortéguien mais il fut influencé par Ortega :

« Garcia Bacca, l'un des philosophes les plus singuliers et inclassables, non pas de l'exil républicain de 1939, mais aussi de toute la pensée espagnole contemporaine, n'était pas précisément ortéguien, bien qu'il ait été influencé par son ratiovitalisme et son historicisme d'une manière manifeste ; concrètement dans des livres comme *Invitación a filosofar* [*Invitation à philosopher*] (1940) »¹⁰⁶⁶

Bacca a-t-il repris des problématiques ortéguiennes sur la technique ? Le texte de Sevilla, même s'il reconnaît l'influence de *Méditation sur la technique* (« Le rapport entre le savoir rationnel et la domination des phénomènes n'est pas uniquement une thèse centrale de l'interprétation heideggérienne de la métaphysique ; elle détermine aussi – depuis des positions de valorisation opposées – la pensée philosophique en espagnol [castellano] depuis la *Méditation sur la technique* ortéguienne »¹⁰⁶⁷ et que « Gaos s'en tient à l'horizon de la vie ortéguien, ce qui ne le pousse probablement pas à franchir un niveau anthropologique de questionnement que Heidegger décide, quant à lui, de dépasser »¹⁰⁶⁸) n'éclaire pas particulièrement sur cette question, car plutôt qu'Ortega c'est Heidegger qu'il tend à prendre comme philosophe référent autour duquel s'articulent d'éventuels accords ou désaccords entre les deux philosophes espagnols, indiquant que le point de départ de Bacca serait « plus heideggérien » qu'il ne l'aurait été chez Gaos : « Si cela est problématique, même maladroit de subsumer la position sur la technique et l'humanisme de Gaos à celle de Heidegger, malgré la coïncidence dans la critique, il s'avère bien plus évident de détecter le point de départ heideggérien de la position – pourtant opposée – de Garcia Bacca. »¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁶ [García Bacca, uno de los filósofos más singulares e inclasificables, no ya del exilio republicano del 39, sino también de todo el pensamiento español contemporáneo, no era precisamente orteguiano, pero sí estuvo influido por su raciovitalismo y su historicismo de una manera palpable; en concreto en libros como *Invitación a filosofar* (1940)] *ibid.*

¹⁰⁶⁷[La conexión entre el saber racional y la dominación de los fenómenos no es sólo una tesis central de la interpretación heideggeriana de la metafísica; también determina – desde posiciones valorativas contrapuestas – el pensamiento filosófico en castellano desde la orteguiana *Meditación de la técnica*.] Sevilla, PGGB, p.158

¹⁰⁶⁸[Gaos se atiene al orteguiano horizonte de la vida, con lo que tal vez no sobrepasa un nivel antropológico de cuestionamiento que, sin embargo, Heidegger decide dejar atrás.] *ibid.*, p.159

¹⁰⁶⁹[Si resulta problemático, incluso desacertado, solapar la posición sobre técnica y humanismo de Gaos con la de Heidegger, a pesar de la coincidencia en la crítica, mucho más claro resulta detectar el punto de partida heideggeriano de la posición – sin embargo, contrapuesta – de García Bacca.] *ibid.*, p.168

On retrouve chez Bacca des éléments du mode de philosopher ortéguien : la radicalité, la créativité avec la recherche permanente d'une nouveauté à la fois radicale et vierge et qui ne renie pas pour autant les terminologies et modes consacrés :

« Garcia Bacca nous invite à s'engager avec lui dans une aventure pensante de redéfinitions radicales, de gestation de nouveaux et surprenants signifiants, de nouvelles tâches, le tout en usant des termes académiques et consacrés. »¹⁰⁷⁰

i. *Éloge de la technique*

*Éloge de la technique*¹⁰⁷¹ publié en 1968 commence par une citation d'Ortega y Gasset tirée de *Ensimismamiento y alteracion* :

« L'un des thèmes qui dans les prochaines années sera débattu avec le plus grand entrain est celui du sens, des avantages, dommages et limites de la technique »

Avant même d'entamer la lecture de l'ouvrage principal du philosophe basque consacré à la technique, la page de garde nous informe qu'il a lu *Méditation sur la technique*¹⁰⁷² et qu'il éprouve vis-à-vis de cet ouvrage une considération évidente, car en principe on ne cite pas en épigraphe un auteur que l'on n'apprécierait pas et *a fortiori* qu'on ne connaîtrait pas. A la rigueur, on pourrait s'arrêter là en considérant que Garcia Bacca a lu et pris en considération l'œuvre principale d'Ortega y Gasset sur la technique. Ceci répond de manière incontestable à notre questionnement qui consiste à savoir si ce philosophe historique de la technique en langue espagnole aurait été

¹⁰⁷⁰ [Garcia Bacca nos invita a emprender con él una aventura pensante de redefiniciones radicales, de gestación de nuevos y sorprendentes significados, de nuevas tareas, todo ello con el uso de términos académicos y consagrados.] Riu, *ETOH*, pp.72-73

¹⁰⁷¹ *Elogio de la técnica*, ed. Anthropos, Barcelone, (1968, 2^e éd. 1987), 160 p.

¹⁰⁷² *Meditación de la técnica* est d'abord apparu dans un volume qui contenait avant tout des textes sur la pensée sociologique d'Ortega y Gasset et très précisément sa théorie de l'*ensimismamiento*, comme ceci a déjà été dit. La référence qui apparaît sous la citation est là pour nous le rappeler : J. Ortega y Gasset, « Ensimismamiento y alteración » en *Meditación de la técnica*, I. 1933 »

influencé par Ortega y Gasset. Or, si le caractère incontestable est mis en évidence par cette « simple » citation épigraphique, on ne saurait se satisfaire de cette seule « incontestabilité » qui si elle sert de solide indication manque évidemment de matière. Oui, Bacca a lu et considère l'œuvre sur la technique d'Ortega y Gasset. En parle-t-il ailleurs ? Se réfère-t-il à des idées ortéguiennes sur la technique ? Selon Xavier Gimeno Monfort ;

« (...) le poids et l'influence exercés par le philosophe espagnol José Ortega y Gasset sur la gestation et la naissance de la proposition métaphysique de Juan David Garcia Bacca. Gestation et naissance qui se déroulent sur une période d'un temps très concret au sein de l'œuvre garciabacquienne, à savoir, au début des années quarante du siècle dernier. Années pendant lesquelles est en gestation la proposition métaphysique propre à Garcia Bacca sur quelques principes métaphysiques ortéguiens. Pour tâcher d'analyser jusqu'à quel point Ortega a exercé une réelle influence sur l'œuvre de Garcia Bacca, nous nous référerons essentiellement à deux de ses ouvrages où, d'une manière plus claire et rigoureuse, Garcia Bacca aborde la figure et la pensée d'Ortega. »¹⁰⁷³

Bacca aurait été fortement influencé dans la gestation de sa « proposition métaphysique » et ce jusqu'au début des années quarante. Si l'on fait foi de ce que disent Monfort et Betancourt, on devrait tenir pour acquise cette influence. Aussi, si elle est avérée pour la « proposition métaphysique » et dans d'autres secteurs de la pensée bacquienne¹⁰⁷⁴, il existe la présomption

¹⁰⁷³ [(...) el peso e influencia ejercido por el filósofo español José Ortega y Gasset sobre la gestación y nacimiento de la propuesta metafísica de Juan David García Bacca. Gestación y nacimiento que se desarrolla durante un periodo de tiempo muy concreto dentro de la obra garciabacquiiana, a saber, durante los primeros años de la década de los 40 del pasado siglo. Años en los que García Bacca está gestando su propia propuesta metafísica sobre algunos principios metafísicos orteguianos. Para tratar de analizar hasta qué punto Ortega ejerció verdadera influencia sobre la obra de García Bacca nos referiremos, esencialmente, a dos de sus obras donde, de modo más claro y riguroso, García Bacca aborda la figura y pensamiento de Ortega.] Gimeno Monfort Xavier « El valor del concepto vida en García Bacca y su relación inicial con la filosofía de Ortega y Gasset », *Revista de Investigación filosófica*, vol. 2, n° 1, 2015, pp. 63-107 (dorénavant VBFO) p.64

¹⁰⁷⁴ « 3^{ème} étape de la pensée garciabacquienne dans laquelle semble être en gestation le développement de sa période existentialiste à propos de l'influence de la philosophie d'Ortega y Gasset » [3^o etapa de pensamiento garciabacquiano en el que parece gestarse el desarrollo de su periodo existencialista a propósito de la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset.] *ibid.*, p.65. Selon cet auteur, la troisième étape de la pensée bacquienne de la vie, ce qu'il appelle sa *période existentialiste*, se ferait sous l'influence d'Ortega y Gasset alors que, comme nous allons le voir, celle-ci s'exercerait dans la première période – selon les critères d'une source d'influence incarnée par une figure philosophique – de sa philosophie de la technique, ce qui illustre que l'influence d'Ortega y Gasset ne serait pas monolithique, toute effective dans une période particulière, mais s'effectuerait par tranches thématiques plutôt que suivant un strict déroulement chronologique selon des périodes plus ou moins longues, dans ce cas « une courte période » : « en ce qui concerne l'impact et l'influence exercés par Ortega dans la vie et l'œuvre du philosophe espagnol pendant une période courte mais centrale pour la compréhension de la propre évolution métaphysique de Garcia Bacca » [respecto al impacto e influencia ejercida por Ortega en la vida y obra del filósofo español durante un periodo corto de tiempo pero clave para la comprensión de la propia evolución metafísica de García Bacca.] *ibid.*, p.66. Cette influence serait donc séquentielle selon les thèmes, bien que selon d'autres auteurs elle serait plutôt

qu'elle puisse également se retrouver dans celui de la technique. Celle-ci est confortée par, outre l'épigraphie susmentionnée, d'autres références directes à Ortega dans *Éloge de la technique*, ce qui ne transforme pas automatiquement Garcia Bacca en disciple d'Ortega y Gasset mais suggère, *a minima*, une influence qu'on s'autorise à localiser autour de six thèmes¹⁰⁷⁵ de la pensée ortéguienne de la technique : la *surnature* ; le *plan* (ou *programme*) et donc l'*ensimismarse* ; l'*adaptation* ou plutôt la *non-adaptation* de l'homme à son environnement ; le *centaure ontologique* ; l'*ingratitude* ; l'*historicité de la technique*. Ces influences ou similitudes parlent parfois suffisamment d'elles-mêmes pour que certains des extraits qui suivront requièrent peu, voire aucunes indications supplémentaires pour être mis en parallèle avec la pensée d'Ortega y Gasset. D'autres seront accompagnés d'explications. Commençons par le plus simple et illustratif ; la référence directe à Ortega :

« *Maintenant*, après presque deux siècles, l'homme arrive dans un monde de « paysage artificiel » ; et on devrait même ajouter qu'il naît dans « le premier paysage artificiel » qu'il y ait eu – reprenant cette phrase d'Ortega y Gasset, juste et suggestive (*Méditation sur la technique*, XI). »¹⁰⁷⁶

Bacca « s'empare » ici de l'une des idées centrales de la philosophie d'Ortega qui est celle de la création d'une *surnature*¹⁰⁷⁷, grâce à la technique qui dans sa version industrielle et technologique,

permanente et diffuse ; « Je suis d'accord avec Ignacio Izuzquiza en ce que la présence – toujours tenue et momentanée – d'Ortega depuis lors « lui sert à réaffirmer quelques-unes de ses propres thèses et va de pair avec la valorisation que fait ce penseur des moments assurément originaux de la pensée espagnole qui lui est contemporaine » ; mais pas *beaucoup plus* » [Coincido con Ignacio Izuzquiza en que la presencia –siempre tenue y momentánea– de Ortega, desde entonces, «le sirve para reafirmar algunas de sus propias tesis y va unida a la valoración que nuestro pensador hace de los momentos verdaderamente originales que se encuentran en la tradición del pensamiento español que le es contemporáneo»; pero *poco más*] Ferrer, OAOB, p.154. Dans ce cas, plutôt que d'influence on pourrait parler de « co-inspiration » ou confluence, dans le sens de partager ou de reprendre ce qui dans l'autre philosophie permet de renforcer la sienne en vue, notamment, de s'élancer depuis cette plateforme « commune », ou consolidée par la mise en commun d'idées, dans la création d'originalité, ce qui incontestablement caractérise Bacca aussi bien qu'Ortega.

¹⁰⁷⁵ Ce nombre n'est pas définitif car il est concevable qu'en portant l'étude à un niveau qui dépasserait celui de la réflexion introductive de laquelle se satisfait notre recherche générale, plusieurs autres thèmes ou sous-thèmes pourraient venir les compléter.

¹⁰⁷⁶ [Ahora que dura ya casi dos siglos, el hombre viene a un mundo de «paisaje artificial»; y aún pudiéramos añadir que viene al «primer paisaje artificial» que ha habido – echando mano de esa frase de Ortega y Gasset, justa y sugerente (*Meditación de la técnica*, XI)] Bacca, *ELT*, p.48

¹⁰⁷⁷ *Surnature* qui est reliée à l'artificialité dont les exigences amènent Bacca à fonder le terme de « tecnema » : « Le produit de ladite radicalisation de l'exigence des conditions de l'artificialité est ce que GB nomme « tecnema », qu'il utilisera comme modèle d'artificialité à imposer à tout le réel, matériel ou spirituel, autorisant à parler, pour tout cela, d'une évolution artificialiste ou *tecnematique* de sa pensée en tant que posture cohérente avec son projet fondamental de transsubstantier toute la réalité en créature humaine et, corrélativement, l'homme en Dieu ; projet qui, ayant réabsorbé de Heidegger tout ce dont il avait besoin, trouve dans les catégories de la philosophie de Marx le nutriment adéquate à son nouvel et plus mature état évolutif » [Producto de dicha radicalización en la exigencia de condiciones de artificialidad es lo que GB denomina "tecnema", que fungirá como modelo de artificialidad a imponer a todo lo real,

celle des deux derniers siècles, arrive pour la première fois dans l’histoire de l’humanité à recouvrir tout le « paysage naturel » :

« Penser que le naturel peut arriver à détenir une perfection suivant une constitution initiale et définitive, ou être pour soi fin et finalité, et que conséquemment l’art ou la technique ne soient rien d’autre que de simples moyens pas forcément nécessaires, fait partie de ces préjugés inculqués avec une insinuation persistante et innocente par la présence majoritaire et quasi unanime du naturel pendant des milliers et des milliers d’années dans une humanité vivant le plus souvent sur un mode animal plutôt que rationnel (...) »¹⁰⁷⁸

Cette omniprésence de la *surature*, la substitution de la nature par cette artificialité – « Notre atmosphère physique, géographique, spirituelle est artificielle, de plus en plus artificielle. Le naturel s’estompe graduellement sur l’arrière-plan, sur le fond de l’arrière-plan. »¹⁰⁷⁹ – en arrive à faire oublier – chez l’homme contemporain, l’*homme masse sans conscience historique ni gratitude* – qu’elle n’est qu’une *surature*, produit des inventions humaines, et non la nature en soi, ou « nature naturelle » qui serait là par « présence spontanée », *sui generis*.

material o espiritual, pudiendo hablarse, por todo ello, de una evolución artificialista o *tecnemática* de su pensamiento como postura coherente con su proyecto básico de transustanciar toda la realidad en creatura humana y, correlativamente, al hombre en Dios; proyecto que, habiendo reabsorbido de Heidegger todo lo que precisaba, encuentra en las categorías de la filosofía de Marx el alimento adecuado a su nuevo y más maduro estado evolutivo.] Aretxaga, FTB, p.31. On constate ici comme ailleurs le dépassement d’un départ d’inspiration ou de similitude ortéguienne vers une élaboration bacquienne, sans qu’on puisse dire « purement bacquienne » puisque sa philosophie, dont le « déroulement argumentatif est toujours la propre dialectique elle-même » [despliegue argumentativo siempre sea la propia dialéctica] (Gimeno, VBFO, note 1 p.65), les inclut tous les deux et se construit dans une dialectique entre un apport personnel qu’on peut qualifier de créatif par le caractère novateur et original des propositions, et une « réabsorption » de ce qu’il sait trouver ailleurs, en l’occurrence, chez Ortega y Gasset, Heidegger et Marx : « En définitive : la philosophie de la technique de GB est une synthèse de traditions différentes et même antagoniques de la philosophie de la technologie qui, par ce qu’elle a de *précurseur* exige son immolation fécondatrice, c’est-à-dire, sa transformation en un humus qui serve de nutriment à de nouveaux développements dans ce domaine ; mais toujours des développements capables d’éviter quelque chose que GB ne toléra d’aucune pensée, la sienne incluse : sa mort entre les mains d’une fossilisation sous la forme d’un dogme antihistorique – et – antidialectique » [En definitiva: la filosofía de la técnica de GB es una síntesis de tradiciones diferentes y hasta antagónicas de la filosofía de la tecnología que, por lo que de *precursora* tiene, exige su inmolación fecundativa, es decir, su transformación en humus nutriente de nuevos desarrollos en este dominio; mas siempre desarrollos con capacidad para evitar algo que GB no toleró de ningún pensamiento, incluido el propio: su muerte a manos de la fosilización en forma de dogma antihistórico – y – antidialéctico.] Aretxaga, FTB, p.28

¹⁰⁷⁸ [Penser que lo natural puede llegar a poseer, por constitución inicial y definitiva, perfección, o ser para sí fin y final, y por tanto que el arte o la técnica no pasen de ser puro medio, y no necesario de ordinario, es uno de esos prejuicios que la presencia mayoritaria, y casi unánime, de lo natural, durante miles de miles de años, inculcó con insinuación, pertinaz e inocente en la humanidad, viviente casi siempre más como animal que como racional] Bacca, *ELT*, p.48

¹⁰⁷⁹ [Our physical, geographic, spiritual atmosphere is an artificial one, increasingly artificial. The natural recedes more and more into the background, to the bottom of the background.] Bacca, *STHP-PTSC*, p.235

« Ce qui est sûr c'est que l'immense majorité des hommes actuels se comporte comme des Adam dans un monde de choses Adam ; et c'est pourquoi ils croient si facilement et docilement à Adam et aux Paradis. Les autos, avions, stylos-billes, papiers, journaux, livres, la lumière électrique, les téléphones, vêtements, rues, édifices, la langue, les églises... tout leur semble être tombé du ciel, *sans histoire*, même ce qui date d'hier ; et il leur paraît comme tout aussi naturel que des oiseaux ou des avions volent dans le ciel ; et dans la mer les poissons et les bateaux. Et lorsqu'à cause d'une quelconque urgence confuse, ils cherchent à se l'expliquer, par exemple, comment et pourquoi fonctionnent un autobus ou une automobile, il ne sera pas rare de voir sur leurs pare-brise des images de vierges, de personnes canonisables, d'amulettes, de danseuses ou du grand Gourou ... toutes ensemble entremêlées, confession irréfutable que leur esprit n'est pas à la hauteur de l'équipement qu'ils conduisent de leurs mains, qui leur est tombé du ciel, tout ignorants qu'ils sont de la complexe et glorieuse lignée de découvertes, d'inventions, d'astuces, d'occurrences, de coups de génie... de légions d'hommes ; parents réels et historiques de ce fils qu'est l'autobus, dont la réalité est connue du chauffeur mais dont il ignore tout aussi réellement la généalogie, et en l'ignorant il lui semble bien que l'autobus soit tombé du ciel, don des dieux, encore soumis à leurs divines volontés qu'il existe et fonctionne. »¹⁰⁸⁰

Notons que dans l'exemple très contextualisé qu'il donne, celui d'un chauffeur de bus purement latino-américain avec ses images sacrées et amulettes sur le pare-brise de son engin, Garcia Bacca répond à une question que nous avons précédemment posée quant à la possibilité, voire la légitimité, de penser la technique depuis une aire qui n'en produit ou n'en invente pas¹⁰⁸¹. Or, si on prend comme critère l'ingratitude et, au-delà, l'absence de conscience historique quant à l'origine des inventions communément utilisées, ou la conscience tout court qu'elles sont des ouvrages humains qui n'existent pas par « enchantement » comme tombés du ciel, et que cette ingratitude serait commune à l'*homme masse* en tant que type universel, celui de « l'homme

¹⁰⁸⁰ [Lo cierto es que la inmensa mayoría de los actuales hombres se comportan como adanes en mundo de cosas-adán; y por eso son tan fáciles y dóciles para creer en Adán y en Paraísos. Autos, aviones, estilográficas, papel, diarios, libros, luz eléctrica, teléfono, vestidos, calles, edificios, lengua, iglesias... todo les parece caído del cielo, *sin historia*, cosas de ayer mismo; y se les hace tan natural el que vuelen por el cielo aves como aviones; y por el mar, peces y barcos. Y cuando tratan, por confusas urgencias, de darse una explicación, pongamos por caso, de cómo y por qué marcha un autobús o auto, no será raro veamos en el testero imágenes de vírgenes, de personas canonizables, de amuletos, de bailarinas y del gran Gurú..., todos juntos y revueltos, confesión inequívoca de que su mente no está a la altura del enser que manejan sus manos, que les ha caído del cielo, ignorantes de la estela compleja y gloriosa de hallazgos, inventos, trucos, ocurrencias, golpes de genio... de legiones de hombres: padres reales, e históricos, de ese hijo que es el autobús, del que sabe el conductor que es real, más del que ignora, no menos realmente, su genealogía, y, por ignorarla, parecele el autobús caído del cielo, don de los dioses, sometido aún a sus divinas ganas de existir y funcionar.] Bacca, *ELT*, p.110

¹⁰⁸¹ Il existe une idée assez répandue en Argentine qui voudrait que les premiers autobus urbains aient été inventées à Buenos Aires. Cette idée là-bas courante ne semble néanmoins pas correspondre à la réalité historique de cette invention.

nouveau [qui] désire une automobile et en jouit ; mais il croit qu'elle est le fruit spontané d'un arbre édénique (...) »¹⁰⁸², alors, il importe peu que l'utilisateur ou consommateur de techniques et technologies soit « là où elle se fait » ou « là où elle est consommée ». Certes, cela fait référence à ceux qui l'utilisent et non pas à ceux qui pourraient y réfléchir. Mais, depuis cette perspective, cela ne fait pas de réelle différence, car même dans un pays sous-développé technologiquement on y trouve des autobus et toute la liste des inventions donnée par Bacca – et bien d'autres encore – et le rapport à celles-ci de l'*homme masse* et la société qui lui correspond ne variera pas, si ce n'est en fonction de restes d'éléments culturels qui détermineraient encore, à un degré ou à un autre, des variantes dans la modalité d'être *masse*. Si les problématiques du rapport à la technique de l'homme contemporain se formulent selon le critère de l'universalité de sa *massification* – Bacca fait de régulières références à la *masse* comme le type humain du présent –, état qui participe activement à l'effacement de la conscience que la *surnature* n'est pas la *nature*, alors la réflexion s'universalise dans les mêmes proportions et, considérant évidemment le fait que les technologies se diffusent elles aussi universellement, il importe alors très peu d'y réfléchir depuis telle ou telle aire « culturelle » – toutes les « cultures » devenant des variantes d'une unique *culture de masse* –, géographique, industrielle et de recherche en pointe ou à la traîne, ou de consommation qui si elle est variable qualitativement et quantitativement s'uniformise en tant que modalité de substitution de la *nature* par la *surnature*, en l'occurrence, par le biais de l'acte de consommer érigé en acte social ultime et usurpateur de l'*acte naturel* qu'est celui qui lie l'humain à la *nature naturelle*.

L'idée spontanée et, en quelque sorte, compréhensible que des zones sous-développées technologiquement ne constitueraient pas un repère adapté pour la réflexion sur la technique est invalidée par Bacca dans cet exemple et par toute la réflexion provenant de pays qui ne sont pas à la pointe de la technique mais qui peuvent l'être dans la philosophie qui lui est consacrée¹⁰⁸³. Ce

¹⁰⁸² RM157 « (...) au fond de son âme, il méconnaît le caractère artificiel, presque invraisemblable de la civilisation, et il n'étendra pas l'enthousiasme qu'il éprouve pour les appareils, jusqu'aux principes qui les rendent possibles. » *ibid.* Cette ingratitude s'étend à « la science expérimentale, par conséquent [à] la technique » *ibid.*, p.160 étant donné « qu'il n'y a pas chez les masses l'ombre même d'une intention, ni l'idée du plus petit sacrifice d'argent, pour mieux aider la science [?] Loin de cela, au contraire : l'après-guerre [14-18] a converti l'homme de science en nouveau paria social. Et notez bien que je me réfère aux physiciens, aux chimistes, aux biologistes – non aux philosophes. La philosophie n'a besoin ni de protection, ni d'attention, ni de la sympathie de la masse. Elle veille à conserver son aspect de parfaite inutilité et se libère ainsi de toute dépendance vis-à-vis de l'homme moyen (...) Mais les sciences expérimentales, elles, ont besoin de la masse comme celle-ci a besoin d'elles, sous peine de succomber (...) » *ibid.*, p.161, OCIV426 et avant.

¹⁰⁸³ *Conceito de tecnologia*, du Brésilien Alvaro Vieira Pinto est une illustration de cette possibilité.

phénomène, présent en filigrane dans biens des pans de cette recherche constitue en soi un sujet philosophique, une voie de questionnement sur le ; « qu'est-ce que philosopher la technique ? ».

Certes, la *surature* existe selon des modalités diverses ; elle n'est pas la même sur l'Altiplano andin que dans un village sur les rives de l'Amazone ou à Hong-Kong, New York ou dans la Beauce. Cela va de soi si l'on s'en tient aux seuls aspects visibles de cette *surature*, qui, comme le rappelle Bacca n'est pas uniquement matérielle, ce sont aussi la société, les idées, les normes, etc. :

« La société est donc – reprenant encore une fois cette très juste phrase d'Ortega y Gasset –, la première collectivité humaine (...) dans le premier paysage artificiel qu'il y a eu – et ce parce que l'homme, un homme supranaturel, l'a créé pour lui et tous les autres : tous supranaturels.

Qu'il soit possible et réel que l'homme né naturel, vive se meuve et soit dans un *paysage artificiel* – d'idées, de normes, d'attirails [enseses] – est tout un *accomplissement* historique, dont on ne peut rien savoir des caractéristiques positives et originales avant qu'il ne vienne au monde et que l'on voit s'il fonctionne et aboutisse. »¹⁰⁸⁴

On retrouve encore une fois une référence directe et apologétique à Ortega y Gasset, cette fois-ci nous rappelant le sens ortéguien de « paysage » et le fait qu'on puisse vivre dans un environnement naturel tout en étant entouré d'un « paysage artificiel » ; paysage social, d'idées, de normes, de ce qui pour Bacca est invention ou *artefact* immatériel¹⁰⁸⁵ et qui inaugure des *nouvelles manières d'être*¹⁰⁸⁶; et cela s'applique à l'inverse ; on peut vivre dans un environnement urbain où circule une grande variété et densité d'objets techniques et se maintenir dans un *paysage* plus naturel que certaines populations rurales, car la *surature* dépend non pas primordialement de l'objet technique mais de la place de la *culture*, c'est-à-dire de la prépondérance qui sera donnée à l'un ou à l'autre des deux termes. *Surature* pourrait être définie négativement comme l'oubli par l'homme de la part humaine des choses, c'est-à-dire que ce qui l'entoure se divise et divisera éternellement en deux catégories : ce qui *est là sans aucune intervention humaine* et ce qui *est là*

¹⁰⁸⁴ [Sociedad es, pues – echando mano una vez más de la justísima frase de Ortega y Gasset –, el primer colectivo humano que vive, se mueve y es en el *primer paisaje* artificial que ha habido – y que lo ha habido porque el hombre, un hombre super-natural, lo ha creado para él y todos los demás: todos supernaturales.] Bacca, *ELT*, p.91

¹⁰⁸⁵ « Les inventions et les artefacts incluent nos structures politiques et sociales, nos religions et arts. Que la démocratie soit une invention et un artefact ne disqualifie nullement cela ; bien au contraire. » [Inventions and artifacts include our political and social structures, religions, and arts. That democracy is an invention and artifact in no way disqualifies it; on the contrary.] Bacca, *STHP-PTSC*, p.237.

¹⁰⁸⁶ Voir la note 708 dans II-5-c-iv. « Maîtrise des techniques et propositions taxinomiques des âges de la technique »

modifié et qui peut aller du « peu transformé » au « complètement inventé »¹⁰⁸⁷. La *culture* peut donc être définie positivement comme ce qui rappelle constamment à l'homme qu'il est entouré par son œuvre humanisante, par un *paysage* qui n'existe en grande partie que parce qu'il a agi sur la nature et que cette action n'est pas seulement ponctuelle mais accumulatrice et donc historique :

« Après de nombreux et lents siècles d'histoire, *maintenant*, parce que l'homme les a inventés, il existe « un paysage artificiel – d'artefacts, d'inventions matérialisés – et « un paysage humain », aussi artificiel que sont la charrue, la galère, le bateau, l'avion, la fabrique de tissus... (...) »¹⁰⁸⁸

Aussi, cette humanisation n'est réalisable que par le biais de la technique, idée que reprend Bacca et qu'il précise en insistant sur les techniques immatérielles ; langage, systèmes de croyance et tout ce qui participe à l'humanisation d'une manière systématique et ordonnée, tout ce qui la différencie de l'agir animal :

« L'homme commence à humaniser l'univers – ou à changer le naturel en *monde* – lorsqu'il commence à se savoir *différent* de l'animal ou de la plante, des minéraux ou des astres, des esprits, dieux ou Dieu, et en plus de se savoir différent, s'il se comporte en tant que *différent* d'eux.

Mais l'homme n'humanisera vraiment et réellement l'univers que lorsqu'il *inventera* des manières de se savoir et d'agir comme ce qui est *différent* de tout le reste, ce qui ne peut se faire que grâce à la technique. »¹⁰⁸⁹

Cette comparaison entre l'homme et l'animal est, comme nous en avons déjà fait part, très présente chez Ortega, car c'est la capacité qu'a l'homme à s'abstraire, à ne pas être dans un état perpétuel de réponse passive aux *stimuli* d'un environnement naturel qui le domine en permanence, et qui l'autorise à rompre ce lien avec la nature en tant que force d'oppression, sans pour autant la

¹⁰⁸⁷ Nous utilisons pour les besoins présents une notion qui est évidemment discutable et approximative.

¹⁰⁸⁸ [Tras muchos y lentos siglos de historia, *ahora*, porque el hombre los ha inventado, existen «un paisaje artificial» – de artefactos, de inventos enmaterializados – y «un paisaje humano», tan artificial como lo son arado, galera, barco, avión, fábrica de tejidos] Bacca, *ELT*, p.12, suivi de : « C'est « *le* paysage économique », propre à « l'homme *social* », les deux : l'économie et la société, inventions de l'homme : artefacts de la *totalité*. » [Es «*el* paisaje económico», propio de «el hombre *social*», los dos: economía y sociedad, inventos del hombre: artefactos de la *totalidad*.] *ibid.*

¹⁰⁸⁹ [Elle hombre comienza a humanizar el universo – o trocar lo natural en *mundo* – cuando comienza a saberse *distinto* del animal o de la planta, de los minerales o de los astros, de los espíritus, dioses o Dios, y, además de saberse distinto, se comporta como *distinto* de ellos. Pero el hombre humanizará con realidad de verdad al universo cuando *invente* maneras de saberse y obrar como *diverso* de todo, lo cual no adviene sino por virtud de la técnica.] *ibid.*, p.73

rejeter¹⁰⁹⁰, et à se constituer progressivement un espace « hors nature », à s'artificialiser¹⁰⁹¹ ou à s'humaniser, ces trois notions étant synonymes dans ce contexte précis, et ce grâce à la technique orientée par un *plan*. Le *plan* de Bacca est le *programme vital* d'Ortega y Gasset qu'il enrichit de quelques précisions :

« (...) la technique actuelle a inventé la manière de surmonter les causes formelles – essences et formes –, par l'entremise de *plans*. Elle est supranaturelle dans l'ordre de la *cause formelle*. Le *plan* est l'éminent substitut de l'*essence*. »¹⁰⁹²

« La Nature, les choses en tant que naturelles, ont une *essence* ; la technique, par chance constitutive a un *plan* ; et pour comble de cette bonne chance, le plan domine l'essence.

La *technique* est donc le *plan même de dominer la nature*. »¹⁰⁹³

Cet « enrichissement » d'idées ortéguiennes définit ce qui d'après les propres mots d'Ortega est la vocation du disciple, ou du philosophe tout court, qui prend ce qui a été fait et lui apporte sa propre contribution individuelle ou générationnelle (cf. théorie de la génération). Celle de Bacca, si elle devait être caractérisée, le serait par la métaphysique. Ortega y Gasset n'est pas un métaphysicien, même s'il a longtemps occupé une chaire de métaphysique. Bacca l'est. Sa formation religieuse et conséquemment dans une certaine mesure scolastique, sa croyance en Dieu comme expression de l'infini cosmique auquel *in fine* doit se rapporter son système de pensée, ou, en l'absence de système, l'étendue d'une pensée luxuriante et colossalement érudite, ajoute à sa pensée sur la technique une profondeur et des projections qui manquent dans la pensée de la technique d'Ortega y Gasset qui, pour cause, lorsque comparée à celle de Bacca montre combien elle est rudimentaire. C'est la similitude des *fondements* qui met en lumière ce qui vient à manquer, non pas nécessairement que Bacca projette ce qu'Ortega aurait pu ou dû lui-même projeter s'il se l'était proposé, mais qu'il montre combien on pouvait *les* dépasser. Néanmoins, ceci devrait être apporté

¹⁰⁹⁰ Cf. note 610

¹⁰⁹¹ [Technology is not a process for inventing and using apparatus or making buildings, pretentious skyscrapers, or modern Towers of Babel; technology is the adventurous enterprise invented by man to give everything a new kind of being: the artificial (...). Those who do not dare the technological will not cross the sea of the natural.] Bacca, *STHP-PTSC*, p.238

¹⁰⁹² [la técnica actual ha inventado la manera de superar las causas formales – esencia y formas –, por *planes*. Es supernatural en el orden de *causa formal*. *Plan* es el sustituto, por eminencia, de *esencia*.] Bacca, *ELT*, p.48

¹⁰⁹³ [La Naturaleza, las cosas en cuanto naturales, tienen *esencia*; la técnica, por suerte constitutiva, tiene *plan*; y por colmo de la buena suerte, el plan domina la esencia. La técnica es, pues, *el plan mismo de dominar la naturaleza*.] *ibid.*, p.147

au crédit de Bacca plutôt que d'être retiré à celui d'Ortega y Gasset, d'autant plus si on considère comme le fait Aretxaga Burgos dans sa thèse entièrement consacrée à la philosophie de la technique de Bacca que « GB est le philosophe de la technique le plus complet qu'il y ait eu à ce jour »¹⁰⁹⁴. La philosophie de Bacca est en effet extraordinairement complète et profonde, bien qu'extraordinairement confuse aussi, et pas seulement du fait des deux caractéristiques susmentionnées mais à cause d'une confusion inhérente à une superproduction intellectuelle « étant capable de distiller – dans une alchimie qui va du poétique jusqu'au scientifique »¹⁰⁹⁵ et dont les idées semblent moins s'aligner suivant le déroulement d'une logique et d'un système que sur celui d'une érudition qui dépasse celle de ses lecteurs potentiels et qui est intégrée dans un style qui fait la part belle à l'image ou à la métaphore, ce qui contraste avec la clarté prêchée par son homologue madrilène. Il ne s'agit pas de dire que Bacca ne peut pas ou plus trouver de lecteurs suffisamment érudits mais que l'érudition devient une condition quasi obligatoire pour accéder aux *clés* de compréhension et que le type d'érudition « scolastico-religieuse » exigée pour cela appartient à des domaines ou à des époques de la connaissance qui sont lointains des contemporains, de surcroît non hispanisant, puisque cette érudition se formule aussi depuis le substrat culturel d'origine de l'auteur, particulièrement si leur champ d'intérêt ou d'expertise est la technique. A cela s'ajoute la question matérielle de l'éparpillement et de l'accessibilité de ses textes, et de la rareté des traductions.

Le plan est ce qui permet l'humanisation de l'univers avec l'intervention nécessaire de la technique :

« L'humanisation de l'univers est une *entreprise*, non un engendrement naturel ou une automatique adaptation déterministe à l'environnement. »¹⁰⁹⁶

Il se constitue donc deux réalités, l'une humaine et l'autre naturelle, ou il serait plus juste de dire qu'il ne s'en constitue qu'une ; l'humaine, car l'autre n'est qu'« un engendrement naturel ». L'*humaine* se constitue contre ou sur la *naturelle*. Si l'animal est engendré *naturellement*, l'humain

¹⁰⁹⁴ [GB es el filósofo de la técnica más completo que hasta el momento haya existido] Aretxaga, FTB p.37

¹⁰⁹⁵ [siendo capaz de destilar –en una *quisialquimia* que va de lo poético hasta lo científico] Ferrer, OAOB, p.153

¹⁰⁹⁶ [La humanización del universo es una *empresa*, no un engendro natural o automática adaptación determinista al ambiente.] Bacca, *ELT*, p.106

l'est *artificiellement* à la suite d'un effort prolongé de détachement : « L'être *naturel* est l'état *inertiel* de l'Être ; l'être *technique* est son état *dynamique*. L'état inertiel est ouvert à du futur, le dynamique à de l'avenir »¹⁰⁹⁷ ; « La *technique*, comme cela se déclare au fil de ses pas, est l'ouverture même de la réalité à la nouveauté ; la *nature* – au même pas mais inversé – résulte dans l'ouverture aux *répétitions*, à la même chose, en d'innombrables fois. L'inertie de l'être *naturel* face à l'accélération¹⁰⁹⁸ de l'être *technique*. »¹⁰⁹⁹ L'homme est artificiel et non naturel parce qu'il s'extrait du processus d'engendrement de la *nature*, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à s'harmoniser à celui-ci, donc à s'y adapter mais, à l'inverse, à rompre les liens qui uniraient ses actes à ceux de l'environnement et à produire ses propres actes, ses propres faits, ses propres lieux d'habitation car tout lieu d'habitation humain (cf. *bauen*), aussi rudimentaire soit-il, se présente comme une extraction de l'espace naturel, même une hutte au milieu de la forêt ou de la savane : le « village » primitif, souvent organisé à l'intérieur d'un cercle, constitue une zone le plus souvent circulaire et, dans tous les cas, géométriquement déterminée, extraite de l'empire immédiat de la nature.

¹⁰⁹⁷ [El ser *natural* es el estado *inercial* del ser; el ser *técnico* es su estado *dinámico*. El estado *inercial* está abierto a futuro ; el *dinámico*, a porvenir.] *ibid.*, p.139 précédé de ; « Le futur est ouvert vers quelque chose de déterminé qui n'est pas encore, mais qui *doit* être ; l'avenir est ouvert à des nouveautés qui ne sont pas encore mais qui *ne doivent pas nécessairement être* ; il est ouvert à être aussi bien qu'à ne pas être, à de l'aventure ou de la surprise, à du hasard ou de la probabilité. L'être ou la réalité patent à de l'avenir, à des nouveautés, à des inventions, à des occurrences, *joue* son être à être ou ne pas être, à être tel ou tel, à être comme ceci, comme cela ; s'il le perd, il retombe ou continue comme être naturel, de la même manière que si une cause ou force physique arrête d'influer sur un corps, ce corps continue à se mouvoir en ligne droite, à une vitesse uniforme ; la même pour toujours » [El futuro está abierto hacia algo determinado que aún no es, mas *tiene que ser* ; el porvenir está abierto a novedades que aún no son, pero que *no tienen que ser*, está abierto tanto a ser como a no ser, a aventura o sorpresa, a azar o probabilidad. El ser o realidad patente a porvenir, a novedades, inventos, ocurrencias, *se juega* su ser a ser o a no ser, mas siendo ser natural a la manera como si una causa o fuerza física deja de influir sobre un cuerpo, el cuerpo continúa moviéndose en línea recta, con velocidad uniforme : la misma para siempre.] *ibid.*

¹⁰⁹⁸ Rappelons que la technique comme mode de l'accélération est un thème central de la pensée de José Gaos.

¹⁰⁹⁹ [La *técnica*, como va declarándose por sus pasos, es la apertura misma de la realidad a *novedades*; la *naturaleza* – al mismo paso, mas inverso – resulta la apertura a *repeticiones*, a lo mismo en innumerables veces. Inercia del ser *natural* frente a aceleración del ser *técnico*.] *ibid.*, p.138

ii. Humanisme écologiste vs écologisme

Ce rappel, cette insistance même qu'on retrouve chez Ortega et Bacca n'est pas anodine. Elle cesse d'être juste un élément parmi d'autres lorsqu'on projette la réflexion dans l'actualité idéologique, politique et activiste contemporaine, où l'écologisme¹¹⁰⁰ et un ensemble de notions et d'appels autour du « retour à la nature », à Gaïa, à la terre nourricière et originelle, etc. occupent la place que l'on connaît. Toutes ces « tendances » maintiennent forcément un lien de familiarité avec l'idée contraire aux philosophies de Bacca et d'Ortega, c'est-à-dire que l'homme se serait dévoyé en sortant de la nature, qu'en lui échappant il aurait construit un monde qui courrait à sa perte, ce qui en soi n'est pas forcément une idée fautive, mais ce qui peut l'être est celle sous-jacente selon laquelle l'homme pouvait (ou pourrait) *rester dans la nature*, ou *rester être de nature*, tout en étant humain. Une fois cela dit ou redit, se pose la question de considérer si ces philosophes s'interrogent sur le rapport à la nature, après avoir établi la prémisse selon laquelle elle est d'abord hostile à l'homme. Ils insistent bien sur ce fait sans jamais sembler vouloir considérer que l'hostilité est aujourd'hui inversée, que l'homme est d'une manière générale plus hostile à la nature que l'inverse, que l'ère ou les ères de l'hostilité de la nature seraient révolues. On a un peu de mal à croire que ni l'un ni l'autre ne considère ce changement historique et que si philosophiquement le discours de la nature hostile se tient, historiquement, dans la *circonstance* des sociétés industrialisées, il y a quelque chose de daté à présenter les rapports sous cet angle, à moins de rester dans un discours purement théorique et anhistorique, ou décontextualisé, ce qui ne correspond pas au dessein d'Ortega y Gasset, mais pourrait mieux correspondre à celui de Bacca qui, comme il a été dit, est avant tout un métaphysicien.

Cette absence apparente de considération pour le sort de la nature pourrait s'expliquer philosophiquement de la manière la plus simple et cinglante : il n'y a pas plus de problème écologique que de problème de la technique, car il n'y a que des problèmes culturels. L'homme décide *in fine* de son plan ou programme. Il hérite, certes, d'une *circonstance*, mais il dispose de la capacité toute humaine de choisir le type d'homme qu'il veut être, individuellement, collectivement, générationnellement. Ce type est celui qui déterminera son *faciendum*. *Cet homme qui fait*, et qui est avant tout ce faire, peut chérir ou détruire, cultiver ou brûler, préserver ou

¹¹⁰⁰ Nous préférons réserver le terme « écologie » à la discipline scientifique qu'il désigne.

saccager. Rien n'est déterminé par avance bien qu'il existe un facteur matériel ou quantitatif qu'Ortega y Gasset prend en compte, comme nous l'avons signalé : la *masse*, les *agglomérations*, la surpopulation. L'ère industrielle engendre un chaos surpopulationnel, une omniprésence et occupation de l'espace psychique et physique par une population abondante et ingrate qui ne prend soin de rien si ce n'est de son propre confort et de la satisfaction de ses désirs artificiels.

Certains auteurs contemporains, comme nous le verrons, essaient de faire une lecture écologiste d'Ortega y Gasset ce qui semble contradictoire avec son humanisme et son éthique de la responsabilité humaine : l'homme est responsable de tout ce qui lui arrive à lui et autour de lui car c'est lui qui humanise, c'est lui qui a la main sur l'environnement naturel qui est soumis à sa supériorité technique et à sa capacité d'entreprendre. Il est difficile de concevoir dans ces conditions qu'il puisse y avoir un problème écologique. Il peut y avoir un problème d'agression excessive et destructrice de l'homme sur la nature mais non de la nature qui en soi se constituerait comme une entité en danger. On pourra arguer que c'est là jouer sur les mots, ou une question de perspective, mais qu'au bout du compte le résultat est le même. Pourtant, dire que *la nature est en danger* ou que *l'homme met en danger la nature* n'est pas exactement pareil. Cette nuance apparente est ce qui différencie l'écologisme de l'humanisme à l'occasion écologiste. La charge de la responsabilité incombe dans les deux cas au même ; à l'homme. Ce qui varie est la perspective, le point de référence depuis lequel se construit le discours et qui dans un cas sera inévitablement à charge – l'homme dans son expansion affecte toujours la nature –, et dans l'autre il ne le sera qu'en fonction de son *faciendum*. Depuis une perspective écologiste l'homme est toujours destructeur. Ce qui pourrait arriver de mieux à la nature serait que l'espèce humaine disparaisse. C'est pourquoi la culpabilité s'incorpore facilement à l'éthique écologiste. Être sur terre en étant humain, c'est être hostile à la nature. L'hostilité homme-nature est actée entre deux formes d'être destinés à se confronter. L'humanisme même s'il est écologiste, en partant de l'être de l'homme ne l'accable pas d'être ce qu'il est. Il lui demande juste d'être raisonnable, mais pas d'être parfait ou de disparaître, ni même de se faire discret, moindre que ce qu'il peut être, de revoir à la baisse ses aspirations ou ambitions. Les critères qui interviendront dans l'évaluation de cette raison ou « bon comportement » humain peuvent être extrêmement divers, voire opposés, selon les perspectives de chacun, bien qu'on puisse se demander quel type d'humanisme n'incorporerait pas la nature avec sa dimension indispensable, vitale, essentielle, esthétique, poétique, etc.

L'humanisme ortéguien prend en compte la nature, sous la forme d'un romantisme bucolique, d'une quête d'un *paysage terrien* nostalgique d'une époque antérieure à celle des masses et de leurs nuisances, à celle de la bourgeoisie capitaliste et ses valeurs utilitaristes. La nature est présente chez Ortega. D'une certaine manière, il est très peu urbain. Il y a quelque chose du promeneur dans les *champs de Castille*¹¹⁰¹ à une époque où l'Espagne est toujours rurale, encore peu affectée par les changements industrialo-urbains qui défigurent l'Europe moderne, ce qui se reflète notamment dans les sources d'inspiration des écrivains et poètes de sa génération. Bacca connaît cette ruralité puis celle des tropiques vénézuéliennes. Aucun des deux ne semble anticiper ou formuler un désastre écologique, non qu'ils se détournent de la nature, bien au contraire, elle est un élément partout présent dans leur œuvre. Ceci peut partiellement tenir au fait que leur nature, celle(s) qu'ils connaissaient bien ne paraissait pas encore en danger, mais s'expliquerait surtout par ce qui précède, c'est-à-dire que le fléau part toujours de l'homme et de la culture, ou civilisation, qu'il choisit de se donner. Ce qu'il advient au monde, humain ou naturel, n'est que les conséquences de ces choix culturels ou civilisationnels, de programmes ou plan vitaux. Il n'y a pas de déterminisme historique ou matériel, de fatalité de l'homme qui se détruit lui-même ou détruit la nature. Il y a des choix qui sont faits et renouvelés, au moins à chaque génération (tous les quinze ans donc selon une estimation qu'il fait de la durée d'une génération). C'est en intervenant sur la culture, en la réformant comme il s'est sans cesse proposé de le faire, en se modérant par la prise de conscience de limites, qu'on protège, détruit, améliore, condamne ou sauve le (son) monde ou sa *circonstance*.

¹¹⁰¹ *Campos de Castilla*, anthologie de poésie d'Antonio Machado, publiée en 1912, qui fait partie des grandes œuvres de la *Génération de 98*.

iii. Limites et illimitations

L'hybris, la démesure des besoins et leur volume cumulé participent à l'assaut de l'homme sur la nature. Ortega y Gasset et Bacca abordent tous deux la question du *limité* et de l'*illimité*. La société technico-industrielle qu'ils décrivent est notamment caractérisée par l'illusion de l'absence de limites, quelles qu'elles soient, morales ou physiques.

« Pour l'homme moyen du passé, vivre, c'était se heurter à un ensemble de difficultés, de dangers, de privations, en même temps que de limitations et de dépendances ; pour l'homme moyen actuel, le monde nouveau apparaît comme un champ de possibilités pratiquement illimitées (...) Si l'impression traditionnelle disait : « Vivre, c'est se sentir limité, et par cela même, avoir à compter avec ce qui nous limite », la voix nouvelle crie : « Vivre, c'est ne se connaître aucune limite, c'est s'abandonner* tranquillement à soi-même. Pratiquement rien n'est impossible, rien n'est dangereux ; en principe, nul n'est supérieur aux autres. »¹¹⁰²

Fernandez Agis écrit au sujet de l'*illimitation* :

« *L'un des multiples effets du progrès technique* est que l'on considère dans la culture actuelle que rien n'est plus inatteignable pour l'homme. Ceci a ses avantages, mais comporte aussi de multiples risques. Ortega l'exprime avec une clarté notoire lorsqu'il nous dit qu'« aujourd'hui, l'homme est, au fond de lui, justement sidéré par la conscience de sa principale illimitation. Et pour cause, ceci contribue à ce qu'il ne sache plus qui il est puisque se retrouvant capable de faire tout ce qui est imaginable, il ne sait plus ce qu'il est effectivement. » En somme, face à l'illimitation qui semble être celle des potentialités dérivées de la technique, on doit se demander si tout ce qui peut se faire doit se faire. Ceci est l'une des grandes questions que doit se poser la culture contemporaine. Dans ce sens, le déséquilibre existant entre progrès technique et progrès moral devrait faire craindre le pire. Ortega entrevoit déjà à son époque quelques-uns des maux possibles qu'une relation aussi inégale pourrait provoquer. Quoiqu'il en soit, c'est avec la plus grande netteté que se pose la question de l'inexistante, en marge de celles qui pourraient venir de la politique ou de l'économie, de limites effectives pour nous sauver des dangers dérivables du pouvoir illimité que la technique place entre les mains de ceux qui nous contrôlent. »¹¹⁰³

¹¹⁰² RM135-136, OCIV410 (* le « s' » n'apparaît pas dans le texte traduit français, or l'espagnol est bien « abandonarse » donc « s'abandonner »).

¹¹⁰³ [El progreso técnico ha tenido, como uno de sus múltiples efectos, que en la cultura actual se considere que ya no hay nada imposible de lograr para el hombre. Esto tiene sus ventajas, pero también conlleva múltiples riesgos. Ortega lo expresa con notable claridad cuando nos dice que "el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la

Pour Bacca ; « La croyance en soi dans l'illimitation de la technique conduit à une perte d'identité »¹¹⁰⁴ – l'homme étant caractérisé par son élan vers le premier, par sa *transfinitude*¹¹⁰⁵ et, par le biais de la technique, destiné à « devenir un dieu », alors que la nature est définie par sa constitution *limitée* :

« (...) par sa constitution, la *nature* possède des limites ; ce qui doit nous avertir à ce que nous les respections ; la *technique* n'a pas par constitution de limites ; n'essayons pas de lui en mettre car cela reviendrait à mettre des portes à la campagne. »¹¹⁰⁶

Le penchant humain à l'*illimité* le sépare nécessairement de la nature qui est *limitée* par sa constitution et le pousse à s'extraire de ce *limité* dans lequel il « baigne » ou par lequel il est étroitement encerclé, afin de réaliser un champ des possibles ouvert par cet élan vers l'*illimité* :

« La technique est d'intention et de programme, dépassement de ces limites (...) : butées, frontières... mieux encore : la peau naturelle des choses »¹¹⁰⁷

Entendons ici par technique, « l'homme technique », ce qui répond à l'une des autres caractéristiques communes à Bacca et Ortega, celle de la non-essentialisation de la technique qui

conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quién es porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, ya no sabe qué es lo que efectivamente es"*. En suma, ante la ilimitación que parecen tener las potencialidades derivadas de la técnica, se hace necesario que nos preguntemos si todo lo que puede hacerse, debe hacerse. Esta es una de las grandes cuestiones que tiene planteada la cultura contemporánea. En este sentido, el desequilibrio existente entre progreso técnico y progreso moral, nos lleva a temer las peores cosas. Ortega ya vislumbra en su momento algunos de los posibles males que pueden derivarse de tan dispar relación. En todo caso, se plantea con toda nitidez la cuestión de que no existen, al margen de los que puedan provenir de la política o la economía, límites efectivos para salvaguardarnos de los peligros que pueden derivarse del ilimitado poder que la técnica pone en manos de quienes la controlan.*Ortega y Gasset, J.: *Meditación de la técnica* (1939). OC [1983]**. Vol. V. p.365] Fernandez Agis, CTPO, pp.111-112. (** déduit en fonction de la date de parution de l'article : 2001)¹¹⁰⁴ [La propia creencia en la ilimitación de la técnica conduce a una pérdida de identidad] Espinosa, RNT, p.120. Voir la note 248

¹¹⁰⁵ « Seulement depuis la transfinitude peut se contextualiser l'empreinte anthropologique dans la pensée de GB et, par conséquent, la fonction humanisante de la technique » [Sólo desde la transfinitud puede contextualizarse la brecha antropológica en el pensamiento de GB y, en consecuencia, la función humanizadora de la técnica.]Aretxaga, FTB, p.30 « De la sorte, uniquement par la transformation technique de l'univers, l'homme parviendra à construire un monde à son image et ressemblance ; à la hauteur de sa transcendance, qui n'est pas seulement intellectuelle mais transfinie et c'est pourquoi uniquement remplissable par l'Infini. Seulement en étant Dieu l'homme aura réalisé son essence (...) » [Así, sólo por la transformación técnica del universo podrá construir el hombre un mundo a su imagen y semejanza; a la altura de su trascendencia, que no es sólo intelectual sino transfinita y, por eso, únicamente llenable con el Infinito. Sólo siendo Dios el hombre habrá realizado su esencia] *ibid.*

¹¹⁰⁶ [la *naturaleza* posee, por constitución, límites; lo cual debe avisarnos de que los respetemos; la *técnica* no tiene por constitución, límites; no intentemos ponérselos, que sería como poner puertas al campo] Bacca, *ELT*, p.139

¹¹⁰⁷ [La técnica es, por intención y programa, superación de tales límites (...): topes, fronteras... mejor: piel natural de las cosas.] *ibid.*, p.128

n'est pas une réalité ontologique, métaphysique ou même phénoménologique en soi. Elle est une chose, un être, un phénomène *associé* à l'homme et à l'histoire. « Qu'est-ce que philosopher ? » devient : « d'où, de qui, de quand doit partir la réflexion ? ». Pour Ortega comme pour Bacca elle doit partir de la vie. En cela, aucun des deux ne se rapprochera jamais de Heidegger au-delà d'un certain seuil. L'idée d'aborder la technique depuis son « être » est exclue par les prémisses de leur pratique philosophique, elle-même tributaire de leur définition de celle-ci, de ce qu'elle doit être et ne pas être et, au-delà, de leur définition d'une raison qui doit être vitale. Raisonner depuis ou avec celle-ci signifie choisir une voie d'approche à ce qui est qui ne parte pas de la quiddité, de l'ipséité, d'une essence pure ou en-soi – c'est-à-dire un essence qui *est* avant que ne soit ce qui l'entoure¹¹⁰⁸ – ou d'une tentative de parler depuis l'Être lui-même, ou des mots ou de la langue qui le rendraient intelligible à la conscience humaine, mais depuis l'Être-là-dans-la-vie ou, pour être plus précis, depuis : la *vié-étant-là-habitée-d'Être(s)* ce qui impose un ordre et dans son sillage un mode de philosopher.

« La technique à la différence du simple artisanat ne reconnaît des limites à rien (...) »¹¹⁰⁹

« « Tout le fini », disait Hegel, « est fait pour être transfini » ; tout le défini, pour être dé-défini ; et si la phrase a une consonance trop déterministe, causalement ou finalement nous pourrions la changer *maintenant* par cette autre : « tout le fini, défini ou spécifié est un lieu et un matériau propice au surgissement probable et fréquent de nouveautés. Tout le fait est un champ de probabilités. »¹¹¹⁰

Précisons que pour Bacca il n'y aurait que deux types de techniques reliées à deux phases historiques :

« Les types historiques de la technique se réduisent, selon Garcia Bacca, fondamentalement à deux : le premier qu'il appelle *technique naturelle* ou *naturalisée*, propre au monde antique et médiéval ; et le deuxième qui débute et se développe à partir de la Renaissance et auquel il attribue le nom de *technique actuelle*. »¹¹¹¹

¹¹⁰⁸ Voir à ce titre la mise en parallèle avec l'ontologie simondonienne (II-5-e).

¹¹⁰⁹ [La técnica, a diferencia de la sencilla artesanía, no reconoce límites en nada] *ibid.*, p.126

¹¹¹⁰ [«Todo lo finito», decía Hegel, «está hecho para ser transfinito»; todo lo definido, para ser desdefinido; y si la frase suena a demasiado determinista, causal o finalmente, podríamos trocársela, ahora, por estotra: «todo lo finito, definido o especificado es lugar y material apropiado para surgimiento, probable y frecuente, de novedades». Todo lo hecho es campo de probabilidades.] *ibid.*, p.132

¹¹¹¹ [Los tipos históricos de técnica se reducen, según García Bacca, fundamentalmente a dos: el primero, que llama *técnica natural* o *naturalizada*, propia del mundo antiguo y medieval; y el segundo, que empieza y se desarrolla a partir del Renacimiento y que recibe el nombre de *técnica actual*.] Riu, *ETOH*, p.84

iv. *Surnature et sur-réel à l'aune de la technique et de l'idée ; critique de l'homme a-technique*

« La technique est donc l'expression pratique des idées que l'être humain forge pour transformer son monde extérieur, sa circonstance, depuis l'expérience que lui fournit la connaissance du monde comme tel, mais aussi depuis le savoir et la fantaisie qui émanent du monde intérieur qu'il s'est également créé. »¹¹¹²

Ce « rester dans la nature » revêt une perception superficielle et esthétique, et également morale. *Superficielle et esthétique* en ce que la vision d'individus, de familles, de groupes ou de tribus dénués des objets techniques qui sont ceux qui nous entourent ou nous ont entourés lors des siècles passés, nous les membres des sociétés technologiques, assimile ces personnes à des « personnes naturelles », ce qui est une démarche d'une grande superficialité qui reflète notamment un ethnocentrisme technologique dans le sens de l'annulation de la valeur de la technique qu'on ne reconnaît pas. Or, comme le rappelle le Brésilien Vieria, la technique a une place tout aussi prépondérante – voire plus selon lui¹¹¹³ – dans les sociétés qui en sont directement dépendantes pour leur survie, là où elle répond directement¹¹¹⁴ aux besoins premiers. La vision d'un « homme naturel » antérieur et antagonique à l'« homme technique » émane des sociétés industrialisées. Le *bon sauvage* de Rousseau et tout l'*idéalisme* qui va avec et dont on connaît l'influence, influence ravigotée par les « « humanistes bien-pensants » de tous bords » (Hottois) de la *pensée anti-technique* contemporaine, n'est évidemment pas étranger à cela : il représente la pierre angulaire d'une tradition philosophique critique – « dans le prolongement de religions ou de philosophies (...) qui ignorent l'essence *logo-théorique* et *axio-logique* de l'homme »¹¹¹⁵ – qui

¹¹¹² [La técnica es, pues, la expresión práctica de las ideas que el ser humano forja para transformar su mundo exterior, su circunstancia, desde la experiencia que le proporciona el conocimiento del mundo mismo, pero también desde la sabiduría y la fantasía que emana del mundo interior que también se ha creado.] Diéguez-Zamora, OFT-MT, p.15

¹¹¹³ Voir la note 605 au sujet de la dimension vitale des techniques dans les sociétés premières.

¹¹¹⁴ Nous ne dirons pas « exclusivement » car ce serait aussi une vision moderne et utilitariste de la technique, sachant que les sociétés primitives accordent une grande importance à l'*inutile*, le sacré, le spirituel, la magie, les célébrations, les fêtes, les danses, la musique, les plaisirs par eux accessibles, tout ceci requérant des techniques. Selon Ortega y Gasset, comme cela a déjà été suffisamment dit, ces besoins « secondaires » seraient prioritaires sur les besoins communément appelés « primaires », ce qui constitue un paradigme anthropologique déterminant.

¹¹¹⁵ « L'origine profonde des réactions anti-technicistes *essentiels* qui se développent généralement dans le prolongement de religions ou de philosophies (et qu'ignore ou méprise la légion de ceux qui remplissent les préoccupations exclusivement pragmatiques, sociales, économiques, politiques, thérapeutiques, bref les « humanistes bien-pensants » de tous bords) est à chercher dans la perception de la nature fondamentalement *abhumaine* de la technique en tant qu'elle est *étrangère* à l'essence *logo-théorique* et *axio-logique* de l'homme. Le règne technique est

critique donc les choses humaines en superposant ce qu'elles sont, dans leurs défauts observables ou ce qui est interprété comme tel, à ce qu'il en serait chez un homme ou une communauté humaine idéaux, modèles immaculés dont on espère trouver trace chez les peuples qui vivent en dehors, territorialement ou temporellement, de la réalité critiquée, ceux qui auraient été protégés, notamment de l'industrialisation et du développement des techniques.

Il peut y avoir une *philosophie critique* qui ne soit pas purement réactive, en particulier s'il s'agit d'une critique non idéaliste, c'est-à-dire qui critique *ce qui est* non pas à l'aune d'une idée ; l'*homme a-technique* en ce qui nous concerne, mais d'une réalité : *l'homme est toujours technique* et les défauts de la technologisation n'appartiendraient pas à l'écartement d'un *homme devenu technique et corrompu par elle*, d'un *homme idéal a-technique* mais à quelque chose d'autre que le philosophe a justement comme mission de comprendre. La critique, lorsqu'elle s'émancipe de l'idéalisme – ce que prône Ortega y Gasset – se fait depuis une compréhension de la réalité vers une compréhension de ce qu'elle pourrait être, selon cette réalité, ou *circonstance*, et les aptitudes et *facilités* disponibles pour la modifier, et non depuis la perception d'une réalité à l'aune de l'*impératif idéal*, qu'il s'agisse de *l'homme a-technique* à l'aune duquel devrait se faire la critique de la société technologisée. La conception non-idéaliste pose l'idée non comme *fin* mais comme *moyen*, comme média qui filtre une réalité perçue vers une *surréalité*, une réalité, qui, à l'instar de la nature, s'humaniserait plus qu'elle ne l'est déjà. *L'idée serait à la réalité ce que la technique et la culture* – deux produits de l'idée – *sont à la nature* : un moyen de la dépasser dans un en-devant, un « sur » de *ce qui se présente-là*. La critique non-idéaliste ne serait en cela pas (autant) réactive puisqu'elle se sert de l'idée comme moyen de passer d'une réalité à une autre qui n'existe pas encore (dans les faits et dans la pensée), une *surréalité* pourrait-on dire. La critique idéaliste, quant à elle, réagit à la réalité en extrayant l'objet du réel pour l'inscrire (ou « tenter de » ce qui fait une différence colossale) dans une idée conçue comme le *surréal*.

absolument autre chose que le *regnum hominis*, le règne de l'humanité parlante, voyante et choisissante. An-éthique et a-théorique, aveugle et muette, la technique se développe en extériorité par rapport à l'essence symbolique et éthique de l'homme. » Hottois, *LST*, p.179. Hottois et Ortega sont d'accord sur la présence de la technique indépendamment de « l'essence symbolique et éthique de l'homme », ce qui en termes ortéguiens signifie, tout simplement, que la technique est là dès qu'il y a l'homme (biologique ou premier), homme ne signifiant pas qu'il ait élaboré un règne symbolique et parlant, qu'il soit homme qui se pense lui-même comme entièreseté, notamment, technique, depuis un début de l'histoire de l'homme ainsi conçu.

« Il apparaît manifeste que le « x », qui est technicien, revendique la création d'un nouveau monde. La technique est donc création, *creatio*. Pas une *creatio ex nihilo*, à partir de rien, mais bien une *creatio ex aliquo*. »¹¹¹⁶

Ce « ex aliquo » est celui d'Ortega y Gasset, de Bacca et de ceux qui créent en partant de *ce qui est quelque part* avec l'aide de l'idée, de l'impulsion intérieure vers le changement, de l'*élan créateur*, pour *revenir à un autre quelque part*, ou qui critiquent *depuis et pour le réel avec l'idée*, et non pas *de l'idée vers le réel* avec l'espoir de revenir à un réel qui reproduise l'idée. L'idéaliste est mû par l'espoir or cet espoir est toujours déçu à un degré ou à un autre. L'autre partie, la non idéaliste, est mue par l'effort de *ramener l'idée à l'idée*, de ne pas lui donner une vie propre au-delà de sa fonctionnalité d'idée et de ne jamais la prendre pour ce qui est réel. L'idéalisme considérerait l'idée comme un *surréal possible*, voire comme le *réel en soi*, alors que son opposé (il est difficile d'attribuer un nom positif à ce que serait ce non-idéalisme) la considère comme un moyen de passage du *réel* au *surréal*, de la *nature* à la *surnature*, de *ce qui est* à *ce qui est plus quelque chose (d'humanisé)*. L'histoire de la philosophie est aussi faite de philosophes et d'écoles de pensée non-idéalistes, qu'il est cependant difficile de classer sous un terme unique. De fait, c'est l'idéalisme qui se serait construit en opposition à une sorte de *naturel réaliste*, raison pour laquelle, si on sait dénommer qui ou quoi est idéaliste, l'inverse, c'est-à-dire donner un nom au « non-idéalisme », n'est pas aussi facile, voire impossible. Chez Ortega y Gasset, il devrait s'agir du *ratio-vitalisme*, puisque cette raison se construit pour réformer la raison idéaliste qui prévaudrait depuis que les Grecs (Socrate) l'inventèrent et après avoir été renforcée par Descartes et portée à sa configuration maximale ; la *raison pure*, par Kant. Le *ratio-vitaliste* part de la vie pour y revenir, et ceci vaut pour la *raison* et pour *ses objets* qui ne sont extraits que momentanément de la vie, afin de « s'humaniser » par l'action de la raison, puis retourner à la vie. En ce sens, Ortega y Gasset et Bacca se ressemblent. Ils se placent résolument en dehors de la critique idéaliste (donc « réactive ») ce qui, lorsqu'ils pensent la technique, les fait coïncider dans l'absence de référence à un état (idéal) qui aurait été pré-technique chez l'homme, et dans leurs positions non technophobes sans non plus être inconditionnellement technophiles.

« Il est aujourd'hui habituel de parler et d'entendre parler de la déshumanisation de la technique actuelle, de l'aliénation qu'elle provoque chez l'homme, des dangers qu'elle implique pour la possibilité de

¹¹¹⁶ MHDT12, OCVI812. Voir aussi Diéguez et Zamora, OFT-MT, p.15

continuer à être homme précisément lorsqu'auront été surmontées ses possibilités destructrices. Tout cela est, selon Garcia Bacca, la conséquence de ce que l'homme actuel n'ait pas encore laissé derrière lui ses « résidus » d'« homme naturel » subordonné à la nature, de ce qu'il n'ait pas assumé avec pleine conscience et conviction sa condition d'homme créateur d'un monde et univers siens d'un type artificiel et, pour cela, complètement différent du naturel. L'homme actuel n'a pas digéré ni assimilé ce que sa propre science et technique lui révèlent : que la nature n'a pas de formes immuables, ni de causes efficientes immodifiables, ni finales, ni de fins propres. »¹¹¹⁷

Cet homme qui « n'a pas digéré ni assimilé ce que sa propre science et technique lui révèlent » est, en même temps, celui qui prend pour naturel ce que l'une et l'autre finissent par engendrer industriellement. Alors que l'homme n'a pas encore assumé qu'il est autre chose que nature, il rentre dans la *surnature technico-scientifico-industrielle*, ce qui le fait passer d'un état de subordination à la nature à celui de *subordination à la surnature* qu'il considère comme tout aussi naturelle que la nature elle-même, et dans laquelle il se place comme être irresponsable entouré de *ce qui est là par soi*. Cet état est celui de *la masse* à laquelle Bacca se réfère régulièrement. Ils ne condamnent pas la surabondance et la technologisation en soi, pas plus que le *superflu* ou le *bien-être* qui sont, selon eux, essentiels au processus d'humanisation et ne participent pas à un idéal humain qu'ils nient, celui d'un *homme nu*, dépourvu de biens matériels et d'objets lui octroyant bien-être et plaisirs. Cette dimension de *l'homme qui veut vivre avant que de vivre bien* est pour eux à mettre sur le même plan que l'idée d'une *a-technicité innée* de l'homme. Elle est donc à exclure. De même que sans technique il n'y aurait pas d'homme, sans bien-être et superflu il n'y en aurait pas non plus. On ne trouvera pas dans leurs philosophies respectives une critique de la *surabondance*, du *bien-être*, du *superflu* et de tout ce qui est aujourd'hui associée à un degré ou à un autre à des méfaits dans lesquels la technique aurait joué un rôle déterminant. L'homme s'inventerait même un bien-être supranaturel :

¹¹¹⁷ [Es hoy usual hablar y oír de la deshumanización de la técnica actual, de la alienación que provoca en el hombre, de los peligros que entraña para la posibilidad de seguir siendo hombres, precisamente cuando se hayan superado sus posibilidades destructoras. Todo esto es, según García Bacca, consecuencia de que el hombre actual no ha dejado todavía atrás sus «residuos» de «hombre natural» supeditado a la naturaleza, de que no ha asumido con plena conciencia y convicción su condición de hombre creador de un mundo y universo suyos de tipo artificial y por ello totalmente diverso del natural. El hombre actual no ha digerido ni asimilado lo que su propia ciencia y técnica le revelan: que la naturaleza no tiene formas inmutables, ni causas eficientes inmodificables, ni finales, ni fines propios.] Riu, *ETOH*, p.89

« En guise de contrepois au « bien-être naturel », l'homme a inventé – il vient d'inventer et il est en train d'inventer – un « bien-être supranaturel » ». ¹¹¹⁸

La critique ¹¹¹⁹, lorsqu'elle est émise, notamment de manière incisive dans *La révolte des masses*, a trait aux conséquences que la technique et ses productions peuvent avoir sur la culture, et toujours comme conséquences qui ne sont pas en dernier ressort mécaniques mais déterminées par la volonté. En cela, la philosophie d'Ortega y Gasset est anti-marxienne ¹¹²⁰, puisqu'elle invalide le *matérialisme-historique* au profit de la *volonté-historique*, qui inclut la volonté des peuples – qui n'est néanmoins pas le moteur exclusif de l'histoire –, des individus, des élites. Aussi, on parle pour Bacca de « son étape historico-vitale » ¹¹²¹. Chez les deux penseurs la vie est une entreprise, un engendrement qui suit un *plan* ou un *programme vital* que les individus comme les collectivités se choisissent et qui accompagne l'extraction nécessaire de la nature par le biais de « la technique [qui] par son ouverture à des nouveautés, cohérentes rétrospectivement, ou dans son sillage, *ne peut pas se retrouver face à des frontières*, des limites, des définitions, des essences, propres ou intrinsèques qui lui obstruent l'avenir. La technique n'est pas ouverte à quelque chose de déterminé

¹¹¹⁸ [En contraposición al «bienestar natural», el hombre ha inventado – acaba de inventar y está inventando – un « bienestar supranatural »] Bacca, *ELT*, p.49

¹¹¹⁹ Ortega n'en reste pas moins critique de ce qui aujourd'hui s'appellerait la société de consommation : « Une culture ou civilisation technologique dont la caractéristique, selon Ortega, est d'être « une société de consommation et du bien-être, éduque à la production et à la consommation » [Una cultura o civilización tecnológica cuya característica, según Ortega, es la de ser una "sociedad de consumo y del bienestar, educa para la producción y el consumo" (o.c. 120).] Aretxaga, FTB, note 12 p.222

¹¹²⁰ Juan David García Bacca aura une période marxienne, sa troisième, la seconde étant heideggérienne et la première ortéguienne, même s'il faut considérer par nouvelle « période » une influence, un rapprochement, un ajout qui ne rejette pas nécessairement celle qui la précède ; « (...) la structure que présente l'état artificiel du réel dans la pensée de GB durant les années 60 et 70. Il s'agit d'une étape pendant laquelle l'influence de Marx déplace celle de Heidegger. En ce qui concerne la technique, ce qui vient d'être dit ne signifie pas qu'il renonce à l'influence heideggérienne, mais qu'en conservant ce qu'il a obtenu pendant ladite étape il le nourrit d'une sève nouvelle. » [la estructura que presenta el estado artificial de lo real en el pensamiento de GB durante las décadas de los años 60 y 70. Se trata de una etapa en que la influencia de Marx desplaza a la de Heidegger. En lo que respecta a la técnica, lo apuntado no significa que renuncie a la herencia heideggeriana, sino que conservando lo avanzado en dicha etapa lo nutre con savia nueva] *ibid.*, p.30

¹¹²¹ « C. Beorlegui l'appelle « vitalisme historique » prenant comme base l'expression qu'Eugenio Pucciarelli utilise dans la préface de l'ouvrage de GB *Introduction au philosophe*, pour définir formulièrement [formulariamente] la pensée qu'y exprime son auteur : « vitalisme historiciste » (Cf Beorlegui, C.: *García Bacca. La audacia de un pensar*, pp. 19 y 52). L'expression « vitalisme historiciste » sera ensuite reprise par Beorlegui » [C. Beorlegui la denomina "vitalismo histórico", tomando como base la expresión que Eugenio Pucciarelli utiliza al prologar la obra de GB *Introducción al filósofo* para definir formulariamente el pensamiento expresado en ella por su autor: "vitalismo historicista" (...) La expresión "vitalismo historicista" será retomada por Beorlegui con posterioridad] Beorlegui, GMEV, note 12 p.25

et d'unique »¹¹²² ; « la technique est histoire¹¹²³ ; ou elle est l'Être, la réalité à l'état *historique* ».¹¹²⁴ Les définitions de la technique, de l'histoire, de l'homme sont inter-reliées ce qui peut nous autoriser à parler d'une anthropologie historico-technique, ou technico-historiciste dans laquelle ces trois termes seraient co-nécessaires. Pour Bacca comme pour Ortega y Gasset ; *sans technique l'homme n'existerait pas*. On pourrait également dire que ; « sans histoire l'homme n'existerait pas » ce qui revient à dire que : « la technique et l'homme – technique – sont historiques par leur constitution puisqu'ils *font histoire*. »¹¹²⁵ « Une première forme de réussir cette entreprise [l'humanisation de l'univers] est de garder à l'esprit l'histoire de la technique, d'être conscients de ce que les appareils qui peuplent le monde sont le résultat d'une histoire. »¹¹²⁶ Chez Ortega, l'homme n'a pas de nature mais une histoire. Par ailleurs, la technique est également un processus cumulatif et c'est pourquoi elle peut se perdre, lorsque ce qui permet ce processus ; la culture, c'est-à-dire ce qui cultive la mémoire ou conscience historiques¹¹²⁷ – n'est-ce pas la culture ce qui cultive ? –, ce qui engrange l'accumulation et la rend possible, se désagrège ou disparaît. L'humanisation¹¹²⁸ dépend donc de la culture car elle seule octroie la capacité à réunir, assimiler,

¹¹²² [La técnica, por su apertura a novedades, coherentes retrospectivamente, o en estela, *no puede toparse con fronteras*, límites, definiciones, esencias, propios o intrínsecos que le taponen el provenir*. No está abierta la técnica a algo determinado y único] Bacca, *ELT*, p.139. *Bacca utilise habituellement le terme « provenir » (« avenir » en français). Il faut probablement voir dans ce « provenir » une faute de frappe, car si ce verbe existe bien en espagnol (et non le substantif) il ne semble pas pouvoir faire sens ici ; « (...) des limites, des définitions, des essences, propres ou intrinsèques qui lui obstruent le provenir. »

¹¹²³ On retrouve également cette idée chez l'autre philosophe historique de la technique vénézuélien : « En tant qu'activité humaine, la technique est éminemment historique. A ce titre, elle s'expose à subir ou à provoquer les transformations qui proviennent du libre arbitre des êtres humains. Conséquemment, ses significations et ses fins se retrouvent intimement reliées aux changements expérimentaux tributaires de l'épistémologie et de l'ontologie de l'époque. » [As a human activity, technics is eminently historical. As such it finds itself exposed to suffering or provoking the transformations that human beings bring about through their free agency. This causes its meanings and ends to be bound in an intimate relation with experimental changes through the epistemology and ontology of the age.] Mayz Vallenilla Ernesto, « The Present and Future of Humanity », trad. Luis Castro Leiva et Carl Mitcham, *PTSC*, pp.249-258 (dorénavant PFH-PTSC) p.249

¹¹²⁴ [La técnica es historia; o es el ser, la realidad, en estado *histórico*.] Bacca, *ELT*, p.138

¹¹²⁵ [La técnica y el hombre – el técnico – son, por constitución, históricos, pues *hacen historia*.] *ibid.*, p.149

¹¹²⁶ [Una primera forma de lograr esta empresa es tener en cuenta la historia de la técnica, ser conscientes de que los aparatos que pueblan el mundo son el resultado de una historia] Riu, *ETOH*, p.91

¹¹²⁷ « L'humanisation de la technique actuelle – vivre, se mouvoir et être désentravé, se sentir partout chez soi dans le « premier paysage artificiel » que l'homme s'est donné grâce à son propre effort et son inventivité réelle, et non imaginaire – s'obtient par la conscience historique, par l'histoire de la technique, par des musées d'histoire des inventions. » [La humanización de la técnica actual – el vivir, moverse y ser desembarazadamente, y andar cual Pedro por su casa, por el « primer paisaje artificial » que hombre se ha dado con su propio esfuerzo e inventiva real, y no imaginaria – se consigue por la conciencia histórica, por la historia de la técnica, por museos de historia de los inventos.] Bacca, *ELT*, p.111

¹¹²⁸ L'humanisation requiert, notamment, la maîtrise de la « raison historique » qui est l'un des trois états de la raison selon Ortega y Gasset et Bacca : « L'influence d'Ortega y Gasset est claire. La raison pure doit se compléter avec la raison historique et également la vitale. Trois états de la raison, non pas trois raisons différentes (cf. NGFC, Chap.

comprendre et réutiliser le matériel des faits et actes que l'homme a déjà produits, ce qui inclut son histoire technique. L'anthropologie qui résulte de cela est donc dressée suivant des concepts clés tels que : *volonté, superflu, technique et historicité* ou, autrement dit ; *accumulation de la connaissance des programmes vitaux possibles*.

Un des autres concepts que partagent ces deux philosophes est celui de l'*hybridisme* qui est une déclinaison d'une conception *duale* ou *dialectique*. Plus que d'une conception, il s'agirait d'une prémisse métaphysique selon laquelle l'interaction entre deux pôles est l'élément constitutif premier, ce qui conduit à la fameuse déclaration de « centaurisme », c'est-à-dire à l'ontologie duale de l'homme ; mi-nature, mi-culture.

« L'homme étant parvenu à ce stade, la technique ne reconnaîtra plus de limites ; pour le moment, elle a réussi ce que notre hybridisme de nature corporelle et d'âme n'a pas encore réussi (...) »¹¹²⁹

On retrouve cette référence à l'hybride, à savoir « le centaure », dans le second texte de Bacca que nous présentons :

« L'homme contemporain est toujours un *hybride* du naturel et de l'artificiel, de la nature (essence) et de la technologie (...) Réellement, dans la vraie réalité, l'homme contemporain est un *hybride* de la nature et de la technologie. Et l'aspect le plus sérieux de cela est qu'il est tel quel parce qu'il a inventé cette manière d'être en *hybridant*, et il l'invente et l'impose à la nature.

Nous nous retrouvons alors à être tout : nature et homme dans un état *hybridé*. Et nous sentons-nous étranges face à la magnitude et la nouveauté de problèmes de toutes sortes – religieux, politiques, urbains, etc., même scientifiques et philosophiques – qu'une telle hybridation nous pose dans son développement – ou que nous nous imposons et proposons à nous-mêmes comme *aventure* et *entreprise* de l'homme contemporain et, avec cela, de l'univers et conséquemment de l'étant ? »¹¹³⁰

consacré à Ortega). » [La influencia de Ortega y Gasset es clara. La razón pura debe complementarse con la razón histórica y aun con la vital. Tres estados de la razón no tres razones diferentes (Cf NGFC, Cap. dedicado a Ortega).] Aretxaga, FTB, note 72 p.215

¹¹²⁹ [Llegado el hombre a este punto, la técnica no reconocerá límites; y por lo pronto habrá conseguido lo que nuestro hybridismo de naturaleza corporal y alma supernatural no ha alcanzado aún] Bacca, *ELT*, p.137

¹¹³⁰ [Contemporary man is still a *hybrid* of natural and artificial, of nature (or essence) and technology (...) Really, in true reality, contemporary man is a *hybrid* of nature and technology. And the most serious aspect of this is that he is such because he has invented this manner of being by *hybridizing*, and he invents it and imposes it on nature. We find ourselves, then, being everything: nature and men in a *hybridized* state. And do we feel strange facing the magnitude and newness of problems of the all kinds – religious, political, urban, etc., even scientific and philosophical – that such hybridization, in its development, imposes on us – or we impose on and propose to ourselves as an *adventure*

v. « Science, technologie, histoire et philosophie dans l'atmosphère culturelle de notre temps. »¹¹³¹

« Science, technologie, histoire et philosophie dans l'atmosphère culturelle de notre temps » est l'un des rares textes de Bacca à avoir été traduit, dans ce cas en anglais – par Carl Mitcham et Waldemar Lopez Pineiro pour *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries (PTSC)* – et dans lequel le philosophe basque annonce que : « Les composants formels de notre atmosphère culturelle sont la science, la technologie, l'histoire, la philosophie, la théologie, le droit, l'art et ainsi de suite »¹¹³², après un paragraphe d'introduction dans lequel est exposée une conception de la « culture d'un temps » très voisine de ce qu'Ortega y Gasset lui-même dirait, ce qui n'est pas étonnant puisque tous les deux déclarent s'inspirer directement de Dilthey.¹¹³³

« La mentalité, l'âme, l'esprit de l'homme vit au sein d'une autre atmosphère. Presque contemporaine de la découverte de la composition physique de l'atmosphère matérielle fut la découverte de l'atmosphère de l'esprit, qui a été appelée « culture d'un âge » ou « vision du monde ». C'est une découverte encore plus moderne que de savoir de quoi elle se compose et dans quelles proportions, et en connaître ses changements tumultueux et quotidiens. Nommons le découvreur. Il s'agit de Dilthey. Jusqu'à lui chaque époque respirait dans sa vision du monde ou atmosphère culturelle d'une manière immédiate, inconsciente, globale ; mais elle

and *enterprise* of contemporary man, and, for that, of the universe, and, consequently, of being? » Bacca, *STHP-PTSC*, pp.237-238

¹¹³¹ « García Bacca a essayé de développer une appréciation philosophique positive du nouveau monde scientifico-technologique. L'opuscule (publié par l'Université Centrale du Venezuela) qui est traduit ici sous le titre de : « Science, technologie, histoire dans l'atmosphère culturelle de notre temps » offre un résumé succinct de l'approche fondamentale de García Bacca. Bien que de plus en plus reconnu dans le monde hispanophone comme un philosophe de premier rang – voyez par exemple, le numéro spécial d'*Anthropos*, n°9 (1982) et sa version corrigée (octobre 1991) – il demeure virtuellement inconnu en dehors de ce contexte. » [García Bacca has tried to develop a positive philosophical appreciation of the new scientific-technological world. The pamphlet (published by the Central University of Venezuela) that is translated here as "Science, Technology, History, and Philosophy in the Cultural Atmosphere of Our Time," provides a succinct summary of García Bacca's basic attitude. Although increasingly well recognized as a major philosopher of the twentieth century in the Spanish-speaking world – see, for example, the special volume on García Bacca of *Anthropos*, issue no. 9 (1982), with its revision (October 1991) – he is virtually unknown outside this context.] Mitcham, *IM-PTSC*, p. XXX. Ceci nous instruit aussi sur Mitcham et sa connaissance de la réalité éditoriale espagnole puisqu'il cite la revue *Anthropos* de la maison d'édition catalane du même nom qui a publié, outre la revue mentionnée, deux des principaux livres sur la technique de Bacca : *Elogio de la técnica* [*Eloge de la technique*] (1986) et *De magia a técnica* [*De magie à technique*] (1989) auquel on peut ajouter *Ciencia, Técnica, Historia y Filosofía : ¿qué es sociedad?* [*Science, technique, histoire et philosophie : qu'est-ce que la société?*] (2006).

¹¹³² [The formal components of our cultural atmosphere are science, technology, history, philosophy, theology, law, art, and so on.] Bacca, *STHP-PTSC*, pp.229-230

¹¹³³ Sur les rapports d'Ortega y Gasset à Dilthey, consulter les recherches d'Anne Bardet.

ne savait pas ce qu'elle était et de quoi elle était faite. Elle respirait ; elle ne savait pas. Il lui manquait quelque chose de l'ordre de la physique et la chimie de sa culture. »¹¹³⁴

Nous apprenons donc que la technologie serait le second composant de notre atmosphère culturelle, et par « notre » il s'agit de celle qui nous englobe ou dans laquelle cette génération est englobée. Il n'en n'aurait pas toujours été ainsi :

« Le pourcentage que je vais vous donner n'a, de toute évidence, qu'une valeur symbolique. Et, bien sûr, ce qui sera dit est plus une proposition qu'une réponse définitive.

Notre vision du monde, notre atmosphère culturelle, ou l'air de notre esprit est composé à quarante pour cent de science, trente pour cent de technologie [técnica]¹¹³⁵(...) »¹¹³⁶

Notre atmosphère serait scientifique puis technique ou technologique si on choisit comme les traducteurs anglophones l'ont fait, de traduire « técnica » par « technology » : « Bien que dans le texte de Garcia Bacca les deux termes ; « technique » et « technologie » soient utilisés, comme ce passage l'indique, il interprète le premier avec la signification du dernier, d'où le choix de le traduire par « technologie ». »¹¹³⁷ Pourtant Bacca définit ce qu'il entend par technologie :

« Il y a une connaissance *pratique* de la réalité : celle qui est donnée par les sens naturels, celle qui, à partir de ce qui est donné par les sens, abstrait parfois des idées et des concepts, alors qu'en d'autres occasions elle les tire de l'expérience, engendre d'habiles experts, d'adroits artisans (...) Par-delà tout cela, l'homme a inventé le connaissance théorique, ou la connaissance de la réalité à travers *la théorie*, théorie pour la connaissance de la réalité et connaître le réel à travers la théorie, en la maîtrisant (...) Cette fusion de la

¹¹³⁴ [The mind, soul, or spirit of man lives within another atmosphere. Almost coeval with the discovery of the physical composition of the material atmosphere was the discovery of the atmosphere of the soul, which has been called the "culture of an age" or "worldview." To know of what this is composed, and in what proportions, as well as their tempestuous or daily changes, is an even more modern discovery. Let us name the discoverer. It is Dilthey. Until him each epoch breathed in its worldview or cultural atmosphere, in an immediate, unconscious, global way; but it knew neither what it was nor of what it was composed. It breathed; it did not know. It lacked something like the physics and chemistry of its culture.] *ibid.*, p.229

¹¹³⁵ Dans le texte, ce qui illustre le problème de traduction qui s'est posé aux traducteurs.

¹¹³⁶ [The percentages about which I am going to talk clearly do not have any more than a symbolic value. And, of course, what will be said is more proposal than pretention to a definitive answer. Our worldview, our cultural atmosphere, or the air of our spirit is composed of forty percent science, thirty percent technology (técnica).] *ibid.*, p.230

¹¹³⁷ [Although Garcia Bacca's text uses both the terms técnica and tecnología, as the passage indicates he interprets the former in terms of the latter. Hence the general use throughout the translation of "technology".] *ibid.*, note 2 (des traducteurs Mitcham et Lopez Pineiro) p.247

théorie et de la pratique nous l'appellerons *techno-logie* [*tecno-logía*] et ceux qui en sont savants, des technologistes. »¹¹³⁸

« Tout cette connaissance technique théorique est en elle-même subordonnée à l'homme. La connaissance théorique-technique ontologique est anthropologique. La science s'occupe à présent de *ce que les choses sont*, mais d'une manière qui détermine ce qu'elles sont effectivement pour l'homme. »¹¹³⁹

Bacca positionne explicitement la science et la technologie *sous* l'homme, à *son service* et *maintenant*. Il ne s'agit donc pas d'élaborer de la théorie pour une « vie éternelle », c'est-à-dire une « théorie pure » qui rejoindrait une raison pure, mais une *théorie vitale* qui rejoindrait la vie, celle de l'homme. Aussi bien Bacca qu'Ortega y Gasset prennent grand soin de rappeler leur vision contraire de ce qui par facilité de langage pourrait s'appeler la « centralité humaine », en insistant sur l'exceptionnalité de l'homme en tant qu'entité vivante qui ne se soumet pas, c'est-à-dire qui ne s'adapte pas, ni à la nature ni à ses propres créations, quelles qu'elles soient, intellectuelles, théoriques, administratives, étatiques, techniques ou technologiques. Ce statut à part est exposé au fil de leurs philosophies et dans leur manière de philosopher qui démarre depuis *l'humain au sommet*, ce qui rend leur pensée très humaine, en ce que l'humain, comme adjectif et substantif doit rester au-dessus, être le point de départ et d'arrivée des idées qui, certes, peuvent bifurquer, plonger aussi profondément qu'il convient et qu'elles le peuvent, en prenant toutefois grand soin de ne pas se perdre en plongeant dans les *sous-sols*, voire les abysses, ce que, comme cela a déjà été mentionné, Ortega reprochait à Heidegger ; le fait de plonger et de se perdre dans ses propres profondeurs sans revenir à la surface c'est-à-dire à la simplicité culminante de la prémisses humaine. *La connaissance théorico-technique est anthropologique car subordonnée à l'homme* déclare Bacca.

Ce rappel de ce qui nous avons déjà dit sous différentes formes n'est cependant pas un détail ou une simple perspective : c'est la *perspective anthropologique par excellence* que l'on ne

¹¹³⁸ [There is a *practical* knowledge of reality: one given by the natural senses, one that, from what is given by the senses, sometimes abstracts ideas and concepts, while at other times it draws forth experience, makes skilled experts, dexterous artisans (...) Beyond this, man invented *theoretical* knowledge, or knowledge of reality through *theory*, theory for knowledge of reality, and knowing the real through theory, mastering it. (...) This fusion of theory and practice we will call *techno-logy* [*tecno-logía*] and the learned in it technologists.] *ibid.*, p.231

¹¹³⁹ [All of this theoretical technical knowledge is in itself subordinate to man. Ontological theoretical-technical knowledge is anthropological. Science now deals with what things are, but in a way that ascertains what they effectively are for man.] *ibid.*, p.232

retrouve pas seulement chez ces deux philosophes mais chez la plupart des auteurs « latins », du moins hispanophones et lusophones. Doit-on y voir l'influence instigatrice d'Ortega y Gasset ou un substrat culturel humaniste, une prolongation démystifiée d'anthropocentrisme chrétien-catholique ou de subjectivisme ibérique, celui que justement Ortega récusait dans sa première phase philosophique ? Quelles qu'en soient les causes, qu'il ne nous revienne pas nécessairement de préciser, la philosophie de la technique luso-hispanophone est reconnaissable par cette forte conviction anthropologique qui fait que même sous l'influence de Heidegger, le point de départ du processus philosophique n'a jamais pu se décaler de son axe premier vers un axe *ontologico-linguistique*¹¹⁴⁰ (Heidegger) ou *ontologico-théorique*, c'est-à-dire lorsque *la théorie devient être* et que l'« être théorique », celui que la théorie constitue, surpasse les autres être(s) ; ceux que les mots désignent, ou ceux que la vie désigne ou, plus précisément, ceux qui émanent de la vie. C'est ce que nous rappelle Bacca qui appartenant à la catégorie des métaphysiciens et théologiens, dans le sens où Dieu est présent dans sa pensée, même si c'est *dieu* comme concept d'infini, ne soumet pas l'homme à l'un ou à l'autre, et dans sa phase marxisante, ne le soumettra pas non plus au matérialisme historique, en tant que force *désanthropologisante*.

Bacca et Ortega y Gasset, et aussi José Gaos, Ernesto Mayz Vallenilla, Alvaro Vieira Pinto et les autres « Latins » produisent des philosophies de la technologie *humanistes* ou *anthropologistes*, probablement sous l'influence conjointe du « maître », de l'initiateur de la discipline, mais aussi d'éléments liées à la culture et aux traditions de pensée et d'enseignement qui, dans une certaine mesure, ont également dû influencer « le premier » qui malgré – et pour cause – son appel à la germanisation de l'Espagne a vite désisté du projet de *la* (et de *se*) convertir à la *raison pure* et à la rigueur théoriciste ou idéalisme germaniques et aux exercices d'abstraction et d'élaboration depuis celle-ci de systèmes. La pensée hispanique, si elle est incapable de système – « Ni Ortega, ni Garcia Bacca n'écriront de *traités* sur quoi que ce soit. Leur *contexture mentale*¹¹⁴¹ ne le leur permet pas : toute systématisation constituerait une *charge insupportable* pour leur *vie mentale* »¹¹⁴² – le serait à cause de cette déficience, incapacité ou absence d'intérêt et de volonté, ce refus assumé et parfois revendiqué de se détacher de la sensualité de l'existant, alors que c'est

¹¹⁴⁰ Lorsque l'on tente d'atteindre l'Être par les mots, de le faire entrer dans la charge significative qu'ils contiennent. Pour Bacca, comme pour Ortega, les mots ne sont que des intermédiaires qui se contentent de signaler à la moitié pensante du *centaure* l'existence de ce que l'autre moitié, non pensante ou naturelle, perçoit sans mots.

¹¹⁴¹ [Ni Ortega, ni García Bacca, escribirán *tratados* de nada. Su *contextura mental* no se los permite: toda sistematización les resulta una *carga insoportable* para su *vida mental*] Ferrer, OAOB, p.158

¹¹⁴² Quelle serait la part de ce que l'on vient de décrire dans cette « contexture mentale » ?

ce détachement qui autorise l'évasion théorique et avec elle l'aptitude à élaborer de la théorie. Cette pensée éprouve des réticences à se défaire des contraintes du sensualisme de la vie, de l'homme et de la femme qui sont dans leur, ou la, vie. Ortega y Gasset, d'abord renégat des siens, tenta de les convertir à cet « objectivisme » kantien et germanique, de les libérer d'un subjectivisme oppressant et anti-scientifique. Il n'y parvint pas plus pour les autres que pour lui-même. Il lui manquait certainement de la froideur, cette capacité d'éliminer le subjectivisme en ce qu'il est manifestation de l'âme, des sentiments, des sens humains. Quoiqu'il en soit, vite il se modéra et s'enra dans la dialectique des équilibres en y trouvant la solution à bien des dilemmes existentiels et philosophiques dont celui essentiel entre le *subjectif* et l'*objectif* solutionné par la proposition intermédiaire de la *raison vitale*, d'une raison qui ne part ni du *sujet* ni de l'*objet* mais d'un point qui se trouve *dans* et *hors* d'eux à la fois : *la vie*. Les termes de cette dialectique pourraient également se décliner dans la tension entre les catégories idéaliste ou transcendentaliste et historico-vitale :

« « Humble », parce que les prétentions de transformation réelle de l'univers en Monde ne sont rien de plus que des envies insatisfaites de l'abouchement avec le rationalisme, nonobstant la direction déclenchée par les Grecs et assumée par la philosophie médiévale. Tout ceci génère une tradition transcendentaliste dans la philosophie occidentale qui va jusqu'à Heidegger, en passant par Kant, et qui selon GB est la cause de l'embourbement de la transfinitude humaine. D'où son dévouement pour la ré-impulser depuis des catégories historico-vitales (Dilthey - Ortega - Bergson - Unamuno), marxistes et utilitaristes ou pragmatistes (W. James), le tout avec un fondement métaphysique « actuel » à l'instar de celui de Whitehead. »¹¹⁴³

Mayz, quant à lui, parle de *ratio technica* :

« La thèse primordiale de cet essai est que nous vivons un moment décisif dans l'évolution historique de la *ratio technica* (raison technique) dont les caractéristiques auront une influence parallèle sur l'état présent et futur de l'humanité (...) En effet, sur les fondements du mode technique qui a prévalu jusqu'à présent – d'un

¹¹⁴³ ["Humilde", porque las pretensiones de transformación real de universo en Mundo no pasan de ganas insatisfechas al extremarse con el racionalismo, a pesar de todo, la dirección idealista iniciada con los griegos y asumida por la filosofía medieval (Cf NGFC, 218- 219). Todo ello genera una tradición transcendentalista en la filosofía occidental que llega hasta Heidegger, pasando por Kant, y que, según GB, es causa de que la transfinitud humana se haya estancado. De ahí su empeño por reimpulsarla de nuevo desde categorías histórico-vitales (Dilthey- Ortega-Bergson-Unamuno), marxistas y utilitaristas o pragmatistas (W. James), y todo ello con una fundamentación metafísica "actual", como la de Whitehead.] Aretxaga, FTB, note 124 p.245

style et de limites anthropomorphiques, anthropocentriques et géocentriques – nous sommes les témoins du déclenchement, à notre époque, d'un nouveau projet et modèle où le *logos* sous-jacent cherchera à transformer et à dépasser les précédentes limites humaines et terrestres. »¹¹⁴⁴

Dans ce même texte, il reprend la notion bacco-ortéguienne de *super-nature* et celle bacquienne de *limites*, qu'on retrouve aussi chez Ortega avant lui :

« (...) *méta-techniques* peuvent à présent faire référence à un type d'énergie ou de force qui – probablement grâce à la même *super-nature* construite par les êtres humains – n'est pas soumise aux limites d'énergies strictement naturelles et terrestres.

Ceci signifie, dit succinctement, deux choses différentes quoique connexes, à savoir :

- qu'avec la création de cette *super-nature*, les êtres humains essaient de défaire les structures originelles (et limitantes) de la nature [originale] (ou les énergies connaturelles) qui existent sur notre planète ; et que
- ils essaient, en même temps, de créer de nouvelles structures et réorganisations de la matière par le biais desquelles ils parviendraient à dominer la nature comme un tout, c'est-à-dire, précisément dans un sens galactique. »¹¹⁴⁵

La *super-nature* de Mayz est néanmoins plus, ou autre chose, que la *super-nature* d'Ortega et Bacca. Elle n'est pas seulement ce qui recouvre la nature, ce qui se pose *sur* elle et l'évince mais elle est ce qui, en sus de cela, dépasse la *structure innée de la nature* et autorise *l'invention et création de nouvelles structures qui recomposent l'ordre galactique*.

Ernesto Mayz Vallenilla est avec Bacca l'autre grande figure de la philosophie de la technique vénézuélienne, Toutefois, à la différence de celui-ci et de Gaos, il n'est pas un « desterrado », un philosophe de l'exil.

« Au Venezuela, Juan David Garcia Bacca et Ernesto Mayz Vallenilla sont deux des principaux représentants de la philosophie de la technologie qui illustrent résolument dans leur œuvre les traditions opposées de la

¹¹⁴⁴ [The primary thesis of this essay is that we live a decisive moment in the historical evolution of *ratio technica* (technical reason), the traits of which will have a parallel influence over the present and future state of humanity (...) Indeed, against the background of the mode of technics that has prevailed until now – one with an anthropomorphic, anthropocentric, and geocentric style and limits—we are witnessing the initiation in our time of a new project and model in which the underlying *logos* aims to transform and overcome previous human and earthly limits.] Mayz, PFH-PTSC p.249

¹¹⁴⁵ [meta-technics can now resort to a type of energy or force that – possibly through the same *super-nature* constructed by human beings – is not subject to the limits of strictly innate and terrestrial energies. This means, briefly stated, two distinct though related things, namely: - that with the creation of this *super-nature* human beings attempt to break the original (and limiting) structures of innate nature (or connatural energies) that exist on our planet; and - that they intend at the same time to create new structures and reorderings of matter by means of which to obtain dominion over nature as a whole, this is to say, precisely in a galactic sense.] *ibid.*, pp.251-252

philosophie de la technique de l'ingénieur et de celle des sciences humaines. Garcia Bacca est intoxiqué par l'idée que la science et la technologie constituent une nouvelle épistémologie et métaphysique. Mayz Vallenilla s'attache à explorer les moyens selon lesquels la *ration technica*, et ce qu'il désigne par meta-technique, sape l'expérience et la culture traditionnelles. »¹¹⁴⁶

d- Carl Mitcham

On ne s'attend probablement pas à trouver un philosophe anglo-saxon dans cette partie au sujet de l'influence d'Ortega y Gasset en Amérique Latine. Et pourtant, nous allons voir combien Carl Mitcham a sa place dans cette réflexion, non seulement parce qu'il fut celui qui a indiqué qu'Ortega y Gasset aurait été le premier philosophe professionnel de la technique, ce qu'il rappelle de manière plus nuancée (« l'un des ») lorsqu'il écrit ; « La philosophie de la technologie en Espagne, comme nous l'avons indiqué, remonte à l'œuvre d'Ortega y Gasset qui était lui-même l'un des instigateurs philosophiques dans ce domaine de la philosophie »¹¹⁴⁷ cette position attribuée à Ortega élevant immédiatement l'ensemble de la recherche sous des auspices qui d'emblée sortent ce philosophe de l'anonymat et le placent dans une sorte de peloton de tête de la discipline, comme l'« un des instigateurs philosophiques dans ce champ de la philosophie », mais parce qu'il va plus loin en plaçant la philosophie de la technique hispanophone en tant que telle comme l'une des plus anciennes et des plus substantielles, vis-à-vis de laquelle il se sent visiblement obligé ; « la collection présente est une modeste tentative de remédier à cette situation¹¹⁴⁸ – et de contribuer aussi à un approfondissement de la réflexion interculturelle sur la

¹¹⁴⁶ [In Venezuela, Juan David Garcia Bacca and Ernesto Mayz Vallenilla are two major figures in the philosophy of technology who in their work strongly represent the opposing traditions of engineering and humanities philosophy of technology. Garcia Bacca is intoxicated with the idea that science and technology constitute a new epistemology and metaphysics. Mayz Vallenilla is concerned to explore the ways in which *ratio technica*, and what he terms meta-technics, undermine traditional experience and culture.] Mitcham, *IM-PTSC*, p.XXIX

¹¹⁴⁷ [Philosophy of technology in Spain, as has been indicated, can be traced back to the work of Ortega y Gasset, who was himself one of the philosophical originators in this field of philosophy] *ibid.*, p.XXVII

¹¹⁴⁸ De l'ignorance en dehors du monde hispanophone de l'activité soutenue de la philosophie de la technique hispanophone : « même les noms des représentants de premier rang que sont Juan David Garcia Bacca et Ernesto Mayz Vallenilla ne sont pas amplement reconnus en dehors du monde hispanophone. » [not even the names of such

nature et la signification de la technologie »¹¹⁴⁹. Aurait-il fallu commencer par-là, en faisant de cette proposition une prémisse plutôt que de l'introduire alors qu'on approche de la fin ? Le plan aurait alors été autre et donc le déroulement de la réflexion qui, de ce fait ne se serait plus tant déroulée mais aurait affiché une réalité étrange et méconnue – Ortega y Gasset est l'instigateur de la philosophie de la technique en langue espagnole qui est l'une (ou la) des plus anciennes et riches – qu'il aurait alors fallu défendre. Introduire cette proposition à ce stade final ne nous oblige plus à la défendre et indique par ce choix que tel ne fut pas l'objectif et, que de toute façon, même s'il l'avait été, il aurait été inatteignable sans une préparation préalable qui incluait la présentation de la philosophie de la technique du philosophe en question ; le contexte particulier de sa (non)réception et celui de la production philosophique dans sa langue d'écriture. Sans ces éléments *minima* il aurait été brutal de commencer par ce que dit Mitcham et qui, en l'occurrence, aurait inmanquablement détourné l'objectif de présentation de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset. Aussi, s'il convient de lui attribuer une place, il convient aussi de ne pas faire de cette attribution l'objet premier de l'investigation.

Nous savons à présent qu'il s'est écrit en langue espagnole, et depuis « longtemps », de la philosophie de la technique, au point où c'est un domaine de la philosophie auquel s'adonnent avec une plus grande naturalité qu'ailleurs, ce qui inclut certainement l'aire francophone, les philosophes, et qu'Ortega y Gasset n'est pas étranger à cela. On sait gré à Mitcham d'entériner cette conclusion par son dévouement pour la reconnaissance de cette philosophie en dehors de sa zone linguistico-culturelle, dévouement concrétisé notamment par la mise en page d'une « anthologie » ; *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, déjà abondamment citée, qui regroupe les traductions anglaises des articles en langue espagnole des deux premiers congrès inter-américains de Philosophie de la Technologie en octobre 1988 et mars 1991 au Center for the Philosophy and History of Science and Technology de l'Université de Porto Rico à Mayagüez. Notons que Carl Mitcham a participé à la traduction des textes dont celui du linguistiquement malaisé Juan David Garcia Bacca, ce qui démontre une bonne, voire excellente, maîtrise de la langue espagnole de la part du professeur étatsunien et sa capacité subséquente d'accéder directement à la littérature dans cette langue qui est volumineuse, variée et « ancienne »

major figures as Juan David Garcia Bacca and Ernesto Mayz Vallenilla would be widely recognized outside the Spanish-speaking world] *ibid.*, p.XX

¹¹⁴⁹ [The present collection is a small attempt to begin to remedy this oversight – and to contribute as well to a deepening of intercultural reflection on the nature and meaning of technology.] *ibid.*

(l'ancienneté dans cette branche est toute relative). Notons que Mitcham opte pour une classification culturelle et nationale¹¹⁵⁰ ce qui conforte des choix qui ont aussi été faits dans le cadre de cette recherche. A ce titre, la pratique de la philosophie de la technique pourrait présenter un cas extrême de différenciation culturelle dans le monde de la philosophie. Il faudrait certes étayer cela avec des comparaisons dans d'autres spécialités philosophiques, ce qui nous écarterait du sujet. On se contentera de constater que la philosophie de la technique semble être particulièrement « nationalisée », peut-être parce que sa pratique est associée à des institutions publiques et privées d'enseignement ou de production technologiques et que celles-ci ont une vocation pratique et, à l'occasion, d'intérêt national que n'ont pas les institutions auxquelles sont, en général, affiliés la plupart des autres types de philosophes¹¹⁵¹. On peut donc se demander si c'est parce que les philosophes de la technique sont souvent rattachés à ces institutions nationales que leurs productions tendraient à épouser, à un degré ou à un autre, les formes nationales inhérentes à ces institutions. En Amérique hispanophone, se rajouterait à cela l'éparpillement irrégulier de disciples « desterrados » d'Ortega y Gasset et une cartographie de leurs apports et bénéfiques indexée sur les pays qui les accueillirent, bien qu'il faille contrebalancer cette irrégularité par la « régularité » ou uniformisation inhérente à la situation linguistique particulière qui veut que ce qui s'écrit en espagnol à Mexico peut traverser tout le continent pour être lu jusqu'à Buenos

¹¹⁵⁰ « Pour commencer, ceci est le premier numéro de *Philosophy and Technology* consacré à une collection d'articles originaires d'une région géographique ou culturelle particulière. » [To begin with, this is the first *Philosophy and Technology* volume to be devoted to a collection of papers from a geographical or cultural region.] *ibid.*, p.XXXI ; « L'hypothèse de travail de cette collection est qu'il existe aujourd'hui dans le monde hispanophone au moins cinq centres de réflexion sur la technologie : Chili, Costa Rica, Espagne, Mexique et Venezuela. Cette hypothèse met en exergue des réflexions substantielles non seulement dans le foyer de la culture hispanique et dans les plus grands pays de langue espagnole (à savoir l'Espagne et le Mexique) mais aussi son développement solide dans l'un des plus riches pays d'Amérique Latine (Venezuela) ainsi que dans des pays plus petits qui représentent, dans un cas, la plus ancienne tradition d'Amérique Latine (Costa Rica) et des expériences récentes avec l'autoritarisme (Chili) » [The working hypothesis of this collection is that at the present time in the Spanish-speaking world there are at least five centers of reflection on technology: in Chile, in Costa Rica, in Spain, in Mexico, and in Venezuela. Such a hypothesis highlights significant reflection not only in the mother country of Hispanic culture and in the largest of Spanish speaking countries (that is, in Spain and in Mexico) but also its vigorous development in one of the wealthiest countries in Latin America (Venezuela) as well as much smaller countries that represent, in one instance, the longest democratic tradition in Latin America (Costa Rica) and recent experiences with authoritarianism (Chile).] *ibid.*, p.XXI ; « En effet, des centres supplémentaires de réflexion existent à travers tout le monde hispanique, en Argentine, en Colombie, au Pérou, en Uruguay, et ailleurs. » [Indeed, supplementary centers of reflection exist throughout the Hispanic world, in Argentina, in Colombia, in Peru, in Uruguay, and elsewhere.] *ibid.*, p.VI

¹¹⁵¹ Gaos était rattaché à l'Institut National de Technologie (du Mexique) ; Dessauer était affilié à des associations telles que : l'Association des Ingénieurs Allemands (V.D.I) ou l'Union Technique Allemande (« Reichsbund deutscher Technik »), etc.

Aires et vice-versa¹¹⁵². En ce qui concerne la fracture du monde hispanophone et non hispanophone, nous avons, il me semble, été assez prolixes d'explications quant à l'assignation faite à une philosophie espagnole longtemps inexistante et où l'on n'irait donc pas naturellement chercher de la profusion, de l'excellence et encore moins des pionniers créateurs ou instigateurs d'une discipline.

On peut légitimement se pencher sur une explication logique à cette émergence plutôt aisée de la philosophie de la technique là où il existait peu de philosophie : c'est parce qu'il y aurait eu un tel vide, que la philosophie s'imposait si chétivement, que l'élan créateur fut plus facile qu'ailleurs, à condition, ce qui n'est pas secondaire, que cet élan fût accompagné d'une puissance colossale qui portât avec elle ce dont l'environnement était dépourvu. Cette hypothèse de l'élan vital affranchi des contraintes et des allégeances à l'égard desquelles les nouveaux venus sont obligés lorsqu'ils accèdent à une corporation d'anciens où à un territoire déjà occupé, n'est valide que si ce vide est comblé par ce nouveau venu qui doit donc disposer d'une capacité de restauration de ce qui n'est pas qui soit à la hauteur de sa capacité créatrice ce qui est le cas d'Ortega y Gasset, sorte de démiurge philosophique qui embrassa son temps. L'absence de tradition, ou la présence d'une tradition insignifiante, autorisa des libertés et une appréhension du moment que les contraintes liées à la bienséance brideraient ailleurs. En d'autres termes : Ortega y Gasset et ceux qui le suivirent purent penser plus facilement qu'ailleurs le présent, ce qui inclut la technique, parce qu'ils n'avaient de comptes à rendre à personne, c'est-à-dire à des prédécesseurs ou contemporains philosophes. Cette situation particulière pourrait expliquer le « paradoxe espagnol » ; *c'est parce qu'il n'y avait pas de philosophie, qu'il put y avoir des philosophes*, ou dit autrement : *que les philosophes bénéficiant d'une poussée démiurgique (Ortega) purent se consacrer au monde tel qu'il était et non pas tel qu'il leur était légué par deux mille cinq cents ans de philosophie*. Ortega et « les Espagnols », s'ils revisitent à l'occasion et à leur manière Heidegger, ont su garder sur la technique l'œil de celui qui la découvre dans sa *plénitude présente*

¹¹⁵² Si besoin, lire l'introduction de *Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community (SPTC)* au sujet des atouts de la langue espagnole : « Avec quelques 470 millions de locuteurs natifs, l'espagnol est la deuxième langue maternelle la plus parlée au monde (...) En Espagne, au Mexique, en Colombie, en Argentine ou aux États-Unis, des philosophes qui écrivent – au moins une partie de leurs travaux – en espagnol cherchent de l'inspiration dans la littérature écrite dans leur propre langue dans le but de comprendre le sens de la technologie dans le monde actuel. » [With around 470 million native speakers, Spanish is the second language in the world in terms of the number of native speakers (...) In Spain, Mexico, Colombia, Argentina, or the USA, philosophers who write – at least part of their work – in Spanish seek inspiration in the literature written in their own language with the aim of understanding the meaning of technology in the present-day world. » Cerezo-Laspra, I-SPTC, p.V

et qui lui accorde depuis cette plénitude le crédit suffisant à son existence, et donc à sa constitution comme objet – le plus souvent non essentialisé – de son investigation philosophique.

« L'œuvre d'Ortega a aussi exercé une influence déterminante sur le développement dans le monde hispanophone de ce qui pourrait bien être une tradition de réflexion sur la technologie qui serait même plus vigoureuse que les traditions dans le monde anglophone, germanophone, francophone – généralement considérés comme les hauts-lieux de la philosophie de la technologie. Il est presque sûr, par exemple, et comme Luis Camacho le met en évidence dans son histoire de la philosophie de la technologie au Costa Rica que l'on retrouve dans ce volume, que c'est là où fut fondé le tout premier journal de philosophie ayant comme thème la technologie. Et bien que quelques-uns des collaborateurs de cette tradition – et plus remarquablement Mario Bunge – ont échappé à l'ombre dans laquelle les communautés philosophiques anglo¹¹⁵³, allemandes et françaises ont l'habitude de maintenir les universitaires hispaniques, même les noms des représentants de premier ordre que sont Juan David Garcia Bacca et Ernesto Mayz Vallenilla demeurent largement méconnus en dehors du monde hispanophone. »¹¹⁵⁴

Ce qu'écrivit Mitcham résume ce que nous avons jusque-là introduit précautionneusement bien qu'il aille beaucoup plus loin puisqu'il vante explicitement la vigueur de la philosophie de la technique hispanophone qui serait supérieure à celle des trois grandes zones communément considérées comme les « leaders » en la matière : l'anglophone, la germanophone et la francophone. L'hispanophilie apparente de Mitcham ne saurait à elle seule justifier ce qui doit probablement surprendre le lecteur francophone, et ce serait d'ailleurs manquer de respect à son labeur philosophique – et au nôtre – que de réduire des conclusions de la sorte à la supposition de bons sentiments d'affinités culturelles : la philosophie de la technique hispanophone est vigoureuse, riche¹¹⁵⁵, ancienne et active et elle a été très fortement inspirée et influencée par l'innovateur

¹¹⁵³ Terme utilisé dans le texte source.

¹¹⁵⁴ [Ortega's work has also exercised a major influence on development in the Spanish-speaking world of what may well be a tradition of reflection on technology that is even more vigorous than the traditions in the English, German, or French speaking worlds – generally thought of as the loci for the philosophy of technology. Almost certainly, for instance, as Luis Camacho points out in his history of philosophy of technology in Costa Rica in this volume, it was here that the first philosophy journal to take technology as its theme was founded. And although a few of the contributors to this tradition – most notably Mario Bunge – have escaped the shadow into which the Anglo, German, and French philosophical communities have been wont to cast Hispanic scholarship, not even the names of such major figures as Juan David Garcia Bacca and Ernesto Mayz Vallenilla would be widely recognized outside the Spanish-speaking world.] Mitcham, *IM-PTSC*, p. XX

¹¹⁵⁵ « Les articles inclus dans la section finale de cette collection servent à illustrer comment même au-delà des centres de réflexion identifiés, la philosophie de la technologie prospère à travers l'Amérique hispanophone. Il convient de rappeler que les auteurs inclus ici ne fournissent qu'une petite indication de cette grande diversité. » [The papers included in the final section of this collection serve to illustrate how even beyond the identified centers of reflection philosophy of technology is flourishing throughout the Spanish-speaking Americas. Again it should be emphasized

Ortega y Gasset « le premier philosophe professionnel de taille qui élabore et publie une philosophie de la technique comme telle. Il s'agit, de surcroît, d'une doctrine consistante, suggestive et vigoureuse. »¹¹⁵⁶ Ceci rehausse indéniablement la portée de cette thèse qui passerait de recherche sur un philosophe marginal dans un monde philosophique hispanophone marginal à celle d'un philosophe fondamental et fondateur au sein d'une « scène philosophique » de premier ordre bien que, comme le rappelle Mitcham, elle reste largement inconnue hors de sa propre « scène », ou aire linguistico-culturelle, au point où même les noms de ses principaux représentants n'y sont que très sporadiquement entendus.

L'Espagne et, avec elle, le monde hispanophone seraient passés d'un « coma philosophique » à une renaissance qui, à l'instar ou sous l'initiative d'Ortega, aborde le XX^e siècle avec tout ce qu'il contient, ce qui inclut sa *circonstance* technique. Le bilan de Mitcham est soutenu par l'avance ortéguienne dans ce domaine et de ceux par lui inspirés.

« Nous devrions remarquer le commentaire d'ouverture de Gaos (rédigé en 1959) à propos de comment « philosopher au sujet de la technique a déjà produit ces dix dernières années une discipline philosophique complètement nouvelle, autrefois manifeste en tant que telle dans les sections portant ce nom dans des encyclopédies philosophiques ». Une telle affirmation frappera certainement le lecteur anglophone qui y verra une exagération excessive si ce n'est erronée. Après tout, même une décennie plus tard, le débat sur la technique brillait par son absence dans l'*Encyclopédie de Philosophie* (1967) de Paul Edwards qui faisait autorité. L'affirmation de Gaos est pourtant littéralement vraie. Au début des années quarante, le remarquable *Dictionnaire de philosophie* de Jose Ferrater Mora contenait déjà un article substantiel pour « technique ». Et il en va de même, avant et après, pour un bon nombre d'autres travaux de référence standards en espagnol. Le constat simple est que le discours philosophique en langue espagnole a reconnu bien avant celui en langue anglaise l'importance philosophique de la technologie. »¹¹⁵⁷

that the authors included here provide no more than a small indication of a rich diversity.] *ibid.*, p.XXXI ; « Malgré l'importance de cette collection, on ne peut s'empêcher de constater son échec à inclure un certain nombre de philosophes de la technologie hispanophones de premier ordre. » [Despite the importance of this collection, one cannot help but notice its failure to include a number of major Spanish-language philosophers of technology. » *ibid.*, note 20, p.XXXVI

¹¹⁵⁶ [el primer filósofo profesional de talla que elabora y publica una filosofía de la técnica como tal. Se trata, además, de una doctrina consistente, sugestiva y vigorosa] Quintanilla, OSW, p.2

¹¹⁵⁷ [We should note Gaos's opening comment (written in 1959) about how "philosophizing about technology has already produced in the last ten years a whole new philosophical discipline, formally manifest as such in sections so titled in philosophical' encyclopedias." Such a claim undoubtedly strikes the English-speaking reader as an excessive exaggeration if not simply false. After all, even a decade later discussion of technology was conspicuous by its absence in Paul Edwards's authoritative *Encyclopedia of Philosophy* (1967). Nevertheless, Gaos's claim is quite literally true. In the early 1940s Jose Ferrater Mora's great *Diccionario de filosofía* already had a substantial entry on "técnica." And the same is true, both before and after, for a number of other standard Spanish reference works. The simple fact is that

Mitcham insiste sur la difficulté à accepter l'idée d'une philosophie de la technique hispanophone non seulement dynamique mais pionnière, allant même jusqu'à considérer que les lecteurs anglophones puissent attribuer à une telle affirmation une valeur de fausseté. La segmentation de cette discipline suivant des frontières culturelles et linguistiques serait telle que des considérations de ce genre soient concevables. Pourtant, il existe des données biographiques et bibliographiques, comme la parution au Costa Rica¹¹⁵⁸ de ce qui aurait été la première revue au monde de philosophie de la technique ou les occurrences de « technique » dans des dictionnaires de philosophie dès le début des années 1940¹¹⁵⁹, sans parler des cours sur la technique d'Ortega en 1933 (publiés en 1939) ou les remarques écrites de son disciple José Gaos qui en 1959 parle de « dix années déjà d'activité d'une toute nouvelle discipline ». Ces divers éléments constituent des expressions objectives, datables et quantifiables d'une activité.

Spanish-language philosophical discourse has recognized for much longer than English-language philosophical discourse the philosophical significance of technology.] Mitcham, *PTSC*, p.XXV

¹¹⁵⁸ « L'Institut de Théorie de la Technique a commencé à publier en 1974 ce qui fut probablement le premier journal au monde consacré à la philosophie de la technologie. Édité par Lascaris, sept numéros de *Prometeo* : Cahiers de Théorie de la Technique sont sortis entre 1974 et 1978 et ont publié une grande variété d'auteurs et d'articles d'analyse théorique de la technologie » [The Instituto de Teoria de la Técnica began to publish in 1974 what was probably the first journal in the world dedicated to the philosophy of technology. Edited by Lascaris, seven issues of *Prometeo*: Cuadernos de Teoria de la Técnica appeared between 1974 and 1978 and published a wide variety of authors and articles on theoretical analyses of technology.] Camacho Naranjo Luis Angel, « Contributions to the philosophy of technologie in Costa Rica », *PTSC*, (pp.71-80) p.72. « Constantino Lascaris est né en Espagne et a reçu son doctorat de l'Université de Madrid en 1945. Il fut nommé cette même année professeur associé d'histoire de la philosophie à Madrid, position qu'il occupa jusqu'en 1955. Il collabora également pendant cette période au Conseil Supérieur de la Recherche Scientifique espagnol. » [Constantino Lascaris was born in Spain, and earned his doctorate from the University of Madrid in 1945. That same year he was appointed associate professor of the history of philosophy at Madrid, a post he held until 1955. During this period he was also an assistant in the Spanish Council for Scientific Research.] *ibid.*, p.71. Rappelons qu'Ortega y Gasset a été professeur à l'Université de Madrid, de 1919 à 1929, dont il a reformé, à sa mesure, les études de philosophie et où il a enseigné à ses disciples directs dont José Gaos. Lascaris qui est né en 1923 n'aurait pas pu être, pour une simple question d'âge, ni élève d'Ortega y Gasset ni de l'un de ses principaux disciples qui étaient tous partis en exil (Gaos) en 1939 ou avaient été écartés de l'université (Marias) sans que pour autant l'empreinte (re)fondatrice d'Ortega y Gasset eût été effacée de l'Université de Madrid ni de la philosophie espagnole en général.

¹¹⁵⁹ [Jose Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, has gone through six editions, expanding from one to four volumes. The first edition appeared in 1941, and I have not been able to locate a copy to confirm an entry there on philosophy of technology. But in the 2d edition, 2 vols. (Mexico: Atlante, 1944), there is a one-page entry with brief bibliography. By the 4th edition, 2 vols. (Buenos Aires: Sudamericana, 1958), the entry has increased by half and the bibliography tenfold, with the first acknowledgment of English-language work, namely Lewis Mumford's *Technics and Civilization* (1934, Spanish trans., 1944). In the 5th edition, 2 vols. (Buenos Aires: Sudamericana, 1965), the entry is again slightly larger. In the 6th edition, 4 vols. (Madrid: Alianza, 1979), there are entries not only on "técnica," but also an equally substantial entry on "trabajo" [work] and numerous mentions and cross-references in entries on science, among other topics.] Micham, *IM-PTSC*, note 11 p. XXXV

5- L'« école lusophone »

Nous venons d'exposer, ou de prolonger une exposition affichée dès le début de ce mémoire, du rapport étroit, et certainement admiratif, qu'entretient un auteur comme Carl Mitcham avec la philosophie de la technique hispanophone en général et celle de José Ortega y Gasset en particulier, ce qui n'a pas échappé à bien des auteurs hispanophones qui savent gré à ce philosophe anglo-saxon d'œuvrer pour la reconnaissance internationale de « leur philosophie de la technique ». En quelque sorte, cette philosophie hispanophone et latino-américaine trouve dans ce professeur un « avocat » qui défend une philosophie qui pour des raisons historiques – celle de l'histoire de la philosophie avant tout – souffrirait d'un handicap de départ, puisque, comme cela a déjà été formulé, ce n'est pas dans le monde hispanophone où l'on irait « naturellement » – dit autrement : où l'on a été habitué par le flux des échanges de ces dernières décennies et siècles – chercher de la production et, de surcroît, de la « nouveauté » philosophique. Si ce handicap existe pour le monde hispanophone, on conçoit qu'il le soit aussi pour son « petit cousin » ou « frère » ibérique – la proximité géographique, historique et linguistique et les dimensions le veulent ainsi – ; le Portugal et sa langue qui souffriraient, dans de plus grandes proportions, de préjugés ou de leur inexistence, c'est-à-dire d'une sorte d'indifférence à l'égard de ce qui s'y ferait, de l'absence de réflexes d'échange et de curiosité depuis des pays comme le nôtre dont la tradition et reconnaissance philosophiques sont profondément ancrées et internationalement reconnues. Cet état de fait n'empêche pas que des échanges entre ces « aires périphériques » s'établissent, en marge des grands flux visibles et influents, et qu'ils finissent par éventuellement engendrer leurs propres flux et influences avec indépendance, voire liberté, et cette liberté n'est certainement pas étrangère à des formes de production et des lignes de pensée qui seraient ailleurs inhibées par des institutions matérielles et immatérielles philosophiques trop prégnantes. On la retrouve chez Ortega y Gasset, Gaos, Bacca et l'auteur qui va être au centre de ce chapitre consacré à la philosophie de la technique dans le monde lusophone (à l'aune de celle d'Ortega y Gasset) : le Brésilien Alvaro Vieira Pinto.

a- Brésil

José Ortega y Gasset a été traduit en portugais et lu dans les pays lusophones beaucoup plus que dans n'importe quelle autre langue et aire culturelle¹¹⁶⁰, ce qui inclut évidemment la française. Il ne serait pas exagéré de dire qu'il serait, dans une certaine mesure, un philosophe en langue espagnole adopté par les lecteurs de langue portugaise. Comme il va de soi, afin que ceci représente un intérêt pour notre sujet, cette « adoption » doit se retrouver dans la partie spécifique de sa philosophie de la technique. Une traduction brésilienne de la *MT* dès 1963¹¹⁶¹ constitue une première et claire indication dans ce sens. Et c'est là que les choses commencent à prendre une forme intéressante, surprenante, pour ne pas dire totalement inattendue avec, dix ans plus tard, le point final de la rédaction d'un monument insoupçonné de la philosophie de la technique ; *Le concept de technologie*¹¹⁶², au moins et incontestablement par son volume de mille quatre cents pages dactylographiées qui deviennent quelques mille deux cents « grandes pages » dans sa version publiée trente-deux ans plus tard, ce qui en fait l'un, si ce n'est l'ouvrage le plus volumineux de l'histoire de cette discipline, dans une ligne rédactionnelle de clarté et d'érudition qui s'avoisine celle d'Ortega y Gasset, ce qui ne constituera pas le seul point commun entre ces deux auteurs. Déclarer qu'une telle œuvre a été rédigée par un auteur « inconnu » depuis un pays également inconnu pour sa production philosophique provoque très certainement de l'étonnement, de la surprise, et pourquoi pas, une forme de suspicion. S'il n'est pas toujours facile de faire accepter l'idée qu'Ortega y Gasset ait été l'un des instigateurs de la philosophie de la technique, qu'en sera-t-il du Brésilien Vieira Pinto en tant que l'un de ses auteurs les plus prolixes ? Il est considéré comme le plus grand professeur de philosophie qu'ait connu le pays et fut aussi, à l'image du rôle joué par Ortega y Gasset en Espagne quelques décennies plus tôt, une personnalité célébrée pour sa participation au renouveau du pays dans la décennie des années 1950. Pourtant, ses manuscrits, surtout constitués de cours, restèrent pour la plupart entreposés dans des caisses.

¹¹⁶⁰ Ortega y Gasset a aussi beaucoup été lu en version originale dans les pays lusophones, la proximité des deux langues facilitant cet exercice de gymnastique linguistique, plus d'ailleurs que l'apprentissage de l'espagnol au Portugal et au Brésil où jusqu'à peu cette langue était rarement enseignée, le français étant la langue étrangère que « tous » apprenaient avant que l'anglais ne la remplace.

¹¹⁶¹ *Meditação sobre a técnica: Vicissitudes das ciências. Cacofonia na física*. Traduction et préface de Luis Washington Vita, ed. Livro Ibero-Americano Limitada, Rio de Janeiro, 1963 (dorénavant *MTB*)

¹¹⁶² *O conceito de tecnologia*, ed. Contraponto, Rio de Janeiro, (1973) 2005 (t-I, t-II) (*CTE*)

Décédé en 1987, il faudra attendre 2005 pour que soient publiés les deux volumes de cette « somme » dont la rédaction fut achevée en 1973. Rappelons, à ceux qui ne seraient pas familiarisés avec l'histoire de ce pays, que ce « renouveau du Brésil » inclut la délocalisation de sa capitale historique de Rio de Janeiro vers Brasilia, une construction hors-sol hyper moderne, en forme d'avion, au milieu de l'environnement semi-aride au centre du territoire national, ville conçue de toute pièce en un seul plan futuriste et construite en quelques années. Par ailleurs, un autre élément qui illustre une orientation précoce du pays sur des voies d'innovation et d'expérimentation, est son adhésion au positivisme de Comte qui se retrouve dans la religion positiviste qui y est toujours pratiquée (plus que n'importe où ailleurs) et, au-delà, dans des conceptions qui se placent à la base de la nation et de l'État, symbolisées notamment dans le drapeau qui porte inscrite la devise nationale ; « Ordre et progrès » [Ordem e progresso] qui est la contraction de la devise positiviste : « L'amour pour principe et l'ordre pour base; le progrès pour but. ». Ce ne sont là que quelques éléments généraux de contextualisation d'un environnement qui s'il n'est pas caractérisé par la production spectaculaire et avant-gardiste de technologies, entretient malgré tout au fil de son histoire, du moins depuis sa fondation comme nation souveraine, un rapport parfois enthousiaste avec le progrès¹¹⁶³ que ce soit par choix idéologique et politique ou par obligation pragmatique de construire un état aux dimensions continentales sur un territoire en partie inexploré et vierge de la présence et de l'action de l'homme occidental et de sa société industrielle. L'ingénierie, celle des routes, des villes nouvelles, des ponts, des barrages, des voies de communications terrestres et fluviales, des télégraphes, de la logistique dans des zones inhospitalières, la cartographie, la médecine tropicale, l'agronomie et tout ce que requiert un territoire aussi vaste et couvert d'une nature intouchée, dense et hostile, se sont développées comme des nécessités impérieuses dans ce pays continent mais aussi comme des techniques de profit des *facilités* naturelles en place¹¹⁶⁴. La technique y suit un essor en phase avec une *circonstance* propre qui n'est pas celle des pays industrialisés mais celle d'un territoire avec une éparse présence humaine qu'il faut conquérir ou *a minima* maîtriser et organiser physiquement et en exploiter les ressources, ce qui se fera selon

¹¹⁶³ Cette inclinaison à la modernité a déjà été mentionnée avec l'usage des nouvelles technologies de l'information. On pourrait y ajouter bien d'autres exemples d'adoption de techniques, notamment dans l'administration, étonnamment modernes et souvent efficaces. Par ailleurs, il existe une sorte d'inclinaison au moderne au Brésil qu'on ne retrouve pas sur le reste du continent, notamment chez le grand voisin argentin où une sensation de rustique et de vieillot – qui n'est pas forcément sans charme – contraste avec la sensation brésilienne de neuf, voire de futurisme.

¹¹⁶⁴ La *facilité caoutchouc* engendra des défis et réussites techniques, notamment dans l'élévation d'une cité amazonienne en métropole avant-gardiste du pays, pour ne pas dire du continent (réseaux d'électricité et d'eaux, tramway, projets architecturaux démesurés, logistique des communications et du transport fluvial et ferroviaire, etc.).

des moyens rustres et primitifs – usage de main d’œuvre esclave et d’immigrants – mais aussi grâce à l’adaptation de techniques de pointe – recrutements fréquents d’ingénieurs, de techniciens et de scientifiques de pays industrialisés –, ce qui donne jour à une configuration particulière d’avant-garde technique côtoyant des archaïsmes propres à la réalité socio-économique et culturelle de cette partie du monde. Cette dualité se reflète dans l’œuvre de Vieira qui écrit depuis cette *circonstance* particulière d’une modernité exogène ou indigène qui s’agrège à de l’archaïsme et qui engendre un rapport à la technique spécifique qui n’est pas intuitivement compréhensible depuis des paradigmes européens ou du « premier monde ». Cette partie, certes passionnante et originale de l’œuvre du Brésilien, il nous faudra la laisser de côté car il ne nous revient pas de présenter toute la pensée de Vieira sur la technique mais sa pensée en ce qu’elle aurait d’ortéguienne – ou de (volontairement) contre-ortéguienne.

A la suite de cette succincte mais explicite mise en contexte, le lecteur peu familiarisé avec la réalité brésilienne devrait être un peu moins surpris à l’idée qu’une œuvre comme celle d’Alvaro Vieira y voit le jour, œuvre qui présente l’intérêt particulier d’aborder la technique depuis la perspective d’un pays du tiers-monde¹¹⁶⁵, soumis à des contraintes et des conditions d’ordres différents que ceux que connaissent les pays industrialisés reconnus pour leurs productions techniques. Pourtant, il ne s’agirait pas de la réduire à la catégorie de « philosophie de la technique tiers-mondiste ». Vieira propose beaucoup plus que cela en démontrant à la fois qu’il maîtrise la question et connaît les réflexions qui la traversent et celles qui le précèdent chronologiquement ; qu’il est en mesure de les mettre en perspective ; de proposer des idées et d’élaborer des concepts et de les transmettre, ce qui constitue, ni plus ni moins, l’activité philosophique telle qu’elle est communément et académiquement admise. Depuis cette connaissance de l’histoire des idées sur la technique, il s’autorise à formuler une critique acerbe et continue de celui qui est tenu par beaucoup, à tort ou à raison, comme le plus grand philosophe (voire parfois philosophe de la technique) du siècle passé ; Martin Heidegger. Indépendamment de la valeur de cette critique, parfois rude et toujours cinglante, elle démontre que ce philosophe sans renommée internationale originaire d’un pays quasiment inexistant pour sa production philosophique ne se formalise pas de ces éléments extérieurs et développe sans complexe (d’infériorité) une pensée osée et, comme nous l’avons mentionné, libre, que l’on pourrait presque qualifier de désinhibée. Si les références à Heidegger sont nombreuses, celles à Ortega y Gasset sont mystérieusement absentes. Ceci

¹¹⁶⁵ C’est ainsi qu’on désignait à l’époque les pays qu’on appelle *émergents* aujourd’hui.

constitue une sorte de mystère tant le Brésilien semble être redevable à l'Espagnol dont l'influence paraît flagrante à plus d'un égard. Avant même de le lire, de simples déductions d'ordre biographique et bibliographique suffisent à se convaincre qu'il ne pouvait pas ne pas en connaître la pensée générale et celle sur la technique. Nous les exposerons avant d'exposer ce qui pour nous fait également office d'évidence depuis son texte.

L'idée que Vieira ne connaisse pas ou n'ait pas lu Ortega y Gasset n'appartiendrait pas à l'ordre du possible. Cela ne demande aucune recherche approfondie tant le philosophe espagnol était influent dans les milieux philosophiques brésiliens, notamment au sein de l'Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), dépendant du ministère de l'éducation et de la culture, auquel fut invité Vieira en 1955 afin d'y créer le département de philosophie, par l'un de ses fondateurs ; Roland Corbisier, dont la filiation ortéguienne est abondamment avérée :

« L'influence d'Ortega est notoire : Corbisier fonde toute son argumentation essentiellement sur deux livres plus connus du philosophe espagnol, exactement les mêmes qui avaient aiguillonné les spéculations de Jaguaribe¹¹⁶⁶, c'est-à-dire *Idées et croyance* et *La révolte des masses*, et en se référant aux masses il répète le raisonnement d'Ortega : elles s'immisçaient dans l'Histoire, insoumises et agressives, revendiquant l'usufruit du bien-être et du confort modernes à l'engendrement desquels elles ne participaient pas (étant donné que ceci provenait des efforts d'une élite).»¹¹⁶⁷

Nous anticipons une spéculation à venir quant à un désaccord trop profond entre une pensée qui embrasse une notion marxisante de la masse, celle de l'auteur du *Concept de technique*, et la définition ortéguienne des masses, qui prévalait encore fortement dans le Brésil des années

¹¹⁶⁶ Hélio Jaguaribe Gomes de Mattos (1923-2018), sociologue et politologue brésilien. Si nous avons laissé cette référence à Jaguaribe c'est pour illustrer un peu plus l'influence d'Ortega y Gasset sur le monde intellectuel brésilien. Notons sa participation à un ouvrage collectif (minutes d'un colloque) ayant trait à la technique : [*Développement, technologie et gouvernabilité*] *Desenvolvimento, tecnologia e governabilidade*, ed. Nobel, São Paulo, 1994. Une étude de cette contribution (« O problema da governabilidade ») révélerait l'éventuelle persistance d'une influence ortéguienne. Cette possibilité est surtout intéressante par la configuration qu'elle présente dans la chaîne de l'influence. On sait en général mieux définir où commence une influence que jusqu'où elle se prolonge, ramifie, disperse, dilue, reconfigure.

¹¹⁶⁷ Paiva, V. P. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*. São Paulo, ed. Graal 2000. cité dans la thèse doctorale de Renato Ramos Martini : *Álvaro Viera Pinto: massas, nacionalismo e cultura na realidade nacional*. UNESP, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, décembre 2008, p.39 (dorénavant VTH) : [A influência de Ortega é notória: Corbisier apóia toda a sua argumentação fundamentalmente sobre dois livros mais conhecidos do filósofo espanhol, exatamente os que haviam lastreado também a especulação de Jaguaribe, ou seja, *Ideas y creencias* e *La rebelión de las massas*, ao referia-se às massas, ele repete o raciocínio de Ortega: elas irrompiam na História, insubmissas e agressivas, reivindicando a fruição do bem-estar e conforto modernos para cuja a construção não contribuíram (já que era resultado do esforço de uma elite)].

cinquante et, *a fortiori*, dans l'entourage direct de Vieira, ce qui pourrait expliquer une « absence forcée » ou politiquement motivée du maître espagnol des sources révélées par le Brésilien dans sa pensée sur la technique.

« Le problème de la massification sera un thème saillant de la philosophie et des sciences sociales du Brésil des années 1930, 1940 et 1950. Toute une tradition de pensée comprise dans un éventail d'influences qui va du christianisme à l'existentialisme réfléchira à ce problème.

Ortega y Gasset apparaît comme le représentant suprême de cette influence sur la pensée brésilienne (...) »¹¹⁶⁸

Cette influence ortéguienne fut particulièrement vivace à l'Institut Supérieur des Études Brésiliennes (ISEB) dont Vieira fut chef du département de philosophie, ce qui annule tout reste de vraisemblance qu'il ne connût pas la pensée d'Ortega y Gasset.

« Il est important de souligner ici que de toutes les influences celle d'Ortega y Gasset fut la plus déterminante dans la formation théorique de bien des isebiens.

Bien que dans leur phase spécifique à l'ISEB la plupart se fussent affranchis de bien des conceptions de l'auteur de *La révolte des masses*, principalement en ce qui concerne les arguments relatifs à l'élitisme et à la crainte des masses, cette influence n'avait pas encore complètement disparu et si beaucoup ne la prolongèrent pas au-delà des années cinquante, elle avait bien été patente jusque-là.

Ceci étant, il convient de rappeler qu'au début des années cinquante, tous, à un degré ou à un autre, incorporeront encore dans leurs travaux théoriques les principaux arguments de la philosophie ortéguienne. C'est le cas, par exemple, de Roland Corbisier. »¹¹⁶⁹

Ces éléments devraient suffire à illustrer combien Vieira était immergé dans un environnement « sous influence ortéguienne », ce qui conduit mécaniquement à admettre que lui

¹¹⁶⁸ [O problema da massificação será um tema pungente na filosofia e ciências sociais, no Brasil dos anos 30, 40, e 50. Toda tradição de pensamento advinda de um arco de influência que vai do cristianismo ao existencialismo, refletirão sobre tal problemática. Ortega y Gasset parece ser o expoente máximo desta influência sobre o pensamento brasileiro (...)] *ibid.*

¹¹⁶⁹ [É importante ressaltar aqui, que principalmente a influência de Ortega y Gasset foi muito acentuada na formação teórica de muitos isebianos. Apesar do fato de que na fase específica do ISEB a maioria irá desvencilhar-se de muitas concepções do autor de *A rebelião das massas*, principalmente em relação aos argumentos relativos ao elitismo e o temor pelas massas, esta influência não foi zerada totalmente, e no limite, se muitos não levaram adiante dos anos cinquenta esta influência, antes daquela década isto está patente. Assim sendo, vale destacar que uns mais que outros, ainda no início da década de cinquenta, estarão incorporando em seus trabalhos teóricos, os principais argumentos da filosofia orteguiana. É o caso, por exemplo, de Roland Corbisier.] *ibid.*, p.38

aussi fut, non pas forcément influencé sciemment par lui, mais au fait de ce qu'était sa philosophie. Notons que Vieira doit abandonner ses fonctions à la suite du coup d'état militaire du 31 mars 1964, chassé par l'Ato Institucional n° 1 (AI-1), et s'exilera d'abord à l'intérieur du Brésil dans l'état de Minas Gerais d'abord, puis à l'étranger, en Yougoslavie, en Amérique Centrale et au Chili où il reprendra ses activités avec une production conséquente en langue espagnole. C'est un an plus tôt, en 1963, alors qu'il réside toujours à Rio de Janeiro et qu'il y occupe les fonctions susmentionnées que sort chez un éditeur de cette ville qui demeure la capitale intellectuelle du Brésil¹¹⁷⁰, une version portugaise de *Méditation sur la technique* traduite et préfacée par le philosophe Luis Washington Vita.

i. Considérations particulières sur une certaine liberté de philosopher et les avantages pour la philosophie de la technique

La première traduction de *MT* en langue portugaise est donc brésilienne et elle mérite qu'on s'y arrête, non pas pour la traduction en tant que telle, puisqu'il s'agit d'un texte qu'on connaît, mais pour son traducteur qui l'a aussi préfacée et d'une manière assez particulière. En effet, cette préface ferait plutôt office d'un court essai sur la philosophie de la technique en « première partie » d'un autre ouvrage, que d'une introduction en tant que telle, puisque la philosophie ortéguienne y apparaît plus en perspective ou toile de fond qu'en son centre. Ortega y Gasset et ses idées y sont mentionnés mais sans toujours y jouer le premier rôle où on les attendrait, accompagnés d'un nombre étonnamment grand d'autres auteurs, ce qui prouve *a minima*, que le traducteur maîtrisait le sujet, ou avait une idée bien formée de l'état des lieux, voire qu'il était lui-même philosophe de la technique ou disposait d'une réflexion suffisante pour produire des pensées sur la technique. Cette supposition est confirmée par la publication en 1950, alors qu'il n'a pas encore trente ans,

¹¹⁷⁰ Le transfert de la capitale administrative de Rio de Janeiro à Brasilia ne change rien à cette position prévalente de l'ancienne capitale dans les domaines de la production culturelle et intellectuelle. Cette position est aujourd'hui contestée par la mégapole São Paulo.

d'un ouvrage au titre suffisamment explicite : *De la technique comme problème philosophique*¹¹⁷¹. On y retrouve une forme de liberté, d'aisance dans les mouvements que l'on soupçonne être une caractéristique de ceux qui philosophent là où la tradition, les institutions et les habitus philosophiques – de tous genres, qu'ils soient académiques, éditoriaux, « culturels » – sont moins prégnants, autorisant de la sorte un plus grand individualisme ou « élan créatif », une spontanéité qui s'amoinerait ailleurs, là où les pairs sont plus nombreux et prestigieux, et qui pourrait expliquer pourquoi les thèmes afférents à la technique, « boudés » par une bonne partie du corps philosophique aurait pu trouver une réception plus ample dans l'Europe et l'Amérique ibériques. Cette hypothèse appartient au corps des hypothèses indémontrables mais qui sont pourtant utiles et dont la « véracité » tient au faisceau de réflexions qu'elles engagent et non pas à des conclusions formelles qui n'appartiennent pas à la philosophie. Les philosophes qui naissent, littéralement et philosophiquement, à l'ère de la technologie, le font en devant rendre des comptes à ce(ux) qui les précède(nt), conséquemment, à s'intégrer et à participer d'institutions, de groupes, de courants, de modes philosophiques qui portent en eux des charges cognitives et thématiques, des allégeances, des filiations, des conceptions et priorités qui pourraient inhiber les disponibilités et aptitudes à saisir la nouveauté de la technique moderne comme phénomène central du présent. Les philosophes brésiliens, vénézuéliens, mexicains, espagnols, etc., seraient, dans une certaine mesure, moins contraints par un environnement philosophique déjà « très chargé » et ordonné. Ceci n'est qu'une hypothèse, déjà proposée un peu plus tôt, mais qu'il convient de considérer dans la recherche d'explications de ce qui est réel et démontrable, c'est-à-dire la surprenante vitalité de la philosophie de la technique dans les aires ibériques. Elle permet aussi d'intégrer la précocité ortéguienne et son influence comme ce qui corroborerait doublement cette hypothèse puisqu'elle expliquerait à la fois le pourquoi de cette facilité à influencer et le pourquoi de son surgissement : cette précocité ortéguienne serait elle-même explicable selon cette hypothèse. Pour la même raison que ses réflexions sur la technique ont séduit et engendré d'autres réflexions, elles auraient elles aussi été engendrées à l'aune de ces mêmes conditions ou facilités en Espagne à son époque. Or, si notre objectif est d'évaluer l'influence d'Ortega y Gasset, ce qui ne se fera pas non plus avec des démonstrations exactes et formelles, cette influence ne serait que plus lisible si elle s'inscrivait sous l'égide de ce qui serait une explication générale de la gestation, l'engendrement et la diffusion de la philosophie de la technique dans les aires particulières à notre intérêt. Aussi, ces remarques

¹¹⁷¹ Washington Vita Luis, *Da técnica como problema filosófico*. ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1950

quant à une liberté plus grande devraient probablement être circonscrites à une époque « pré-globalisée » ou hyper-connectée, car il n'est pas certain que les nouvelles générations disposent de cette même autonomie, du fait de leur raccordement plus franc et continu à une pratique philosophique universalisée. Dans ce contexte de « globalisation », ces régions particulières peuvent ou affirmer des particularités ou bien les perdre afin de s'aligner sur la dynamique et production globales. Mais, à l'époque de Washington Vita et de Vieira – ils sont de la même génération –, même si les livres, les idées et les philosophes voyageaient¹¹⁷², les personnes étaient incontestablement plus isolées ou séparées et, dans une certaine mesure, moins dépendantes de ce qui se faisait ailleurs, ou « partout ailleurs » comme c'est le cas dans la société globalisée.

ii. Luis Washington Vita : *Meditação sobre a técnica*

« Bien qu'Ortega y Gasset eût affirmé des livres qu'il avait lus sur la technique ; « tous assurément indignes de leur vaste sujet »¹¹⁷³, n'admettant qu'une exception, celui de Gottl-Ottlilienfeld « bien qu'insuffisant en ce qui concerne le problème général de la technique »¹¹⁷⁴, en réalité, ce vaste sujet avait été abordé avec une certaine dignité avant 1933, lorsque le fondateur de l'École de Madrid méditera à son sujet dans des cours donnés à l'Université d'Été de Santander. Au début de la Belle Époque, en 1877, lorsque les sceaux des prosceniums du cancan étaient éclairés par des buses à gaz et que dans les rues les accidents étaient provoqués par des cochers de tilburys somnolents, E. Kapp publiait son *Philosophie der Technik* et c'est précisément à la fin de l'Âge Festif, en 1914, qu'Eberhard Zschimmer publiait une autre *Philosophie der Technik*. »¹¹⁷⁵

¹¹⁷² Par exemple, Jean Paul Sartre et Simone de Beauvoir viendront au Brésil en 1960.

¹¹⁷³ Page 36 de la version française de *MT*.

¹¹⁷⁴ Nous rappelons la note 1 de cette même page 36 : « Le seul livre, bien qu'insuffisant en ce qui concerne le problème général de la technique, qui a pu m'être profitable sur un ou deux points est celui de Gottl-Ottlilienfeld intitulé *Wirtschaft und Technik*. »

¹¹⁷⁵ « Não obstante Ortega y Gasset ter afirmado que os livros que lera sobre a técnica – “todos indignos, por certo, de seu enorme tema”, admitindo apenas uma exceção, o de Gottl-Ottlilienfeld, “insuficiente também no que se refere ao problema geral da técnica”, em verdade o enorme tema fora disputado com alguma dignidade antes de 1933, quando o criador da Escola de Madrid o meditara no seu curso levado a efeito na Universidade de Verão de Santander. No início da belle époque, 1877, quando os feéricos proscênios dos álares can-cans eram iluminados com bico-de-gás e os atropelamentos das ruas causados por sonolentos cocheiros de tilburis, E. Kapp publicava sua *Philosophie der*

La préface de Washington Vita s'ouvre d'une manière assez originale puisqu'il n'est pas commun qu'un texte sur *MT* ou sur la pensée de la technique de son auteur démarre en citant le torpillage que fait Ortega y Gasset lorsqu'il réduit à néant ce qui avait été écrit sur la technique avant lui et qu'il n'en préserve qu'un seul livre, celui de Gottl-Ottlilienfeld. Ceci est d'autant plus inédit qu'il contredit d'emblée celui dont il préface le livre. Washington Vita ne s'arrête pas aux considérations qui seront des années plus tard formulées par Mitcham et qui l'avaient déjà été par Dessauer, dans un ouvrage qu'il citera ultérieurement, qui distinguent la pensée de la technique du philosophe de celle de l'ingénieur, attribuant aux deux *Philosophie der Technick*, celle de Kapp et celle de Zschimmer, l'antériorité, en tant que livres de philosophie de la technique à *Méditation sur la technique*, refusant de la sorte à cet ouvrage et à son auteur le statut d'instigateur de la production philosophique dans ce domaine. Ces deux auteurs allemands seront suivis d'une liste impressionnante d'autres auteurs et références, accompagnée de réflexions annexes, auteurs parmi lesquels se trouvent des Brésiliens ou autres Latino-américains, ce qui constitue en soi les prémisses ou les signes déjà confirmés d'une activité philosophique de la technique entre auteurs qui se connaissent, se citent et se répondent. A titre de valeur indicative, les auteurs « étrangers » cités sont, dans l'ordre, et à la suite des trois précédents ; Spengler (*Der Mensch und die Technik*¹¹⁷⁶, 1931¹¹⁷⁷) dont il compare la pensée technique avec celle d'Ortega ; Pierre Ducassé (*Histoire des techniques*¹¹⁷⁸, 1948) ; Louis Weber (sociologue)¹¹⁷⁹ ; William Fielding Ogburn (sociologue) ; Bronisław Malinowski (anthropologue) ; Franz Boas (anthropologue) ; Richard Thurnwald (anthropologue) (*Die menschliche Gesellschaft, in ihre etho-soziologischen Grundlagen*¹¹⁸⁰) ; Max Scheler (*Sociología del saber*, 1935¹¹⁸¹) ; Nicolas Berdiaev (*L'homme dans*

Technik; e precisamente no término da Idade Festiva, 1914, Eberhard Zschimmer publicava outra *Philosophie der Technick*. » Vita, préface *MTB*, (pp.IX-XXXIX) p.IX (dorénavant P-*MTB*)

¹¹⁷⁶ J'ai trouvé un vieil exemplaire français, en mauvais état mais utilisable, de *L'homme et la technique* de l'édition Gallimard de 1958 chez un « vendeur de rue » (des SDF qui vendent sur le coin d'un trottoir ce qu'ils trouvent) place Gloria à Rio de Janeiro, alors que je n'avais pas réussi à en acquérir un en France.

¹¹⁷⁷ Plus tard, Vita cite la version en langue portugaise *O homem e a técnica*, ed. Meridiano, Porto Alegre, 1941, traduit, probablement de l'anglais, par Erico Verrissimo, qui n'est pas philosophe mais écrivain.

¹¹⁷⁸ Entre parenthèse l'œuvre citée, telle que donnée succinctement par l'auteur, ou parfois complétée par nos soins.

¹¹⁷⁹ Dont il cite la « théorie de la projection spontanée » sans citer d'ouvrage, cette théorie que mentionne Henri Berr dans les termes suivants : « La théorie de la projection spontanée, – d'après laquelle les hommes ont projeté le bras dans le bâton, de doigt dans le crochet, le point dans la massue (...) » (*En marge de l'histoire universelle*, col. L'évolution de l'humanité, synthèse collective, § II « La main et l'outil », éd. Albin Michel, Paris, 1954, p.33) en faisant référence à l'ouvrage de Louis Weber ; *Le Rythme du progrès*, Étude sociologique, Volume 364 de Bibliothèque de philosophie contemporaine, Éditeur F. Alcan, Paris, 1913

¹¹⁸⁰ Vol. IV, Berlin, Leipzig : Walter de Gruyter, 1931-35

¹¹⁸¹ Notons qu'il s'agit d'une publication de *Die Wissens formen und die Gesells* (1926) par la maison d'édition d'Ortega y Gasset, Revista de Occidente, traduit par José Gaos.

*la civilisation technique*¹¹⁸²); Werner Sombart (sociologue, économiste) (*Wirtschaft*¹¹⁸³); Charles Fourier ; Joseph Proudhon (*Système des contradictions économiques ou Philosophiques de la misère*, 1923/1846); Ferdynand Zweig (économiste, sociologue) (*Economia y tecnologia*¹¹⁸⁴); Lewis Mumford (*Técnica y civilización*, 1945¹¹⁸⁵); Otto Veit (*Die Tragjk des Technischen Zeitalters*, 1937) ; Franz Reuleaux (ingénieur); Friedrich Dessauer (*Filosofia della tecnica*¹¹⁸⁶); Nicola Abbagnano (*Introduzione all'esistenzialismo*) ; Viktor Egenlhardt (*Weltanschauung und Technik*) ; Julian Marias (*Introducción a la filosofía*,1947) ; Paul Tillich (« Logos und Mythos der Technik »¹¹⁸⁷). Ceci est donc la liste des auteurs, non latino-américains, sans compter Platon et Aristote, cités dans les trente pages de petit format qui font office de préface, ce qui correspond à une manière de philosopher extrêmement « sourcée » et qui, ce qui est plus intéressant pour l'objet de ce chapitre, donne une notion des lectures que pouvait avoir un philosophe brésilien qui s'intéressait à la technique à cette époque et, par extension, le type d'ouvrages qui circulaient, en plusieurs langues, et dont les traductions dans une des deux langues ibériques illustrent aussi les intérêts éditoriaux. La préface qui se veut être une présentation ample, documentée et à la fois succincte du sujet de la technique à l'aune de la philosophie en général et de celle d'Ortega y Gasset en particulier, se divise en huit parties inégales : 1- le problème [o problema] ; 2- Concept de technique [Conceito de técnica] ; 3-Technique et société [Técnica e sociedade] ; 4- Technique et économie [Técnica e economia] ; 5- Antitechnique [Antitécnica] ; 6- Technique et nature [Técnica e natureza] ; 7- Technique et philosophie [Técnica e filosofia] ; 8- La solution [A solução].

La thématique de la troisième partie. « Technique et société » a déjà été abordée (II.5.c.vii « Approche sociologique – rapport à Max Scheler »). Il n'est pas lieu de s'étendre plus amplement sur le contenu de cette préface, non pas qu'il manque d'intérêt, bien au contraire, mais parce qu'il appartient déjà au monde de l'influence d'Ortega y Gasset et que, conséquemment, il répond en soi à la constatation de cette influence. Les éléments enrichissants sont contenus dans la « liste »

¹¹⁸² In « Progrès technique et progrès moral », Neuchâtel, 1948

¹¹⁸³ In *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931

¹¹⁸⁴ Traduction espagnole publiée au Mexique en 1944 de l'œuvre originale en polonais ; *Ekonomia i technika* (1935) dont il existe dès 1936 une version anglaise *Economics and technology*, P. S. King & Son Ltd, Orchard House, Westminster.

¹¹⁸⁵ Trad, esp., vol. I, Buenos Aires,

¹¹⁸⁶ Il s'agit là de la traduction italienne de 1945. La version en cette langue dont la première édition date de 1933 a souvent été utilisée dans les pays de langue portugaise et espagnole.

¹¹⁸⁷ In *Logos*, 1927, Vol. XVI, p.356 (Conférence prononcée à l'occasion du 99^{ème} anniversaire de la « Technische Hochschule » de Dresde).

des auteurs continentaux, en tant qu'ils illustrent une activité dans le domaine de la pensée sur la technique. On apprend ce que Delgado de Carvalho, géographe, historien et aussi sociologue a écrit sur la technique :

« Delgado de Carvalho résume la genèse de la technique dans les termes suivants : dans la première phase de son développement, les inventions augmentent le pouvoir des mains : l'« outil » est créé, simple projection de l'organe ; dans la seconde phase, on vise un effet défensif sous l'impulsion de la force humaine, le pouvoir de nos sens est augmenté : un « instrument » est créé ; dans la troisième phase, on trouve une combinaison de l'ingéniosité humaine, le déplacement dans l'espace est facilité¹¹⁸⁸, l'effet est mécanique : « la machine » est créée. C'est dans cette phase que se développe le plus l'usage des forces naturelles. »¹¹⁸⁹

Cette référence présente l'intérêt de nous informer que dès 1931 un penseur local s'était suffisamment penché sur la question pour théoriser l'existence de trois phases de la technique. Si deux ans plus tard Ortega y Gasset théorise aussi sur l'existence de trois phases, ceci doit être considéré, selon toute vraisemblance, comme relevant de la plus pure coïncidence arithmétique¹¹⁹⁰. D'autres sociologues nationaux, notamment Fernando de Azevedo¹¹⁹¹ et Ciro Tassara de Padua¹¹⁹² sont cités.

Tout ceci donne une notion de ce qui pouvait se lire ou écrire sur la technique dans cette partie du monde même si cette littérature a pu être oubliée, voire quasiment perdue et ne parvient que poussivement à nous à travers l'assimilation et l'interprétation que d'autres en ont faite, en l'occurrence, Washington Vita ou Vieira Pinto qui, quant à lui, reprend (sans que le sens de

¹¹⁸⁸ Ou « permis ». Le verbe « facilitar » veut à la fois dire « rendre plus facile » et « fournir », « permettre ». Cette courte citation extraite d'un texte auquel on n'a pas accès ne permet pas de trancher avec certitude sur le sens précis.

¹¹⁸⁹ [Delgado de Carvalho resume a gênese da técnica nestes termos: na primeira fase de seu desenvolvimento, as invenções aumentam o poder das mãos; é criada a “ferramenta”, simples projeção do órgão ; na segunda fase, é visado um efeito defensivo sob o impulso da força humana, é aumentado o poder de nossos sentidos: é criado o “instrumento”; na terceira fase, há uma combinação do engenho humano, é facilitado o deslocamento no espaço, o efeito é mecânico: é criada a “máquina”. Nesta fase é que mais se desenvolve a utilização das forças naturais.] *Sociologia*, Rio de Janeiro, 1931 (page non précisée), Vita, P-MTB, p.XVIII

¹¹⁹⁰ Le contraire appartiendrait au domaine de l'extraordinaire, ce qui n'empêche pas que par un zèle de précaution une investigation devrait être faite quant à l'infime possibilité qu'Ortega y Gasset ait pu lire cet auteur et s'inspirer, à un degré ou un autre, de ses idées sur la technique.

¹¹⁹¹ *Princípios de sociologia*, São Paulo, 1935

¹¹⁹² « selon les mots de Ciro Tassara de Padua, « pour l'homme, la technique est un véhicule qui lui permet de mieux vivre » » [nas palavras de Ciro Tassara de Pádua, “para o homem a técnica é um veículo que lhe facilita viver melhor] *O homem e a técnica*, Curitiba, 1942, p.9. Ce livre *L'homme et la technique*, est introuvable à ce stade et je remercie notamment les services de la bibliothèque de l'université d'état de Rio de Janeiro, UFRJ, et celle de l'état du Paraná (Curitiba), UFPR pour leurs recherches nonobstant infructueuses.

reprendre signifie nécessairement « s’inspire de ») des idées développées par le premier, comme celle de l’homme en tant que réalité neurologique qui naît avec son cerveau : « Le développement cérébral a dispensé l’homme de la spécialisation morphologique »¹¹⁹³, idée qui se retrouve également chez Ortega et qui même si elle n’est pas neuve dans le cadre des études anthropologiques peut l’être lorsque présentée dans celui des études philosophiques qui n’ont, en général, pas pour principe de partir de l’homme avant l’homme ni de le définir selon des critères physiologiques même si on retrouve déjà cela dans l’anthropologie philosophique allemande de Gehlen ou Plessner. Un autre point commun entre Washington Vita et Vieira serait que ;

« La technique n’est pourtant pas ce que l’homme fait pour satisfaire ses besoins, elle est la réforme de la nature faite à travers les actes techniques qui ne sont pas ceux pour lesquels nous faisons des efforts pour satisfaire directement nos besoins, mais ceux pour lesquels nous consacrons l’effort, d’abord pour inventer et, ensuite, pour exécuter un plan d’activité qui nous permette : a) d’assurer la satisfaction des besoins, notamment élémentaires ; b) obtenir cette satisfaction avec un minimum d’effort ; c) créer des possibilités complètement nouvelles en produisant des objets qui n’existent pas dans la nature de l’homme (naviguer, voler, se parler depuis les antipodes au moyen du télégraphe ou des radiocommunications, etc.) »¹¹⁹⁴

Ces idées sont exposées par un traducteur et commentateur critique d’Ortega y Gasset qui dès l’ouverture de la préface qu’il lui consacre n’hésite pas à contredire l’une de ses assertions les plus protubérantes – l’inexistence d’une réflexion sur la technique qui vaille la peine avant la présentation de ces cours de Santander –, d’une manière qui laisse entendre qu’il ne se contente pas de présenter ce que pense celui dont il traduit le livre, mais qu’il s’approprie et formule à sa manière¹¹⁹⁵ ce qu’il en a compris et garde, à l’instar de ce que fera Vieira, si l’on admet qu’il s’est lui aussi inspiré directement du penseur espagnol et de *MT*, sans pourtant jamais le déclarer ni même le laisser entendre.

¹¹⁹³ [O desenvolvimento cerebral dispensou o homem da especialização morfológica,] Vita, P-*MTB*, p. XVII

¹¹⁹⁴ [A técnica, porém, não é o que o homem faz para satisfazer suas necessidades, é a reforma da natureza feita através dos atos técnicos que não são aquêles em que fazemos esforços para satisfazer diretamente nossas necessidades, mas aquêles em que dedicamos o esforço, primeiro, para inventar e, depois, para executar um plano de atividades que nos permita a) assegurar a satisfação das necessidades, inclusive elementares; b) obter essa satisfação com o mínimo esforço; c) criar-nos possibilidades completamente novas produzindo objetos que não existem na natureza do homem (navegar, voar, falar com o antípoda mediante o telégrafo ou a radiocomunicação, etc.)] Vita, P- *MTB*, p.XII

¹¹⁹⁵ Par exemple, dans une interprétation ou extrapolation très libre de la pensée ortéguienne : « Et le premier problème philosophique de la technique se trouve dans l’idée de « création » qui est à l’œuvre dans l’apparition de nouveaux matériaux (pétrochimie, fibres synthétiques) » [E o primeiro problema filosófico da técnica está na idéia de “criação” ensejada pelo aparecimento de novas matérias (petroquímica, fibras sintéticas) (...)] *ibid.*, p.XIII

iii. Alvaro Vieira Pinto : *Le concept de technologie*

« La machine, ainsi que la technique, sont contemporaines de l'homme »¹¹⁹⁶

Le contexte de la pensée sur la technique dans l'environnement philosophique et culturel de Vieira Pinto était, comme cela a été préalablement indiqué, nettement imprégné de la pensée d'Ortega y Gasset. *La révolte des masses* demeure une œuvre influente alors qu'ailleurs, particulièrement en Europe, le deuxième conflit mondial et la « restructuration intellectuelle » dans son sillage lui auront été fatales. *Méditation sur la technique* y est suffisamment connue ou considérée pour être traduite et publiée une décennie exactement avant que le professeur et philosophe brésilien finisse d'achever son manuscrit de *Concept de technologie*. Notons que des huit parties qui constituent la préface de Washington Vita, la seconde s'intitule « Concept de technique. » Il est difficilement concevable et hautement improbable que Vieira n'ait pas lu ou été au fait de la publication de *MT* et de sa traduction par l'un de ses pairs, de surcroît dans le microcosme philosophique carioca, l'éditeur étant de Rio de Janeiro où habite encore le philosophe qui est en charge du département de philosophie du plus prestigieux institut d'enseignement de la ville, pour ne pas dire du pays. On peut donc, même en l'absence de preuves formelles¹¹⁹⁷, assumer qu'il a lu cet ouvrage ou qu'il en connaît l'existence et le contenu et possiblement la préface.

Outre ces spéculations d'ordre bibliographique et biographique, il en existe d'autres qui ont trait au contenu de ce qu'a écrit Vieira sur la technique et des similitudes – faute de pouvoir les appeler formellement des influences – qui assimileraient des pans entiers de sa pensée à une reprise, prolongation, sophistication, complétion, dépassement de la pensée ortéguienne, sans que pourtant le Brésilien ne se réfère – aussi loin que nos recherches permettent de le dire – jamais à l'Espagnol. Nous tenterons à la suite de formuler des hypothèses quant à cette situation particulière, hypothèses qui pourraient entretenir des concordances avec une certaine situation française déjà évoquée.

Ortega y Gasset et Vieira Pinto ont en commun d'être des technophiles assumés¹¹⁹⁸,

¹¹⁹⁶ « A máquina, assim como a técnica, é coetânea ao homem » Vieira Pinto Alvaro, *O conceito de tecnologia*, t-I, t-II, ed. Contraponto, Rio de Janeiro, (1973) 2005 (CTEV) p.54

¹¹⁹⁷ Comme résultat des recherches qui ont été les nôtres et qui n'ont pas été approfondies au-delà de certaines limites.

¹¹⁹⁸ Le Brésilien considère que les « technophobes » seraient des moralistes ingénus : « Toute époque est par définition unique et possède la technologie à laquelle elle peut avoir accès. Il n'y a rien d'original dans l'indignation des

notamment parce qu'ils considèrent que la technique est là depuis toujours, depuis que l'homme a effectué un « saut qualitatif » [salto qualitativo]¹¹⁹⁹ et cela physiologiquement, c'est-à-dire lorsque son système nerveux s'organise de manière à lui octroyer la capacité unique parmi les êtres vivants, de l'abstraction, celle donc de formuler des idées en s'émancipant de la sollicitation permanente des sens :

« La faculté de représentation abstraite à un degré suffisant pour se détacher du contact sensible, actuel et direct avec le monde et pour manier les idées correspondantes aux choses (...) »¹²⁰⁰

Il ne devrait plus être nécessaire de rappeler à quelle idée ortéguienne essentielle cela ramène ; celle de la capacité d'abstraction, d'*entrar en soi-même*, d'*ensimismamiento* et celle qui s'en suit du *plan* ou *projet* élaboré à ce moment-là et de son retour vers un extérieur qui devra être modifié selon ses indications :

« (...) dans l'homme, l'idée à laquelle il va se conditionner est un projet, d'origine interne, cherchant à se réaliser dans l'action effective, dans laquelle se corporifie sa signification. »¹²⁰¹

Le *projet* reprend chez Vieira le *plan* ou *programme vital* décrit par Ortega y Gasset :

« (...) la capacité à projeter qui représente l'exercice d'une faculté exclusive à la biologie humaine qui est absente chez tous les autres animaux, car ceux-ci, du fait de l'imperfection de leur système nerveux, ont l'impossibilité de concevoir des idées abstraites des choses (...) et le projet, en tant qu'acte intentionnel d'une transformation à imposer au monde ambiant. »¹²⁰²

Ce projet qui distingue l'humain de l'animal permet à l'homme de se « retourner » depuis un

moralistes ingénus actuels lorsqu'ils parlent de « lutte entre l'humanisme et la technologie » (Toynbee) » » [Toda época é por definição única e possui a tecnologia a que pode ter acesso. Nada há de original na indignação dos moralistas ingénus atuais, quando falam da « luta entre o humanismo e a tecnologia » (Toynbee)] *CTEV*, p.69

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p.60

¹²⁰⁰ [a facultade da representação abstrativa em grau suficiente para se destacar do contato sensível, atual e direito com o mundo e para manejar as idéias correspondentes às coisas (...)] *ibid.*, p.55

¹²⁰¹ [no homem a idéia a que se vai condicionar é um projeto, de origem interna, buscando realizar-se na ação efetiva, na qual se corporifica seu significado.] *ibid.*, p.61

¹²⁰² [(...) a capacidade de projetar, que representa o exercício de uma facultade exclusiva da biologia humana, faltando em todos os restantes animais, porque estes, pela imperfeição do sistema nervoso, estão impossibilitados de conceber idéias abstratas das coisas (...) e o projeto, como ato intencional de uma transformação a impor ao mundo ambiente.] *ibid.*, p.56

intérieur créateur vers un *extérieur réalisateur* afin d'«imposer une transformation au monde ambiant» à son entour ou environnement donc, car l'humain contrairement aux autres êtres vivants ne se contente pas de s'adapter mais il adapte son environnement à ses besoins, ses aspirations, son *plan* ou *projet* (de vie) ; il projette dans le concret son être :

« Le projet n'est pas abstrait ou irréel (...) L'homme projette de fait son être »¹²⁰³

La technique est ce qui réalise l'être de l'homme, le réalise dans le sens premier de rendre réel, de mettre l'homme dans le monde tel qu'il est en non pas simplement dans un monde pensé. La technique est cette réalisation, elle est non seulement ce qui la rend possible mais ce qui est consubstantiel à l'homme :

« L'homme se sert nécessairement de la technique qui est son propre acte consubstantié dans un instrument et dans un mode de procéder, en la créant si elle lui sert à quelque chose. »¹²⁰⁴

Notons que la machine n'a pas de projet, qu'elle n'est pas en mesure d'authentiquement engendrer :

« La machine n'est pas l'auteur d'authentiques projets, si ce n'est dans le sens d'appliquer, y compris avec la possibilité de choix si elle en a été équipée pour, ceux que le véritable auteur lui a commis d'exécuter »¹²⁰⁵

La technique n'est pas « un supposé acte ingénument dénommé « phénomène technique » qui, en vérité, ne représente aucun phénomène mais simplement un mode d'être de l'homme »¹²⁰⁶, ce mode d'être qui diffère fondamentalement de celui de l'animal qui suit le mouvement de la nature, de ce qui se présente à lui tel quel et qu'il ne cherche aucunement à modifier ou à adapter à des besoins qui requerraient un changement de ce qui est. L'animal se sert dans ce qui est là parce que ses besoins sont primaires. Chez l'homme, les besoins premiers, ceux qui passent avant les autres,

¹²⁰³ [O projeto não é um abstrato e irreal (...) O homem projeta de fato o seu ser] *ibid.*,p.54

¹²⁰⁴ [O homem necessariamente serve-se da técnica, que é o seu próprio ato consubstanciado num instrumento e num modo de proceder, criando-a se de alguma coisa lhe vale] *ibid.*, p.160

¹²⁰⁵ [A máquina não é autora de autênticos projetos, a não ser no sentido de cumprir, inclusive com a possibilidade de escolha, se para tanto foi aparelhada, aqueles que o verdadeiro autor a incumbiu a executar.] *ibid.*, p.92

¹²⁰⁶ [um suposto fato ingenuamente denominado « fenômeno técnico » que, na verdade, não representa fenômeno algum, mais simplesmente um dos modos de ser do homem.] *ibid.*, p.70

sont des besoins supérieurs, ou superflus qui ne peuvent être satisfaits par les simples facilités qui se présentent sur son passage mais qui exigent une modification de ce qui est selon les directives d'un plan précédemment dressé, plan qui répond aux aspirations de son être (humain) et qui ne peut s'appliquer qu'en réformant la nature. C'est pourquoi l'homme ne s'adapte pas mais adapte la nature à lui ce que relève Vieira avec une similarité presque parfaite à Ortega bien qu'il n'attribue pas l'impossibilité d'adaptation au *superflu* comme le fait l'Espagnol. Il n'y a pas de *théorie du superflu* chez Vieira mais une *théorie du nouveau* :

« L'homme désire réellement se donner un mode nouveau d'être, mais il comprend combien il est illusoire de le faire en pensée, devant le conquérir par la modification imprimée à la réalité à laquelle il appartient »¹²⁰⁷

L'homme élaborerait un *plan* non parce que les *besoins superflus* primeraient sur les besoins primaires mais parce qu'il serait mû par un *besoin de nouveau*. Il n'est pas difficile de desceller un désaccord idéologique ou politique entre une conception aristocratique de l'homme qui serait déterminé par la quête de l'élévation au lieu de la satisfaction des nécessités premières et une conception plus marxisante, ou à « consonance révolutionnaire » ou « progressiste », avec un homme dont la quête première ne serait pas le luxe, les plaisirs, les aspirations supérieures mais le nouveau, le changement, le progrès. Nonobstant ces variations, les conséquences sont très similaires et débouchent sur une *théorie de l'inadaptation* quasiment identique dont on appréciera les élaborations et ajouts spécifiques au Brésilien. Cette remarque peut s'appliquer à tous les autres aspects ortéguiens repris dans les développements vieiraiens.

« L'adaptation chez l'animal irrationnel est analogue à ce qui chez l'homme fera office de projet conscient. C'est pour cela que l'adaptation est passive chez les espèces passives incapables de modifier le monde dans le but de le lui rendre favorable, mais obligées à se modifier elles-mêmes pour se rendre favorables à ce monde. L'adaptation, propriété inhérente à toute matière vivante, à des degrés infiniment variables puisque sans elle cette matière ne se maintiendrait pas avec les déterminations qui la distinguent de l'inerte, prend chez l'homme une qualité active, en vertu de l'apparition du projet, en tant que mode conscient de transformation du monde. L'adaptation est la forme inférieure de la rencontre de la matière

¹²⁰⁷ [O homem deseja realmente dar a si um novo modo de ser, mas percebe ser ilusório fazê-lo em pensamento, tendo de conquistá-lo pela modificação impressa à realidade a que pertence]*ibid.*, p.58

vivante avec le monde. Le projet représente la forme la plus élevée. »¹²⁰⁸

Vieira explique cette caractéristique humaine par une cause physiologique qui rendrait possible le *projet* et qui rappelle l'explication ortéguienne de l'accident intervenu dans le développement de l'espèce, la faisant passer d'animal à *homo*.

« (...) l'acte d'adapter la nature humaine à soi résulte d'un projet vital que le système nerveux de l'individu hominisé se montre capable d'élaborer et de soutenir »¹²⁰⁹

Cette « réalité à laquelle il appartient » et qui est la seule que l'homme puisse modifier, à moins de se maintenir dans des desseins illusoires de la pensée ou de la métaphysique – et nous verrons à la suite combien Vieira est critique de ce qu'il désigne par pensée métaphysique sur la technique, nommément celle de Heidegger – rappelle évidemment *la circonstance ortéguienne*, mais que Vieira va identifier à une *circonstance* de travail et de production ;

« Ce sont les nouvelles relations avec le monde, particulièrement les conditions de travail pour les individus et pour les peuples que concrétiseront le vrai projet humain. »¹²¹⁰

Cela introduit alors un élément d'influence marxisante et (donc) différentiel entre les deux philosophes, puisque, comme cela a été dit, Ortega y Gasset considérera peu la technique au prisme du travail et de la production alors que pour Vieira la technique se manifeste dans le mode de production, la production étant ce qui est fait pour réaliser le *projet*, le projet étant quant à lui ce qui est là pour satisfaire les besoins et s'épargner de l'effort, comme l'écrit également Ortega y Gasset dans *MT* (chap. III « épargner de l'effort »).

« L'homme, comme n'importe quel autre être vivant, tend à s'éviter les efforts, à se libérer de

¹²⁰⁸ [A adaptação, no animal irracional, constitui o análogo daquilo que no homem será o projeto consciente. A adaptação é por isso passiva nas espécies passivas incapazes de modificar o mundo, para torná-lo favorável a si, mas obrigadas a se modificar a si mesmas para se tornarem favoráveis ao mundo. A adaptação, propriedade inerente a toda matéria viva, em graus infinitamente variáveis, pois sem ela essa matéria não permaneceria com as determinações que a distinguem da inerte, toma no homem a qualidade ativa, em virtude do aparecimento do projeto, enquanto modo consciente de transformação do mundo. A adaptação é a forma inferior do encontro da matéria viva com o mundo. O projeto representa a forma mais elevada.] *ibid.*, p.56

¹²⁰⁹[o ato de adaptar a natureza humana a si resulta de um projeto vital, que o sistema nervoso do indivíduo hominizado se mostra capaz de elaborar e sustentar] *ibid.*, p.57

¹²¹⁰ [São as novas relações com o mundo, especialmente as condições de trabalho, para os indivíduos e para os povos, que concretizarão o verdadeiro projeto humano.] *ibid.*, p.58

l'accomplissement de tâches qui requièrent une dépense pénible d'énergie musculaire ou mentale. »¹²¹¹

Si cette idée de l'économie d'énergie se retrouve chez Ortega y Gasset et ne lui est pas exclusive et découle de réflexions et d'observations communes, la *théorie des besoins superflus* est directement redevable à la pensée ortéguienne. Comme annoncé préalablement, chez Vieira ce serait la quête de nouveau qui jouerait le rôle de la quête du *superflu* chez Ortega. L'un et l'autre trouvent leur explication au dépassement de l'animalité vers l'impulsion qui pousse à ne plus se contenter de s'adapter mais vouloir changer ce qui est suivant un *plan* ou un *projet* qui est l'émanation d'un refus d'être une matière passive. Le nouveau conduit à la *production* qui est ce qui caractériserait l'humain et, conséquemment, le processus d'humanisation, la culture étant elle-même le résultat de la (les) production(s). Vieira qui ne fait pas plus mention de la *théorie des besoins superflus* que de n'importe quel autre concept ortéguien n'y ferait-il pourtant pas plus ou moins explicitement référence lorsqu'il rejette ce qu'il appelle « un supposé « instinct de plaisir » » ou une « volonté hédoniste » ?

« C'est pour cela qu'il crée les instruments et les machines qui le soulageront, mais il ne le fait pas par un supposé « instinct de plaisir », par une volonté hédoniste qui, à la manière d'une impulsion antérieure¹²¹², l'y pousserait irrésistiblement. »¹²¹³

Chez Vieira, la réalisation du *projet* qui est la marque exclusive de l'humain, passe par la production qui engendre la culture, qui se mesure conséquemment à l'aune de la capacité productive, sans pour autant que sa pensée soit utilitariste ou pragmatique dans le sens de réduire la vie humaine à la satisfaction de ce qui est utile. On se retrouve dans une sorte d'entre-deux, de position intermédiaire entre l'anti-utilitarisme affiché d'Ortega y Gasset qui attribue à l'esprit *sportif* et *joyeux*, à l'inutile quête du *beau* et du *festif*, à la vie comme *jeu* et *jouissance*, la part déterminante de l'impulsion humaine vers la technique, c'est-à-dire ce qui lui permet d'accéder à

¹²¹¹ [O homem, igual a qualquer ser vivo, tende sempre a eximir-se da prestação de esforço, a libertar-se do cumprimento de tarefas que requerem penoso dispêndio de energia muscular ou mental. Para isso, cria os instrumentos e as máquinas que o aliviarão, mas não o faz por um suposto « instinto de prazer », por uma vontade hedonista que, à maneira de um impulso anterior, o moveria irresistivelmente.] *ibid.*, pp.88-89

¹²¹² On serait tenté de lire « intérieur ». S'agirait-il d'une faute de frappe (*anterior/interior*) ou Vieira a-t-il voulu dire « antérieur » dans le sens d'une impulsion qui précède ?

¹²¹³ [Para isso, cria os instrumentos e as máquinas que o aliviarão, mas não o faz por um suposto «instinto de prazer », por uma vontade hedonista que, à maneira de um impulso anterior, o moveria irresistivelmente.] *ibid.*,p.89

la réalisation de son humanisation, et le pragmatisme ou utilitarisme ambiants¹²¹⁴ qui voudraient que l'homme doive d'abord satisfaire ses besoins primaires, répondre à ce qui lui est utile avant d'éventuellement aspirer à ce qui lui fait plaisir tout en étant inutile à sa survie organique. Il y a chez Vieira la considération similaire à celle d'Ortega y Gasset que l'homme s'humanise justement parce qu'il n'est pas primordialement mû par l'utile, par ce qui lui est uniquement nécessaire, car autrement il se maintiendrait dans l'état animal, dans celui de l'adaptation qui est le statut de la matière organisée qui ne cherche qu'à se maintenir dans son organisation grâce à la satisfaction de ce qui la maintient comme telle – les besoins primaires – mais qui n'aspire ou n'est poussée à rien d'autre, à aucune production qui la dégage de cet état élémentaire vers un au-delà, vers la production de la culture ou l'humanisation. Mais, à l'inverse de l'Espagnol, le Brésilien, dont il est dit que *CTE* est l'ouvrage le plus influencé par des filiations marxistes, se montre réticent à accorder à des « catégories aristocratiques », aux *sentiments ascendants*¹²¹⁵, aux aspirations superflues (la quête du plaisir et du beau, le geste sportif et noble) un rôle déterminant bien qu'il ne sombre pas dans l'âpreté, l'abnégation des plaisirs, la sorte d'ascèse ou rigorisme qui peut caractériser une pensée qui fait de la discipline collective en vue de la révolution finale l'unique joie envisageable. Il y a quelque chose d'irréductiblement brésilien chez lui qui l'empêche de réduire à la froideur dogmatique ce qui ailleurs pourrait l'être. La vie reste la vie (et dans ce contexte il faudrait dire : la *vie joyeuse*) et cette impossibilité « latine » et « tropicale » à l'évacuer, à s'en extraire totalement au profit de pures abstractions fait de la pensée de Vieira une pensée vitaliste, à un degré ou à un autre, qui la rapproche de toute pensée vitaliste et donc du *ratiovitalisme* avec lequel il flirte chaque fois qu'il s'en prend, vertement, à ceux qui cultivent et se complaisent dans les montages métaphysiques d'une raison fantasmée comme pure et indépendante de ce qui se réalise, ce qui inclut la technique qui est une réalisation, une réalité du monde qui doit, avant tout, être prise comme telle et qui a toujours existé. Penser un *avant de la technique* aussi bien qu'une technique depuis ce qu'*elle n'est pas* mais serait depuis des catégories

¹²¹⁴ Voir ce qui a été dit au sujet de la société capitaliste et de consommation dans laquelle prévaudrait le présupposé que les besoins dits primaires, ou de subsistance, seraient les besoins fondamentaux ou premiers dans l'ordre des priorités.

¹²¹⁵ Cf. note 644 : « Comme Nietzsche, je préfère les vertus de la vie ascendante » OCIII41

de la pensée comme l'ontologie¹²¹⁶ ou l'étymologie (Vieira critique l'étymologisme¹²¹⁷ de Heidegger ou son obsession de chercher dans les mots ce qui ne contiendra jamais qu'une indication – un *sens* – extérieur qui ne saurait recouvrir, ou se rapprocher, de la réalité de la technique et de sa signification authentique¹²¹⁸) aurait autant moins de sens que la technique est

¹²¹⁶ Federico Riu dira de l'ontologie heideggérienne : « Parce que la réflexion ontologique oublie sa réelle fonction fondamentale, obture ses intentions et ne vise pas directement l'objectif de la connaissance empirique, l'ontologie se transforme en un savoir incontrôlé et le niveau théorique de ses concepts en devient totalement infécond. Dans certains cas, l'ontologie finit par fabriquer des « images du monde » parallèles mais indépendantes des images scientifiques et se transforme, de la sorte, dans la pire espèce de métaphysique spéculative » [Al no tener presente la reflexión ontológica su verdadera función fundamentante, al quedar obturada su mira y no apuntar directamente al objetivo del conocimiento empírico, la ontología se convierte en un saber incontrolado y el nivel teórico de sus conceptos resulta totalmente infecundo. En algunos casos la ontología termina fabricando «imágenes del mundo» paralelas pero independientes de las imágenes científicas y se convierte de este modo en la peor especie de metafísica especulativa.] Riu, *ETOH*, p.6 ; « Il [Heidegger] finit avec une série de divagations au sujet du danger radical qu'implique la technique pour l'homme d'aujourd'hui et celui de demain. Dans chacune de ses parties, la perspective ontologique adoptée, celle de « l'histoire de l'être », produit une telle inversion de l'expérience, un tel éloignement du point de vue de la science historique et philologique, des exigences de l'exégèse culturelle, sociologique et économique, que finalement le phénomène concret de la technique nous a glissé d'entre les mains sans la possibilité de le récupérer. » [Termina con una serie de divagaciones sobre el peligro radical que entraña la técnica para el hombre de hoy y del futuro. En cada una de estas partes, la perspectiva ontológica adoptada, la de la «historia del ser», produce una tal inversión de la experiencia, un tal alejamiento del punto de vista de la ciencia histórica y filológica, de los requerimientos de la exégesis cultural, sociológica y económica, que a la postre el fenómeno concreto de la técnica se nos ha ido de las manos sin posibilidad de recuperación.] *ibid.*, p.7. Cette approche heideggérienne anhistorique conduit à la mystification de la réalité : « Dans la mesure où elle se maintient en marge de tout critère historiographique vérifiable et ne contribue en rien aux fondements de la science et du savoir historiques, son unique contribution est la mystification de la réalité. » [En la medida que se mantiene al margen de cualquier criterio historiográfico verificable y en nada contribuye a la fundamentación de la ciencia y el saber históricos, su única contribución es la mistificación de la realidad.] *ibid.*

¹²¹⁷ « La notion centrale se résume à la supposition que l'essence de la technique consiste dans le « dévoilement », dans la « désoccultation » de l'Être (*Entbergen*), ce qui, examiné selon sa composition étymologique était appelé d'alétheia par les Grecs et prit la signification commune de « vérité ». Se valant d'une aptitude dont il devint un professionnel dans le domaine de la spéculation et des « recherches » philosophiques, de son habilité accomplie d'acrobate de la manipulation des composants des mots, en grec, en latin ou en allemand – ce qui réduit presque complètement sa pensée à s'appuyer sur les seules incidences étymologiques, base généralement insuffisante pour garantir la sûreté d'affirmations sérieuses – l'auteur en question construit la théorie de la technique comme une ramification particulière de sa théorie de l'Être (...) La définition appelée instrumentale de la technique, bien qu'elle soit vraie selon Heidegger, ne nous en montre pas l'essence. » [A noção central resume-se em supor que a essência da técnica consiste no « desvelamento », na « desocultação » do ser (*Entbergen*), aquilo que, examinando a palavra na composição etimológica, os gregos denominavam alétheia, e que assumiu o significado comum de « verdade ». Valendo-se da capacidade de que se tornou profissional no campo da especulação e des « pesquisas » filosóficas, da sua consumada habilidade de pelotiqueiro na manipulação dos elementos componentes das palavras, em grego, latim ou alemão – o que reduz quase inteiramente seu pensamento a se apoiar sobre o puro acidente das etimologias, base geralmente insuficiente para garantir a segurança de afirmações sérias, o autor agora comentado constrói a teoria da técnica como ramificação particular de sua teoria do ser (...). A definição chamada instrumental da técnica, embora verdadeira, segundo Heidegger, não nos mostra a essência dela.] *ibid.*, pp.150-151

¹²¹⁸ [Heidegger, mû par l'hostilité à la technique réelle écarte la signification courante du mot et se met à spéculer sur le sens second, ou érudit, ou étymologique de ce terme. L'essence de la technique se détache ainsi du faire, acception sans aucun doute plus plébéienne, matérielle et indigne d'un métaphysicien. » [Heidegger, movido pela hostilidade à técnica real, afasta a significação corrente da palavra e entra a especular sobre o segundo sentido, o erudito, o etimológico daquele termo. A essência da técnica desliga-se assim do fazer, acepção sem dúvida plebéia, material e indigna de um metafísico.] *ibid.*, p.151 ; « Il s'en suit des commentaires [de Heidegger] abstraits et complètement simplistes et puériles (...) le langage reproduit celui de la Pythie, transporté de manière incompréhensible de Delphes

aussi ancienne que l'homme et nécessairement antérieure au *logos*. L'homme a été technique bien avant de s'engager sur les voies périlleuses et escarpées de la raison. Cette antériorité chronologique l'autoriserait à être posée comme ce qui est hors de la raison, voulue comme *raison pure*, et ses jugements, pour être comprise par une raison qui accepte son antériorité, c'est-à-dire sa *matérialité* avant – chronologiquement et intellectuellement – une conceptualisation qui l'en arracherait. Le *matérialisme*¹²¹⁹ sert, dans ce cas, à fixer la technique comme ce qui est matériel et appartenant à la *praxis*. C'est de la sorte qu'il doit être abordé par le philosophe et non pas depuis l'immatérialisme de la métaphysique ou d'aires spéculatives d'une raison posée comme pure et « dématérialisante ».

« Or, obéir aux qualités des choses et agir en accord avec les lois des phénomènes objectifs, suivant les processus les plus habiles qui soient donnés à chaque phase de la connaissance de la réalité, c'est précisément en cela que consiste la technique. »¹²²⁰

Indéniablement, Vieira et Ortega y Gasset se rejoignent dans la *consubstantialité de l'homme et de la technique*. Pour l'un comme pour l'autre, l'homme a toujours été technique :

« (...) la technique coïncide avec la praxis de tout accomplissement humain, depuis un point d'évolution d'un certain vertébré supérieur à l'égard duquel cela commence alors à faire sens de l'appeler « homme » »¹²²¹

« (...) le caractère nécessairement technique de toute action humaine, puisqu'agir signifie un mode d'être

à une prosaïque chaire d'université nazie, exigeant la résurrection de quelque prêtre d'Apollon afin de l'interpréter, le traduire pour nous les ignares mortels, curieux de la révélation de l'oracle. » [Seguem-se daí comentários [de Heidegger] abstratos e totalmente simplistas e pueris (...) a linguagem reproduz a da Pítia, incompreensivelmente transportada de Delfos para uma prosaica cátedra de universidade nazista, exigindo a ressurreição de algum sacerdote de Apolo a fim de interpretá-la, traduzi-la para nós mortais ignaros, curiosos pela revelação do oráculo.] *ibid.*, p.152 ; « La question sur la technique n'a rien à voir avec d'érudites analyses étymologiques » [A pergunta pela técnica nada tem a ver com eruditas análises etimológicas] *ibid.*, p.155. Vieira mentionne aussi l'influence de cet Heidegger qui « construit une philosophie de mots » [constrói uma filosofia de palavras] sur Sartre, *ibid.*, II* p.233 (*nous ne précisons le numéro de tome que dans les quelques citations tirées du deuxième volume de *CTE*).

¹²¹⁹ Notons que Vieira ne serait pas un adepte du « matérialisme-technologique historique » dans le sens de voir dans la technique un moteur de l'histoire : « La création technologique de n'importe quelle phase historique influe sur le comportement des hommes, sans que cela autorise, pour autant, à la considérer comme le moteur de l'histoire. » [A criação tecnológica de qualquer fase histórica influi sobre o comportamento dos homens, sem por isso entretanto haver o direito de considerá-la o motor da história.] *ibid.*, p.69

¹²²⁰ [Ora, obedecer às qualidades das coisas e agir de acordo com as leis dos fenômenos objetivos, seguindo os processos mais hábeis possíveis em cada fase de conhecimento da realidade, é precisamente aquilo em que a técnica consiste.] *ibid.*, p.62

¹²²¹ [A técnica coincide com a práxis de todo desempenho humano, desde um ponto da evolução de certo vertebrado superior em que começa a ter sentido chamá-lo « homem »] *ibid.*, p.58

rattaché à quelque finalité que l'individu se propose d'accomplir. »¹²²²

« L'homme, devenant l'homme qui se produit lui-même, se constitue concomitamment en animal technique. La technique, par définition est présente dans tout acte humain. »¹²²³

« Toute phase de l'histoire humaine, dans n'importe quelle culture, se caractérise, du point de vue descriptif, par les productions techniques dont elle est capable »¹²²⁴

Il n'y aurait donc pas une époque pré-technique de l'homme. C'est ici qu'on peut introduire une idée centrale de la pensée critique de Vieira qui est celle de « l'ère technologique » en tant que concept inventé pour asservir l'homme, un acte propagandiste pour induire les masses à se croire vivre à une époque unique et privilégiée. Toute *ère* est nécessairement technique : « pour commencer, nous constatons d'emblée que l'expression « ère technologique » se réfère à n'importe quelle époque de l'histoire, depuis que l'homme s'est constitué en être capable d'élaborer des projets et de réaliser les objets ou les actions qui les concrétisent. »¹²²⁵ Il n'y aurait donc pas une *ère technologique* qui serait l'apanage de notre époque en tant qu'époque supérieurement accomplie dans laquelle se réaliserait enfin un homme libéré des contraintes inhérentes aux ères pré-technologiques. Cette croyance et cet état d'esprit inculqués et entretenus par une classe oisive qui profite du travail d'autrui – la classe bourgeoise ou capitaliste, mais que Vieira décrit dans des termes plus sophistiqués et adaptés au thème de la technique –, anesthésierait le sens critique et annulerait l'idée de contester l'ordre établi de cette *ère* qui n'est autre que celle du capitalisme industriel qui déshumanise l'homme en lui retirant sa capacité, ou son pouvoir, de production et en le dégradant conséquemment au simple état de pur consommateur de ce qu'il n'est plus en mesure de produire lui-même :

« (...) le trait distinctif de l'homme déshumanisé consiste dans la perte de sa capacité de « producteur », se voyant dégradé à la condition de simple consommateur, dans laquelle le type [humain] du profiteur du

¹²²²[o caráter necessariamente técnico de toda ação humana, pois agir significa um modo de ser ligado a alguma finalidade que o indivíduo se propõe cumprir.] *ibid.*, p.59

¹²²³ [O homem, tornando-se o ser que se produz a si mesmo, constituiu-se simultaneamente em animal técnico. A técnica está presente por definição em todo ato humano.] *ibid.*, p.62

¹²²⁴ [Toda fase da história humana, em qualquer cultura, caracteriza-se, do ponto de vista descritivo, pelas produções técnicas capaz de elaborar.] *ibid.*, p.63

¹²²⁵ [Para começar, verificamos logo que a expressão « era tecnológica » refere-se a toda e qualquer época da história, desde que o homem se constituiu em ser capaz de elaborar projetos e de realizar os objetos ou as ações que os concretizam.] *ibid.*

travail d'autrui est l'espèce d'homme qu'on y retrouve le plus fréquemment. On pense ici à l'individu qui ne travaille pas ni ne crée et qui, en général, ne « résout » aucune situation vitale authentique, puisqu'il a été incorporé à une structure d'existence qui se charge à sa place d'obtenir ces résultats. »¹²²⁶

Cet homme déshumanisé, cet *homme masse* en quelque sorte, cesse de produire, dans le sens de maîtriser ce qu'il produit et se transforme en consommateur passif de ce qui est produit par d'autres ou, plutôt, par un système industriel et technique qui fragmente, spécialise, dépersonnalise, en plus d'exiler hors du contact direct et de la vue du reste des membres de la communauté humaine (qui seraient chaque fois moins nombreux à participer à cette production) les moyens de production qui semblent alors disparaître ou appartenir à une réalité qu'on ne voit pas mais qui est pourtant là et que cette *masse déconnectée des moyens de production* finit par considérer comme aussi innée et naturelle que l'air qu'elle respire puisqu'elle dispose de biens de plus en plus nombreux et sophistiqués sans voir ni savoir d'où ils viennent et comment et par qui ils sont produits. Ce constat de *déshumanisation* (ou d'aliénation) est commun à Vieira et à Ortega y Gasset (et à Marx) qui nomment respectivement *consommateur* et *homme masse* le type humain déshumanisé qu'on retrouve dans cette nouvelle société industrialo-technique caractérisée par la désagrégation de la culture. Que ce soit le *consommateur* ou l'*homme masse*, ils sont également *déshumanisés* par des circonstances qu'ils ne maîtrisent pas et qui résultent de l'essor inédit des techniques. Jusque-là, les conceptions des deux philosophes coïncident globalement. Ce qui va les séparer est, d'une part, leurs compréhensions respectives des modes de formation de la culture et, d'autre part, le rôle des élites que l'un définit sous les traits de l'exploiteur et l'autre sous ceux de l'indispensable inspirateur des élans ascensionnels.

Ortega y Gasset et Vieira assimilent la désagrégation de la culture à la *déshumanisation* qui se ferait selon un mouvement en deux phases bien que selon deux processus substantiellement distincts. Chez le premier, la capacité colossale de production résultant de l'essor inédit des techniques crée l'illusion – chez les *masses* qui s'avèrent être la puissance déterminante dans cette configuration sociétale – de l'inutilité de l'effort civilisationnel puisque la prospérité matérielle et les progrès (techniques) sont partout et semblent avoir engagé la société sur un chemin infini d'avancées qui ne dépend en rien d'une coûteuse et superflue volition culturelle. Chez Vieira,

¹²²⁶[o traço distintivo do homem desumanizado consiste na perda da capacidade de « produtor », degrandando-se na condição de puro consumidor, da qual o tipo de aproveitador do trabalho alheio é a variedade mais frequente. Referimo-nos ao indivíduo que não trabalha, não cria, não « resolve » nenhuma situação vital autêntica em geral, porque se inclui numa estrutura da existência que se encarrega de obter esses resultados para ele.] *ibid.*, p.61

l'*humanisation* dépend directement de l'acte de production qui est lui-même l'illustration directe de l'activité technique.

« De la sorte, la technique ou, dans un sens corollaire, la technologie appartient au comportement naturel de l'être qui s'est humanisé. L'histoire de la technique doit évidemment être l'histoire des productions humaines, intégralement comprises, ceci est, au stade supérieur, social de l'activité du producteur. »¹²²⁷

Dans ce cas, si l'agent social déterminant devient le *consommateur*, en cessant de produire, logiquement et comme conséquence directe, il se déshumanise lui-même et la société déterminée par son type¹²²⁸. En ce sens, la *déshumanisation* serait une conséquence directe, en une phase ou un temps : la cessation de la production déshumanise l'individu et la société. Néanmoins, cette *déshumanisation* ne s'arrêterait pas à un résultat mécanique de la cessation de production, puisque comme il a été vu, Vieira mentionne « le type du profiteur du travail d'autrui », qu'on peut soupçonner de participer activement au processus de déshumanisation. Effectivement, en introduisant ce que l'on comprend être la dialectique de la *lutte des classes* entre l'homme privé de sa production et réduit à l'état de consommateur passif et celui qui profite de tout cela, Vieira rentre dans un champ complètement étranger à Ortega y Gasset pour qui *la masse* est en partie victime et en partie complice, ce qui est difficilement compréhensible avec rigueur si l'on ne tient pas compte de la *théorie de la classe choisie* qui veut que tout groupe doivent se doter d'une élite, c'est-à-dire des meilleurs, le meilleur étant celui qui est en mesure d'insuffler en permanence l'impulsion ascensionnelle et sortir l'homme de la passivité qui le ramènerait à l'état d'adaptation ou d'animalité qui, dans cette espèce, est néanmoins devenu impossible et qui prend alors la forme de la *barbarie*. On sait combien Ortega y Gasset insiste sur la barbarie comme conséquence directe de la perte de l'influx culturel. *La masse* ne serait donc ni dominée, ni dominante, elle serait dénuée d'élite, d'où la sévère critique d'Ortega y Gasset à l'encontre des élites qui auraient déserté leur

¹²²⁷ [Assim, a técnica ou, em sentido correlato, a tecnologia pertence ao comportamento natural do ser que se humanizou. A história da técnica tem de ser evidentemente a história das produções humanas, integralmente entendidas, isto é, no estagio superior, social da atividade do productor.] *ibid.*, p.64

¹²²⁸ Indépendamment du fait que d'autres tirent profit ou pas de son état. Il faut comprendre que le destin de la culture est lié au destin du type d'homme dominant du moment et que « dominant » ne signifie pas celui qui détient les rênes du pouvoir mais celui qui correspond à l'archétype d'homme de cette époque, génération ou ère. Que l'*homme masse* ou le *consommateur* soient le « type dominant » signifie que les caractéristiques de leur type sont celles qui prévalent. Bien que sa domination soit à la fois qualitative et quantitative – il appartient au groupe le plus nombreux, pour ne pas dire ultra-majoritaire – elle reste inconsciente et donc passive. Il ne commande pas mais impose, ou se voit imposé par les circonstances un rôle et des traits de caractère qu'il suit et renforce collectivement par son suivisme.

poste et feraient montre d'une lâcheté dont les conséquences ne pourraient être que catastrophiques, du moins c'est ainsi qu'il le prédisait de la manière la plus explicitement formulée lors de la parution de *RM* à la fin des années vingt.

L'adhésion à une « lutte des classes » ou à une « théorie des élites » marque un point de dissension essentiel au-delà duquel Vieira et Ortega y Gasset ne peuvent suivre que leurs propres chemins. Est-ce que cette incompatibilité, dont on conçoit le fort potentiel d'interprétation¹²²⁹ politique et idéologique, pourrait expliquer l'étrange refus de Vieira de reconnaître la paternité ortéguienne – paternité éventuelle, tant qu'elle n'est pas formulée explicitement par l'intéressé, même si un très fort soupçon pèse – d'une partie des idées sur la technique qu'il reprend dans *CTE* ou, *a minima*, une influence ou source d'inspiration ? Nous savons combien cela a joué ailleurs, notamment en France. Le fait qu'Ortega y Gasset ne se soit pas « rétracté » sur ses conceptions élitistes, particulièrement dans le contexte politico-philosophique de l'Après-guerre, lui a coûté extrêmement cher, et on ne peut s'empêcher de voir dans le silence de Vieira un relent de ressentiment vis-à-vis d'un philosophe qui assume la constitution hiérarchique naturelle des organisations humaines, dans un contexte politique et historique très marqué, celui de l'Après-guerre, ou l'*Après-nazisme et fascisme* en Europe, et de la dictature militaire au Brésil, où les conceptions élitistes, quelles qu'elles soient passent mal auprès de l'intelligentsia progressiste¹²³⁰.

Si pour le Brésilien, « le profiteur du travail d'autrui » est le dominant, celui qui possède les moyens de production et, dans son contexte national particulier qu'il ne manque pas de rappeler, les puissances étrangères exploiteuses des richesses de son pays, son continent et le Tiers monde, pour Ortega y Gasset, ce profiteur est *l'homme masse* en général, c'est-à-dire tous ceux qui profitent des bienfaits de la technique et de ses productions sans en être reconnaissants, et sans en avoir même la connaissance. La *masse* chez Ortega y Gasset est une victime passive qui s'arrange bien de ses nouveaux privilèges d'accès au confort, au bien-être, à la consommation, en

¹²²⁹ Les conceptions élitistes d'Ortega y Gasset sont le plus souvent soumises à des interprétations qui les détournent de leur sens philosophique réel.

¹²³⁰ Bien que l'antiégalitarisme et l'élitisme nietzschéens, et ce malgré la tentative de récupération par la National Socialisme, ne joueront pas contre cet auteur qui sera même récupéré, à son tour, par une certaine frange du « camp égalitaire », ce qui illustre, si besoin en était, une certaine inconsistance (d'aucuns y verront de la complexité) à la base des allégeances des uns et des autres, si ce n'est des effets de mode ou de conformisme à des orientations plus ou moins arbitraires. Quoiqu'il en soit, l'espagnol Ortega y Gasset perdit avec les événements qui commencèrent en 1936 en Espagne l'élan et les perspectives de déploiement qu'on était en droit d'attendre de sa philosophie. Sa pensée et sa personne ne s'en remettront pas, du moins jusqu'à ce jour en ce qui concerne la première. On doit en tenir compte et accepter l'hypothèse que c'est aussi ce qui dans le Brésil des années soixante mène à cette situation particulière avec Alvaro Vieira Pinto.

abandonnant sans résistance son effort civilisateur. Elle est victime en tant qu'elle se déshumanise, se barbarise, perd sa culture. Ortega y Gasset refuse de lire cette aliénation selon une grille de compréhension marxisante de relation entre dominés et dominants. La *masse* s'accommode de l'ère *technologique* parce qu'elle y trouve son compte. Elle a fait le choix du *confort* qu'elle en tire :

« Au contraire, nous commençons à nous rendre compte que cet acharnement à dominer la matière, à l'adapter à nos besoins, que cet enthousiasme pour le *confort**, dès qu'il s'agit d'un principe, est aussi discutable que n'importe quel autre. Et alertés par ce premier soupçon nous commençons à voir que le *confort** est simplement un choix subjectif – dit *grosso modo*, un caprice – de l'humanité occidentale depuis deux cents ans, mais qu'il n'est l'indice, à lui tout seul, d'aucune supériorité de nature. »¹²³¹

Certes, pour Vieira qui est un philosophe très *circonstancé*¹²³², et est en cela une sorte d'alter ego brésilien du philosophe qui voulut réformer l'Espagne, sa *circonstance* est un pays émergent, qu'on incluait alors dans ce qui s'appelait le Tiers-monde où les masses n'avaient pas (encore) accès aux bénéfiques et bienfaits de la technologie. Ce que constate Ortega y Gasset en Europe quarante ans plus tôt, un accès à un bien-être inédit, Vieira ne le constate pas sur son continent.

« (...) la technologie qui devrait être le patrimoine du dominateur, doit être étendue aux masses extérieures, car autrement elle perd rapidement sa capacité à devenir source de bénéfiques. »¹²³³

¹²³¹ *QQP*?40 Leçon II-34 ? *OCVIII LIR* *Nous avons retranscrit le terme « confort » tel qu'il apparaît dans la version française et qui difficilement pourrait être considéré comme une erreur ou coquille puisqu'il se retrouve à chaque occurrence en italique de ce terme, alors qu'on retrouve l'orthographe correcte de « confort » pour les autres occurrences en typographie romaine. Il faudra en déduire que le texte de 1947 qui a servi aux traducteurs comportait cette orthographe en espagnol, alors que dans celui dont nous disposons dans la dernière édition des *OC* apparaît « confort ».

¹²³² [o que significa ser filósofo no país pobre. A primeira exigência consiste em admitir que não pode significar a mesma coisa ser filósofo no país desenvolvido] *ibid.*.p.45. On ne peut s'empêcher d'établir un parallèle avec ce qu'écrivait à son époque Ortega y Gasset sur la différence qu'il y avait entre être philosophe en Espagne et l'être en Allemagne ou en France ou, dans un registre plus temporel que géographique, ce qu'en dit le philosophe japonais Murata Kiyoshi : « Par exemple, alors que Miki Kiyoshi et Tosaka Jun 戸城潤 (1900–1945) n'assistèrent pas à l'holocauste de la fin de la Seconde Guerre mondiale, Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900–1990) qui en fut le témoin démontra un intérêt particulier pour les technologies nucléaires. Ce qui se passe dans le monde a, sans le moindre doute, un effet sur la manière qu'ont les philosophes de théoriser la technologie. » [For example, while Miki Kiyoshi and Tosaka Jun 戸城潤 (1900–1945) did not see the nuclear holocaust at the end of the Second World War, Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900–1990) who witnessed this event had a particular interest in nuclear technologies. What happens in the world without doubt affects how philosophers theorise technology.] Lennerfors Thomas Taro et Murata Kiyoshi, « Japanese Philosophy and Ethics of Technology », *Tetsugaku. Companion to Japanese Ethics and Technology*, ed. Springer, Cham (Suisse), 2018, p.10

¹²³³ [a tecnologia, que deveria ser patrimônio do dominador, tem de ser estendida às massas exteriores, pois de contrário esgota-se rapidamente sua virtude de tornar-se fonte de lucros] *CTEV270*. Cette phrase est extraite du début

Au-delà des *circonstances* variables, et comme cela a été dit, il existe une perception différente du rôle des masses. Pour Ortega y Gasset, est *masse* celui qui suit, qui ne fait pas montre d'une volonté d'affirmation de son caractère individuel et des efforts de non-conformisme et qui est donc incapable de se positionner critiquelement, position qui échoirait uniquement à une élite éclairée qui est notamment définie par sa capacité d'indépendance, alors que pour Vieira, seule la masse peut se doter d'une conscience critique, car étant désavantagée par la situation dominante, elle est naturellement encline à vouloir la transformer alors que le dominant cherche à maintenir ce qui est puisque cela satisfait ses intérêts. La *critique* serait donc formulable par *la masse* selon Vieira et par l'*élite éclairée* selon Ortega y Gasset qui n'est pas, comme cela a déjà été dit, assimilable à l'élite économique ni même intellectuelle mais à une catégorie de la population, et non pas une classe, qui est caractérisée par une volonté d'affirmation de son individualité comme manifestation des forces ascendantes et qui doit conséquemment entraîner, collectivement avec ses semblables de l'élite, l'humanité entière derrière son *élan vital*¹²³⁴ ou créateur.

D'une part, on constate des convergences flagrantes qui très difficilement pourraient s'assimiler à des coïncidences, à des créations philosophiques indépendantes et, de l'autre, une absence de toute référence à des sources ortéguiennes. Vieira se réfère pourtant à « certains « philosophes de la technique » » dont Spengler et *L'homme et la technique* qui sont cités à plusieurs reprises¹²³⁵ et dont on voit qu'il connaît sa philosophie ; Jacques Ellul « un auteur de faible stature »¹²³⁶ dont il cite *A técnica e o desafio do século*¹²³⁷, sans parler de Heidegger¹²³⁸ dont

du chapitre II-12 (pp.270-283) intitulé ; « L'exportation de la technologie » [A exportação da tecnologia] qui traite de la position technologique périphérique de pays comme le Brésil. Par « masses extérieures » il faut donc entendre les masses des pays sans technologie propre, c'est-à-dire celle qui est élaborée et produite localement par des populations qui alors ne sont pas juste consommatrices mais aussi productrices. Dans le cas des « masses extérieures », elles n'en sont ni productrices, ni consommatrices dans bien des cas, de surcroît plus d'un demi-siècle en arrière, lorsque Vieira écrivait cela. Ceci serait aujourd'hui quelque peu atténué par la « démocratisation technologique » ou, dit moins noblement, par la consommation de masse technologique même dans les pays non producteurs, par les « masses extérieures » donc.

¹²³⁴ Ortega y Gasset est un lecteur assidu de Bergson, particulièrement de son *Évolution créatrice*.

¹²³⁵ Notamment aux pages 60, 143, 146, 147,155 de *CTEV*.

¹²³⁶ [um autor de diminuta estatura] *ibid.*, p.394

¹²³⁷ Version brésilienne de *La technique ou l'enjeu du siècle* publiée en 1968, Rio de Janeiro.

¹²³⁸ Et de plusieurs autres auteurs, en particulier anglo-saxons, plutôt spécialisés dans les questions cybernétiques ou technologiques, en partie dans le tome II, même si d'une manière générale, il peut être dit que Vieira cite très peu.

il critique le verbiage métaphysique et les interminables bavardages¹²³⁹ dans des termes acerbes et réitérés, et auquel il s'oppose depuis sa propre position de philosophe qui part de « la vie réelle des hommes »¹²⁴⁰, se consacre à la « tentative de procéder à une réflexion qui échappe au tourbillon des abstractions inutiles et des verbiages hautement érudits cependant entièrement stériles »¹²⁴¹ et qui « préfère parler la langue courante, afin de n'avoir rien en commun avec ces mystifications des plus absconses et bien d'autres encore »¹²⁴² et « dénonce le caractère idéologique non-humain de penseurs qui ne se privent pas de qualifier leurs propres philosophèmes d'« enviables », c'est bien cela, incapables donc d'être énoncés dans une langue accessible à tous, fait, d'ailleurs, parfaitement explicable puisqu'ils constituent l'exact nectar indispensable à un groupe d'oisifs et d'intellectuels privilégiés qui font leur profession de la communication avec l'Être, l'Éternel, l'Essence, la transcendance et autres abstractions chimériques »¹²⁴³. Le Brésilien se propose « de stimuler la méditation que nous allons chercher dans le plus sobre raisonnement critique »¹²⁴⁴

¹²³⁹ « Les théories métaphysiques incapables d'arriver au niveau suprême d'unification, cédant aux biais invincibles de la dissociation, prouvent leur inutilité, si ce n'est pour être l'occasion d'interminables bavardages philosophiques. Elles prétendent découvrir l'essence de la technique, par un procédé d'analyse chaque fois plus approfondi (...) se déconnectant de l'ensemble duquel elle fait partie » [As teorias metafísicas, incapazes de chegar ao nível supremo de unificação, cedendo ao viés invencível da dissociação, mostram-se imprestáveis, a não ser para dar oportunidade a um infundável palavreiro filosófico. Pretendem descobrir a essência da técnica, por um procedimento de análise cada vez mais aprofundado (...) desligando-o do conjunto do qual faz parte] *ibid.*, p.362 « Cette phraséologie n'étant que simple littérature oisive, il n'y aurait pas de raison à perdre du temps à la commenter, au vu de sa fragilité congénitale. Ce vieil penseur germanique élevé, pour des motifs idéologiques, à la catégorie de « plus grand penseur contemporain » par le vote de journalistes et de philosophes primaires des arts philosophiques dans les aires semi-lettrées des pays sous-développés, mérite, tout de même, qu'on s'arrête quelques instants sur ses idées sans consistance ni structure solide, parce qu'elles nous offrent l'occasion d'établir en leur place la véritable signification de la technique. » [Sendo esta fraseologia simples literatura ociosa, não haveria motivos para perder tempo em comentá-la, tal a sua fragilidade congênita. Tendo sido, porém, por motivos ideológicos, aquele ancião pensador germânico elevado à categoria de « maior pensador contemporâneo », pelo voto dos jornalistas e de primários professores de artes filosóficas nas áreas semiletradas dos países subdesenvolvidos, vale a pena determo-nos por alguns momentos em suas idéias sem consistência nem estruturação sólida porque nos dão a oportunidade de estabelecer em lugar delas o verdadeiro significado da técnica.] *ibid.*, pp.366-367

¹²⁴⁰ « Ni l'Être ni la technique ne sont compris par ce penseur [Heidegger], dont il est sommairement fait mention ici, dans les conditions objectives, matérielles, historiques, dans leur nécessaire réalisation sociale, en somme, dans la vie réelle des hommes. » [Nem o ser nem a técnica são compreendidos pelo pensador agora sumariamente discutido nas condições objetivas, materiais, históricas, na sua necessária realização social, em suma na vida real dos homens.] *ibid.*, p.153

¹²⁴¹ [tentativa de proceder a uma reflexão que escape do redemoinho de abstrações inúteis e de palavreado eruditíssimo mas inteiramente estéril] *ibid.*

¹²⁴² [preferir falar língua de gente, para nada ter em comum com essas e outras intrincadíssimas mistificações] *ibid.*, p.368

¹²⁴³ [Denuncia o caráter ideológico desumano de pensadores que não se pejam de chamar seus próprios filosofemas « invejáveis », isto é, incapazes de ser enunciados em linguagem acessível a todos, fato, alías, perfeitamente explicável porque exatamente são o néctar indispensável para um grupo de ociosos e intelectuais privilegiados, que fazem da comunicação com o Ser, o Eterno, a Essência, a transcendência e outras quiméricas abstrações a sua profissão.] *ibid.*

¹²⁴⁴ [de estimular a meditação que procuramos no mais sóbrio raciocínio crítico] *ibid.*, p.154

faisant vœu d'une sobriété critique mais aussi langagière propre au philosophe (dialecticien) qui « ne peut pas se réfugier dans le mystère des expressions énigmatiques, mais doit énoncer ce qu'il juge être la réalité des choses dans la forme claire et accessible à toutes les intelligences »¹²⁴⁵ à l'inverse de ce qu'il appelle « philosophe impressionniste »¹²⁴⁶ « vivant dans un univers de mots » et « qui a comme unique problème de combiner celles qui s'y prêtent le mieux à constituer des phrases palpitantes ou énigmatiques »¹²⁴⁷, ou illusionniste¹²⁴⁸, proposition qui rappelle inmanquablement les vœux de courtoisie dans la clarté d'Ortega y Gasset. Leur volonté commune de clarté et de sobriété dégagée des artifices langagiers se reconnaît à une syntaxe et un style relativement similaires¹²⁴⁹.

Vieira reconnaît qu'« à l'époque contemporaine, le problème philosophique de la technique se trouve parmi les préoccupations les plus fréquentes des penseurs et essayistes »¹²⁵⁰ mais il ne cite pourtant pas une seule fois ni *Méditation sur la technique*, qui est pourtant publiée en portugais par un éditeur de sa ville et préfacée par l'un de ses pairs juste avant qu'il ne commence à rédiger *O conceito*, ni Ortega y Gasset, parmi ceux qui se seraient intéressés à la technique, malgré la reprise (ou similitude fortuite, ce qui paraît très peu probable) de thèmes, notions et concepts nettement ortéguiens. En déclarant savoir que « la technique se trouve parmi les préoccupations les plus fréquentes des penseurs et essayistes » Vieira démontre que son savoir est très imparfait puisqu'il ne connaîtrait même pas l'œuvre et les idées sur ce thème du plus

¹²⁴⁵ [não pode refugiar-se no mistério das expressões enigmáticas, mas tem de enunciar o que julga ser a realidade das coisas de forma clara e acessível a todas as inteligências] *ibid.*, p.293

¹²⁴⁶ Dont le but est d'impressionner : « Finalement, toutes ces idées et théories étant irresponsables et sans conséquence, seule compte l'impression de profondeur qu'elles causeront sur une infime parcelle d'une assemblée lettrée, bouche bée et vouée à une admiration irrépressible, sans qu'importe que ce que dise le philosophe, son contraire ou tout autre chose soit vrai. » [Afinal, sendo todas as idéias e teorias irresponsáveis e sem consequência, só importando a impressão de profundidade que causarem na ínfima parcela de uma platéia letrada, boquiaberta e inconstada de admiração, tanto faz ser verdade o que o filósofo diz ou o oposto, ou, ainda, coisa muito diferente] *ibid.*

¹²⁴⁷ [Vivendo num universo de palavras, o pensador impressionista que tem como único problema combinar as que melhor se prestem a formar frases emocionantes ou enigmáticas] *ibid.*

¹²⁴⁸ « Cet énorme verbiage interdit délibérément la compréhension par l'homme commun qui doit l'apprécier depuis l'extérieur mais ne pas s'en approprier le secret, conformément à la loi fondamentale de l'art des illusionnistes, et contribue à suggérer la « profondeur », jugée révélatrice, dont on tire profit pour établir la célébrité de l'artiste » [Essa enorme verbimontagem deliberadamente interdita a compreensão do homem comum, que deve apreciá-la de fora, mas não apoderar-se do segredo, conforme a lei fundamental da arte dos illusionistas, e contribui para sugerir a « profundidade », julgada reveladora, explorada para montar a fama do artista.] *ibid.*, p.368

¹²⁴⁹ Cette similarité se ressent avec une netteté particulière dans l'exercice de traduction qui ne peut se faire sans rentrer dans un rapport intime avec la langue.

¹²⁵⁰ [Na época contemporânea o problema filosófico da técnica encontra-se entre as mais frequentes preocupações dos pensadores e ensaístas.] *ibid.*, p.141

influent des philosophes en Amérique Latine, ce qui, si l'on combine les obligations dues à ses fonctions et la culture philosophique qui suinte de ses écrits n'est pas une proposition acceptable, et que c'est donc délibérément qu'il invisibiliserait Ortega y Gasset, pour les raisons suggérées précédemment ou pour d'autres, peut-être justement à cause d'une dette trop lourde à son égard. Une recherche élargie à ses autres écrits ou à d'éventuelles déclarations ou prises de position publiques ou privées aiderait peut-être à élucider ce qui nous oblige à notre niveau, qui est celui purement de la philosophie de la technique, à des spéculations et des interrogations, somme toute légitimes aux vues de la dimension quasi continuatrice de la pensée du benjamin des deux philosophes sur son aîné.

Un autre thème où s'exhibe une similarité est la conception de la technique comme phénomène d'accumulation, ce qui en soit n'est pas exclusif à l'un ou à l'autre mais prend une teinte plus ortéguienne lorsque la notion d'histoire ou d'historicité est introduite pour qualifier la technique. N'oublions pas que pour beaucoup Ortega y Gasset est avant tout un philosophe de l'histoire, un penseur qui non seulement a développé une théorie de l'histoire mais rattache tout fait anthropologique à l'histoire : « l'homme n'a pas de nature mais il a une histoire ». La *raison* qui est *historique* et également la technique en tant que processus cumulatif donc historique peuvent disparaître ou rétrocéder quand se perd le sens de l'histoire.

« En tant que forme de production d'un produit matériel ou idéal, la technique se révèle être historique par nature puisqu'elle est l'aspect d'un processus de création humain. »¹²⁵¹

Mais Vieira dépasse le plan de l'« historicité de la technique [qui] manifeste indiscutablement un concept légitime, mais [dont] la signification réelle est tout autre que celle prêchée par les astres de théories simplistes¹²⁵², lorsque nous les apprécions à travers la perspective de la pensée critique »¹²⁵³, puisqu'il considère qu'« en premier lieu, il n'y a pas de « technique », mais si un homme exécuteur de certains actes qui reçoivent de lui cette qualification. Lorsque nous nous référons à *la technique*, en général et comme substantif, nous nous trouvons déjà devant une

¹²⁵¹ [Sendo a forma de produção de algum produto material ou ideal, a técnica por natureza revela-se histórica, pois é o aspecto de um processo humano de criação.] *ibid.*, p.156

¹²⁵² Devrait-on y voir une pique contre Ortega y Gasset, penseur de la *raison historique* ?

¹²⁵³ [A historicidade da técnica indiscutivelmente manifesta um conceito legítimo, mas o significado real é de todo distinto do apregado pelos luminaires das teorias simplórias, quando as apreciamos na perspectiva do pensamento crítico.] *ibid.*, p.158

abstraction, un des produits de notre capacité à penser »¹²⁵⁴. Vieira accepte donc le caractère historique de la technique, et aussi de « la raison humaine [qui] constitue de la sorte un processus historique, non un don surnaturel, prêt et parfait, reçu avec la mythique création divine de son être »¹²⁵⁵ mais il considère aussi cette *historicité* comme un échelon intermédiaire qui doit se subsumer à la raison critique ou dialectique vis-à-vis de laquelle il rappelle à foison sa fidélité en tant qu'unique mode approprié de philosopher. Cette insistance, ainsi que sa critique en rien tempérée et très répétitive de Heidegger pourraient dévoiler une forme d'intransigeance qui aurait pu s'appliquer sur un autre mode, celui du silence, contre le philosophe espagnol vers lequel il « reviendrait »¹²⁵⁶ pourtant à bien des occasions, et non des moindres, par des chemins divers, notamment, et outre celles qui ont déjà été exposées, en se ralliant à ce qui s'apparente clairement à une allégeance à la *raison vitale*, que ce soit négativement avec la critique assidue de toute pensée détachée des faits (de la vie) ou bien positivement avec des formulations explicites en faveur de la primauté, dans le sens d'antériorité dans l'ordre constitutif de la pensée, de la vie ou du vivre, sur les constructions *a posteriori* qu'autorisent les aptitudes supérieures, et exclusives, du système nerveux humain à élaborer abstraitement: « le vivre de l'homme constitue l'origine unique de la méthode »¹²⁵⁷. Il rejette « aux limbes métaphysiques, si ce n'est à la condition de stratifiées¹²⁵⁸ de l'usage littéraire, les théories ou doctrines qui s'efforcent de déchiffrer le « mystère » de la technique. Particulièrement à notre époque, certains philosophes trouvent dans ce thème une matière pour d'interminables et abstruses spéculations oiseuses. Or, il nous paraît inutile d'essayer de fabriquer des clefs d'une extrême complexité avant d'avoir même découvert où se trouve la serrure. Sans l'appui de l'histoire naturelle du processus de connaissance, il devient impossible d'acquiescer n'importe quelle notion féconde et éclairante sur quelque aspect de la réalité humaine. »¹²⁵⁹ Vieira déclare explicitement son allégeance au *naturalisme* ou, du moins, au

¹²⁵⁴ [Em primeiro lugar, não há « técnica », mas sim o homem executor de certos atos que recebem dele esta qualificação. Quando nos referimos à técnica, em geral, e em caráter substantivo, estamos já diante de uma abstração, um dos produtos de nossa capacidade de pensar] *ibid.*

¹²⁵⁵ [A razão humana constitui assim, um processo histórico, não um dom sobrenatural, pronto e perfeito, recebido com a mítica criação divina do seu ser.] *ibid.*, p.359

¹²⁵⁶ L'incertitude formelle sur cette filiation oblige aux guillemets.

¹²⁵⁷ [O viver do homem constitui a origem única do método] *ibid.*, p.361

¹²⁵⁸ « laminado », terme emprunté au vocabulaire de la sidérurgie.

¹²⁵⁹ [ao limbo metafísico, quando não à condição de laminados da usinagem literária, as teorias ou doutrinas que se esforçam por decifrar o « misterio » da técnica. Especialmente em nosso tempo, alguns filósofos encontram neste tema matéria para intermináveis e abstrusas especulações ociosas. Ora, parece-nos inútil intentar fabricar complicadíssimas chaves, quando nem sequer se descobriu onde está a fechadura. Sem o apoio na história natural do

présupposé que l'accès à la connaissance de la technique ne peut se faire sans une « connaissance naturelle » de celle-ci, c'est-à-dire de la connaissance que nous en apporte son appréhension depuis sa réalité manifeste qui est suffisamment manifeste, réelle, palpable et concrète, en un mot ; *historique*, pour consigner une connaissance, si non exhaustive, première, essentielle et supérieure aux autres processus, plus ou moins abstrus d'accès à la connaissance de la technique. Cet accès se fait par le biais d'une raison « naturalisée », raison historique et raison également technique et, par prolongement ou extrapolation, *raison vitale* :

« La raison technique se trouve dans le comportement humain du dévoilement des propriétés du monde, attitude existentielle qui configurée par abstraction dans une unité psychologique reçoit le nom de « raison », mais qui en vérité est constituée par la praxis vitale, et donc sociale, de cette même technique, dans ses manifestations antérieures. La raison est ce que la raison a fait »¹²⁶⁰

Ne pourrait-on pas interpréter cette description de la raison technique comme une adaptation ou extrapolation de la *raison vitale* (ortéguienne) ? Par ailleurs, le lien entre « praxis vitale » et « donc sociale, de cette même technique » fait rentrer le thème de la technique dans celui de la pensée sociologique, ce qui est patent chez Ortega y Gasset, en l'occurrence illustré par la coïncidence (éditoriale) qui est faite entre les textes de sa pensée sociologique et ceux de sa pensée technique, et on pense explicitement à *Ensimismamiento y alteración*. L'homme est un être social et c'est dans une société donnée que se donnent aussi des relations données à la technique. « La société est toujours configurée par la technologie dont elle dispose. »¹²⁶¹ « En fait, la technique sert la vie, mais plus dans le but de produire matériellement, dans un système de relations sociales, les biens dont a besoin l'homme. On trouve en elle la manifestation de la capacité vitale maîtrisée par l'homme pour produire son propre être, laquelle, pour cette raison, se révèle être inséparable de tous les actes qu'elle pratique. »¹²⁶² La situation de l'homme « se résume au non-conformisme

processo do conhecimento, torna-se impossível adquirir qualquer noção fecunda e esclarecedora sobre algum aspecto da realidade do homem.] *ibid.*, p.63

¹²⁶⁰ [A razão suficiente da técnica encontra-se no comportamento humano de desvendamento das propriedades do mundo, atitude existencial que, configurada por abstracção numa entidade psicologica, recebe o nome de « razão », mas na verdade constitui-se pela praxis vital, e portanto social, dessa mesma técnica, em suas manifestações progressas. A razão é o que a razão fez.] *ibid.*, p.365

¹²⁶¹ [A sociedade está sempre configurada pela tecnologia de que pode dispor.] *ibid.*, p.372

¹²⁶² [De fato, a técnica serve à vida, mas para efeito de produzir materialmente, num sistema de relações sociais definidas, os bens de que o homem necessita. Encontra-se nela a manifestação da capacidade vital, possuída pelo homem de produzir o seu próprio ser, a qual por isso, se releva inseparável de todos os atos que pratica.] *ibid.*, p.155

avec toute situation à laquelle il ne s'adapte jamais de manière satisfaisante et définitive, parce qu'il n'obéit plus aux influences simplement biologiques, c'est pourquoi pour lui il n'y a pas d'*habitat* finalement parfait. L'homme trouve son milieu dans la société et celle-ci n'est jamais satisfaisante car elle exige une transformation permanente pour répondre aux finalités de la vie humaine dans un développement sans fin »¹²⁶³ Vieira prolonge l'idée selon laquelle l'homme n'aurait pas d'*habitat* (dans la nature), dans le sens d'*habitat* fait pour lui et dont il pourrait disposer *naturellement*, et qu'il doit constamment le construire, l'adapter à son humanité, c'est-à-dire à ses besoins *qui* – et non pas *que*¹²⁶⁴ –, déterminent *son projet*. Son humanité signifie donc ne pas avoir non plus d'« *habitat* » permanent dans la société. L'homme serait en lutte aussi bien dans la société que dans la nature :

« L'homme progresse toujours dans sa lutte contre la nature, parce que tel est le mode d'être qui correspond à sa différenciation biologique. La forme spécifique de victoire continuellement conquise est la technique. »¹²⁶⁵

Et c'est pourquoi, selon Ortega y Gasset, la vie est une *tragédie* permanente, un sport que l'on peut, ou doit rendre jovial aussi bien dans la société des hommes que dans la nature ou la *surnature* qui, pour les deux philosophes, prend la place de la *nature* avec l'avènement de la technologie massifiée :

« Si au début le monde était spontanément constitué, maintenant que le civilisé réussit à s'entourer de produits fabriqués par les arts et la science, ce seront dorénavant ceux-ci qui formeront pour lui la nouvelle « nature » (...) Les objets du confort qui nous entourent, les moyens de transport dont nous nous servons sont pour les générations actuelles la nature elle-même, dans le sens qu'ils leur apparaissent comme

¹²⁶³ [se resume no inconformismo com qualquer situação, a que nunca se adapta satisfatória e definitivamente, porque não obedece mais a influências simplesmente biológicas, e por isso para ele não há habitat finalmente perfeito. O homem encontra seu meio na sociedade e esta nunca é satisfatória, mas exige permanente transformação para atender a finalidades de vida humanizada, num desenvolvimento sem término.] *ibid.*, p.89

¹²⁶⁴ La controverse de Darmstadt entre Ortega y Gasset et Heidegger autour du *bauen* tient justement à cette différence essentielle entre la conception ortéguienne d'un homme qui construit préalablement des *projets* afin de pouvoir habiter un monde qui lui est hostile et celle défendue alors par Heidegger d'un homme qui construit ses projets depuis ce monde naturel où il habite d'abord pour ensuite se projeter, depuis cette réalité première, sur des constructions qui l'éloigneront progressivement de son état initial de nature. Selon cette conception, l'homme se trouverait d'abord dans un *habitat* qui aurait été là pour lui avant qu'il n'ait à le *construire* et conséquemment à élaborer un projet. Vieira présente résolument une position pro-ortéguienne dans ce débat dont nous ne savons pas s'il en a eu vent.

¹²⁶⁵ [O homem sempre progride na luta contra a natureza, porque tal é o modo de ser em que consiste sua diferenciação biológica. A forma específica da vitória continuamente conquistada é a técnica.] *ibid.*, p.161

naturels »¹²⁶⁶

L'homme ne conquiert pas gratuitement la nature pour la soumettre mais il le fait parce qu'il y est contraint par sa constitution, qui n'est pas adaptative et qui l'oblige donc à l'organiser afin qu'elle réponde à ses besoins. Vieira voit dans la perception de la technique comme force oppressive, une transposition de la perception de l'homme opprimant la nature, comme si ce qui est plus sophistiqué (sur une échelle de prégnance technique) soumettait nécessairement ce qui l'était moins. Il y aurait une sorte de *continuum*, selon ceux qui adhèreraient à ces prémisses, entre la soumission de la nature à l'homme et celle de l'homme à la technologie, voulant que ce qui est plus élaboré et « moins naturel », quelle que soit sa forme ou sa constitution, joue nécessairement le rôle de force oppressive. Si Vieira reprend le concept de *domination*, notamment la domination de ceux qui ont forgé l'idée propagandiste d'*ère technologique*, il n'adhère pas pour autant à ce qui serait une règle, émanant d'une sorte d'« intuition » – ou plutôt d'humeur, d'inclinaison du tempérament ou de mode – renforcée par des lieux communs sur les méfaits technologiques, de la *domination automatique qu'exercerait le plus technique sur le moins technique* :

« Le supposé écrasement de l'être humain par la technologie, philosophiquement parlant, en excluant momentanément l'aspect social, décrit en réalité l'imposition de l'homme sur la nature, qui d'hostile ou de méconnue, et pour cela menaçante, devient serviable et utile. »¹²⁶⁷

¹²⁶⁶ [Se no início era o mundo espontaneamente constituído, agora que o civilizado consegue cercar-se de produtos fabricados pela arte e pela ciência, serão estes que formarão para ele a nova «natureza (...) Os objetos de conforto que nos cercam, os meios de transporte dos quais nos valem são para as gerações atuais a própria natureza, no sentido de serem o que lhes aparece como natural] *ibid.*, p.37

¹²⁶⁷ [O suposto esmagamento do ser humano pela tecnologia, falando filosoficamente, excluindo momentaneamente o aspecto social, descreve na verdade a imposição do homem sobre a natureza, que de hostil ou desconhecida, e por isso ameaçadora, torna-se serviçal e útil.] *ibid.*, p.374

b- Portugal

i. *Fictionnalité vitale* (Luis Miguel Prata Alves Gomes)

Lors d'un congrès de l'université d'Evora ; « José Ortega y Gasset, lectures critiques, pour le cinquantenaire de la mort de l'auteur »¹²⁶⁸ tenu en 2005, comme son titre l'indique, et qui n'est pas spécialement consacré à la philosophie de la technique, bien qu'il soit coorganisé par Margarida Isaura Almeida Amoedo, traductrice et commentatrice portugaise de *Méditation sur la technique*, un texte de Luis Miguel Prata Alves Gomes, intitulé : « Technique et « fictionnalité vitale » chez Ortega y Gasset. Quelques pistes pour un humanisme technologique « à la hauteur de notre temps » »¹²⁶⁹ vient illustrer qu'il existe en langue portugaise une réflexion sur la pensée technique d'Ortega capable de générer des concepts nouveaux, tel que celui de *fictionnalité vitale* qui, comme nous allons le voir, enrichit la réflexion que nous avons pu avoir jusqu'ici, en plus d'ouvrir la voie à celle de l'*humanisme technologique* sur laquelle se clôturera ce mémoire.

L'originalité et la créativité de cet article, outre l'agrément presque jovial qu'il produit à la lecture, rappelle le potentiel philosophique d'Ortega, c'est-à-dire combien sa pensée contient de « vie philosophique », de philosophie en construction. Sa consistance, qui n'entache pas sa clarté, tient au fait qu'il s'agit d'un « article de thèse » dans le sens d'être inspiré directement d'une thèse doctorale : « Fictionnalité vitale – réalité virtuelle, une interprétation depuis l'histoire, l'art et la technique chez José Ortega y Gasset » que le Portugais a soutenue en 2000 à l'université de Salamanque, sous la direction de José Luis Molinuevo Martínez¹²⁷⁰.

Prata Alves part de *L'homme derrière la technique* pour décrire la *raison technique* en tant que « fictionnalité technique en exécution (« *raison technique* ») qui mène, en dernière instance, à *ce sentiment sportif et jovial* à la tonalité latine qui est inhérent à la vie en soi »¹²⁷¹. Il concentre

¹²⁶⁸ José Ortega y Gasset, *Leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor*, Margarida I. Almeida Amoedo, J.M de Barros Dias et Antonio Saez Delgado, Universidade de Evora, 2007, 154 p. (dorénavant LCC)

¹²⁶⁹ « Técnica e « ficcionalidade vital » em Ortega y Gasset. Algumas pistas para um humanismo tecnológico » à altura de nosso tempo » », LCC, pp.105-116 (dorénavant TFV-LCC)

¹²⁷⁰ Prata Alves Gomes Luis Miguel « Ficcionalidad vital - realidad virtual, una interpretación desde la historia, el arte y la técnica en J. Ortega y Gasset » dirigée par José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, 2000 (639 p.)

¹²⁷¹ [ficcionalidade técnica em execução (« *razão técnica* ») que conduz, em última instância, a esse *sentimento desportivo e jovial* de cariz latino] Prata, TFV-LCC, p.105

donc sa compréhension du monde technologique autour de ce *sentiment sportif et jovial de la vie*, thème qui a déjà été abordé, sans pour autant que cela n'atténue l'intérêt d'une approche directement depuis cette perspective, d'autant plus stimulante qu'elle est contre-intuitive. Qui commencerait une réflexion sur la technique depuis ces notions de *sentiment sportif et jovialité*, tant leur association avec *technique* paraît aussi incongrue qu'improbable ? Pourtant, Prata réussit sa démonstration dans ce qui ressemble à un pari sémantique, à la lancée d'une idée en l'air sans savoir trop comment tout cela va retomber ensuite, c'est du moins l'impression qu'un lecteur pourrait d'abord avoir : « Comment l'idée de la *fictionnalité vitale* apparaît-elle associée à la construction technique »¹²⁷²? Le lien serait assez évident puisque « Ortega classifie justement [la construction technique] comme le résultat de la fantaisie et de l'imagination de l'homme, soit la fictionnalité, qui sont responsables de la construction d'un monde nouveau dans lequel l'homme vit : le monde technique. »¹²⁷³ Une autre notion complémentaire est immédiatement introduite : la « conception dynamique de l'Être : l'Être est être-là dans le monde »¹²⁷⁴ : « o ser é estar no mundo » en portugais, qui comme en espagnol dispose de deux verbes ; « ser » et « estar », là où en français (ou en allemand) il n'y en a qu'un ; « être » (sein), ce qui donne à ces langues une acuité particulière pour l'ontologie¹²⁷⁵. Même si dans les applications de la langue courante il est parfois difficile de saisir précisément là où se situe la ligne entre les deux, elle est bien là dans les principes, entre ce qui a trait à l'essence ; *ser* et ce qui a trait à l'état ; *estar*, que nous traduirons par *être-là*¹²⁷⁶, par convention plus que par une transcription exacte de ce que cet *état* ou *être-dans-*

¹²⁷² [como a ideia de *ficcionalidade vital* aparece associada à construção técnica] *ibid.*, p.106

¹²⁷³ [Ortega classifica [a construção técnica] precisamente como fruto da fantasia e da imaginação do homem. Assim, a fantasia e a imaginação, enfim, a ficcionalidade, são as responsáveis pela construção de um novo mundo onde o homem vive : o mundo técnico.] *ibid.*

¹²⁷⁴ OCIX1983, p.643.

¹²⁷⁵ Par exemple, que comprennent des francophones si l'on traduit littéralement ce que Molinuevo écrit ? : « Ceci révèle quelque chose de décisif pour comprendre les bases de la méditation ortéguienne : il y a une priorité de l'être [estar] sur l'être [ser] ». En général il s'agit d'une différence fondamentale entre ce qui relève du latin et du germanique, et de façon plus spécifique, un élément décisif qui le démarque de la réflexion de Heidegger sur ce thème. » [Esto revela algo decisivo para entender la base de la meditación orteguiana: hay una prioridad del «estar» sobre el «ser».] Molinuevo, OPTH-ROST, p.7 ou ; « A nouveau, un concept métaphysique en est la base : être [ser] c'est être [estar], vivre c'est cohabiter. » [Nuevamente, un concepto metafísico está en la base: ser es estar, vivir es convivir.] *ibid.*, p.11

¹²⁷⁶ Comment cela a été fait pour la traduction de *Méditation sur la technique*, sans que cela ne soit spécifié aux lecteurs puisque l'édition ne présente pas d'autres notes que celles de l'auteur. Cette difficulté ne touche pas seulement les francophones : « Traduire des textes philosophiques dans les langues ibériques nous confronte à un problème fondamental. Il résulte qu'au verbe allemand *sein* [être] correspondent deux possibilités. A ce qui est en réalisation, en état, en rapport avec une situation, etc. correspondrait *estar* (lat. *stare*, *stehen*) et, par ailleurs, à ce qui est inscrit, déterminant, qui relève du permanent, du trait de caractère correspondrait *ser* (< lat. *sedere*, *sitzen*). » [Bei der Übersetzung philosophischer Texte in die iberoromanischen Sprachen stößt man auf ein grundsätzliches Problem. Es ergibt sich daraus, dass das deutsche Verb *sein* durch zwei Äquivalente wiedergegeben werden muss. Vorübergehende

l'état signifie, bien que parfois la notion de lieu, d'*être-en-ce-lieu*, d'*être-ici* soit comprise dans *l'estar*. On comprendra qu'*être-dans-l'état* n'est pas une formule très fonctionnelle. On pourrait imaginer une langue encore plus spécifique et ontologique dans laquelle *être-quelque-chose* se dise différemment que d'*être-dans-un-lieu* et, un cran au-dessus, que d'*être-une-forme* puisse se dire différemment que d'*être-une-substance*, etc. Cependant, il ne nous revient pas d'inventer des langues mais d'utiliser celles qui sont et dans ce cas précis ce que propose la langue dans laquelle s'exprime José Ortega y Gasset ou Prata Alves. Nous accepterons qu'*être-là*¹²⁷⁷ est moins précis mais plus parlant qu'*être-état*. Aussi, à l'aune de la philosophie d'Ortega y Gasset qui posa très tôt la notion de *l'être-là* avant que ne la propose Heidegger, ce qu'il ne manqua pas de rappeler, il n'est pas neutre d'utiliser cet infinitif substantivé. « L'être est être-là dans le monde, c'est une vie qui s'exécute («*faciendum*»), c'est une relation entre les choses – «*pragmata*» (...), nous comprenons que cette «fictionnalité technique en exécution», en construction (mais jamais complètement réalisée) finit par devenir une vraie «raison technique» : «l'homme est cette construction technique fictionnelle et il sait qu'il ne peut pas cesser de l'être.»¹²⁷⁸ Notons combien «vie qui s'exécute»; «relation entre les choses»; «en exécution»; «en construction»; «fictionnelle» et l'ensemble de la phrase, ramène à des idées simondoniennes, dont celle de «fictionnel» qui pourrait être traduite par «informationnel»; «information à l'aune du processus

Zustände oder örtliche Bestimmungen, Verhältnisse etc. werden mit *estar* (< lat. *stare*, stehen') ausgedrückt, wesenhafte bzw. dauerhafte Eigenschaften hingegen mit *ser* (< lat. *sedere*, sitzen').] Michel Andreas Michel et Vigo Alejandro «Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufgezeigt anhand von Fallstudien aus Lateinamerika», *Heidegger Studies*, n°16, 2000, (pp.247-255) ed. Duncker & Humblot GmbH 2000 p.248. Comme on le voit dans cet extrait traduit d'un article qui traite de la spécificité de la traduction philosophique de l'allemand à l'espagnol à partir de l'étude d'un cas, celui des deux traductions d'*Être et temps*, la première étant celle de José Gaos en 1951 et la seconde celle du Chilien Jorge Eduardo Rivera en 1997. Mes aptitudes pour traduire l'allemand étant limitées, je n'ai traduit, avec approximation, que le début d'un paragraphe qui traite du passage du *sein* allemand au *ser* et *estar* des langues ibériques. La suite, que mes compétences limitées m'obligent à m'astreindre de traduire, mérite aussi lecture : «Zur grammatikalischen Problematik tritt eine philosophische hinzu, die im Falle von Heideggers Denken noch an Brisanz gewinnt. Der *Sein*-Begriff wird hier in unterschiedlichen Verbindungen verwendet, die allerdings stets auf eine philosophische Einheit zurückverweisen, denn all diese Komposita (*Sein-bei*, *Sein-mit* etc.) stehen für wesenhafte Strukturen des *Daseins*. Bei einer grammatikalisch korrekten Übersetzung geht sowohl die strukturelle Einheit als auch der Verweis auf den wesenhaften Charakter verloren, weil mit *estar* im Prinzip keine wesenhaften Strukturen ausgedrückt werden können. Gaos, der alle Verbindungen grundsätzlich mit *ser* wiedergibt (*ser-con*, *ser-cabe* etc.), entscheidet sich für die Beibehaltung der philosophischen Stringenz unter Verletzung der spanischen Grammatik, während Rivera - je nach den Erfordernissen des grammatikalischen Standards - den Ausdruck *sein* bald mit *ser* bald mit *estar* wiedergibt.»

¹²⁷⁷ Utilisé notamment dans la traduction française de *MT* aux éditions Allia.

¹²⁷⁸ [o ser é estar no mundo, é vida em execução («*faciendum*»), é relação entre coisas – «*pragmata*» (IX [1983],643), entenderemos que «essa ficcionalidade técnica em execução», em construção (mas nunca completamente realizada) se converte, ela própria, numa autêntica «razão técnica»: o homem é essa construção técnica ficcional e sabe que não pode deixar de o ser.] Prata, *TFV-LCC*, p.106

d'individuation » d'un être qui n'est jamais fixe mais en permanente construction de lui-même, avec les « choses de son milieu ». Comme, il en est fait état au chapitre II.5.e : « Ontologie ortéguienne et individuation simondonienne », il existe un champ prometteur d'étude entre des conceptions qui se rejoignent pour reformuler l'Être non plus comme ce qui (simplement) *est* ou *est-là* mais ce qui *est dans sa circonstance* ou *est en individuation dans son milieu*. L'Être fixe dans un *milieu fixe* cède la place au composé *être et milieu* en permanente construction.

Aussi, à l'aune de la technique, il faudrait s'entendre sur ce qu'on veut dire par « construction », car la *construction fictionnelle* que serait l'*homme technique* ayant construit un monde technique, une *surnature* technique qui cacherait la nature et qui constituerait une *fictionnalité* (technique ou technologique) dans laquelle l'homme cesserait d'être lui-même, c'est-à-dire un homme naturel, est une sorte d'idée directrice prédominante qui fait peser sur la « construction technique » la *dénaturation* de l'homme, sa perte d'authenticité et d'humanité, voire celle de son essence ou être. Ceci doit être substantiellement nuancée si on l'accorde à la pensée d'Ortega y Gasset, tout en étant conscient de la dimension séduisante qu'il peut y avoir à opposer l'« homme naturel » à l'« homme technique », et facile, philosophiquement, éthiquement, moralement, psychologiquement, politiquement, démagogiquement ou à d'autres égards, sachant que la « facilité manichéiste » est une tentation mécanique qu'offre la dialectique teintée de morale, de dualisme entre un bien et un mal, qu'il n'est pas difficile de retrouver dans l'opposition entre le *bien naturel* et le *mal technique*. Or, cette déportation de la question technique vers une morale ou moralisation technique, c'est-à-dire une soumission, à un degré ou à un autre, de la chose technique à la moralité dérivée du postulat d'une supériorité morale de la nature, donc de ce qui serait a-technique, est un détournement et une facilité dont ne devrait pas se satisfaire la réflexion sur la technique. A quoi la technique comme fictionnalité s'opposerait-elle ? A un homme a-technique et non fictionnel ? On sait que pour Ortega y Gasset – comme, notamment, pour Dessauer, Gaos, Bacca, Vieira –, il n'y a pas d'homme sans technique. L'opposition : *homme technique* versus *homme a-technique* n'est donc pas recevable pour cette catégorie de penseurs. Comme nous le savons, chez Ortega y Gasset la question ne se pose pas au niveau de la technique en tant que telle mais au niveau de ses conséquences dont la principale est l'illusion qu'elle induit depuis la réalité de son *faciendum* qui camoufle l'autre réalité qui est celle de son *de-faciendum* de la culture, de l'évidage culturel qu'elle provoque, suivant un processus qui a été suffisamment décrit. La fictionnalité n'est pas celle de la technique, en tant que technique et ses productions,

mais la fictivité d'un être déculture qui croit posséder une culture qu'il identifie à la vitalité technologique, alors que cette vitalité n'est qu'un *faire* qui s'alimente de ses propres faire, dans une *surature* qu'il a également construite. Il n'y aurait donc pas une fiction de la technique, mais une méprise entre le *faire de la technique* et le *faire de la culture* qui, dans les conditions que connaît Ortega et qui ont été accentuées depuis, rétrocede au *faire technologique*. La dangerosité de la technique, selon Ortega, se trouve là, dans la disparition de la culture qui est la sphère depuis laquelle s'élaborent et se commandent les *programmes vitaux*, individuels et collectifs, sans lesquels aucune société ne peut se soutenir et évoluer, si ce n'est vers la barbarie, disparition qui peut « conduire l'humanité à un état de béatitude psychosomatique et d'ataraxie caractéristique d'une impasse évolutive euphorique qui assignerait l'espèce humaine à la stagnation non évolutive des espèces animales »¹²⁷⁹ pour reprendre les mots de Hottois. C'est la disparition de ces programmes qui pose problème, non pas que la technique soit présente dans nos vies, tant que cette présence ne s'accompagne pas d'un oubli de la culture. La *fictionnalité technique* ne serait-ce pas que malgré une absence de culture l'homme individuel et collectif ne s'écroule pas (complètement) porté à bout de bras par la dynamique technique qui insuffle pourtant des faire qui ne sont pas inspirés par d'authentiques *programmes vitaux* ? Alors que ceux-ci consistent justement à orienter les faire de l'homme dans un sens qui soit à la hauteur de son humanité, ils sont abandonnés au profit d'une mécanique qui n'est pas vitale dans le sens d'inspirée par un *sens jovial et sportif de la vie*, mais dans celui d'un mécanisme qui tourne, s'étend et semble fonctionner par lui-même. *La fiction de la technique est l'assimilation par un esprit appauvri – sans culture – du mouvement mécanique de celle-ci à un mouvement vital*. Paradoxalement, cette mécanisation de la culture finit par présenter la machine comme une intrusion, alors que la *volonté culturelle – volonté* par opposition à la *passivité* de l'agent humain qui vient d'être décrite –, c'est-à-dire la prise en main de la culture depuis des projets et désirs humainement mûris, présenterait la machine comme une émanation naturelle. Dit autrement : c'est là où les avancées de la technologie donnent l'illusion

¹²⁷⁹ Précédé et suivi de : « Inversement d'ailleurs, la subsistance de l'homme n'est aucunement une garantie de la croissance continue du règne technique. La technique pourrait fort bien – l'imaginaire du futur est plein de ce genre de visions depuis A ; Huxley – (...) Une brève techno-évolution pourrait parfaitement bloquer l'évolution historique et culturelle (spécifique de l'humanité) (...) L'humanité techno-scientifiquement remodelée et entretenue pour son plus grand bonheur deviendrait ainsi une branche morte de l'évolution. De cette impasse, seul un accident (mutationnel mais pas pour autant génétique) pourrait la tirer, un accident qui gripperait le système de l'euphorie, technicienne et relancerait l'évolution sous l'une ou l'autre forme. » Hottois, *LST*, pp.218-219. On retrouve chez Hottois des notions assez similaires à celles d'Ortega quant à la possibilité d'une « panne technologique » résultant de facteurs non-technologiques tributaires de « l'euphorie technicienne », ce qui chez l'Espagnol se traduirait par les notions afférentes à la décomposition ou *vidage culturel*.

du progrès qu'elle est perçue comme ce qui est hors de l'humain et menace l'humanité. La *fictionnalité* semble donc recouvrir les formes assignées par chacune de ces deux perspectives : celle d'une société qui progresse mécaniquement et qui voit de la fiction dans la technique ; et celle qui le fait selon des programmes, volontairement pourrait-on dire, dans le sens de suivre une volonté humaine, et qui ne perçoit pas la technique comme une fictionnalité externe mais comme une fictionnalité sous contrôle suivant une orientation et un plan humains.

On en revient donc à la vie dont la part joviale, sportive et aussi tragique qu'elle contient la différence de la mécanique. Si la vie est tragédie, la mécanique ne l'est pas, puisqu'elle est justement ce qui suit le déroulement régulier et prévisible de rouages, même lorsqu'elle croît et investit des nouveaux champs. La mécanique de la technique est a-tragique, alors que la vie est tragédie, puisqu'elle est un combat constant avec les circonstances, combat qui peut prendre des noms et connotations différents et qui, pour Ortega, est un sport, avec tout ce que contient de positif cette notion : « L'homme doit être alerte mais en même temps il ne peut cesser de jouer ce jeu fictionnel. Il doit assumer cet « air alcyonique et rieur du sport et du jeu » »¹²⁸⁰. L'esprit du sport transforme la tragédie, c'est-à-dire la vie, en jeu, mais ce jeu n'est possible que si l'homme est culture, c'est-à-dire raison historique associée à sa moitié biologique – n'oublions jamais qu'il est un « centaure ontologique ». Un homme fictionnel vit hors de la culture et de sa biologie. Il est condamné et, dans la cas d'une société poussée par le progrès des technologies, il ne tient, artificiellement ou fictionnellement, que par ce progrès, dans un déséquilibre qui en s'accroissant toujours risque de le faire pencher vers l'abîme, jusqu'au moment où il y glissera et l'ensemble sur lequel se tenait cette fictionnalité d'existence s'écroulera avec, car aussi fictionnelle soit une société technologique, elle cesse d'exister si l'homme chute de tout son corps, à moins que se constitue alors une société des machines, des robots et de l'intelligence artificielle sans hommes, ce qui est une autre histoire.

Luis Miguel Prata Alves Gomes¹²⁸¹ mentionne une notion, développée par José Luis Molinuevo¹²⁸², celle de « nouvel humanisme latin », indication d'une latinité active qui n'est pas sans intérêt à l'aune de cette troisième partie qui a trait à l'expansion de la philosophie d'Ortega y

¹²⁸⁰ [O homem deve estar atento mas, ao mesmo tempo, não pode deixar de jogar esse jogo ficcional. Deve assumir então esse «aire alciónico y risueño del deporte y el juego» ([Ortega]VIII [1983], 314)] *ibid.*, p.112

¹²⁸¹ Voir à la suite.

¹²⁸² [Ortega et l'Argentine ; la modernité alternative]« Ortega y Argentina : la modernidad alternativa » *Ortega y la Argentina*. Madrid, F.C.E, pp.95-108

Gasset dans l'aire culturelle luso-hispanophone, partie majoritaire de l'aire latine d'aujourd'hui, et, dans un autre registre, parce qu'elle induit un rapport à la vie qui oblige à un retour permanent vers ce qui est non virtuel (ou non fictionnel).

« Pour un Méditerranéen, ce n'est pas l'essence des choses qui compte le plus, mais sa présence, son actualité : aux choses, nous préférons la sensation vive des choses. »¹²⁸³

Ce rapport à ce qui est-là sensuellement ou vitalement perceptible, ce qui est vivant et présent, et parfois vif, « *ce sentiment sportif et jovial* à la tonalité latine » ou de matrice¹²⁸⁴ latine, ne serait-il pas une sorte d'antidote à la fictionnalité technologique caractérisée notamment par sa propension à construire et sur-construire de la virtualité ? Et qu'est-ce la virtualité si ce n'est un détachement d'avec le monde tangible, tactile, sensuel, avec ce qui se manifeste donc directement à l'homme par l'entremise des sens et non celle d'une machinerie intermédiaire de plus en plus sophistiquée, en l'occurrence celle des instruments de la communication « interhumaine » et de la production d'images et de contenus détachés du monde naturel, ou de la première nature, celle qui est là dans le monde premier ?

ii. Technique instrumentale et *retournement* (Margarida Isaura Almeida Amoedo)

« L'économie, la technique, les facilités que l'homme s'invente, l'assiègent aujourd'hui et menacent de l'étrangler. Les sciences, en croissant fabuleusement et en se multipliant et se spécialisant, rabaisent les capacités acquises dont dispose l'homme, l'affligent et l'oppriment comme des plaies de la nature. L'homme court le risque de devenir l'esclave de ses sciences. L'étude n'est plus l'*otium* ou la *scholé* comme elle l'était en Grèce – elle commence déjà à inonder la vie de l'homme et à déborder de ses limites. Le renversement caractéristique de cette révolte des créations humaines contre leur créateur est imminent : au lieu d'étudier pour vivre il va devoir vivre pour étudier (...) L'homme

¹²⁸³ « Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.» *Meditación del Quijote*, OC-I, p.779

¹²⁸⁴ Du portugais « cariz ».

ne peut pas être trop riche : si un excès de facultés, de possibilités, s'offre à lui, il se noie en elles et à force de possibles il perd le sens du nécessaire¹.

note 1 Chateaubriand (...) disait déjà : « *L'invasion des idées a succédé à l'invasion des barbares ; la civilisation actuelle décomposée se perd en elle-même* ». *Mémoires d'outre-tombe*. »¹²⁸⁵

L'une des organisatrices du colloque à l'université d'Evora est Margarida Isaura Almeida Amoedo qui a traduit *Méditation sur la technique, L'homme derrière la technique* et *Autour du « colloque de Darmstadt, 1951 »* réunis dans un même ouvrage publié en 2009¹²⁸⁶. Forte de cette contribution, elle peut être considérée comme la figure de pointe de la divulgation de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset au Portugal. Cette auteure qui a déjà été citée au début du mémoire, occupe à présent la place ingrate de ceux qui doivent essayer de dire quelque chose quand beaucoup a déjà été dit. Nous rendrons cette position d'autant plus ingrate que la critique de l'une de ses assertions va servir à introduire la question de la *technologisation de l'humain*, ou plutôt *l'humanisation de la technologie* conduisant à la *déshumanisation de la société technologique* en partant d'une assimilation de *l'instrument* à *l'instrument technique*, selon nous équivoque, déduite notamment d'un passage de *Mission du bibliothécaire* qu'elle commente dans sa préface de *Meditação sobre a técnica*. Tout ceci doit paraître distendu et énigmatique. Il s'avère que la démarche comporte bien un caractère inattendu et spéculatif qui reflète des manquements chez Ortega y Gasset, en l'occurrence dans la définition des concepts d'*instrument*, *ustensile*, *machine*, mais elle révèle en même temps une affirmation, pour ne pas dire une consécration de la technique comme phénomène non-déshumanisant fondamentalement inscrit dans sa pensée, ce qui pourrait expliquer qu'il n'ait pas nécessairement senti le besoin de l'affirmer explicitement. Almeida va donc plutôt servir de prétexte à des développements philosophiques qu'à, proprement

¹²⁸⁵ [La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle. Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializarse, rebasan las capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza. Está el hombre en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias. El estudio no es ya el *otium*, la *scholé*, que fue en Grecia – empieza ya a inundar la vida del hombre y rebosar sus límites. La inversión característica de esa rebelión contra su creador de las creaciones humanas es ya inminente: en vez de estudiar para vivir va a tener que vivir para estudiar (...) El hombre no puede ser demasiado rico: si un exceso de facultades, de posibilidades, se ofrece a su elección, naufraga en ellas y a fuerza de posibles pierde el sentido de lo necesario¹. Nota 1 : Chateaubriand (...) decía ya: (...) *Mémoires d'outre-tombe*, VI, 450] OCV361, *Mission du bibliothécaire* (1935).

¹²⁸⁶ *Meditação sobre a técnica*, traduction et préface de Margarida Isaura Almeida Amoedo, ed. Fim de Século, Lisbonne, 2009, 136 p. (MTP)

parler, exposer un état de l'influence ortéguienne au Portugal qui, il me semble, pourra être comprise depuis ce qui a déjà été dit préalablement.

Almeida reprend une idée commune à Ortega y Gasset qui est celle du créateur dépassé par sa création :

« Beaucoup plus tard, en 1953, il verra dans la technique l'un des principaux vecteurs de l'extrême inquiétude vécue par l'homme contemporain qui, *pour la première fois, se retrouve atterré par sa propre création. Avec l'art et les sciences fondamentales, la technique appartient au catalogue des caractères problématiques de la situation de l'Occident, au milieu du XX^e siècle (...) mais comme il tient à expliciter, n'implique pas une vision pessimiste de notre temps.* »¹²⁸⁷

L'homme au contrôle de la technique, qui s'en sert comme d'une prothèse orthopédique afin de concrétiser son *programme vital*, apparaît tout d'un coup fébrile, non plus à cause des raisons qui ont déjà été amplement exposées, quant à l'affaiblissement de ses capacités à désirer, à souhaiter un projet de vie qui le propulse sur une voie ascendante, dans la réalisation de sa potentialité car « même l'être humain est au départ simple potentialité d'être qui devient¹²⁸⁸, accomplissant une obligation intime d'arriver à être celui qu'il doit être, puisque c'est la meilleure façon parmi d'autres de concrétiser son projet vital »¹²⁸⁹, mais parce que les créations deviendraient plus fortes, plus intelligentes et plus vitales que l'homme.

« Ortega lui-même diagnostiquait deux ans plus tard [après son cours sur la technique de 1933] le *danger que l'être humain devienne l'esclave de ses sciences*, et il va même jusqu'à parler d'une *révolte des créations humaines contre leur créateur*¹²⁹⁰. »

Almeida tire ces conclusions de *Mission du Bibliothécaire* où il est effectivement écrit :

¹²⁸⁷ [Muito tempo depois, em 1953, verá a técnica como um dos vectores principais da extrema inquietação vivida pelo homem contemporâneo, que, *pela primeira vez, fica aterrado perante a sua propria criação*. Juntamente com a arte e com as ciências *fundamentais*, a técnica integra o *inventário de caracteres problemáticos* da situação do Occidente, em meados do século XX (...) mas que, como faz questão de explicitar, *não implica uma visão pessimista do nosso tempo*¹². Note 12 : *OC83*, IX, p.671 [Notes pour une éducation du futur]« Apuntes sobre una educacion para el futuro »] Almeida, préface *MTP* (pp.9-19) p.14 (dorénavant *P-MTP*).

¹²⁸⁸ « Va étant » si on traduit littéralement « vai sendo ». Les langues portugaise et espagnole ont cette tournure linguistique « d'aller étant » : « ir sendo » et « ir siendo », qui traduit une marche, un déroulement tranquille et constant de l'être.

¹²⁸⁹ [O próprio ser humano é, à partida, mera potencialidade de ser que vai sendo, em cumprimento de uma obrigação íntima de chegar a ser quem tem de ser, pois é esta, de entre outras, a melhor via para concretizar o seu projecto vital.] *ibid.*, pp.15-16

¹²⁹⁰ *OCV361 Mission du bibliothécaire (MB)*, cité par Almeida, *P-MTP*, p.14

« N'oubliez pas que tout instrument créé par l'homme se retourne nécessairement contre lui »¹²⁹¹

« La réelle pénibilité de ce caractère négatif surgit néanmoins lorsque l'instrument, initialement source de facilité, se retourne agressivement contre l'homme. »¹²⁹²

La question est de savoir si la technique rentre dans cette catégorie, si elle est considérée comme un instrument, au même titre que le livre, par exemple, puisque ces dernières réflexions sont rédigées alors qu'« à travers toute l'Europe, règne l'impression d'une surabondance de livres »¹²⁹³. Ortega y Gasset n'a jamais écrit : « sans le livre l'homme n'aurait jamais existé ». La technique peut-elle être comptée, à l'instar des autres productions et créations humaines, comme quelque chose d'extérieur et d'indépendant qui, dans la surabondance, finit toujours par prendre à défaut et à dominer son créateur ? Rien n'est moins sûr, et si Ortega y Gasset prévient de manière réitérée de cette caractéristique qu'ont les créations humaines, matérielles et immatérielles, de s'émanciper, lorsque se donnent certaines conditions de leur surdéveloppement ou abondance et, aussi et surtout, de l'oubli par ceux qui en disposent qu'elles sont des créations et non des choses qui auraient une origine et existence propres, il n'a pas associé, même de manière détournée, cette caractéristique à la technique, ce qui se comprend lorsqu'on sait qu'il ne la conçoit pas depuis son instrumentalité mais depuis sa consubstantialité à l'homme, ce qui devrait neutraliser les tentatives de la réduire à un instrument comme les autres, comme les livres, les idéologies, les institutions, les constructions de l'esprit en tout genre. De fait, cette indépendance est celle des constructions humaines humanisées – nous verrons ce que cela signifie – et non pas de la technique et de son œuvre humanisante. Certes, le même oubli s'opère pour tous, mais la technique ne prend pas indépendance. Au pire, elle donne des illusions, mais donner des illusions n'est pas l'équivalent de prendre vie propre, de constituer une mécanique qui fonctionne et se retourne contre son créateur. Les livres, les institutions, les constructions intellectuelles de tous types peuvent le faire, mais pas la technique qui, certes, peut continuer à se développer mécaniquement détachée de la culture, des *programmes vitaux* déterminés en première instance par l'homme. Mais ce progrès mécanique en dehors de la supervision et de l'instigation humaines, correspond à une impulsion et reproduction cumulatives et non pas à une autonomisation. Les productions techniques ne

¹²⁹¹ MB41

¹²⁹² *Ibid.*, p.44

¹²⁹³ *Ibid.*, p.42

s'autonomisent pas, elles se soutiennent, le cas échéant, dans un prolongement condamné. Certes, les instruments qui deviennent indépendants sont aussi condamnés. Si, les uns comme les autres auront droit à un « supplément de vie » insufflé par la part de créativité contenue en eux : *le créé dépasse le créateur parce qu'il maintient en lui une impulsion créatrice disparue de chez le premier*, mais ceci n'équivaut pas automatiquement à un *retournement contre*. Cette apparence de vie propre peut y conduire mais nous verrons pourquoi *la* technique, ou plutôt *le* technique – cette distinction a son importance dans l'ordre de la compréhension – ne se retourne pas contre son créateur alors que cela est le cas de « tout instrument créé par l'homme ». On pourrait rajouter : « par l'homme qui a oublié qu'il en était le créateur ». Si tout instrument créé peut se retourner, ce retournement fait office d'exécution, dans le sens de condamnation, de destruction du créateur qui a oublié qu'il l'avait créé. Or, et nous allons le voir à la suite, l'instrument et la technique, s'ils sont bien créés, ne se comportent pas de la même manière au vu de leurs finalités respectives : *servir et humaniser*.

On sait gré à Almeida d'avoir ouvert ce champ de réflexion quelque peu ardu mais qui demande à être éclairci à l'aune de l'assimilation par la philosophe portugaise de la technique à l'instrument. On conçoit que les frontières entre ce qui relèverait de la *création de technique* et de la *création d'instrument* ne sont pas toujours nettes, mais elles le sont suffisamment pour éviter qu'Ortega y Gasset inclue la technique comme ce qui se « retourne agressivement contre l'homme ». Pour le comprendre, il va falloir plonger dans le sous-sol¹²⁹⁴ de ce que seraient : *le technique, la technique, l'instrument technique, l'instrument* et saisir des distinctions qui dans d'autres contextes passent inaperçues ou au second plan, mais qui deviennent essentielles pour répondre à la question du *retournement contre*.

¹²⁹⁴ Expression ortéguienne.

iii. Abondance (surabondance)

Ce qui menace l'homme n'est pas la technique, car son but est d'humaniser. Ce qui le menace est sa créativité suivie de son oubli, c'est-à-dire lorsque l'homme crée et finit par ne plus voir dans ce qu'il a créé une création. Le danger de la technique n'est pas dans son retournement, comme un « vulgaire » instrument, mais dans l'abondance qu'elle rend possible, abondance dont elle est, certes, à l'origine, mais qui est mue par autre chose que la technique, alors simple productrice : par la créativité et par la paresse de l'homme, par son abandon dans les fruits de la surproduction, l'abondance étant l'illusion dans laquelle se vautre le paresseux dans ses aspirations à (éternellement) ne plus fournir d'effort¹²⁹⁵. Et le « paresseux » n'est autre que l'*homme masse*, celui qui pense que tout a été résolu, que la vie n'est plus tragédie et que la technique, qu'il ne reconnaît même pas, fournira éternellement tout ce dont il dispose et dont la profusion lui donne l'illusion, qu'il ne cherchera surtout pas à dissiper, que tout cela est aussi naturel que l'air qu'il respire et les oiseaux dans le ciel.

Abandon et abondance ou esprit descendant (décadent) et créativité vont de pair. Par créativité, il faut entendre ses fruits ou productions qui sont aujourd'hui en bonne partie redevables à la technique. Ortega y Gasset se méfie de la *surabondance* mais jamais des instruments techniques auxquels il ne prête pas de vie propre – et qui ne peuvent donc pas représenter de danger contre la vie – et encore moins une dignité : « les instruments n'ont pas d'autre dignité que leur efficacité. »¹²⁹⁶ En ce sens, il se place aux antipodes de « l'objet technique » de Simondon, de l'instrument qui se révolterait que voit Almeida et de toutes les conceptions des machines conquérant une vie propre. La seule vie propre qui puisse leur être associée est celle indirecte résultant de leur capacité à surproduire, mais pas de leur instrumentalité en tant que telle qui les constituerait en objets techniques « vivants » capables de se connecter les uns aux autres. Le

¹²⁹⁵ Si l'abondance nuit à la créativité, le manque nuit également à l'instar de ce qu'en dit Bertrand Russel : « La peur du dénuement ne constitue pas une motivation suffisante pour l'épanouissement d'une vie libre et créatrice ; c'est pourtant cette peur qui inspire l'activité quotidienne de la plupart des salariés. » Russel, *PER*, p.142. Les conditions propices à la créativité seraient donc celles où il n'y aurait ni *manque*, ni *surabondance* (asphyxiante).

¹²⁹⁶ [Los instrumentos no tienen más dignidad que su eficacia.] OCI598

philosophe espagnol ne prévoit pas de « révoltes des robots ou des machines » mais la noyade sous les trop pleins :

« L'homme se noie alors dans sa propre richesse, et sa culture, qui prolifère autour de lui comme une végétation tropicale jusqu'à l'étouffer (...) L'abondance nuit à l'homme ; si un excès de facilités, de possibilités, se présente à lui, il est incapable de choisir la plus adéquate et, croulant sous les possibles, perd le sens du nécessaire »¹²⁹⁷

iv. Instrument, ustensile, machine et chose

« (...) une chose obtient la qualité d'utile par ses résultats, c'est-à-dire pour d'autres choses qui s'en suivent mais qui ne sont pas elle. »¹²⁹⁸

« (...) les choses sont les pointes dans lesquelles s'insère notre activité utilitaire. Or : nous pouvons nous situer dans une attitude utilitaire face à tout sauf à une chose, sauf à une seule chose, une unique chose : Moi. »¹²⁹⁹

L'*abondance* est une thématique que nous avons traitée au fil des développements et qui, d'une manière générale, mériterait une plus grande attention dont celle d'être reconnue comme thème ortéguien à « part entière », de surcroît d'une actualité évidente. Son lien avec la technique est direct, et nous ne reviendrons pas là-dessus. Ce qui a été moins clairement défini ce sont les notions d'*instrument*, d'*ustensile*, de *machine* qui ont toutes en commun, de ne pas être une *chose* mais un *service* :

¹²⁹⁷ MB41

¹²⁹⁸ [Obtiene una cosa la cualidad de útil por sus resultados, es decir, por otras cosas que la siguen pero que no son ella.] OCII214

¹²⁹⁹ [cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo.] OC1667

« C'est dire que la lumière n'était pas pour nous une « chose » à proprement parler. C'était un ustensile, dont¹³⁰⁰ la réalité consiste à fournir un service. Et comme le service n'existe qu'en fonction de celui qui en profite, l'ustensile n'est tel que dans la sphère de la vie. L'ustensile en tant que tel n'existe qu'en tant qu'on s'en sert. »¹³⁰¹

Notons le « vitalisme ortéguien » à l'œuvre.

« Chose est ce dont je me rends compte qu'elle a une existante propre, une nature bien à soi qui se conserve lorsque je ne le vois pas et ne m'en occupe pas. J'insiste : l'ustensile en tant que tel ne peut pas se penser sans penser son fonctionnement donc le service qu'il fournit et, par conséquent, celui à qui il fournit ce service. »¹³⁰²

Un ustensile est un service, une potentialité permanente de service, qui n'a pas d'autre existence que ce service, et s'il existe en tant que chose, à l'instar d'« un marteau [qui] en plus d'être ce qui sert à clouter lorsque cela s'avère nécessaire, est une chose »¹³⁰³ uniquement parce que cela « implique que je me sois posé la question de savoir ce qui se passe avec le marteau lorsqu'il n'est pas marteau »¹³⁰⁴. L'ustensile qui est une « chose matérielle »¹³⁰⁵ a, certes, une existence en tant que cette chose, mais qui ne l'est que par mon attribution, parce que j'en « fais question » [hacer cuestión].

« (...) devoir faire ceci ou cela, avoir besoin de c'est vivre. L'ustensile implique donc une vie de laquelle il est un élément et, séparé de la vie, l'ustensile n'existe pas, il n'est rien »¹³⁰⁶

¹³⁰⁰ Il existe une réelle difficulté à traduire l'espagnol « algo » par « quelque chose » qui lui correspond normalement, pour le type de proposition exprimée dans cette citation et la suivante. On comprend qu'une proposition : « une chose est quelque chose » et, plus encore ; « une chose n'est pas quelque chose » pâtissent d'une signification approximative par rapport à ce qui serait la proposition originale : « una cosa es algo » ou « una cosa no es algo ». Le « algo » s'ajoute au « ser » et « estar » dans les difficultés de traduction philosophique, notamment dans un passage comme celui-ci qui a trait à la définition de la « chose ». S'ajoute dans la citation suivante le terme « índole », également intraduisible si ce n'est par l'approximatif « caractère » ou « nature » desquels il faudra se contenter.

¹³⁰¹ [Es decir, que la luz no era para nosotros una «cosa» propiamente hablando. Era un utensilio, algo cuya realidad consiste en prestar un servicio. Y como el servicio no existe sino en función de quien lo aprovecha, el utensilio no es tal sino dentro de la esfera de una vida. El utensilio como tal no existe sino en tanto que se usa] *OCVIII*389

¹³⁰² [Cosa es algo cuando caigo en la cuenta de que tiene un existir propio, una índole suya que posee cuando yo no la veo ni me ocupo de ella. Insisto: el utensilio como tal no puede pensarse sin pensar en su funcionamiento; por tanto en el servicio que presta; por tanto, en alguien a quien presta un servicio] *ibid.*, p.390

¹³⁰³ [un martillo [que] además de ser lo que me sirve para clavar clavos cuando lo he menester sea una cosa] *ibid.*

¹³⁰⁴ [supone que yo me he hecho cuestión de lo que pasa con el martillo cuando no es martillo] *ibid.*

¹³⁰⁵ *Ibid.*

¹³⁰⁶ [tener que hacer esto o aquello, haber menester es vivir. El utensilio, pues, implica una vida de la que él es un elemento, y separado de una vida el utensilio no existe, no es nada.] *ibid.*

Le vitalisme d'Ortega y Gasset se retrouve dans la définition de l'ustensile. A l'instar de la *raison vitale*, l'ustensile est ou n'est qu'à partir de la vie (humaine) qui se manifeste par des besoins et subséquemment des services. L'ustensile ne serait rien en dehors des services qu'il rend aux hommes, donc à la (leur) vie. Il est au service et n'a aucune autonomie. On conçoit difficilement que cet ustensile prenne vie propre et se révolte.

En ce qu'il est service, l'instrument ne varierait pas fondamentalement de l'ustensile. Sa différence tiendrait non pas à sa fonction de serviteur, mais à ce qu'il ne se limite pas à être un *outil matériel* car il peut l'être au sens plus large d'*outil immatériel*. A ce titre, une institution serait un instrument ;

« (...) toute institution est un instrument qui, en tant que tel, ne peut être justifié que par son efficacité. »¹³⁰⁷

ou une machine :

« (...) les institutions sont des machines juridiques qui s'inventent »¹³⁰⁸

« (...) les institutions sont des machines de l'État qui, comme toutes les machines, sont inventées dans le but d'obtenir certains résultats. »¹³⁰⁹

et « la société serait l'ensemble des instruments, ustensiles, appareils ou mécanismes que sont les usages »¹³¹⁰. Cette dernière définition n'aide pas à clarifier les concepts si ce n'est à indiquer qu'*ustensile* pourrait aussi se référer à quelque chose d'immatériel. Leur point commun à tous serait d'être inventés « afin d'obtenir certains résultats » et de « n'être justifiés que par leur efficacité » au service des besoins de l'homme, donc de sa vie.

Précisons ici les définitions d'instrument et de machine, que nous avons négligées à cause de leur caractère peu original ou innovant mais qu'il convient, dans le contexte présent, de clarifier :

¹³⁰⁷ [toda institución es un instrumento que, a fuer de tal, sólo puede ser justificado por su eficacia.] OCIV28

¹³⁰⁸ [las instituciones son máquinas jurídicas que se inventan] OCIV28

¹³⁰⁹ [las instituciones son máquinas del Estado, que, como todas las máquinas, se inventan a fin de obtener ciertos resultados.] *ibid.*, p.744

¹³¹⁰[la sociedad sería el conjunto de los instrumentos, utensilios, aparatos, o mecanismos que son los usos.] OCIX331

« La première machine proprement dite, et là j'anticipe la troisième étape, est le métier à tisser de Robert, créé en 1825. Nous la considérons comme telle car c'est le premier instrument agissant par lui-même et qui, par lui-même, produit l'objet. On le dénomma donc le *self factor* et de là *selfatinas*. La technique cesse d'être ce qu'elle avait été jusqu'alors, manipulation, manœuvre, et se transforme *stricto sensu* en fabrication. Dans l'artisanat, l'ustensile ou l'instrument ne représente qu'un supplément de l'homme. Celui-ci, c'est-à-dire l'homme avec ses actes « naturels », continue à être l'acteur principal. Avec la machine, l'instrument passe par contre au premier plan et ce n'est pas lui qui aide l'homme mais l'inverse : l'homme aide simplement et supplémente la machine. C'est pourquoi celle-ci, en travaillant par elle-même et en se détachant de l'homme, lui a intuitivement fait prendre conscience que la technique est une fonction à part de l'homme naturel, totalement indépendante de ce dernier et *non soumise aux limites de celui-ci*. »¹³¹¹

« L'autre trait qui permet à l'homme de découvrir le caractère authentique de sa propre technique fut, comme nous le disions, le passage du simple instrument à la machine, c'est-à-dire à l'appareil agissant par lui-même. La machine place l'homme, l'artisan, au dernier rang. Ce n'est plus l'ustensile qui aide l'homme mais l'inverse : l'homme se retrouve relégué au rôle d'auxiliaire de la machine. Une usine est aujourd'hui un artefact indépendant auquel quelques hommes contribuent ponctuellement, mais très modestement. »¹³¹²

L'homme prend conscience que la technique est une fonction à part de l'homme naturel à partir du moment où il observe que la machine fonctionne par elle-même, qu'elle n'est pas simple supplément de l'homme comme l'instrument l'était jusque-là mais un « artefact indépendant ». Il y a donc bien une prise de conscience de l'autonomisation de l'objet technique qui passe d'instrument constitué par le hasard et trouvé comme tel (1^{ère} étape de la technique), à instrument élaboré par l'artisan (2^{ème} étape) puis à la machine (3^{ème} étape). Le même homme qui à une époque a pris conscience de ce que signifiait le passage de l'étape deuxième à l'étape troisième, peut se rendre compte ou anticiper une quatrième étape dans laquelle la machine non seulement fonctionnerait seule, mais démarrerait seule, voire une cinquième dans laquelle elle se concevrait seule et se mettrait en réseau par elle-même avec d'autres machines de « son choix ». Tout cela est de l'ordre du possible et ne contredit en rien des perspectives ortéguiennes. Or, la question n'est pas celle-là. Que les machines atteignent des degrés toujours supérieurs d'autonomie ne répond pas à la question du *retournement contre*. Il n'y a rien dans *autonomie* qui préfigure un *retournement*. Qu'on prenne les exemples qu'on veuille dans les domaines les plus divers, gagner en autonomie et en indépendance ne configure pas *nécessairement* un retournement contre, et

¹³¹¹ MT105, OCV595

¹³¹² MT111-112, OCV598

heureusement pourrions-nous dire ! Le monde est rempli de phénomènes d'*autonomisation* qui ne terminent pas en *retournement contre*. Le retournement de tous les instruments créés tient donc non pas au caractère d'autonomie mais à quelque chose d'autre que nous avons déjà cerné et que nous allons essayer de définir précisément.

v. *Service (instrument) et humanisation (technique)*

L'être vivant vit par lui-même ; la chose vit par le questionnement ; l'instrument vit pour le service ; la technique vit pour l'humanisation.

A la suite de ce qui précède, on comprend difficilement ce qu'a pu vouloir dire Ortega y Gasset avec : « tout instrument créé par l'homme se retourne nécessairement contre lui ». D'un côté il réduit l'instrument au rôle exclusif de *serviteur* sans la moindre existence propre, n'étant rien sans l'homme, mais, d'un autre côté, il attribue à ce « qui n'est rien sans l'homme » une nécessité constitutive de se retourner contre son créateur. Il y a là matière à se poser des questions, bien que ceci ne nous concerne pas directement à partir du moment où l'instrument n'est pas la technique ou ce qui fait que « l'instrument qui se retourne » relève de quelque chose qui n'est pas de l'ordre du technique, et, à ce titre, ne ferait que satisfaire une curiosité qui risquerait de dépasser les frontières de notre domaine. Pourtant, cette curiosité devrait s'avérer salutaire, car elle va permettre d'ouvrir une voie de réflexion vers la question, philosophiquement et socialement incontournable, de la technicisation de la société, même si à ce stade, on conçoit que ce lien ne paraisse probablement pas des plus évidents.

Ce dont nous disposons indique qu'il existerait deux types d'instruments : celui qui *sert* et celui qui finit par *se retourner*. Pourtant, selon Ortega y Gasset : « tout instrument créé par l'homme » finit par se retourner. Il n'y aurait donc qu'un type d'instrument qui serait *serviteur* à un moment puis « *rebelle* » à un autre. Qu'a-t-il pu se passer entre ces deux phases, entre l'instrument vide de vie et de volonté et l'*instrument qui se retourne*, qui serait donc humanisé, car *se retourner contre* implique des intentions, une volition, c'est-à-dire des caractéristiques

anthropologiques ou, au moins, animales, et dans tous les cas vitales. L'instrument qui au début est sans vie, *inventé dans le simple et unique but de fournir un service de manière efficace*, dicit le philosophe espagnol, se vitaliserait ou s'humaniserait, et ce serait cet instrument, parce qu'il est humanisé et doté d'une vie propre, qui accéderait à des « aspirations » humaines. L'homme humaniserait l'instrument, au départ neutre, et, de la sorte, sans l'avoir prévu, il l'invite à un retournement contre lui. Précisons que ce n'est pas l'instrument qui accède par lui-même à une humanisation mais l'humanisation qui est portée en lui par la seule source possible qui est l'homme, bien qu'elle puisse se faire par « contagion » à travers ses autres créations. Quand on dit que c'est l'homme qui humanise, cela signifie, tout ce qui vient de l'homme et non un homme individuel ou collectif vivant son humanité dans un environnement non humain.

« L'homme humanise le monde, il lui injecte, il l'imprègne de sa propre substance idéale et l'on peut imaginer qu'un de ces jours, au fond des temps, ce terrible monde extérieur finisse par être tellement saturé d'homme que nos descendants puissent marcher sur lui comme aujourd'hui nous marchons mentalement sur notre intimité – on peut s'imaginer que le monde, sans cesser de l'être, finisse par se transformer en une sorte d'âme matérialisée »¹³¹³

L'homme humanise le monde et c'est depuis ce monde humanisé que peut s'opérer un transfert d'humanité sur ce qui n'en a pas, y compris les instruments, ustensiles, outils, machines inventés pour humaniser, qui de fournisseurs de *services* deviennent également les récepteurs de l'humanisation, bien que non nécessairement selon la fonction qui leur avait été attribuée. Ils s'humanisent par contagion au monde humain et non parce qu'ils sont destinés à humaniser selon un programme spécifique auquel ils doivent obéir. Aussi, plus un instrument offre des caractéristiques d'autonomie ou de qualités qui s'assimilent aux qualités humaines, plus cette humanisation se fera en concordance avec ces traits communs ou points de similarité et donnera l'impression d'« être naturelle », ou aller de soi, à l'instar des objets technologiques sophistiqués. En ce qui concerne les instruments immatériels, les institutions, les instruments sociaux, de la connaissance et de l'esprit (les idéologies), le transfert se fait avec une naturalité telle qu'il est

¹³¹³ [El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad – cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada]OCV537-538
Ensimismamiento y alteración

communément difficile de séparer l'humain de l'instrument, tellement ils s'imbriquent, s'entrelacent, s'identifient l'un à l'autre. De fait, nous vivons dans une sorte de *fétichisme* quasi omniprésent de l'instrument immatériel. En ce qui concerne l'instrument matériel que nous ne nommerons pas *objet technique*, la distinction est en principe plus aisée, en premier lieu du fait de la nature matérielle qui distingue le corps humain du corps de l'objet. Mais, sa mise en réseau crée des liaisons et associations qui transcendent leur corporéité immédiate et visible. Le réseau lui-même répond à des structures du vivant qui assimilent les machines mises en réseau à une gigantesque toile du vivant, cette toile d'araignée qu'est le « web » par exemple. Notons que « web » comme toile d'araignée, le sens originel de ce mot, est presque passé au second plan derrière son nouveau sens de réseau informatisé, ce qui est une illustration flagrante et facile à retenir du transfert du vital dans l'instrument.

Il n'est pas sûr qu'il nous revienne de réfléchir à la façon dont l'instrument serait humanisé. La compréhension de ce processus relève plus des sciences anthropologiques que de la philosophie elle-même. Le philosophe peut le constater, mais l'expliquer strictement ne pourra se faire qu'avec l'appui des sciences comportementales. Toutefois, ceci ne disqualifie pas pour autant toute explication de type philosophique. Ortega y Gasset en propose indirectement une, lorsqu'il donne l'exemple du marteau qui n'est qu'un marteau lorsqu'on s'en sert comme tel mais qui devient une *chose matérielle* lorsqu'on cesse de s'en servir. Le marteau aurait donc deux êtres possibles, chacun dépendant de l'humain : il s'en sert et il sera *instrument* ; il ne s'en sert pas et sera une *chose matérielle*, seulement et seulement s'il est « questionné » [hacer cuestión]¹³¹⁴. Le marteau est donc toujours en fonction de l'homme, ce qui revient à dire, que dans une modalité ou l'autre, il est humanisé. Lorsqu'il est instrument, son humanisation est dans le *servir* ; lorsqu'il ne l'est plus, son humanisation est d'être vu, interprété, *questionné*. En ce sens, toute chose est humaine. Pour le marteau ou tout autre instrument, il existerait deux alternatives d'humanisation : *servir et être dans et par ce service*, ou *ne pas servir et être une chose* lorsque questionné par l'homme. On

¹³¹⁴ On notera dans cette réflexion d'Ortega y Gasset, incluse dans un texte du 9 avril 1930 ; « Au sujet de la réalité radicale » [Sobre la realidad radical] la similarité avec l'analyse heideggérienne de l'outil dans *Être et temps*, si ce n'est que la perspective heideggérienne n'est pas anthropologique : « A la différence d'Ortega, Heidegger a traité la connaissance technique non en des termes anthropologiques, mais comme un type de vérité dans le sens d'un désocultement ou d'un dévoilement (...) » [A diferencia de Ortega, Heidegger ha abordado el conocimiento técnico no en términos antropológicos, sino como un tipo de verdad en el sentido de un desocultar o desvelamiento] Méndez Roberto, « La filosofía de la tecnología del siglo XX », *Anthropos, revista de documentación científica de la cultura*, Filosofía de la tecnología, Una filosofía operativa de la Tecnología y de la Ciencia, n°94/95, Barcelona, 1989 p.27-34

pourrait dire que dès que l'instrument cesse de servir, il disparaît, ou bien il ne se maintient plus comme tel mais comme *une chose* par l'intermédiaire du questionnement humain. Ce *hacer cuestión* ortéguien s'assimile à une *humanisation* puisqu'elle est une incorporation de ce qui serait inexistant à l'existence à l'intérieure de ma *circonstance*, qui est ma sphère de vie, de vie humaine. Toute chose existerait suivant ce processus et serait donc humanisée, ce qui ne contredit pas l'idée centrale qui a été exposée depuis le début, de l'homme mû par une dynamique constante d'humanisation. L'instrument, l'ustensile, l'outil, la machine sont humanisés parce qu'ils *servent*. La chose l'est parce qu'elle est *questionnée*.

« Lorsque je dis de cette lampe électrique qu'elle est une « chose », j'ai déjà fait l'impasse sur ce que cette lampe était premièrement (...) cette lampe n'est, à ce stade, que ce qui m'éclaire maintenant. Son être n'est autre que d'exercer la fonction de m'éclairer, moi ; de la même manière que cette chaise est « ce qui me sert à m'asseoir » (...) L'être de tout cela consiste, originellement, uniquement en son service positif ou négatif dans ma vie et pour moi. Que cette terre en plus de me servir d'appui et à marcher et à me donner des récoltes ait, *en sus*, un autre être ou existence de son côté, non serviable pour moi, est quelque chose qui, de toute évidence, ne peut me traverser l'esprit qu'après qu'elle ait d'abord eu pour moi un être purement serviable.

Nous nous retrouvons donc avec : l'être originel, la réalité primaire qui, étant intégrée à ma circonstance, consiste à me rendre service ou à m'encombrer, c'est-à-dire, à être facilité ou difficulté pour ma vie (...) Rappelez-vous que ma circonstance est uniquement composée de ce qui existe pour moi (...) en quoi consiste cet exister pour moi. Et, je vous dis qu'elle consiste premièrement à concrètement me faciliter ou me rendre difficile la vie. Mais cela signifie qu'elle *n'existe pas à moins d'agir effectivement sur moi*, c'est-à-dire en tant qu'elle fonctionne. La chaise est chaise parce que je m'assoie dessus. Lorsque je la vois dans mon paysage et je ne m'en sers pas, donc qu'elle ne fonctionne pas actuellement, je dis d'elle qu'elle m'a servi ou qu'elle va me servir. Je ne m'abstrais jamais originellement de son service. Pour que je me rende compte qu'une chaise dans laquelle je ne suis pas assis en ce moment, dans l'attente que plus tard ou demain elle me serve à nouveau, a aussi un être qui n'est pas serviable – *prêtez bien attention à cela, c'est décisif* – suppose que je me sois posé la question de ce qui arrive à la chaise lorsqu'elle n'est pas chaise, lorsque je ne m'en sers pas, et ceci constitue une nouvelle occupation avec elle, différente de celle de s'asseoir, et qui revient aussi à faire quelque chose avec elle, à savoir : s'enquérir au sujet de son être, donc philosopher.¹³¹⁵

¹³¹⁵ Il faut entendre « philosopher » à la lumière de la différence que fait Ortega entre les activités théoriques et les pratiques : « Ortega distingue les problèmes pratiques des théoriques. Les premiers sont du ressort de la technique ; les derniers de la philosophie » [Ortega distingue entre problemas prácticos y teóricos. Los primeros incumben a la técnica; los últimos a la filosofía.] Mitcham, TTC-ROST, p.48

Et s'occuper ainsi des choses, non plus comme des ustensiles ou des encombrements mais en fonction de leur être, cette occupation formellement intellectuelle n'est autre chose qu'une modalité de ma vie, un vivre à moi (...) Et dans cette nouvelle relation avec moi-même, la chaise prend une existence également serviable et dépendante de moi (...) Elle suit l'être de ce qui m'entoure et qui fait office pour elle de référence à mon égard, dans son agissement vital sur moi. Elle n'est pas, elle n'existe pas autrement qu'en tant qu'elle agit et fonctionne. Elle n'existe pas en soi (...) »¹³¹⁶

La ou ma circonstance n'est composée que de ce qui est *facilité* ou *difficulté* (pour moi), de ce qui me sert ou m'encombre et non de ce qui *ne me sert pas*. Ne pas me servir sans encombrer, m'obstruer, m'opposer une résistance ou quelque force ou présence exécutive [ejecutiva], signifie sortir de ma *circunstancia*, ou ne jamais y rentrer, donc de ne pas exister pour moi, d'exister tout court car « exister pour moi et exister dans l'absolu sont, pour l'instant, synonymes ». ¹³¹⁷ N'existe pour moi ou dans l'(mon)absolu, que ce qui agit sur moi et dans ma *circunstancia*. La chose est ce qui n'agit plus mais qui a agi : « que lesdites « choses », que les éléments de ma *circunstancia* sont originariamente de purs agissements sur moi en tant que vivant, c'est-à-dire qu'elles sont des facilités ou des difficultés et rien de plus ». ¹³¹⁸ « Ces mal nommées choses » ¹³¹⁹ le sont ainsi parce qu'en les nommant « choses » on leur imagine une existence en dehors de leur utilité originaria.

¹³¹⁶ [Cuando de esta lámpara eléctrica digo que es una «cosa» ya me he saltado lo que esta lámpara era primariamente (...) esta lámpara no es, por lo pronto, sino lo que me está ahora alumbrando. Su ser no es otro que ejercer la función de alumbrarme a mí; como esta silla es «lo que me sirve para sentarme» (...) El ser de todo esto consiste originariamente sólo en su servicio positivo o negativo en mi vida y para mí. Que esta tierra además de servirme de sostén y para caminar y para darme cosechas tenga, *además*, otro ser o existir por su cuenta y no servicial para mí es algo, evidentemente, que no se me puede ocurrir sino después de que primero tuvo para mí un ser puramente servicial. Tenemos, pues: el ser originario, la realidad primaria de cuanto forma parte de mi circunstancia consiste en su servirme o estorbarme, por tanto, en ser facilidad o dificultad para mi vida (...) Recuerden ustedes que mi circunstancia se compone sólo de lo que existe para mí (...) en qué consiste ese existir para mí. Y yo digo que primariamente consiste en una concreto facilitarme o dificultarme la vida. Pero esto significa que *no existe sino en cuanto actúa efectivamente sobre mí*, es decir cuanto funciona. La silla es silla porque yo me siento en ella. Cuando la veo en mi paisaje, pero no la uso, es decir, no funciona actualmente, digo de ella que es lo que me sirvió o me va a servir. Nunca originariamente [me]* abstraigo de su servicio. Para que yo caiga en la cuenta de que una silla en que no estoy ahora sentado, en espera de que luego o mañana me vuelva a servir, tiene también un ser que ya no es servicial – *fíjense bien en esto porque es decisivo* –, supone que yo me he hecho cuestión de qué le pasa a la silla cuando no es silla, cuando no la uso, y eso es una nueva ocupación con ella distinta del sentarse, es también hacer algo con ella, a saber: inquirir su ser, por tanto, filosofar. Y este ocuparse con las cosas no como utensilios o estorbos sino con respecto a su ser, esta ocupación ya formalmente intelectual no es sino una manera de mi vida, un vivir mío (...) Y en esta nueva relación conmigo, la silla tiene una existencia también servicial, también dependiente de mí (...) Sigue el ser de lo que me rodea consistiendo en su referencia a mí, en su actuación vital sobre mí. No es, no existe sino en tanto en cuanto actúa y funciona. No existe por sí] OCVIII427-428 *entre crochets dans le texte. Cette longue citation contient les éléments d'accès aux définitions qui nous manquent.

¹³¹⁷ [existir para mí y existir en absoluto son, por lo pronto, sinónimos] *ibid.*, p.427

¹³¹⁸ [que las llamadas «cosas», que los elementos de mi circunstancia son originariamente puras actuaciones sobre mí en cuanto viviente, esto es, que son facilidades o dificultades y nada más] *ibid.*

¹³¹⁹ [estas mal llamadas cosas] *ibid.*

Pourtant, elles ont agi sur moi et ceci est essentiel. Elles ne surviennent pas d'un par-delà mon moi et ma *circonstance*, par une absence d'action, qui est toujours action sur moi dans la sphère de ma *circonstance*. Elles *sont pour moi et agissent sur moi* : ce « simple « être pour moi » et « agir sur moi » déjoue radicalement tout idéalisme »¹³²⁰ pour lequel « les « choses » du monde ne sont qu'en fonction du sujet qui les pense »¹³²¹. Or, cet « être pour moi » confirmé par un « agir sur moi », même s'il peut avoir une consonance et résonance idéalistes – « existent pour moi - terme du plus orthodoxe idéalisme »¹³²² – par le truchement du « moi », c'est-à-dire du subjectivisme flagrant de ces propositions, s'en démarque fondamentalement du fait que *ce qui est et agi* a une existence objective, *depuis laquelle il est et agi*, qu'il ne provient pas du « ciel des idées » mais de l'existence en tant que vie rapportée au moi vivant dans sa *circonstance*. Le subjectivisme ortéguien est tempéré à la fois par la *circonstance* et par la *vie*. N'oublions pas que « je suis *moi* et ma *circonstance* » et pas simplement *moi*, et que la *vie* en tant que *radicalité première* neutralise les velléités d'un *moi* qui se voudrait surpuissant, central, narcissique.

Le terme de *réalisme* a été parfois utilisé, avec toute l'imprécision que cela suppose, en opposition à celui d'*idéalisme*. En fait, la *circonstance* est la définition ortéguienne du réalisme et, par extension, de son ontologie : *n'est* que ce qui est *dans ma circonstance* et *n'est dans ma circonstance* que ce qui est *facilité* ou *difficulté*, qui *agit sur moi*, ou que je vais *intégrer en questionnant* son être dont je m'enquière [inquirir] en en faisant de la sorte une chose. La chose *n'est plus pour moi*, elle a *cessé d'agir sur moi* et je la réincorpore à ma *circonstance* en la questionnant. On s'aperçoit nouvellement que la soi-disant absence de système chez Ortega y Gasset est contredite lorsqu'on s'efforce de « rassembler les morceaux », ce qui n'est pas forcément facile, notamment parce que le philosophe qui voit certainement clair dans sa pensée ne ressent pas le besoin de la présenter systématiquement, malgré ses vœux de clarté à l'égard de ses lecteurs. La dissociation et l'éparpillement des idées dans un corpus de textes hétéroclites et volumineux ne facilitent pas la tâche. Il faut faire l'effort de chercher et de trouver quelque part les morceaux pour obtenir une définition d'*instrument* ou d'*ustensile*. Si tout ce qui est dans ma *circonstance* est *facilité* ou *difficulté*, me sert ou m'encombre – précisons que l'art appartient à

¹³²⁰ [este mero «ser para mí» y «actuar sobre mí» rebasa radicalmente todo idealismo] *ibid.*

¹³²¹ [las «cosas» del mundo son sólo en referencia al sujeto que las piensa] *ibid.*

¹³²² [existen para mí – término todo del más ortodoxo idealismo] *ibid.*

une autre catégorie et nous devons en dire quelques brefs mots¹³²³ – quelles seraient la ou les spécificités de l'instrument ou de l'ustensile ? « Est instrument ce qui sert à quelque chose ». ¹³²⁴ L'instrument serait donc la facilité qui sert à quelque chose, comme l'était le bois pour nos ancêtres : « le bois était un instrument natif qu'il n'avait pas besoin de fabriquer ». ¹³²⁵ Par ailleurs, « mon corps est un ensemble de facilités et de difficultés que je trouve, comme le reste du monde » ¹³²⁶; « mon corps est un instrument comme n'importe quel autre » ¹³²⁷ ; « à bien des égards, mon corps est l'instrument des instruments ». ¹³²⁸ Ortega fait notamment référence à l'*animal instrumentificum* selon Benjamin Franklin. On constate, en quelques lignes, que le corps passe de « facilité ou difficulté » à « instrument », dans un *continuum* qui semble aller de soi. Cette instrumentalité du corps et de ses organes, étendue aux animaux, réaffirme la conception de l'*instrument comme ce qui sert* et qui peut être naturel ou fabriqué, matière première, organe, livre ou institution. L'instrument est ce qui sert à faire quelque chose, de manière répétée, qui est fait pour ce service. Le bois était avant tout instrument pour nos ancêtres, il ne l'est plus ou beaucoup moins pour nous. Est instrument ce qui est fait, naturellement ou par l'*homo faber*, pour servir

L'instrument qui se retourne serait celui qui cesse de servir et qui passe à être questionné, à exister par les questions qu'on se pose *sur lui*, littéralement *sur*, et qui le recouvrent d'un manteau humanisant. *L'être vivant vit par lui-même ; l'instrument vit par le service ; la chose vit par le questionnement*. Ce sont trois modes d'être, le premier se distinguant des deux autres par son indépendance à l'égard du facteur humain. Ceci, à partir des éléments ortéguiens dont nous avons disposé, apporte quelques lumières sur cette problématique sans prétendre l'expliquer entièrement. L'important est d'accepter la prémisse ou la conclusion quant à l'humanisation de l'instrument par le service qu'il rend, et sa transformation en chose matérielle lorsqu'il cesse de servir. Le service est donc ce qui distingue l'*instrument serviable* de celui qui *se retourne*. La technique n'aurait pas grand-chose à voir avec cela si ce n'est d'intervenir éventuellement dans l'instrument. Ortega y Gasset, en parlant de *tous les instruments qui se retournent un jour contre leur créateur* ne ferait

¹³²³ « C'est pourquoi nous identifions souvent les objets techniques aux outils, et les distinguons des œuvres d'art : les outils sont définis par leur utilité, tandis que les œuvres d'art ne sont pas destinées à servir à quoi que ce soit. » Guien-Vuillermet, *LITC*, p.15

¹³²⁴ [instrumento es algo que sirve para hacer algo] *OCVIII*, p.394

¹³²⁵ [la madera era un instrumento nativo que no necesitaba fabricar] *ibid.*, p.393

¹³²⁶ [mi cuerpo es un conjunto de facilidades y dificultades que hallo, como el resto del mundo] *ibid.*, p.392

¹³²⁷ [mi cuerpo es un instrumento como otro cualquiera] *ibid.*, pp.392-393

¹³²⁸ [en muchos sentidos, es mi cuerpo el instrumento de los instrumentos] *ibid.*, p.393 « Instrument des instruments » a probablement un double sens : le corps est l'instrument par excellence et le corps est l'instrument qui se sert des instruments.

donc pas référence à la technique. Rien n'indique chez lui qu'elle se retourne un jour contre son créateur ni que parmi tous les instruments qui se retournent il y ait des techniques. Quoiqu'il en soit, l'instrument est déterminé par sa fonction instrumentale avant toute autre, éventuellement technique ou pas, et lorsque Ortega écrit « instrument » cela ne signifie pas technique. Ceci n'empêche pas de s'intéresser à l'humanisation, disons l'humanisation parasitaire qui affecte l'instrument et qui selon Almeida affecterait la technique, puisqu'elle assimile l'instrument créé à de la technique créée. Même si nous contredisons son interprétation de l'instrument comme instrument technique, il ne reste pas moins que sa proposition, outre nous avoir incité à une clarification bienvenue de la définition de l'instrumentalité chez Ortega y Gasset, incite également à se poser la question du retournement éventuel de la technique contre son créateur, retournement que nous attribuerions, par analogie avec l'instrument, à son humanisation parasitaire.

Dans quelle mesure ce retournement de l'*instrument service* en *instrument indépendant* serait-il transférable à la technique, ce qui nous permettrait de rejoindre, après quelques détours, la proposition d'Almeida ? L'instrument se retournant finalement contre son créateur serait impur, perturbé, pollué, soumis à une déviation plus ou moins accentuée de la fonction de *service* humainement vide et neutre. Peut-on considérer que la technique puisse elle aussi être corrompue de la sorte ? Au départ, la technique qui ouvre l'aire de l'humain ne porte en elle rien d'humain. La technique est, dans ce sens, inhumaine. L'instrument technique l'est tout autant avant d'être humanisé. Ortega y Gasset le réduit à une inhumanité totale. Il ne démontre ni ne décrit le moindre affect, sentiment, inclination humains à son égard ni dans celui-ci. Or, cet instrument déshumanisé s'humanise et devient cet instrument qui nécessairement se retourne contre l'homme, l'empêchant de la sorte, et paradoxalement, d'achever son objectif d'humanisation. L'humanisation de l'instrument limiterait donc l'humanisation prévue par l'homme et pour laquelle l'instrument fut en premier lieu inventé. Aussi, ce n'est pas l'instrument technique qui se retourne. Celui-ci est froid et obéissant. Pour être exact, il n'obéit même pas, car obéir implique déjà la possibilité de désobéir : il est la prolongation neutre des *desiderata* humains. De la sorte, la *révolte des instruments techniques* n'est pas celle de la technique en eux contenue, mais des instruments engendrés par, ou avec, la technique et humanisés dans lesquels la technique ne remplit que son rôle, mais cette fois-ci ne se contentant plus de suivre à la lettre le programme humain qui les a inventés, elle et l'instrument, mais des *programmes humains parasites* par lesquels elle a été contaminée.

De fait, Ortega y Gasset, par son extrême froideur à l'égard de l'instrument le déshumanise totalement afin qu'il remplisse avec efficacité la fonction d'humanisation qui est la sienne. L'humanisation, selon les termes ortéguiens, ne doit pas être le fait de l'instrument, ou de l'objet technique, mais du *programme vital*, qu'il convient de maintenir le moins corrompu possible, notamment par une contagion humanisante de l'instrument, à cause de l'illusion ou de la volonté de trouver de l'humain dans, depuis ou dès l'outil alors que l'outil n'est qu'un inhumain fournisseur de services aux femmes et aux hommes selon leurs circonstances. Il est un intermédiaire au service de la vie dont l'humanisation décroît ses capacités à servir, les ralentit, alourdit, perturbe, en plus d'induire en confusion les populations quant au caractère humainement inhumain de l'instrument technique. Ceci mène aux paradoxes suivants : *moins l'instrument, l'ustensile, l'outil, la machine, sont humanisés, plus vite et mieux ils parviennent à leur objectif d'humanisation et : plus ils sont humanisés, plus ils seront considérés comme déshumanisants.*

Pourquoi l'homme humanise, ou comment se fait cette humanisation de l'instrument technique froid ? Parce que justement, l'homme est chaleureux. Il n'est pas que rigueur. Il est empressement et plutôt que de laisser la technique accomplir son œuvre d'humanisation, il intervient alors qu'elle agit, provoquant l'effet inverse : la pénétration de la technique et de l'instrument dans le domaine humain. La froideur ortéguienne envers l'instrument est paradoxalement la garante de l'humanisation, car l'instrument n'est pas invité à se mêler de ce qui ne relève pas strictement de son domaine. La technique, quant à elle, est un attribut, elle n'est pas l'objet ou l'instrument en soi. *La technique est une impulsion maîtrisée d'humanisation qui se matérialise dans des modes de faire et des concrétions matérielles.* Est technique ce qui est destiné à humaniser de façon mécanique, immatériellement (la langue, les institutions, etc.) ou matériellement par le biais d'outils, de machines, d'ustensiles, d'instruments solides.

« Toutes les activités humaines qui ont spécialement reçu ou méritent le nom de technique ne sont rien d'autre que des spécifications, précisions de ce caractère général d'auto-fabrication propre à notre vivre. »¹³²⁹

La définition de ces termes n'est, avant tout, pas phénoménologique – d'où le fait qu'on ne puisse pas parler chez Ortega y Gasset d'une pensée instrumentale de la technique, à l'instar de

¹³²⁹ MT65, OCV575

Heidegger¹³³⁰, par exemple – mais ontologique, à l’aune d’une ontologie qui fait de l’Être ce qui *est pour moi*, c’est-à-dire, qui *est avec moi* dans ma *circonstance* et constitue une facilité, une difficulté, ou ni l’un ni l’autre mais une *chose*. Instrument, ustensile, outil, machine, sont définissables selon une ontologie dynamique, une ontologie de l’exécution. Ils servent, dans le double sens qu’a ce terme en français et en espagnol : ils *servent* à quelque chose et *servent quelqu’un*. La lumière, nous rappelle Ortega, n’est pas une chose car elle me sert à voir, de même que le marteau, la chaise, la terre ferme et l’infinité d’êtres qui peuvent rentrer dans ma *circonstance*¹³³¹. La technique, quant à elle, n’est pas primordialement définie par le service, mais par l’humanisation. *Elle est la méthode qui transforme les facilités et les difficultés de ma circonstance en vue de la rendre plus humaine et d’étendre son champ d’humanisation*, d’agrandir donc la *circonstance*, en tant qu’il n’y a *circonstance* que comme domaine d’(de mon)humanité. Conséquemment, l’instrument, l’ustensile, l’outil, la machine sont techniques. Ils répondent au dessein de la technique, mais, en les appelant par leur nom, on choisit de les appeler depuis leur fonction de fournisseurs de services plutôt que d’humanisateurs. Si tous les instruments fabriqués sont techniques, et que la dénomination d’instrument n’est qu’une nomenclature, une taxinomie pour affirmer le primat du service, alors Almeida serait dans le juste en affirmant que le retournement des instruments est aussi celui de la technique. Néanmoins, il reste une difficulté ; si le retournement de ce qui est fait pour servir se comprend, lorsque ce servir est abandonné par la contagion humanisante ou fictionnalisante¹³³², que les instruments sont investis par notre

¹³³⁰ « Heidegger décrit le mode d’être de ce qui a été traduit par « util », c’est-à-dire le mode d’être de tout ce qui est concerné par l’utilisabilité : les outils bien sûr, mais aussi les signes par exemple. Tout ce qui est « fait pour » quelque chose, pour marteler, pour coudre, pour écrire, pour transporter, pour indiquer, doit être considéré comme un util. » Guchet, *LSET*, p.65. On pense évidemment à considérer dans quelle mesure l’« utilisabilité » de Heidegger telle que présentée par Xavier Guchet coïnciderait avec l’idée de « serviabilité » d’Ortega y Gasset telle qu’elle est présentée ici.

¹³³¹ Il semblerait que la définition ortéguienne de chose soit contraire à celle qu’en donnerait Husserl : « Pour la phénoménologie husserlienne, la signification de la *chose* dépend de l’usage ; nous pouvons ne pas connaître la mécanique de notre automobile, de l’appareil photo ou de la caméra de cinéma et pourtant nous pouvons conduire, jouir du spectacle cinématographique et des images photographiques. » [Per la fenomenologia husserliana, il significato della *cosa* dipende dall’uso : possiamo non conoscere la meccanica del nostro autoveicolo, della machina fotografica, o dela inepresa eppure possiamo guidare, godere dello spettacolo cinematografico e delle immagini fotografiche.] (Taddio Luca, « Tecnica e natura, un apparente conflitto », introduction *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, trad. Roberto Manzocco, postface Pietro Piro, Mimezi edizioni, Milan, 2011). Il faudrait néanmoins aller beaucoup plus profondément, ce qu’il n’est pas lieu de faire ici, pour comprendre si l’Italien Luca Taddio qui écrit cela ne suivrait pas la même voie qu’Almeida, c’est-à-dire assimiler des objets différents, dans ce cas : la chose à l’instrument technique (ou la « chose technique » à la « chose instrumentale »).

¹³³² « (...) essence fictionnelle commune tant à l’art qu’à la technique, tous deux obéissent à la volonté et au besoin qu’a l’homme de fictionnaliser, de créer et de construire un monde (soit artistique, technique, historique ou... rationnel) où automatiquement et authentiquement il puisse réaliser sa propre vie. » [esencia ficcional común tanto al arte como a la técnica, ambas obedecen a la voluntad y necesidad que el hombre tiene de ficcionalizar, de crear y

questionnement et s'humanisent en choses mues d'une indépendance, par quoi, comment, par quel biais, la technique, dont l'essence première n'est pas de servir mais d'humaniser, serait-elle corrompue ? Que peut signifier humaniser ce dont l'essence, la raison d'être est d'humaniser ? Précisons qu'humaniser ne doit pas être pris dans le sens moral de « rendre plus humain » mais dans celui d'étendre le domaine de l'activité humaine, indépendamment de la « valeur humaine », dans le sens d'humanement bon ou bénéfique. La technique répond à un plan d'humanisation. Peut-elle alors être parasitée par une humanisation autre que celle qui la détermine en première instance et, surtout, peut-elle s'en émanciper ? Logiquement, cela ne se peut pas, car modifier sa détermination première revient à l'annuler ou la détruire. Une technique particulière déterminée par un plan d'humanisation A cesse d'être si ce plan A est retiré ou modifié. Ceci, c'est dans la logique des définitions. Dans la réalité cela se traduit par des plans ou programmes vitaux qui ne sont pas hermétiques et cloisonnés comme des formules mathématiques ou logiques. Une technique inventée par un plan signifie un plan qui contient un degré humain et existentiel de fluctuation, donc un haut degré de variabilité si on le compare au cloisonnement strict des propositions logiques. Le plan d'humanisation accepte donc une marge, plus ou moins vague, d'interprétations, d'adaptations de modifications. Des chasseurs peuvent inventer l'arc pour s'alimenter, mais, s'il s'avère que des ennemis humains s'aventurent sur leurs terrains de chasse, le plan initial, celui de s'humaniser en accédant à une alimentation animale obtenue par l'arc de chasse, acceptera de s'élargir à la fonction de se défendre ou de chasser des intrus. Le plan d'humanisation accepte donc des arrangements, mais ce n'est pas tant de cela qu'il s'agit mais de savoir si cet arc peut se retourner contre ses créateurs. Cela semble difficilement envisageable, sauf par le biais de la pensée magique. Qu'est ce qui fait que dans les sociétés industrialisées on ait alors l'impression que la technique puisse se retourner contre nous ? Fondamentalement, elle sert la même fonction d'humanisation, si ce n'est que sa complexité et sa mise en réseau lui donne une capacité d'autonomie qui peut donner l'impression qu'elle est autonome dans le sens d'indépendante. Si l'on s'en tient aux définitions ortéguiennes de service et d'humanisation, ces deux caractéristiques essentielles demeurent que ce soit pour l'arc ou pour la haute technologie de dernière génération. Ce qui peut changer est notre questionnement, c'est-à-dire ce qui va annuler

constituir un mundo (sea él artístico, técnico, histórico o...racional) donde auténticamente y verdaderamente pueda ser y realizar su propia vida.] Prata Alves Gomes Luis Miguel « Deshumanización del arte y humanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético / cyborg de vida », *Revista de estudios ortegianos*, n° 2, 2001, (pp.77-82) p.77

la dimension de service de l'instrument pour la transformer en chose humanisée par ce questionnement. En va-t-il de même avec la technique ? Peut-on annuler sa dimension humanisante par le questionnement et la réinvestir ensuite d'une nouvelle humanisation ? Rien ne justifierait, avec les éléments dont nous disposons, que le questionnement n'ait pas sur la technique la même capacité que sur l'instrument. Plus encore, dans un monde dominé par la raison pure, c'est-à-dire une raison indexée sur l'idéalisme, cette « terrible erreur de l'époque moderne (...) adhérer à la croyance que l'être premier de l'homme consiste à penser, que sa relation primaire avec les choses est une relation intellectuelle »¹³³³, il est à s'attendre que « penser la chose » est une modalité courante et prédominante, « penser la chose » signifiant l'humaniser. On en revient à la question de l'idéalisme, qui est tenu par Ortega y Gasset comme ce qui impose au monde un questionnement, une chosification au nom de ce penser en soi depuis la pensée, ou une raison idéale ou pure, et non pas depuis la *circonstance* ou la vie. On comprend mieux à présent le sens de : « ce simple « être pour moi » et « agir sur moi » déjoue radicalement tout idéalisme ». *La chose qui est pensée indépendamment de ce qu'elle ait agi sur moi* constitue effectivement un fossé radical entre l'idéalisme, qui devient chosisme¹³³⁴, et le vitalisme d'Ortega y Gasset, vitalisme qui n'autorise pas l'humanisation par le biais de l'*être pour moi à travers un questionnement de ce qui n'agit pas sur moi* mais si de *ce qui agit ou a agi sur moi*. A ce titre, si la technique n'agit pas sur moi ou dans ma *circonstance*, puisqu'elle n'agirait qu'à son extérieur, à l'extension ou ouverture de l'humanisation, elle n'appartiendrait pas à la catégorie de ce qui peut être *réifié*, devenir une chose car ayant agi sur moi. L'instrument pourrait être réifié, car son essence est de servir et non pas d'ouvrir le champ de l'humain, pouvant donc être pour moi et dans ma *circonstance*. A ce titre, il peut être humanisé (par le questionnement) et se retourner. Or, la technique se maintiendrait en dehors de ce champ. On arguera que nous sommes entourés d'objets techniques, que celle-ci est donc bien présente au sein de notre *circonstance*. Ceci est juste, au « détail » près, qu'objet technique et technique ne coïncident pas. L'objet technique n'est pas la technique. L'objet technique est objet avant que d'être technique. Il est instrument déterminé par

¹³³³ « Ce fut une terrible erreur de l'époque moderne (...) adhérer à la croyance que l'être premier de l'homme consiste à penser, que sa relation primaire avec les choses est une relation intellectuelle. Cette erreur s'appelle l'« idéalisme » [Fue un error terrible de la época moderna (...) estar en la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual. Este error se llama « idealismo ».] *OCVI470*. Cf. note 617

¹³³⁴ « Ortega célèbre en toute sincérité cette mutation de l'Humanité qui consacra le progrès de l'esprit, se libérant enfin de la tutelle du chosisme, au profit d'une science devenue enfin rigoureuse et exacte. » (Guy, *OGRV*, p.86), cette science (physique) qu'inaugure Galilée qui l'a apprise sous les cabestans des arsenaux de Venise.

sa fonction de serviabilité. Imaginerait-on un objet technique qui ne serve à rien ? La théorie rejoint la plus élémentaire des constations : l'objet technique n'est que parce qu'il sert à quelque chose (et quelqu'un). Or, si la technique est ce qui humanise, l'objet technique est un autre nom donné à l'instrument. Il n'est pas la technique. Il n'exprime pas l'essence de la technique. L'objet technique ou l'instrument ne sont qu'une instrumentalisation de la technique. Ils répondent à l'impératif de servir qui n'est pas l'impératif premier de la technique, bien qu'il en découle directement.

Cette distinction définitionnelle entre *humaniser* et *servir* à laquelle nous sommes parvenu depuis la pensée d'Ortega, pose des limites extrêmement claires entre ce qui relève de l'*instrumentalité* et ce qui relève *du technique*. Il peut être accepté que *la technique* intègre dans son usage parlé les objets techniques, car la langue, même philosophique, doit prendre en compte les définitions et usages communs, mais, à strictement parler, *le technique*¹³³⁵ est déterminée par sa propre essence qui n'est pas celle de l'instrumentalité de l'objet dit technique. Le technique n'agirait donc ni sur moi, ni sur ma *circonstance* en ce qu'elle est aire déjà humanisée, mais sur ce qui n'est pas (encore) humanisé. Il nous faut, à présent, contredire la proposition préalable : « rien ne justifierait que le questionnement n'ait pas sur la technique la même capacité que sur l'instrument ». Il peut effectivement l'avoir, depuis un *moi idéaliste*, qui est, *grosso modo*, le moi non seulement du philosophe mais de l'homme commun moderne pour qui tout est *questionnable*, indépendamment de sa présence dans ma *circonstance* ou de son action sur moi, comme facilité ou difficulté. L'idée peut paraître même des plus saugrenues qu'on ne soit autorisé à questionner que ce qui répondrait à ces conditions de présence dans ma vie. Dans le ciel idéaliste, tous les objets sont accessibles. Or, n'oublions pas que *le thème de notre temps*, selon Ortega y Gasset, est la réforme de la raison qui autoriserait abusivement cette accessibilité : le *ratiovitalisme* pose le lien à la vie, l'émanation depuis celle-ci comme la condition *sine qua non*, de participation à la raison, comme méthode et, avec ce que nous avons vu dernièrement, comme mode de sélection des objets. Ceci ne signifie pas que la pensée théorique n'ait pas lieu d'exister et ne puisse pas penser la technique comme objet. La pensée théorique se distinguerait justement par le fait qu'elle n'a pas de lien vital à l'objet et ne prétend pas en avoir. La *raison vitale* n'annule pas la pensée

¹³³⁵ *Le technique* correspondrait non pas à des techniques singulières mais à sa formalité générale : « On ne parle pas d'une forme technique singulière, mais de la formalité technique générale de l'espèce humaine, une surnature qui lui a permis (et sans laquelle il ne lui aurait pas été possible) de survivre. Ceci est l'incontestable valeur de la technique.» [No se está hablando de una forma técnica singular, sino de la formalidad técnica general de la especie humana, una sobrenaturalidad que le ha permitido (y sin la que no le habría sido ni es posible) sobrevivir. Éste es el valor indiscutible de la técnica] Casanova, VDT, p88. Casanova fait ici directement référence à Ortega y Gasset.

théorique ou abstraite. Ceci serait absurde. Au contraire, elle leur attribue leurs lettres de noblesse, en précisant pour la seconde, comme ceci a déjà été mentionné, que toute pensée abstraite et profonde n'est rien, ou, du moins, se perd si elle ne remonte pas à la surface, c'est-à-dire à la vie. La technique peut également être étudiée, pensée théoriquement, comme n'importe quel objet. Ceci n'est pas le fond de notre problème qui est celui de l'humanisation. La pensée théorique n'humanise pas, à l'instar de la mathématique et de la logique. Or, il a été dit que l'instrument ou la chose sont humanisés parce que questionnés, pensés donc. Ce questionnement, cette pensée ne sont pas ceux du questionnement et de la pensée théoriques mais ceux qui rapportent l'objet vers le moi. Est humanisé non pas ce qui est pensé théoriquement ou abstraitement et qui est justement abstrait de quelque chose qui est la vie, le moi. Penser par abstraction c'est bien penser en dehors de la vie, des choses communes, de la perception quotidienne et facilement accessible. L'aptitude à s'en abstraire définit l'abstraction. A l'inverse, la pensée non-abstraite est la pensée qui relie à la vie, au moi¹³³⁶ en tant que moi pris dans sa *circonstance*, à la perception et à l'environnement communs. Tout objet peut être pensé abstraitement ou théoriquement, ou concrètement et humainement, dans le sens d'être ramené vers ce qui a trait à la vie humaine expérimentée, par soi ou par tout un chacun, selon une perception intuitive de ce que nous percevons collectivement de la vie. L'instrument, ou tout autre objet, est humanisé lorsqu'il est pris par cette pensée non-abstraite. La distorsion s'opère lorsque la pensée les prend depuis et par la théorie et les transfère dans la pensée non-abstraite, donc vivante. Cette distorsion est tellement commune que l'ensemble des objets sont plus ou moins humanisés de la sorte, à l'instar de l'instrument. C'est là que réside l'un des biais idéalistes, dans l'autorisation de prendre un objet depuis l'idée et de le transférer sur une concrétude idéalisée, qui n'en est donc pas une, en refusant, de la sorte, le primat de la vie concrète.¹³³⁷ La *raison vitale* sait d'où elle prend l'objet : il est pris depuis la vie pour revenir à la vie. L'humanisation de l'objet est donc un biais du mode de penser idéaliste. L'objet peut et doit être pensé théoriquement. Cela fait partie des prérogatives de la raison humaine. De même abstraitement. Or ces pensées théoriques et abstraites ne seront rien d'autres que cela. Elles ne peuvent accéder à la concrétude par simple volonté. Pour cela, il leur faut passer par un processus

¹³³⁶ « Ma pensée trouve donc en moi, en tant qu'individu organique, sa cause et sa justification : elle est un instrument de ma vie, un de ses organes, qu'elle régule et gouverne. Par ailleurs, penser c'est mettre les choses, telles qu'elles sont, face à notre individualité. » *TNT55*. Ceci serait valable pour toute pensée, la différence entre la pensée abstraite et celle qui ne l'est pas ou l'est moins se situant dans le rapport à la *circonstance*.

¹³³⁷ « (...) les outrances des disciples de Kant au XIX^e et au XX^e siècle semblent à Ortega inadmissibles, en raison de leur mépris pour le primat de la vie concrète » Guy, *OGRV*, p.86

(non magique) qui les ramène dans l'aire du réel, du vécu. L'instrument qu'on a pensé théoriquement n'est pas l'instrument qui est-là et dont l'essence est de servir. De même pour la technique dont l'essence est d'humaniser. Les ramener *vers* la vie ne signifie pas les ramener *à la* vie, leur donner vie. Ce défaut de la pensée qui confond ramener *vers* et ramener *à* est ce qui octroie une apparence de vie aux êtres, qu'ils soient instrumentaux ou techniques, ou des choses. C'est cette incarnation de l'objet en quelque chose de vivant qui lui donne sa vie et sa capacité à se retourner contre son créateur. Et comme cette incarnation est commune à tous les objets ayant été créés, tous se retournent contre leur créateur, bien qu'il ne s'agisse pas de l'instrument, de l'objet technique, de la création quelle qu'elle soit qui se retourne, mais de l'humain qui y a été parasitairement incorporé. La *raison vitale* neutralisant ce biais idéaliste (inhérent à l'homme depuis qu'il est homme mais plus particulièrement depuis que les Grecs ont inventé la raison) prétend neutraliser ce défaut et remettre les choses selon leur essence : *l'instrument sert, la technique humanise*. Le fait qu'elle agisse en dehors de ma *circonstance*, qui est déjà humanisée ou humanisation, donc ni sur elle ni sur moi, devrait, en principe, la rendre inaccessible à la réification. L'instrument peut devenir chose, comme nous l'avons vu, mais la technique, en principe non, bien que, nous le répétons, la technique soit souvent confondue avec l'objet technique.

vi. Sur ou transhumanisme et circulation de l'humanisation

Certes, la technique peut agir sur mon corps, donc apparemment sur moi, mais ce faisant, elle agit sur ce qui n'est pas encore humanisé en moi. En fait, « agir sur moi » est une mauvaise perception de cette action, si l'on pense, en particulier, à la technique médicale, qui agit non pas sur moi mais sur la maladie, sur ce qui affecte ou déstabilise mon humanité intégrale. Elle peut également le faire directement, mais alors elle va humaniser mon corps plus qu'il ne l'est : c'est le *surhumain* ou *transhumain*. La technique agissant sur moi, en tant que moi-humain, n'agit donc pas sur moi mais agit à l'expansion de l'humain depuis mon corps : c'est ce qui aujourd'hui s'appelle le transhumanisme qui est une validation de l'idée ortéguienne de la technique comme

dessein d'humanisation. Le transhumanisme illustre que la technique n'agit pas *sur* l'humain, pris dans sa forme corporelle, mais agit pour l'étendre. Et, il n'est pas surprenant de constater que pour cette raison et d'autres, notamment celles relatives à une interprétation de l'homme comme matière sans nature, il existe une ligne d'interprétation qui fait d'Ortega un transhumaniste¹³³⁸, un partisan de la technique comme amélioration humaine, dans le sens prôné par ce courant d'idées, et, en effet, tant qu'il y a humanisation, dans le sens positif d'expansion de l'humain, le transhumanisme ne contredit pas les définitions ortéguiennes de l'homme et de la technique. Dans le cas d'une déshumanisation, elle ne le fait pas non plus, car c'est alors non pas la technique qui déshumanise mais un *programme vital* dévitalisé, si on peut dire. *Sans technique l'homme n'aurait jamais existé* signifie, ni plus ni moins, que la technique est force d'humanisation qui est censée être humainement neutre en tant que force. Son humanisation ne se découvre qu'à son efficacité, ses résultats, ce qu'elle produit. Or, que dans une société industrielle et idéaliste, c'est-à-dire n'ayant pas relevé le défi de la *raison vitale* ou d'une raison qui ne serait pas celle héritée de l'idéalisme, notamment kantien, la neutralité humaine de la technique soit chosifiée, donc humanisée, n'est en rien surprenant, et caractériserait même la pensée technique de cette époque qui ne questionne pas uniquement ce qui agit sur moi dans ma *circonstance*, mais aussi tout objet pris depuis son idéalité.

¹³³⁸ « A certaines occasions, il arrive qu'Ortega parle dans des termes qui rappellent ceux du transhumanisme. Il parle de la capacité d'« autocréation » de l'être humain, du caractère purement pragmatique de la vie. L'être humain est, selon lui, un être « infiniment plastique » avec lequel « on peut faire tout ce qu'on veut. » (Ortega, 2004- 2010, VI: 66). Ailleurs, il ajoute : « L'homme, qu'il le veuille ou non, doit se faire lui-même, s'auto-fabriquer. Il n'est pas malvenu de le formuler ainsi. Cela met en exergue que l'homme, à la racine même de son essence, joue avant tout le rôle de technicien. » (Ortega, 2004-2010, V: 573 [MT62]). Quelques défenseurs du transhumanisme ont également cité à leur profit l'une de ses phrases les plus connues (et des moins bien comprises) : « l'homme n'a pas de nature, mais il a une ... histoire » (Ortega, 2004-2010, VI: 72). Cette phrase signifie, entre autres, qu'il n'y a pas d'essence naturelle de l'être humain qui lui dicte les fins qu'il lui reviendra de poursuivre. Il dispose d'une pleine liberté pour déterminer ces fins, et son histoire est l'histoire de ces déterminations desquelles, par ailleurs, il ne saurait se soustraire. Il est donc tentant d'interpréter la philosophie ortéguienne comme proche avant la lettre des positions du transhumanisme (Molinuevo, 2004). » [Ortega habla en ocasiones en términos que suenan parecidos a los del transhumanismo. Habla de la capacidad de “autocreación” del ser humano, del carácter meramente programático de su vida. El ser humano es, según nos dice, un ser “infinitamente plástico” del que “se puede hacer lo que se quiera” (Ortega, 2004- 2010, VI: 66). Y en otro lugar añade: “El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico” (Ortega, 2004-2010, V: 573). Algunos defensores del transhumanismo han citado también en su apoyo una de sus frases más conocidas (y peor entendidas): “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (Ortega, 2004-2010, VI: 72). Dicha frase significa, entre otras cosas, que no hay una esencia natural del ser humano que dicte los fines a los que este ha de encaminarse. Tiene completa libertad para determinar esos fines, y su historia es la historia de esas determinaciones a las que, por otra parte, no puede sustraerse. Es tentadora, pues, la interpretación de la filosofía orteguiana como cercana *avant la lettre* a las posiciones del transhumanismo (Molinuevo, 2004)] Diéguez, RTM, p.72-73

Le traitement heideggérien de la technique en liaison avec le traitement qu'en fait Ortega invite à nouveau comme sujet, cette fois-ci depuis une émancipation « commune » vis-à-vis de l'idéalisme, ce qui ne signifie pas qu'ils arrivent à des conceptions similaires malgré la similitude de l'*être-là* heideggérien et de l'*agir-sur-moi* ortéguien en ce qu'ils cadrent l'*objet* à penser depuis une phénoménologie qui acte sa présence, dans le sens de *présence au monde*, et non pas *présence idéale*. Ce mode de présence de l'objet dans le monde détermine sa capacité éventuelle à être humanisé par des *biais idéalistes* ou par son *rapport au moi*. La chose s'humanise parce que *je la questionne* et j'y mets donc une part d'humain, mais ce questionnement se fait ou depuis « le ciel des idées » sur n'importe quel objet, ou bien depuis la réalité vitale et irréductible qu'est le *moi* en rapport aux objets de la *circonstance* qui sont ceux qui agissent sur (le) *moi*. A ce titre, la technique peut être doublement questionnée, comme cela a été dit : théoriquement ou abstraitement, ou bien selon son action sur (le) moi. Dans le premier cas, s'agissant d'un questionnement purement théorique, elle ne saurait être humanisée – même si le « biais idéaliste » s'autorise tout de même à humaniser de la sorte – ; dans le second, le questionnement potentiellement humanisant requérant un « agir sur moi », il s'agit d'appréhender quel est cet agir technique sur le moi (humain), d'où l'idée de faire intervenir le paradigme transhumaniste.

Une interrogation qui est partie de l'humanisation des instruments, à partir de la constatation qu'ils peuvent se retourner contre leur créateur, dérive sur celle de l'humanisation *de* la technique et de là, sur celle de l'humanisation *par* la technique. Comment circule l'humanisation à travers la technique, les instruments, les choses ? Dans quel(s) sens ? S'agit-il d'une circulation à sens unique, ou à double sens ? Le problème initial du *retournement contre* (de l'instrument ou de la technique) devient celui de l'humanisation et de ses modalités diverses, dont celle de la surhumanisation qui pose la question de savoir quelle action a la technique sur un *moi* qui est nécessairement humanisé mais qui est tout aussi nécessairement humainement perfectible.

Le transhumanisme est l'affirmation que l'action de la technique peut rendre l'homme plus humain. La *surhumanisation* étend l'espace humain de mon corps qui est déjà humain. C'est justement parce qu'il l'est déjà amplement qu'il y a *sur-humanisation* et non *simple humanisation*. Or, cette humanité omniprésente en moi rend douteuse la perspective de l'humanisation de ce qui l'est déjà. Le problème éthique du transhumanisme réside justement là : doit-on toucher à cette humanité fondamentale et corporelle ? Ne risque-t-on pas de tout déshumaniser avec cette intervention (surhumanisante) sur le noyau physique, le nucléus de l'humanité ? L'idée de

l'expansion technique se heurte toujours à la crainte d'une expansion qui endommagerait ce qui est tenu comme essentiel, que ce soit psychologiquement (culturellement) ou physiquement (naturellement). On craint la déshumanisation à cause de l'intervention technique. Or, ceci contredit la définition ortéguienne de la technique comme ce qui humanise. Nous savons où se situe la crainte d'Ortega : dans l'évidage culturel. C'est pourquoi, à première vue, sa pensée ne semble pas s'opposer à l'expansion technique promue par les transhumanistes. L'opposition viendrait d'ailleurs, du fait justement que la technique a comme raison d'être d'humaniser. Humaniser signifie-t-il améliorer ce qui est humain ou bien rendre humain ce qui ne l'est pas ? Il est vrai que depuis le début nous avons parlé de l'humanisation par la technique sans jamais se poser la question de savoir ce que peut vouloir dire « humaniser ». S'agit-il d'un rapport binaire entre l'humanisé et le non-humanisé, ou bien, l'humanisé peut-il s'humaniser plus, se *surhumaniser* donc ? A la lumière de l'action technique, on constatera que l'humanisation s'opère également là où il y a déjà humanisation. La technique n'agit pas dans un noir et blanc humanisé/non-humanisé. Elle agit dans une infinité de clairs-obscur, de nuances, de dégradés. Une définition de la technique qui humanise ne peut pas se limiter à une conception simpliste et binaire de l'humanisation. Il n'y aurait pas d'un côté ce qui est (totalement) humanisé et de l'autre côté ce qui ne l'est pas (du tout) et ceci devrait inclure l'homme qui s'il est source de l'humanité n'est pas l'humanité achevée et indépassable. Si l'homme montre depuis qu'il est sur Terre qu'il peut être plus ou moins humain, c'est bien que son humanité n'est jamais optimale et absolue, qu'elle varie, qu'elle peut donc se perfectionner. Par ailleurs, s'il est *centaure*, n'existe-t-il pas en lui et en toutes circonstances, un espace naturel, non humain que la technique pourrait, à l'occasion, humaniser ? Ou bien cette dualité nature-culture est-elle un couple constitutif de l'être de l'homme et, à ce titre, devrait être préservée coûte que coûte ?

L'homme peut être humanisé par la technique, surhumanisé, ou humanisé plus que ce qu'il ne l'est. En revanche, la technique ne saurait être humanisée dans le sens de devenir une entité humanisée autonome. Elle porte un projet d'humanisation, elle l'exprime, le réalise mais n'est pas autonome. Dans ce sens, elle n'est pas *humanisable* mais *humanisante*. Seul est humanisable ce qui est déshumanisé. Cette humanisation se fait *actuellement* par le biais de la technique et *virtuellement* par le biais du questionnement humain, qui est un transfert sur ce qui n'a pas d'humanité d'une part (symbolique) d'humanité. Afin qu'un instrument se *retourne contre*, il devra comporter une part d'humanité, celle, au moins, qui lui donne des intentions et une

autonomie. S'il est un instrument technique, cette part d'humanité est destinée à humaniser. Elle a été mise en lui par un *plan vital*. S'il est objet, cette humanité est virtuelle et répond à des inclinaisons humaines plus ou moins complexes qu'il ne nous revient pas d'étudier ni de décrire, et qui n'a pas d'autre réalité que celle qui lui aura été octroyée par ce transfert. En ce qui concerne la capacité humanisante de la technique, elle est aussi un transfert, depuis un plan humainement défini vers une aire à humaniser, un objectif concret et limité donc. Elle agit directement et n'est pas censée autoriser une déviation ou émancipation de la volonté humanisante initiale. On conçoit donc mal qu'un objet technique *se retourne contre*. Seul ce qui aurait été abusivement humanisé semble être en mesure d'une telle chose. Si tout ce que je questionne est humanisé par ce simple questionnement, cette humanisation ne se traduit en « vie » propre, ou autonomie, que si je l'autorise. Pourquoi l'homme autorise et souhaite que des objets s'humanisent est une grande question à laquelle il ne nous revient pas de répondre. Nous nous contentons de le constater. Tous les objets qui agissent sur moi, que ce soit passivement par résistance, ou par la vue, l'ouïe ou de n'importe quelle autre manière non technique depuis ma *circonstance* où ils gravitent, peuvent être « humanisés » selon la définition et les processus préalablement décrits. Ceci n'inclut pas l'objet technique qui ne se retourne pas, aussi humanisé soit-il. Il est en mesure d'humaniser le monde et de surhumaniser l'homme, mais ne possède ni ne maîtrise d'attributs humains qui l'autonomiseraient, aussi sophistiqué et autonome puisse être son fonctionnement. L'autonomie ne se trouve pas dans la manière de fonctionner mais dans l'intention première, ou finale, qui la détermine. L'autonomisation qu'effectue l'homme vient de son penchant à donner vie à ce qui n'en a pas. Pour Ortega y Gasset, l'objet technique n'en a aucune. Il n'a à son égard aucun sentiment, aucune considération si ce n'est de la gratitude pour la succession d'inventions, c'est-à-dire d'inventeurs, d'artisans, de techniciens, d'ingénieurs, qui ont permis de le mettre au point.

L'opposition apparente entre l'instrument vide de vie et l'instrument qui se retourne nécessairement contre son créateur nous a obligé à ouvrir la réflexion sur un champ encore non abordé ; celui de *l'humanisation de la technique à l'origine de la déshumanisation du monde*, ce qui peut intuitivement ressembler à un oxymore. Pourtant, il n'est pas besoin d'une profonde réflexion philosophique pour comprendre, selon l'expérience qu'il est donné à tout un chacun, que lorsque la machine est réduite à sa fondamentale fonction, lorsqu'elle n'est pas « humainement investie », avec tout ce que l'être humain peut investir – des désirs, des souhaits, des intérêts, des

pouvoirs, des idées, des illusions, des mythes, des rêves, des peurs, des attentes, etc. – alors, à son tour, la réalité humaine n'est pas pénétrée par les machines, qui ne s'y retrouvent que physiquement et fonctionnellement mais pas vitalement, et encore moins avec une vie propre et capacité d'occupation d'un espace pris sur l'humain.

« La machine doit être faite pour un service très déterminé, et elle ne fonctionne que dans des conditions rigoureuses. Quand nos besoins et les conditions particulières coïncident avec la machine, son utilité est superlative. »¹³³⁹

Le ton et le contenu coïncident pour réduire la *machine* à ce qui ne *sert* que « pour un service très déterminé » dans « des conditions particulières ». En dehors de cela, elle est inutile, inapte à servir et donc inexistante. Voyons autour de nous, dans nos caves, greniers, décharges toutes ces machines qui ont perdu leurs conditions particulières d'existence, que ce soit simplement parce qu'elles ont été dépassées dans leur performance. Une lampe à pétrole, un pulvérisateur Muratori, des fourches en bois, une machine à écrire ou une caisse enregistreuse et d'innombrables autres machines et outils sont devenus des produits de brocante. Ils sont des objets de collection aux croisées de l'artisanat et de l'industrie d'antan, de l'histoire et de l'art, mais ils ne sont plus des instruments ni des machines car ils ont perdu leur condition particulière d'existence selon leur mode originel. Comme le marteau un peu avant, ou tout autre instrument, la machine n'a d'autre raison d'être que de servir les besoins de celui qui la crée, qui la met en contexte, qui la démarre. Une fois ceux-ci enclenchés, la machine fonctionne par elle-même. C'est là sa fonction, sa caractéristique :

« Dans la motocyclette, on voit encore avec plus d'évidence la finalité de tout instrument ou machine : que notre activité se réduit à déclencher son fonctionnement. A l'usage, c'est elle qui y met presque tout et nous presque rien. »¹³⁴⁰

¹³³⁹ [La máquina tiene que ser hecha para un servicio muy determinado, y funciona sólo dentro de rigurosas condiciones. Cuando nuestras necesidades y las condiciones del caso coinciden con la máquina, su utilidad es superlativa.] OCII403

¹³⁴⁰ [En la motocicleta se ve más patente aún la finalidad de todo instrumento o máquina, a saber: que nuestra actividad queda reducida a disparar su funcionamiento. En el uso de una máquina debe ésta ponerlo casi todo, nosotros casi nada.] *ibid.*

Or, ce fonctionnement par lui-même ne lui octroie pas de vie propre ni une autre forme d'indépendance que celle qui a été programmée.

Un instrument est, selon Ortega y Gasset, quelque chose qui fonctionne, qui a une finalité utile sans que pour autant cette *utilité* détermine sa raison première et originelle d'être. La machine est utile non parce que l'être humain est déterminé par l'utile mais justement, parce que son humanité n'est pas dans l'utile¹³⁴¹. La philosophie d'Ortega y Gasset reste fondamentalement anti-utilitariste : elle est humaniste dans le sens où la réalité radicale déterminante dans l'homme se trouve toujours dans ses aspirations qui ne sont primordialement pas utilitaires. Souvenons-nous que les besoins dits secondaires seraient les besoins premiers dans l'ordre de la vie, de la volonté de vivre. L'efficacité froide et exécutante qui est exigée de l'instrument ne se transpose pas à l'homme dont la vie ne consiste pas à être froidement exécutant et efficace. Plus l'homme se décharge – sur la machine – de ses fonctions mécaniques et utilitaires, plus il peut être humain et se consacrer à ce qui en lui est humain c'est-à-dire poétique, jovial, sportif, ascendant... La machine n'est pas censée s'imprégner en lui et imprégner sa société. Son degré de sophistication et sa prolifération ne changent pas fondamentalement cette donne. De fait, lorsqu'on lit Ortega y Gasset, on a l'impression de quelqu'un qui vit en dehors, en marge ou au-dessus des objets techniques auxquels il n'accorde ni vie, ni puissance déterminante mais une présence instrumentale. Il n'y a

¹³⁴¹ Même si le type d'homme utile qui a divinisé l'instrument s'est imposé ces tout derniers siècles : « L'idée de Marx était, au moins *grosso modo*, vraie pour ce siècle-là et une partie de ceux qui précédaient. L'homme moderne se transformait progressivement en *homo œconomicus*. Il se préoccupait surtout de rassembler des « moyens », des « outils »*. Il ressentait la vie comme une affaire utilitaire. Il divinisa l'instrument, l'outil*. Franklin avait déjà défini l'homme comme l'*animal instrumentificum* (...). Marx fera tourner le panorama historique autour des « instruments de production » (...) Cette foi dans l'instrument est une idée tellement préconçue de cette époque que, sans se connaître les uns les autres, les penseurs les plus éloignés la retrouvent dans les plus divers ordres (...) Darwin, après tout, ne fait rien d'autre que de rendre au terme « organe » son sens étymologique d'instrument. La forme organique est un répertoire d'outils* pour la vie. Comment cela ? Les idées mêmes – les « vérités » – sont considérées instrumentalement et on les appelle *working-hypotheses*, appareils pour le travail mental. » [La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*. Se preocupaba, sobre todo, de allegar «medios», «útiles». Sentía la vida como un afán utilitario. Divinizó el instrumento, el útil. Franklin había ya definido al hombre como el *animal instrumentificum* (...). Marx hará girar el panorama histórico sobre los «instrumentos de producción» (...) De tal modo es esta fe en el instrumento una idea preconcebida de aquel tiempo, que, sin saber unos de otros, los pensadores más distantes la encuentran en las órdenes más distintas (...) Darwin, después de todo, no hace otra cosa que devolver al término «órgano» su valor etimológico de instrumento. La forma orgánica es un repertorio de útiles para la vida. Pero ¿Qué? Las ideas mismas – las «verdades» – son consideradas instrumentalmente y se las llama *working-hypotheses*, aparatos para el trabajo mental.] OCII634. *« útil » signifie en espagnol à la fois « utile » et « outil ». Ortega joue incontestablement sur cette homonymie entre l'adjectif et le substantif pour signifier le prolongement de l'un dans l'autre. Il revient au traducteur de retranscrire en français, et selon le sens de la phrase, l'un ou l'autre, en perdant néanmoins l'effet de cette ambiguïté linguistique, même si on retrouve en français une quasi homonymie entre « outil » et « utile ». Notons que l'« útil » substantif est un gallicisme, une appropriation du terme « outil » par la langue espagnole.

pas d'angoisse face à une invasion des objets techniques chez cet auteur. L'invasion, si elle a lieu, ne vient pas d'eux mais du biais humanisant, cette inclinaison anthropologique à humaniser même ce qui ne devrait pas l'être. Si l'humanité est mécanisée, envahie par *la* technique c'est parce que l'homme l'a humanisée, non parce que la technique envahirait. « Pourquoi la technique comme raison vitale devrait constituer un problème ? »¹³⁴², pourrait-on se demander avec Mitcham. Jamais dans la pensée d'Ortega y Gasset n'apparaît la moindre allusion à un danger de déshumanisation *directement* à cause de la technique. Il y a déshumanisation, notamment dans l'art (cf. *La déshumanisation de l'art*) qu'il convient de réhumaniser car l'art est justement une manifestation de l'humain, d'une « quatrième dimension » liée au sensible. L'humanisation de la technique, quant à elle, ferait office de non-sens.

« Cela fait de nombreuses années que les peintres ne peignent plus de tableaux. Ils sont distraits à résoudre des problèmes techniques qui jouent incontestablement un rôle déterminant dans l'accroissement des facultés de l'art. Mais cela porte en soi le renoncement à la quatrième dimension que requiert toute œuvre d'art pour l'être pleinement. Et cette quatrième dimension est la sensibilité pour les thèmes humains fondamentaux.

C'est justement parce que l'art est technique et habilité qu'il doit être quelque chose de plus. Lorsqu'on dit que quelque chose est un instrument, on indique qu'isolé et par lui-même il est dénué de valeur : il faut que l'instrument justifie son existence en réalisant la fonction pour laquelle il a été forgé. Pareillement, l'art est l'art de rehausser la sensibilité des âmes. »¹³⁴³

L'art est plus que de la technique et des habilités. Il n'est pas service. Qu'il se « retourne contre nous » ou plutôt ; qu'il revienne à nous, avec ses agréments et ses fonctions de rehausseur de la sensibilité est son rôle. Il n'est pas un instrument qui isolé et par lui-même est dénué de valeur.

¹³⁴² [¿Por qué la técnica como razón vital habría de constituir un problema?] Mitcham, *TTC-ROST*, p.34

¹³⁴³ [Hace muchos años que los pintores no pintan cuadros. Andan entretenidos en resolver problemas técnicos que son, sin duda, de enorme importancia, para aumentar las facultades del arte. Mas esto trae consigo la renuncia a la cuarta dimensión, que necesita toda obra de arte para serlo plenamente. Y esta cuarta dimensión es la sensibilidad para los temas esenciales humanos. Precisamente porque el arte es técnica y es habilidad, necesita el arte ser algo más. Cuando se dice que algo es un instrumento, se indica que aislado y por sí mismo, carece de valor: es menester que el instrumento justifique su existencia, realizando la función para que fue forjado. Del mismo modo, el arte es el arte de dotar a las almas de una sensibilidad potenciada.] *OCI532* (1912)

La pensée d'Ortega y Gasset est une pensée qui disqualifie¹³⁴⁴ l'humanisation des moyens et valorise celle des fins. Plans ou programmes vitaux, désirs, culture appartiennent au domaine des fins, de l'humanisation donc. Technique, instrument, raison pure appartiennent à celui des moyens, dont l'humanisation fait obstacle à leur rôle et efficacité. *La réduction des instruments fabriqués à l'unique objectif d'efficacité et le rejet de la raison pure*¹³⁴⁵ appartiennent à une même inclination, celle du refus de la subjectivation ; subjectivation de la pensée par un moi centralisateur et source première ; fétichisation de l'objet instrumental et technique qui perturbe sa serviabilité. Un objet humanisé sera investi de qualités et d'affects qui ne peuvent que perturber l'écoulement lisse et insensible de sa fonction de serviteur, le terme « serviteur » (choisi ici à propos) contenant déjà une dimension anthropologique limitatrice. « Cet instrument est mon serviteur » produit en nous un affect tout humain qui nous portera à minimiser cette fonction, donc l'efficacité de cet objet technique. C'est ce que critique Ortega y Gasset pour qui la fin seule est humaine.

On comprendra combien ses conceptions de la nature comme facilité (ou difficulté), du monde comme machine à notre service¹³⁴⁶ – « le monde, comme pur mécanisme, est la machine des machines »¹³⁴⁷ –, coïncident peu avec les éthiques écologistes, notamment d'inspiration jüngerienne¹³⁴⁸, et, avant cela, aux positionnements et inquiétudes heideggeriennes. De fait, Ortega y Gasset se rapproche et s'éloigne, à la fois, de ce philosophe allemand, pour ne pas dire

¹³⁴⁴ Il existe une dimension critique et réformatrice indéniable chez le philosophe Ortega. Cet activisme s'exprime parfois explicitement, comme cet appel à un renversement urgent : « La culture n'est qu'un instrument biologique, rien de plus. Lorsqu'elle se positionne en face et contre la vie, elle se pose alors en subversion de la partie contre le tout. Il est urgent de la remettre à sa place. » *TNT74*. « Le thème de notre temps est donc celui du repositionnement de la raison à la place de l'organe qu'elle est : « L'instrument de ma vie, un de ses organes, que la vie régule et gouverne. » De la sorte, Ortega y Gasset relègue ni plus ni moins la raison à la fonction subalterne d'un organe : « Ma pensée trouve donc en moi, en tant qu'individu organique, sa cause et sa justification. » Il en appelle à un renversement des pouvoirs, après quatre siècles de modernité qui ont porté la raison à l'absolutisme. » Uzal, Préface-*TNT*, pp.14-15

¹³⁴⁵ Souvenons-nous que selon Ortega y Gasset, la raison est un organe, donc un instrument, comme peuvent l'être ceux de la respiration et de la digestion (cf. *Le thème de notre temps*) et que la pensée fonctionne avec des instruments : « Comment cela ? Les idées mêmes – les « vérités » – sont considérées instrumentalement et on les appelle *working-hypotheses*, appareils pour le travail mental. » *OCII634* (voir la note 1341) ; « [la pensée] est un instrument de ma vie, un de ses organes, qu'elle régule et gouverne. » *TNT55* (cf. note 1336)

¹³⁴⁶ « Le monde, la circonstance, se présente comme le premier matériau et comme machine potentielle. Puisque pour exister il doit être dans le monde, et que celui-ci ne réalise pas son être mais lui oppose des difficultés, l'homme se résout à chercher la machine cachée qu'il renferme pour le servir. » *MT62-63, OCV574*

¹³⁴⁷ *MT63*

¹³⁴⁸ Nous en resterons à cette affirmation qui mériterait, évidemment, de plus amples développements.

qu'il en prend le contre-pied¹³⁴⁹, à l'aune de ce qui a été rajouté dans ces chapitres¹³⁵⁰ Il montre son originalité dans son rejet de l'humanisation des moyens afin d'optimiser l'humanisation des fins et en n'accordant ni à l'instrument, ni à la technique, une capacité de retournement contre leur créateur, si ce n'est depuis une humanisation parasitaire autorisée et promue par les écueils de la subjectivation via ce que nous avons exposé et d'autres formes de transferts anthropomorphisants dont, on le rappelle, la philosophie seule ne peut rendre compte. En guise de conclusion, on dira que *la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset prône une déshumanisation de la technique comme moyen et une réhumanisation de ses fins.*

« On vit avec la technique, mais Ortega affirme qu'on ne peut pas vivre de la technique (IV:197). La technique n'est pas absolue en soi ; elle est une magnitude relative à ce que l'homme désire être (V:357). La technique seule, pensait Ortega, n'est pas un programme ni un argument suffisant pour la partie « extranaturelle » et plus intime de la vie de l'homme. La technique n'est pas *causa sui* ; elle ne s'alimente ni ne respire d'elle-même (IV:197). Ortega était très sensible au risque déshumanisant de la technique si on magnifiait son importance socioculturelle. Mais, il ne devint pas pour autant l'« ennemi » de la technique, entre autres, parce qu'il ne croyait pas que la croissante hégémonie culturelle du fait technique fût la cause finale de la crise de l'Occident ; mais que très habilement et intelligemment il s'en servit, indéniablement grâce au pragmatisme très peu déclaré de sa philosophie, pour produire une ontologie et une anthropologie à la hauteur de son temps, qui est encore le nôtre³¹. »¹³⁵¹

Cette « magnification de l'importance socioculturelle » de la technique, de son rôle, de ce qui relèverait [relevancia] d'elle dans la culture, n'est-elle pas ce que nous avons désigné par « humanisation » ? Ce dernier paragraphe de l'article d'Eduardo Armenteros Cuartango ; « La

¹³⁴⁹ Nous ne dirons pas « prendre » ce qui induirait que l'un réponde à l'autre, ce qui n'est qu'une hypothèse. Nous préférons, à ce stade, y voir la simultanéité de découvertes à une même époque et par des esprits éloignés, du fait de la communauté générationnelle. Voir au sujet de cette communauté la note 1341.

¹³⁵⁰ On perçoit combien il reste de sujets pour des études comparatives entre les deux.

¹³⁵¹ [Con la técnica se vive, pero de la técnica, sentencia Ortega, no se puede vivir (IV: 197). La técnica no es absoluta en sí misma; es una magnitud relativa a aquello que el hombre desea ser (V: 357). La técnica por sí misma, pensaba Ortega, no es programa ni argumento suficiente para la parte "extranatural", y más íntima, de la vida del hombre. La técnica no es *causa sui*; no se nutre ni respira a sí misma (IV: 197). Ortega estaba muy en alerta ante el riesgo deshumanizador de la técnica, si se magnificaba su relevancia sociocultural. Mas no por ello se "enemistó" con la técnica, entre otras razones porque, de fondo, no pensaba que la creciente hegemonía cultural del hecho técnico fuera la causa final de la crisis de Occidente; sino que muy audaz e inteligentemente se valió de ella, gracias sin duda al pragmatismo relativamente inconfeso de su filosofía, para hacer una ontología y una antropología a la altura de su tiempo, que todavía sigue siendo el nuestro] Armenteros, *ITAO*, p.24

índole técnica de la antropología de Ortega, una interpretación desde el pragmatismo » permet de finir ce chapitre et d’annoncer le prochain au sujet de : « son temps, qui est encore le nôtre³¹ ». ¹³⁵²

6- Présence contemporaine

a- « *Projectionnisme* »

A la lumière des considérations qui ont été préalablement exposées quant à une définition possible de ce que serait un *disciple*, un disciple d’Ortega y Gasset aborderait la technique en suivant des *thèmes* et des *objets* ortéguiens, mais aussi suivant sa *circonstance* qui ne peut être qu’autre. Dans un article, déjà cité¹³⁵³, Antonio Diéguez Lucena fait part de ses « réflexions sur les technologies d’amélioration génétique à l’aune de la pensée d’Ortega y Gasset. » On est là dans l’une des catégories possibles du disciple qui est celle de la projection d’une pensée « passée » sur son présent. « Passée » est mis entre guillemets, car il n’est pas certain que la notion de « pensée passée » ou « pensée du passé » recouvre une signification suffisante pour un philosophe. Toute pensée élaborée à une date antérieure à celle de son étude – ce qui correspond donc à toute pensée émise – est *de facto* une pensée du passé sans pour autant être d’une « autre époque ». Cette lapalissade, pour reprendre une expression chère à Ortega y Gasset, n’est pas totalement futile puisqu’elle sert à poser la question de « la pensée d’une autre époque » ou d’« une autre génération », comme il siérait également au philosophe madrilène. Combien de générations

¹³⁵² La note 31 nous dit déjà quelque chose sur ce présent Ortéguien : « C’est avec satisfaction que nous observons comment Molinuevo, bien qu’à partir de paramètres fort différents des nôtres ici, croit aussi dans la validité actuelle de la philosophie d’Ortega ; ce n’est pas en vain qu’il propose dans son essai sur un humanisme technologique – fondé sur la donnée très ortéguienne que, de fait, nous serions des êtres technologiques – une « troisième navigation technologique » comme hypothèse capable d’harmoniser la vie de l’homme comprise comme « naufrage » et « navigation », avec la société d’aujourd’hui hautement technologique » [Con agrado observamos cómo Molinuevo, aunque desde parámetros muy diversos a los que aquí hemos usado, también cree en la actual vigencia filosófica de Ortega; no en vano, propone en su ensayo de un humanismo tecnológico – basado en el muy orteguiano dato de que, de hecho, somos seres tecnológicos – una “tercera navegación tecnológica” como hipótesis apta para armonizar lo que es la vida del hombre, entendida como “naufragio” y “navegación”, con la sociedad de hoy, altamente tecnológica.] *Ibid.*

¹³⁵³ « Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset », *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 10, novembre 2014, pp.59-79 (RTM).

philosophiques nous séparerait aujourd'hui de celle d'Ortega y Gasset ? Ou peut-être, à l'aune du sujet étudié, à quelle génération appartenons-nous aujourd'hui en comparaison à celle d'Ortega ? Technologiquement parlant, entre la fin des années vingt – lors de l'élaboration de ce qui constituera ses « leçons sur la technique » – et nos années vingt (nous devons bientôt prendre l'habitude de ne plus parler des « années vingt » sans en indiquer le siècle) c'est-à-dire presque un siècle, la technique a, comme nous le savons bien, et c'est donc là une seconde lapalissade, suivi un essor inédit dont Ortega ne connut qu'une petite partie, celle qui va jusqu'au milieu des années cinquante, s'étant prononcé pour la dernière fois sur ce sujet en 1952, comme il n'est plus vraiment besoin de le rappeler si ce n'est pour dater l'époque technique à laquelle s'arrête l'investigation technique ortéguienne connue ou publiée. Savoir quelle serait sa réaction ou réflexion philosophique, ou quelle serait le regard qu'il poserait sur les techniques les plus récentes relève de la spéculation, dans le sens commun de déduction à partir d'éléments insuffisants ou incomplets, mais aussi dans celui moins péjoratif d'étude approfondie, d'interprétation rigoureuse d'éléments qui nous relient à une autre époque technique, à des écrits et à une pensée engendrés à cette époque et, en parallèle, à ceux du présent en tant que lieu des nouvelles technologies et tout ce sur quoi elles agissent ou influent directement ou indirectement, donc presque tout, bien que cela soit déjà une proposition philosophique en soi.

« Même si cela pourrait être perçu comme un exercice d'herméneutique excessivement spéculatif, j'essaierai d'extraire de ses idées une possibilité de réponse aux thèses transhumanistes. »¹³⁵⁴

Diéguez illustre parfaitement ce qui vient d'être dit. Nonobstant la conscience qu'il a du risque d'excès spéculatif inhérent à un tel exercice philosophique d'un nouveau genre, il s'y engage ni plus ni moins pour « extraire des idées d'Ortega une possibilité de réponse » aux thèses les plus avant-gardistes qu'autorise la technique dans un présent d'une sophistication technique inconcevable pour le philosophe madrilène :

« Je crois qu'une bonne manière d'illustrer ce qui s'est dit au sujet de l'utilité pratique de la philosophie de la technique d'Ortega pour comprendre et agir dans un monde d'une grande sophistication technique comme

¹³⁵⁴ [Aunque esto pueda ser visto como un ejercicio excesivamente especulativo de hermenéutica, intentaré obtener de sus ideas una posible respuesta a las tesis transhumanistas] Diéguez Lucena Antonio, « La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo », in *Revista de estudios orteguianos*, n°29, 2014, pp.131-155 (dorénavant ATPO-REO) p.143

le nôtre, où dominent des technologies qu'Ortega n'aurait pas pu imaginer, est d'essayer de réfléchir au transhumanisme à l'aune de cette philosophie. »¹³⁵⁵

Or, il existe des textes ou déclarations plus ou moins explicites qui autorisent des interprétations. Dans ce cas concret, et selon Diéguez, il y en aurait qui feraient d'Ortega y Gasset, si ce n'est un précurseur, un théoricien de l'autoproduction technique de l'homme, de sa transformation, à l'aune de son « infinie plasticité », en un homme non pas technique puisqu'il l'est déjà « naturellement », ou depuis qu'il est homme humanisé, depuis que lui ou l'être biologique animal qui lui fournit son corps s'est extrait d'une animalité entière et accaparante, et qu'il s'est humanisé en s'abstrayant et en ouvrant et construisant son propre monde grâce à la technique, mais en un homme qui ne se contente plus de transformer un espace hostile en *surnature* amicale et humainement habitable mais également en transformant son propre espace intérieur de la « même manière » qu'il l'a fait avec l'extérieur :

« Et je dis que cela peut être vu comme spéculatif puisque, à la différence de Heidegger qui mentionne dans certains passages de sa volumineuse œuvre la possibilité de la production technique du propre être humain (cf. van Camp, 2012), Ortega, autant que je sache, ne l'exprime expressément à aucun moment. Malgré cela, il existe des textes de lui qui pourraient facilement être interprétés (bien qu'avec peu de fidélité) comme une défense du transhumanisme. Parmi les thèses d'Ortega qui ont été le plus largement diffusées il y a celle de « l'homme est une entité infiniment plastique avec laquelle on peut faire tout ce que l'on veut » (*Historia como sistema*: VI, 66). »¹³⁵⁶

Diéguez ne peut s'empêcher de rappeler ce qu'il considère être un traitement injuste à l'égard d'Ortega y Gasset en comparaison à celui réservé à Heidegger, dans ce cas, en ce qui concerne leurs pensées sur la technique et leurs potentialités respectives de projection sur un phénomène aussi récent que le transhumanisme :

¹³⁵⁵ [Creo que una buena forma de ilustrar lo dicho acerca de la utilidad práctica de la filosofía de la técnica de Ortega para entender y actuar en un mundo sofisticadamente tecnificado como el nuestro, en el que dominan tecnologías que Ortega no podía siquiera imaginar, es realizar algunas reflexiones sobre el transhumanismo al hilo de esta filosofía] *ibid.*

¹³⁵⁶ [Y digo que puede ser visto como especulativo porque, a diferencia de Heidegger, que sí hace mención en algunos lugares de su extensa obra a la posibilidad de producción técnica del propio ser humano (cfr. van Camp, 2012), Ortega, hasta donde yo sé, no la contempla expresamente en ningún momento. Pese a ello, hay textos suyos que podrían ser fácilmente (aunque no fielmente) interpretados como una defensa del transhumanismo. Entre las tesis de Ortega que más difusión han alcanzado está la de que “el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera” (*Historia como sistema*: VI, 66)] *ibid.*

« La philosophie de la technique d'Ortega est encore injustement négligée. Il est possible d'y trouver une orientation pour l'action dans un monde hautement technologique qui n'est pas aussi claire chez d'autres auteurs mieux traités par les analystes, comme c'est le cas de Heidegger. Un exemple de cela est illustré par l'analyse transhumaniste depuis une perspective ortéguienne. »¹³⁵⁷

S'il y a des textes et des thèses qui peuvent être interprétés comme « une défense du transhumanisme », il y en a d'autres qui pourraient l'être autrement, notamment la conception de l'homme comme *centaure ontologique*, moitié nature moitié culture qui recadre tout ce qui touche cet être hybride dans une nécessaire dualité complémentaire, dans une séparation de sa part culturelle et de sa part naturelle, conséquemment inaliénable, car elle rentre dans la constitution dialectique de cet être, dont la production technique a pour but d'ouvrir l'espace par lui habitable et non de transformer toute *circonstance* possible, ce qui inclut sa *circonstance* interne et, au-delà, sa constitution. Le transhumain serait-il humain selon cette anthropo-ontologie ? Si l'homme est un *centaure* qui sort de la nature pour ouvrir un espace à l'humanité qui s'est déclenchée en lui, où devrait s'arrêter ce processus d'humanisation ? A la nature comme environnement, comme entour, comme ce qui est-là en tant qu'occupation hostile du sol, ou bien aussi la nature en ce qu'elle régit la réalité de l'autre moitié constituante de l'entité intégrale appelée *homme* ? Si la nature extérieure est décrite comme hostile, « à ce que je sache »¹³⁵⁸, la nature intérieure ne l'est jamais¹³⁵⁹, ce qui pose un contexte essentiellement différent si l'on en vient à des motivations de conquête sur l'hostilité qui semble se limiter à la nature extérieure. Ortega y Gasset ne voit pas dans cette biologie humaine (ou « dans l'homme ») le mal, le danger, la source de sa perte ou chute. A l'aune de ses écrits, rien n'indique qu'il n'accepterait pas cette réalité irréductible d'une moitié naturelle ou animale de l'homme, bien au contraire, il l'embrasse et la fonde dans une image éternelle et marquante, celle du *centaure* qui incarne par excellence ce qui est entier et complet tout en étant « deux moitiés ». Ortega y Gasset aurait pu décrire l'homme comme un « docteur Jekyll et Mister Hyde » ou une autre image commode d'une entité dédoublée en constant

¹³⁵⁷ [La filosofía de la técnica de Ortega permanece aun injustamente descuidada. En ella es posible encontrar una orientación para la acción en un mundo altamente tecnológico que no es tan clara en otros autores mejor tratados por los analistas, como es el caso de Heidegger. Un ejemplo de ello lo proporciona el análisis de las propuestas transhumanistas desde una perspectiva orteguiana.] *ibid.*, p.150

¹³⁵⁸ « hasta donde yo sé » (*ibid.*, p.143) déclare Diéguez avec une forme d'humilité.

¹³⁵⁹ Pourtant : « Quand le milieu nous est hostile il nous contraint, puisqu'il se trouve aussi au-dedans de nous. » *QQP ? Leçon III-40*, p.45. Faut-il comprendre de cela que notre moitié naturelle peut « nous » être hostile (qu'est-ce « nous » s'il ne correspond qu'à la moitié « supérieure » du *centaure* ?) ? Ou bien que le milieu puisse parvenir à se prolonger dans notre « nous total », celui qui est mi-culture, mi-nature ?

affrontement interne. Or, il n'en est rien, puisqu'il opte pour l'image de l'être puissant, stable et harmonieux dans sa condition qu'est le *centaure*¹³⁶⁰. L'idée que la moitié culture ait à dresser la moitié nature peut certes être déduite de la volonté de culture qui doit animer les hommes, mais elle se limite à ce rôle civilisateur qui ne signifie pas l'annihilation, le rejet, la subjugation absolue et radicale de sa réalité biologique.

Tout ceci ramène à la proposition la plus aisément (ou difficilement) interprétable d'Ortega y Gasset, celle de l'homme sans nature, émise, il convient de le rappeler, dans *L'histoire comme système*, c'est-à-dire un écrit qui ne s'intéresse pas particulièrement à l'être de l'homme mais à sa *raison*, c'est-à-dire l'aptitude et l'activité de prédilection de sa moitié cultivée, qui ne peut être qu'historique. Ladite phrase, comprise dans son contexte, s'emploie donc essentiellement à exposer et cadrer une conception de *la raison* qui s'indexe sur l'histoire (comme accumulation de *circonstances*) au lieu d'une raison pure qui émanerait d'une activité rationnelle intemporelle qui requiert alors la stabilité et l'immanence d'une nature qui supporte ou encadre biologiquement cette raison anhistorique.

« Il n'y a rien de plus éloigné de la philosophie d'Ortega que cette « vision statique de la nature humaine » que les transhumanistes attribuent invariablement à leurs critiques, à ceux qu'ils ont l'habitude de réunir sous l'appellation de « bio-conservateurs »¹³⁶¹

Il ne s'agit ici ni de développer cette question, la plus controversée et diversement interprétée de la philosophie ortéguienne, ni non plus de justifier depuis sa philosophie une théorisation en faveur ou à l'encontre du transhumanisme, mais d'illustrer les modalités de l'exercice que nous avons nommé « projectionnisme » et de quelle manière il peut être à l'œuvre, en l'occurrence, dans l'article de Diéguez pour qui « la philosophie d'Ortega montre qu'il est possible de répondre au transhumanisme sans recourir à un concept essentialiste de nature humaine, mais en prenant en considération la notion de projet vital et de bien-être. Il n'y a aucune essence ni aucune dignité

¹³⁶⁰ Qui en même temps, comme il a été dit plus tôt, est la *figure de l'irrésolution*, d'un être en perpétuel conflit, ce qui illustre la dimension irrémédiablement tragique de l'existence humaine.

¹³⁶¹ [Nada hay más alejado de la filosofía de Ortega que esa “visión estática de la naturaleza humana” que los transhumanistas atribuyen invariablemente a sus críticos, a los que suelen agrupar bajo el apelativo de “bioconservadores”.] Diéguez, RTM, p.74

octroyée à protéger. »¹³⁶² Bien-être et absence de nature justifieraient une approche favorable au transhumanisme. Si l'homme n'a pas d'essence, les apports technologiques, quels qu'ils soient, ne peuvent détruire ou bouleverser cette essence inexistante. Si la quête de bien-être est une quête fondamentalement humaine et que, de surcroît, aucune essence n'empêche qu'il s'y emploie de toutes les manières possibles, qu'est-ce qui limiterait la technique – « on ne doit pas perdre de vue que l'objectif de la technique est le bien-être humain. »¹³⁶³ – qui humanise la nature hostile en construisant une *surnature externe* à en construire une *interne* qui optimiserait l'accès à ce bien-être ? Or, cette réponse favorable doit être contrebalancée par d'autres – et c'est là que résident les écueils de ce type d'exercice : retirer des éléments particuliers, choisis arbitrairement ou préférés, du maillage complet que constitue une philosophie –, qui incluraient le susmentionné de la double nature *centaurienne* et, comme semble vouloir le faire Diéguez, celle de l'homme comme espèce technique dont l'usage n'ayant été qu'externe – ouvrir une *surnature humanisée* dans la nature hostile – ne pourrait pas subrepticement devenir interne sans modifier l'espèce humaine en tant que telle : « Obtenir ce bien-être par le biais de la liquidation comme espèce revient tout simplement à oublier quel a été l'objectif de la technique depuis ses origines. »¹³⁶⁴ Se posent alors plusieurs questions sur des ordres différents, auxquelles nous ne répondrons pas : peut-on parler d'espèce sans essence ? Peut-on dire que la technique n'a été qu'« externe », si l'on considère la technique médicamenteuse, la chirurgie, de surcroît prothétique classique dans le sens de pré-posthumaniste ?

Ce type d'exercice, dans le cadre très précis du philosophe (d'une autre époque) qui nous intéresse, a déjà été entrepris, à petite échelle certes, mais néanmoins suffisante en volume, variété et qualité, pour établir l'existence d'un fait philosophique qui pour l'occasion sera appelé d'un terme, certes un peu rugueux, mais dont l'intention de signification compensera la maladresse lexicale : « projectionnisme ». C'est ainsi que sera nommé par nous cet exercice – faute de pouvoir

¹³⁶² [La filosofía de Ortega muestra que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana, sino tomando en consideración la noción de proyecto vital y de bienestar. No hay ninguna esencia ni ninguna otorgada dignidad que proteger.] Diéguez, *ATPO-REO*, p.151

¹³⁶³ [Pero no debe perderse de vista que el objetivo de la técnica es el bienestar humano. Conseguir ese bienestar mediante su liquidación como especie es simplemente olvidar cuál ha sido el objetivo de la técnica desde su origen] *ibid.*

¹³⁶⁴ [Conseguir ese bienestar mediante su liquidación como especie es simplemente olvidar cuál ha sido el objetivo de la técnica desde su origen.] *ibid.*, p.151. S'agissant de la dernière phrase de l'article, elle laisse la place à l'interprétation.

le considérer pleinement comme une discipline – de *projection* des éléments d'une pensée sur la technique élaborée avant que n'aient été mises au point et à disposition certaines techniques. Cette opération ne peut être que relativement récente d'où son caractère forcément juvénile, puisqu'elle requiert qu'une pensée sur la technique ait été spécifiquement élaborée à une époque antérieure à certaines technologies, et que son auteur n'ait pas pu connaître lesdites techniques ou, par extension, les questions qu'elles soulèvent. Force est de reconnaître que les cas de figure sont relativement rares, surtout si on ajoute à cela que la pensée pour pouvoir être soumise à une telle « projection » doit présenter une « élasticité » qui autorise qu'on l'étire depuis sa matrice jusqu'au point de réception voulu, notre présent technologique, sans que l'étirement soit donc excessif, c'est-à-dire que l'excès rompe le lien, invalidant de la sorte l'essai, ou le validant à tout prix ce qui engendrerait alors du surfait, risque le plus évident qu'encourent ces tentatives qui, de ce fait, peuvent causer plus de mal que de bien à une pensée, et par « mal » et « bien » on entend évidemment l'acceptation et prolongation dans le débat philosophique vivant ou la déqualification. Montrer l'actualité d'une pensée de la technique, de cette manière, n'est donc pas sans risque. La tentation d'appliquer la philosophie de la technique d'Ortega à la contemporanéité technologique est compréhensible mais elle doit en tenir compte. L'*exercice de projection* ne consiste pas uniquement à confronter, ou à froter, la philosophie de la technique d'Ortega à d'autres philosophies de la technique, des plus « anciennes » aux plus récentes, mais également à prendre sa pensée et la poser, comme si elle fût vivante et active, sur le phénomène technique en tant que tel et actuel. A cet égard, il pourrait être dit que les *projectionnistes* se diviseraient en deux groupes : ceux qui projettent *la pensée* d'Ortega y Gasset sur la pensée actuelle de la technique, et ceux qui projettent *son penser* sur le phénomène de la technologie. Le premier groupe a eu la primeur de toutes les intentions précédentes, puisqu'il s'est agi à chaque citation ou référence de la littérature d'introduire des réflexions particulières et diverses sur la pensée de la technique ortéguienne. Dans cette dernière section, la part belle est donnée à ceux qui essaient de faire penser Ortega y Gasset sur l'objet de la technique et non pas sur la pensée de la technique en tant que telle. L'*exercice de ce projectionnisme* est donc particulier mais pas unique à cette discipline philosophique, la philosophie politique étant probablement la branche de l'arbre philosophique qui en use le plus fréquemment. Voir (ou essayer de) le présent à travers les yeux (*projetés* ou transposés) d'un philosophe ayant vécu dans le passé n'a rien d'inédit. Mais, cela l'est avec la technique du fait de la nouveauté de la discipline philosophique qui lui est consacrée et revêt, par

ailleurs, une dimension forcément nouvelle, presque inédite, au vu du tout aussi inédit essor des techniques. Un autre aspect est la *praxis*, en d'autres termes, le fait que la technique soit de l'ordre de la pratique et de la « donnée ferme » du monde. Une invention et une application technique sont des faits extrêmement concrets et localisables factuellement, ce qui confère à la philosophie de la technique une dimension pratique toute particulière, puisque ces faits sont reliés à une temporalité rigide, qu'on ne retrouve pas, par exemple et pour ne parler que d'eux, dans les faits politiques. Si l'on prend l'un d'eux, le plus notoire à certains égards, qu'est la *démocratie*, le « fait démocratique » s'étend depuis l'Athènes du V^e siècle et se retrouve dans d'autres manifestations en Occident (les communes du nord de l'Italie au Moyen Âge classique, la *démocratie genevoise*) et sous d'autres latitudes (sociétés sans États, etc.). Si, une telle extension phénoménale, temporelle et géographique pourrait éventuellement se retrouver dans la philosophie de la technique – cf. chez André Leroi-Gourhan par exemple – elle devient tout simplement impossible lorsqu'on fait de la philosophie de la technique une philosophie de la technologie. Il existe donc pour cette discipline des conditions pratiques ou phénoménologiques qui la distinguent des autres disciplines plus traditionnelles de la philosophie et confèrent conséquemment des possibilités spécifiques à ses disciples. L'une d'elle est celle qui est abordée présentement.

Antonio Diéguez Lucena nous fait part de ses « réflexions sur les technologies d'amélioration génétique à l'aune de la pensée d'Ortega y Gasset. » Nous avons préalablement établi des catégories du *disciple* en insistant sur la filiation – directe ou indirecte – ou l'« osmose ». La filiation serait la catégorie qui se rapproche le plus de la conception commune du disciple, de celui qui s'assoie sous le Portique ou marche auprès de son maître, à l'instar de ce que décrivent Zubiri et Gaos. Il s'agirait là du disciple par excellence. En ce qui concerne un auteur comme Antonio Diéguez, on sent à la lecture de ses textes combien il estime le philosophe madrilène, sans pour autant se considérer comme son disciple¹³⁶⁵. Ce qui est plus essentiel c'est qu'il attribue une valeur pionnière à la pensée sur la technique de José Ortega y Gasset qui contiendrait des clefs pour appréhender la réalité technologique qu'il n'a pas pu connaître, ce qui constitue évidemment

¹³⁶⁵ « Je ne me considérerais pas comme un disciple d'Ortega dans le sens strict du terme, mais oui, sa pensée sur la technique m'a beaucoup influencé et je commence à voir des jeunes chercheurs qui se sentent aussi influencés par la philosophie de la technique d'Ortega, comme Marcos Alonso Fernandez. » [Yo no me consideraría un discípulo de Ortega en sentido estricto, pero sí que su pensamiento sobre la tecnología me ha influido mucho, y empiezo a ver investigadores jóvenes que también se sienten influidos por la filosofía de la técnica de Ortega, como Marco Alonso Fernández.] *Correspondance courriel privée* du 28 janvier 2020. Effectivement, le chercheur cité est l'un des représentants les plus actifs de cette jeune génération, tellement actif et jeune que ses travaux sont tous parus lorsque cette recherche était déjà rentrée dans la seconde moitié du temps imparti à sa réalisation. Voir la note liminaire.

un gage de « solidité philosophique ». Difficilement, une pensée qui meurt avec ceux de sa génération pourrait être considérée comme « solide », car est solide en philosophie ce qui garde une validité par-delà son temps ou sa *circonstance*. Serait-ce donc le cas de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset ? Doit-elle intéresser l'historien de la philosophie uniquement ou bien contient-elle suffisamment de « substance » pour se prolonger dans la réflexion vive, celle du moment, de *notre temps* ? Si l'on s'en tient à Diéguez il en serait bien ainsi.

Dans son article ; « Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset », après une introduction que l'on pourrait qualifier d'apologétique-raisonnable, dans le sens où sont exposés raisonnablement des traits avantageux de la philosophie de la technique de l'un de ses pionniers, l'auteur analyse un phénomène technologique contemporain à l'aune des thèmes de la philosophie d'Ortega y Gasset. A ce titre, le troisième chapitre s'intitule : « quelques orientations inspirées de la philosophie d'Ortega »¹³⁶⁶. Les éléments d'inspiration seraient d'abord ; « la surabondance des possibilités de choisir offerte par le développement technologique a mené à ce qu'il désigne par « crise des désirs », qui consiste tout simplement dans l'incapacité de savoir quoi désirer »¹³⁶⁷. Ceci touche évidemment au grand thème : « La crise des désirs est en réalité, une crise de la capacité à sélectionner des fins. La technique, par elle-même, ne peut pas les fournir, mais, en revanche, elle ouvre des possibilités de choix chaque fois plus variées et surprenantes. »¹³⁶⁸

Puis, après avoir cité dans l'introduction l'anarcho-privitisme de Zerzan qui serait incompatible avec la conception de *surnature* qui est la seule « nature » dans laquelle l'homme puisse vivre, il cite Zygmunt Bauman¹³⁶⁹ dont la « société liquide » qu'il décrit entretiendrait un certain nombre de similitudes avec le diagnostic ortéguien complété par la description de la psychologie de l'*homme masse* :

¹³⁶⁶ [algunas orientaciones inspiradas en la filosofía de Ortega] Diéguez, *RTM*, p.68

¹³⁶⁷ [superabundancia de posibilidades de elección propiciada por el desarrollo tecnológico ha conducido a lo que él designa como “crisis de los deseos”, que consiste simple y llanamente en la incapacidad para saber qué desear⁵]. Nota 5 : Sobre este tema, es útil leer Mitcham (2000) y Atencia (2003) [« note 5 : A ce sujet, lire Mitcham (2000) et Atencia (2003) » *ibid.*

¹³⁶⁸ [La crisis de los deseos es, en realidad, una crisis en la capacidad para seleccionar fines. La técnica, por sí sola, no puede proporcionarlos, pero, en cambio, abre posibilidades cada vez más variadas y sorprendentes de elección.] *ibid.*, pp.68-69 (déjà cité).

¹³⁶⁹ Pour l'analogie entre Bauman et Ortega, voir la fin du chapitre II-5-b-iii : « Crise des désirs ».

« (...) j'aimerais à présent mettre en avant un autre aspect de la question. Les analyses qui sont habituellement faites aussi bien dans le champ de l'éthique que dans celui de la philosophie de la technologie au sujet des technologies émergentes se concentrent sur les effets prévisibles bénéfiques ou préjudiciables desdites technologies, mais ce n'est que très rarement qu'elles analysent les désirs qui sous-tendent le déploiement et la promotion de celles-ci. Parfois pourtant, particulièrement dans le cas qui nous intéresse, il semblerait logique qu'avant même de nous demander dans quel sens elles pourraient réellement nous transformer et quelle serait la relation coûts/bénéfices de tout cela, nous nous demandions pourquoi nous désirons ces transformations apparemment désirables. »¹³⁷⁰

Diéguez introduit une réflexion depuis un thème ortéguien : celui des *désirs*, bien qu'il lui donne une orientation propre qui n'est pas, à proprement parler, celle que donne Ortega y Gasset lorsqu'il pose la question du *désir* qui ne motive pas en premier lieu la technique mais un *programme vital* pour lequel sera alors mis en branle l'aptitude technique. *L'homme ne désire pas la technique, il désire améliorer son monde, c'est-à-dire sa surnature*, ce pour quoi il doit indispensablement recourir à elle.

Parallèlement aux thématiques ortéguiennes, Diéguez introduit des auteurs et références contemporaines, ceux qui ont déjà été cités, ainsi que Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Rosi Braidotti, Langdon Winner, Alfred Nordmann, et le transhumanisme qui serait incompatible avec l'idée ortéguienne de l'homme technicien inné :

« Ortega est l'un des penseurs qui a vu le plus distinctement quelque chose qui aujourd'hui – surtout du fait de l'influence de Heidegger – est devenu un lieu commun dans la philosophie de la technologie : comme le fera Heidegger quelques années plus tard, Ortega a signalé les insuffisances de la « vision instrumentale de la technique » commune. La technologie n'est pas quelque chose qui a simplement lieu afin que les êtres humains parviennent à certaines fins, mais elle est ce qui configure notre condition humaine depuis ses propres origines temporelles. L'être humain est un être technologiquement conformé. Il l'a toujours été et le sera toujours, car sans la technique il n'est, tout simplement, plus humain. Concevoir un être humain antérieur à la technique, à qui elle parviendrait comme le résultat d'une amélioration intellectuelle, serait mal interpréter son histoire et sa condition vitale. La technologie n'est donc pas un rajout périphérique ou un

¹³⁷⁰ [me interesa ahora destacar otro aspecto de la cuestión. Los análisis que suelen realizarse tanto en el campo de la ética como en el de la filosofía de la tecnología acerca de las tecnologías emergentes se concentran en los previsible efectos beneficiosos o perjudiciales de dichas tecnologías, pero solo en contadas ocasiones se ocupan de analizar los deseos que alimentan el despliegue y la promoción de las mismas. Y, sin embargo, en ocasiones, especialmente cuando se trata de tecnologías cuyos efectos pueden propiciar cambios radicales en el propio ser humano, como es el caso que nos ocupa, parecería lógico que, antes si- quiera de preguntarnos en qué sentido podrían realmente transformarnos y cuál sería la relación costes/beneficios de todo ello, nos preguntáramos por qué de- seamos las transformaciones supuestamente deseables] *ibid.*, p.69

recours pour se tirer d'affaire, mais a toujours fait partie de ce qu'est l'être humain. Au point où l'on peut dire qu'un être humain naturel est une contradiction dans les termes. »¹³⁷¹

La *surnature* serait un concept opposé à la conviction ou la croyance qui inspire le *trans* ou *post* humain :

« Celui qui a déposé tous ses espoirs dans le posthumanisme, en fin de compte, est quelqu'un qui a décidé qu'il n'y a plus de sens à lutter pour changer l'environnement dans lequel il vit, mais que le mieux est de se changer soi-même pour échapper et se rendre indépendant dudit environnement. C'est comme si l'on avait dit : améliorer le monde est difficile, cherchons uniquement à nous améliorer technologiquement nous-mêmes, peut-être que de la sorte on n'aura plus trop besoin de ce monde. »¹³⁷²

Nous constatons, à la lumière de ce qui vient d'être dit – et ce que nous avons dit nous-même au chapitre précédent –, qu'une question aussi avant-gardiste que le transhumanisme ne serait pas hors d'atteinte d'une interprétation ortéguienne et, ce qui la rend un cran plus stimulante, elle ne serait pas tranchée mais variée, pour diverses raisons exposées ici et ailleurs, toutes, à un degré ou à un autre, sous les auspices de l'amplitude interprétative, et qui va jusqu'à la contradiction ouverte, qu'autoriserait sa proposition polémique de *l'homme qui n'a pas de nature mais qui a une histoire*.

En guise de synthèse, ou de conclusion conciliante Diéguez écrit finalement ;

« Qu'il en soit ainsi ou pas, ce que ces citations démontrent, dans tous les cas, est qu'Ortega coïnciderait avec les transhumanistes actuels en ce qu'il n'y a rien d'intrinsèquement mal à utiliser la technologie pour modifier

¹³⁷¹ [Ortega es uno de los pensadores que con más penetración vio algo que hoy – debido sobre todo a la influencia de Heidegger– se ha convertido en un lugar común en la filosofía de la tecnología: al igual que Heidegger haría unos años después, Ortega señaló las insuficiencias de la popular “visión instrumental de la técnica”. La tecnología no es algo que simplemente acontezca que los seres humanos usen para conseguir ciertos fines, sino que ella configura nuestra condición humana desde sus propios orígenes temporales. El ser humano es un ser tecnológicamente conformado. Siempre lo ha sido y siempre lo será, porque sin la técnica simplemente no es humano. Concebir un ser humano previo a la técnica, al cual esta le llega como resultado de un mejoramiento intelectual, sería, pues, malinterpretar su historia y su condición vital. La tecnología no es, por tanto, un aditamento periférico o un recurso para ir saliendo del paso, sino que ha formado parte siempre de lo que el ser humano es. Hasta tal punto que puede decirse que un ser humano natural es una contradicción en los términos.] *ibid.*, pp.63-64

¹³⁷² [El que ha puesto todas sus esperanzas en el posthumano, al fin y al cabo, es alguien que ha decidido que ya no tiene sentido luchar por cambiar el entorno en el que vive, sino que lo mejor es cambiarse a sí mismo para escapar o volverse independiente de dicho entorno. Es como si se hubiera dicho: mejorar el mundo es difícil, busquemos solo mejorarnos tecnológicamente a nosotros mismos, quizás así ya no necesitamos demasiado de este mundo.] *ibid.*, p.72

la « nature humaine », pour la simple et bonne raison qu'il n'y a pas de nature humaine à préserver. »¹³⁷³¹³⁷⁴

Ce qui ramène cette fois-ci la comparaison sur le champ de la technophilie que le philosophe madrilène aurait en commun avec les philosophes transhumanistes. La mise en rapport, ce que nous avons appelé la *projection*, a donc lieu selon trois plans ou angles d'approche, illustrant la variété conceptuelle et thématique de la philosophie de la technique d'Ortega y Gasset et ceci uniquement pour la question spécifique du transhumanisme et non pas pour toute la technologie du monde technologique contemporain. Mais Diéguez ne s'arrête pas là et il introduit deux autres angles d'approche : l'*effort sportif* et l'*authenticité* (du *projet vital*) :

« D'un côté il y aurait l'éthique de l'« effort sportif » dont Ortega brosse les traits dans certains passages de son œuvre. D'un autre, l'idée que l'objectif central de la technique doit être l'ouverture des possibilités de bien-être qui permettent de poursuivre en toute liberté la réalisation d'un projet vital authentique. »¹³⁷⁵

L'*authenticité* revient dans le débat, assurément là où on ne l'attendait pas et cela ouvre un nouveau champ de réflexion dont Ortega détient peut-être seul les clés, ou des clés que lui seul aurait manipulées jusqu'à ce jour. En effet, il peut paraître incompatible, au premier abord, qu'on puisse être un philosophe de la création, de l'imagination, de la fantaisie, de la modification, du changement permanent et en même temps prôner l'impératif d'authenticité comme une condition nécessaire à la permanence de l'homme. Pourtant, pour Ortega, c'est bien de cela qu'il s'agit, d'être authentique par le changement, par la « vie sportive », par la projection d'un *projet vital* comme destin propre c'est-à-dire authentique.

« Ainsi, l'imagination (abreuvée dans la mémoire personnelle et collective) projette le désir, la raison et le faire pratico-technique en une unique impulsion, à l'aune d'une exigence renouvelée de s'auto-crée. Tel est le contenu éthique du programme vital : « *L'impératif d'authenticité est un impératif d'invention*. C'est pourquoi la faculté primordiale de l'homme est la fantaisie (...) Même ce qui s'appelle le penser scientifique n'est *psychologiquement* qu'une variété de la fantaisie, il est la fantaisie de l'exactitude » ; de

¹³⁷³ [Sea así o no, lo que estas citas muestran, en todo caso, es que Ortega coincidiría con los transhumanistas actuales en que no hay nada intrínsecamente malo en utilizar la tecnología para modificar la “naturaleza humana”, por la sencilla razón de que no hay una naturaleza humana que preservar.] *ibid.*, p.73

¹³⁷⁴ Voir la citation du même auteur, note 1361.

¹³⁷⁵ [Por un lado, estaría la ética del “esfuerzo deportivo” que Ortega esboza en algunos lugares de su obra. Por otro, la idea de que el objetivo central de la técnica debe ser la apertura de posibilidades de bienestar que permitan llevar a cabo en libertad la realización de un proyecto vital auténtico.] *ibid.*

sorte que l'histoire consiste en cette dramaturgie inventrice de projets collectifs (*Préface pour les Allemands*, VIII, 29 et 42, respect.) La technique qui est aussi le produit de cette fantaisie exacte s'intègre dans ce projet général d'invention de la vie et c'est pourquoi elle sert remarquablement l'impératif d'authenticité. »¹³⁷⁶

La technique chez Ortega « sert remarquablement l'impératif d'authenticité » nous dit Espinosa Rubio. Et cela se comprend si l'on considère (ce qui à ce stade a dû être assimilé par tout le monde) que le *projet* chez Ortega est ce qui est authentique, un projet qui pour l'être doit s'inscrire depuis l'intérieur des hommes et des femmes qui rentrent en eux, qui ont cette capacité de s'*ensimismarse* qui n'est pas uniquement une capacité à réfléchir, à penser, à s'abstraire, à élaborer théoriquement mais aussi à communiquer, communier, écouter son *moi* profond, son soi authentique. Le *projet vital* qui se forme alors, dans ces conditions d'*entrée en soi-même*, est empreint de chacun dans ce qu'il a de plus vrai, intime et personnel, donc d'authentique. C'est pourquoi traduire l'« *ensimismarse* » de la langue espagnole et ortéguienne par l'« abstraction » français, de surcroît dans le sens qu'il tend à prendre communément d'exercice de la raison théorique, limite la compréhension d'un terme qui signifie plus que simplement se retirer du monde pour faire usage de la raison dans un lieu protégé de (dans) son intériorité, puisqu'il signifie aussi rentrer en contact avec son *moi authentique* dans un exercice qui est donc triple : il est retraits de la stimulation permanente que subit l'animal afin de pouvoir faire usage de la raison, et d'une *raison vitale*, ce qui suggère d'emblée que ce qui se passe ne relève pas uniquement d'une capacité d'abstraction théorique mais d'une relation avec la vie en général et avec sa vie intérieure et intime ; il est élaboration d'un plan ; il est extériorisation par le biais du *projet vital* qui lorsqu'il est élaboré fidèlement au *moi* le plus profond est manifestation d'*authenticité*, une *praxis de l'authentique*, et ceci par le biais de la technique, comme il ne devrait plus être besoin de le rappeler. La permanence humaine dépend donc de l'*authenticité* avec laquelle l'être humain élabore son *projet vital*, et non pas de la permanence de ce projet. L'*authenticité* est dans le lien qui s'établit entre le *projet*, qui est destin *extérieur*, et l'*en-soi* qui est (devrait être) *authenticité* et qui s'exprime *dans*

¹³⁷⁶ [Así, la imaginación (abrevada en la memoria personal y colectiva) proyecta en un sólo impulso el deseo, la razón y el quehacer práctico-técnico, en aras de la renovada exigencia de autocrearse. Tal es el contenido ético del programa vital: «*El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención*. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía(...) Inclusive lo que se llama pensar científico no es *psicológicamente* sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud»; de manera que la historia consiste en esa dramaturgia inventora de proyectos colectivos (*Prólogo para alemanes*, VIII, 29 y 42, respect.). También la técnica es producto de esa fantasía exacta, encaja en ese proceso general de inventarse la vida y por ello sirve al imperativo de autenticidad de manera destacada.] Espinosa, RNT, pp.110-111

et *par le projet*. Le sport, ou l'esprit sportif s'incorpore logiquement à cette conception d'une dynamique de la permanence, c'est à dire la permanence qui se retrouve dans l'exercice répété selon des règles fixes – et ce serait notamment cela la fonction du philosophe, de comprendre quelles seraient ces meilleures règles possibles – qui est à la fois infiniment changeant. N'est-ce pas cela le sport et l'esprit qui va avec : un changement permanent et jovial dans les limites fixées par des règles ? Les règles du sport qu'est la vie sont notamment indexées à l'*authenticité*, c'est-à-dire que le *projet de vie* ou le *projet de jeu émane de la radicale profondeur vitale de l'individu*.

« Ortega promet ce qu'on pourrait appeler une « morale de l'effort sportif », qui serait caractérisée par un libre et jovial assentiment aux règles – comme dans le sport – qui mènent, bien que sans une garantie de succès, à la réalisation de ces idéaux réalistes, non imposés depuis l'extérieur, mais forgés par nous-mêmes en conformité à notre propre destin. »¹³⁷⁷

Une autre illustration de *projectionnisme* est celle de Llano Alonso qui, quant à lui, projette la pensée ortéguienne sur les techniques de la communication :

« La majorité des études qui ont été réalisées ces dernières années autour des thèses ortéguiennes sur la technique s'accordent à souligner les mérites du penseur espagnol, surtout celui d'avoir anticipé l'importance de la fonction qui serait un jour celle de la technique dans la société de l'information : l'humanisation du nouvel espace (artificiel aussi bien que surnaturel) dans lequel se développera la vie sociale en pleine ère de la mondialisation, les Nouvelles Technologie (NT) et les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) ce qui – pour la plupart des spécialistes de la *Méditation sur la technique* – constitue, sans aucun doute, un excellent exemple de « nouvelle circonstance » (Molinuevo, 2000:18 ; Echeverría, 2000:19, Atencia, 2003: 80 ; Navajas, 2007: 3 ss.; Mermall, 2010: 130-131). Dans ce contexte circonstanciel renouvelé, comme l'a judicieusement évoqué Javier Echeverría, les propositions d'Ortega sur la technique brillent d'un éclat nouveau et sont actualisées lorsqu'on les confronte à la profonde transformation sociale provoquée par les TIC (téléphone, télévision, argent électronique, Internet ...). En effet, dans les pays technologiquement développés, les concepts de circonstance et de besoins ont radicalement changé, étant donné qu'il y a été engendré « un entour technologique qui se transforme en une nouvelle circonstance » (Echeverría, 2000: 20). »¹³⁷⁸

¹³⁷⁷ [Ortega promueve lo que puede llamarse una “moral del esfuerzo deportivo”, que vendría caracterizada por una libre y jovial asunción de reglas –como en el deporte– que conducen, aunque sin garantía de éxito, a la realización de esos ideales realistas, no impuestos desde fuera, sino forjados por nosotros mismos en cumplimiento del propio destino.] Diéguez, RTM, p.73

¹³⁷⁸ [La mayoría de los estudios que se han realizado en los últimos años en torno a la tesis orteguiana sobre la técnica, coinciden en resaltar el mérito del pensador español, sobre todo por haber anticipado la importancia de la función que

Si un apport est incontestablement et très spécifiquement ortéguien, c'est bien ce qui peut se développer autour de la *circonstance* ce qui inclut le lien entre celle-ci et les conditions sociales et culturelles. A une nouvelle *circonstance* est assimilée une nouvelle réalité sociale et, au-delà, une nouvelle *surnature*. Or, ceci signifie-t-il qu'Ortega ait anticipé et la *circonstance* technique actuelle et les conséquences de celle-ci sur la société ? Tout dépend de ce que l'on entend par « anticiper ». Si l'on donne à ce verbe le sens de voir ce qui *est en germe* ou bien celui de *prédire* : celui donc d'extrapoler, de grossir, de tirer des conclusions sur ce qui est en puissance comme s'il eût nécessairement à prendre effet ou bien celui de deviner un futur non présent, ce qui peut sembler être un oxymore mais qui ne fait que refléter l'idée qui vient d'être émise. Dans une certaine mesure, le futur est déjà présent, ou présent dans le présent. On peut donc attribuer à un observateur assidu du monde et de ses choses, comme l'était Ortega y Gasset, une clairvoyance aiguë qui lui fit voir ce que les autres ne virent que plus tard, non grâce à une capacité à voir le futur mais grâce à celle de mieux voir le présent. Cela devrait constituer l'un des critères de ce qui serait une discipline de *projection* d'une pensée, particulièrement celle qui s'applique à la réalité, une pensée non idéaliste et peu théorique qui chez Ortega part de la réalité radicale qu'est la vie, de surcroît s'agissant d'un objet aussi réel et concret qu'est la technique. Or, à la lecture du long extrait de l'article de Llano Alonso, il en ressort la sensation qu'Ortega aurait prévu la société de l'information et ses techniques multiples, ce qui resterait à prouver ou à illustrer depuis ses productions. Ce qu'il prévoit ou, mieux dit, prévoit qui se prolongera, ce sont les mécanismes qui en fonction des circonstances ou des choix individuels mais surtout collectifs, peuvent régir les rapports entre technique et culture ou civilisation, technique et *homme masse* en tant qu'entité sociale, politique et psychologique, technique et démocratie donc, technique et homme comme entité changeante et permanente à la fois, etc. Mais les techniques ou technologies en soi, Ortega y Gasset en parle très peu, de toute évidence parce qu'il ne juge pas l'instrument technique en

le correspondería tener en el futuro a la técnica en la sociedad de la información: la humanización del nuevo espacio (artificial en tanto que sobrenatural) en el que se desarrollará la vida social en plena era de la globalización, las Nuevas Tecnologías (NT), y las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), y que –para gran parte de los especialistas en la *Meditación de la técnica*– constituyen, sin duda, un excelente ejemplo de “nueva circunstancia” (Molinuevo, 2000: 18; Echeverría, 2000: 19, Atencia, 2003: 80; Navajas, 2007: 3 ss.; Mermall, 2010: 130-131). En este renovado contexto circunstancial, como ha indicado oportunamente Javier Echeverría, las propuestas de Ortega sobre la técnica adquieren nuevo brillo y actualidad al contrastarlas con la profunda transformación social suscitada por las TIC (teléfono, televisión, dinero electrónico, Internet...). Efectivamente, en (p.17) los países tecnológicamente desarrollados, los conceptos de circunstancia y necesidad han cambiado radicalmente, porque está surgiendo “un entorno tecnológico que se convierte en una nueva circunstancia” (Echeverría, 2000: 20).]Llano Alonso, HTOG, pp.17-18

tant que tel comme l'élément déterminant de ce que la technique introduit dans la vie des sociétés et celle des hommes. Son intérêt réside plutôt à établir le lien existant entre société, culture et *surnature* technique et éventuellement technologique, lien qui est intemporel, s'agissant « simplement » de suivre et d'adapter les variables que sont la *circonstance* et les technologies qui infèrent sur elle et font varier la *surnature* et, par ailleurs, de saisir les données culturelles qui elles aussi varient, et non seulement en relation avec la *surnature* mais suivant un processus interne et actif de transformation de la culture, car ce serait nier la conception ortéguienne de celle-ci que de la considérer comme une simple caisse de résonance de la *circonstance*, fût-elle technique ou autre, et encore moins le résultat d'une dialectique matérialiste dont elle serait un avatar.

« L'homme contemporain se retrouve face à un monde technologique auquel il doit d'un côté s'adapter mais qu'il doit, d'un autre, essayer de transformer pour le rendre plus humain (...) la nouveauté principale – ou pour le dire de manière ortéguienne, « le thème de notre temps » – consiste en ce que nous sommes conscients de ce que la technologie ne transforme pas uniquement la nature, mais aussi la société, bien que pas toujours dans le bon sens. En effet, de nombreuses modalités de *surnature* font partie de notre circonstance journalière (les moyens de transport, les réseaux de distribution énergétique, les TIC...), ce qui génère parfois en nous une sensation de dépendance à la technique, d'ailleurs plus important que notre sentiment de dépendance à la nature »¹³⁷⁹

Llano Alonso continue en nous faisant part d'un autre apport qui ouvre une réflexion sur la dépendance qui serait plus grande vis-à-vis de la technique que de la nature. Il y a là plusieurs questions qui ont été soulevées explicitement ou implicitement par Ortega y Gasset et qui sont d'un immense intérêt actuel puisqu'elles posent les bases d'une réflexion sur notre dépendance à la technologie et à la nature, en tant que sujets de sociétés technologisées c'est-à-dire des *surnatures* qui leur correspondent. L'idée de réfléchir à la dépendance technologique est en soi novatrice à une époque, les années trente, où cette notion de dépendre à l'égard de la technologie

¹³⁷⁹ [El hombre contemporáneo se encuentra ante un mundo tecnológico al que, por una parte, tiene que adaptarse, pero al que también debe intentar transformar para hacerlo más humano. (...) la novedad principal – o, por decirlo orteguianamente, “el tema de nuestro tiempo”– consiste en que somos conscientes de que la tecnología no solo transforma la naturaleza, sino también la sociedad, aunque no siempre sea para bien. En efecto, muchas modalidades de sobrenaturaleza forman parte de nuestra circunstancia hodierna (los medios de transporte, las redes de suministro energético, las TIC...), por lo que este hecho genera en nosotros a veces una sensación de dependencia respecto a la técnica, mayor incluso que nuestro sentido de sometimiento a la naturaleza.] *ibid.*, p.18

n'était pas encore formulée, s'agissant plutôt de mesurer ses impacts, primordialement sur le travail et la production, sur les sociétés humaines et leurs modes de fonctionnement, sur la perte de leur authenticité ou d'humanité, etc. L'idée de dépendance à la technique serait donc une idée qu'aurait déjà avancée le philosophe madrilène. Mettre cette notion de dépendance à la technologie en parallèle avec la notion de dépendance à la nature, ou d'indépendance à l'égard de celle-ci, revient à poser le problème du rapport au naturel et à la *surnature* à l'aune d'une évolution anthropologique qui transférerait pour la première fois dans l'histoire de l'espèce humaine la dépendance entre ce qui est là par-soi, auto-généré, vivant, la nature donc, à ce qui est là artificiellement, construit par l'*homo faber*. L'homme fut dépendant de la nature mais il deviendrait, avec l'ère de l'industrie puis des technologies, dépendant de la *surnature* par lui créée¹³⁸⁰. La nature prend alors une tout autre dimension qui n'est plus celle d'un milieu surpuissant engendré par lui-même et nous entourant comme espèce, mais d'un milieu qui est dépassé et relégué à un « arrière-milieu », un milieu donc qui se retrouve plus ou moins loin derrière le nouveau milieu artificiel qu'est la *surnature* technologisée.

« Parmi les idées les plus originales apportées par Ortega au sujet de la technique, il y en a deux qui sont certainement pertinentes du fait de leur actualité : l'idée de la *surnature* et celle des besoins artificiels (ou superflus) »¹³⁸¹

Selon Llano Alonso, les deux idées les plus pertinentes apportées à l'aune de l'actualité des sociétés technologiques seraient celle de la *surnature* et celle des *besoins superflus* ou, si l'on veut être plus précis et cadrer ces termes dans le sens que leur donne Ortega, que l'homme se distingue des animaux du fait que ses *besoins superflus* sont aussi importants, ou vitaux, si ce n'est plus, que ses besoins primaires. Ceci va à l'encontre d'une idée commune et implicitement

¹³⁸⁰ « On a attiré l'attention sur les possibles conséquences que ce processus de naturalisation de la technique pourrait avoir sur la relation homme-entour, dans la mesure où la dépendance de l'individu aux Nouvelles Technologies a atteint un point tel que certains critiques n'ont pas hésité à dénoncer le phénomène de l'« addiction technologique », une sorte d'« esclavage absolu aux moyens de communication » auquel se retrouvent soumis non seulement les plus jeunes, mais aussi les adultes de la génération actuelle (Mermall, 2010: 130). » [Se ha llamado la atención sobre las posibles consecuencias que este proceso de naturalización de la técnica puede tener en la relación hombre-entorno, en la medida en que la dependencia del individuo de las Nuevas Tecnologías ha llegado a tal punto que algunos críticos no han dudado en denunciar el fenómeno de la “adicción tecnológica”, una suerte de “absoluta esclavitud a los medios de comunicación” a la que se hallan sometidos no sólo los más jóvenes, sino también los adultos de la generación actual (Mermall, 2010: 130).] *ibid.*, p.20

¹³⁸¹ [Entre las ideas más originales aportadas por Ortega en relación con la técnica, hay dos que son ciertamente relevantes por su actualidad: la idea de sobrenaturalidad y la de necesidad artificial (o superflua).] *ibid.*, p.18

contenue dans la dynamique de la société industrielle (capitaliste ou marxiste) qui voudrait qu'une fois que ses membres ont satisfait leurs besoins primaires ils passeraient ensuite à satisfaire leurs besoins plus élevés. Conséquemment, ces besoins « plus élevés » seraient premiers dans l'ordre de « l'élévation », mais second dans l'ordre chronologique, ce qui pose quelques questions quant au moment de transition des uns aux autres. On peut légitimement s'interroger sur l'éventualité d'un tel passage de flambeau, sur l'abandon d'une position première en faveur de ce qui était secondaire et si cela peut se faire pacifiquement. Le marxisme propose une possibilité qui, comme on le sait, inclut un renversement de l'ordre en place et l'instauration de la dictature du prolétariat, le tout incorporé à une période industrielle, avant que l'homme ne se libère complètement de ses besoins de subsistance pour se consacrer aux autres besoins plus élevés, ceux qu'Ortega appellerait *superflus*. Le capitalisme, ou la société bourgeoise, n'en fournit pas si ce n'est l'idée intuitive que les besoins de subsistance étant satisfaits, alors le marché se régulera naturellement vers une transformation de la production en besoins secondaires qui plutôt que « plus élevés » deviennent, dans la réalité que l'on observe, futillement *superflus*, c'est-à-dire *superflus* sans être mus par une volonté de culture. Si Ortega y Gasset fait des *besoins superflus*, les besoins premiers, il ne faudrait pas voir en cette superfluité de la superficialité, ou de la futilité. On comprend, sans devoir aller plus loin, que l'ordre de positionnement des besoins pose des problèmes évidents. En ce qui concerne l'expérience commune, on observe que la société capitaliste, qui est plus ou moins la seule qu'il nous soit donné d'observer en action, augmente indéfiniment la consommation sans pour autant augmenter dans les mêmes proportions ce qui est considéré comme relevant *de la culture*, voire elle les réduirait, comme si les besoins de subsistance étaient indéfiniment étendus sans que le moment de leur satisfaction ou complétion vitale ne soit atteint ni signifié et que le passage à des besoins d'un autre ordre, supérieurs ou *superflus* dans le sens de ne pas être nécessaires à la survie, soit remis à une date ultérieure qui se fait indéfiniment attendre alors que la production de biens et de technologies ne cesse d'augmenter et d'entraîner les membres de ces sociétés vers une sorte de barbarie. Pour Ortega, est barbare celui qui ne produit pas de culture ou de civilisation et qui avance pourtant car il est mu par une dynamique propre qui, néanmoins, ne pourra être que passagère. Il conviendrait donc de prolonger l'idée de Llano Alonso et d'accoler à l'idée de *besoins superflus* celle de la barbarisation, qui est un thème on ne peut plus ortéguien. *La révolte des masses* aurait pu s'appeler *Le retour des barbares*. Cette civilisation « en faillite »

est barbare parce qu'il y a la technique qui la maintient en mouvement, mais elle ne la maintient qu'en tant que la coquille de la culture, c'est-à-dire ce qui a été consolidé par la culture qui a précédé la faillite, tient, ce qui n'est que provisoire, d'où la nécessité de réinventer (en permanence) la culture, de se réinventer, « d'inventer dans tous les ordres » :

« Notre civilisation sait que ses principes sont en faillite – dématérialisés – et c'est pourquoi elle doute d'elle-même (...). Tout ceci signifie clairement que la forme cultivée jusqu'ici par notre civilisation – ou plus exactement par les Occidentaux – est arrivée à terme, mais que, pour cette raison même, notre civilisation se sent impulsée et obligée d'inventer des formes radicalement nouvelles. Nous sommes arrivés à un moment, mesdames, messieurs, où nous n'avons pas d'autre choix que d'inventer, et inventer dans tous les ordres. On ne saurait proposer de tâche plus délicate. Il faut inventer ! »¹³⁸²

Il convient aussi, par ailleurs, d'humaniser :

« (...) face à l'avancée de l'interprétation scientifique (ou « techniciste ») de la technique, que favorise la dissociation entre l'homme et la technique, et confond la culture avec le technicisme (I, 68), Ortega revendique l'humanisation de la technique, c'est à dire la revalorisation du nouvel humanisme dans la société technologique future (V [MT] 599). »¹³⁸³

Un autre auteur « projectionniste », et ce sera le dernier sans présumer que l'exercice de projection s'arrêterait aux trois ici cités, aborde également la question de la communication. Il s'agit de Gonzalo Navajas et de son article intitulé : « Ortega y Gasset, la technique et la nouvelle communication »¹³⁸⁴ dans lequel est réaffirmé qu'« Ortega adopte une attitude réceptive et assimilatrice face à la technique, non pas de répulsion et crainte face à elle mais d'acceptation

¹³⁸² [Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra –desmaterializados-, y por eso duda de sí misma (...). Todo esto significa claramente que la forma cultivada hasta aquí por nuestra civilización –o con más exactitud por los occidentales- está agotada y exhausta, pero que, por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos más remedio que inventar, e inventar en todos los órdenes. No se podría proponer tarea más deliciosa. ¡Hay que inventar!] OCVI794, cité par Llano Alonso, *ibid.*, p.21

¹³⁸³ [ante el avance de la interpretación científica (o “tecnicista”) de la técnica, que propicia la disociación entre el hombre y la técnica, y confunde la cultura y el tecnicismo (I, 68), Ortega reivindica la humanización de la técnica, es decir, la revalorización del nuevo humanismo en la futura sociedad tecnológica (V, 599)] *ibid.*, p.20

¹³⁸⁴ Navajas Gonzalo, « Ortega Gasset, la técnica y la nueva comunicación », Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007 (OTNC)

comme d'un puissant instrument qui mène à une meilleure assimilation du monde »¹³⁸⁵ et que : « La compréhension et la pleine assimilation de la technique au sein du projet général d'Ortega font que son discours se connecte à l'orientation centrale de la condition épistémique contemporaine dans laquelle la technologie et ses ramifications sont centrales et définissantes. »¹³⁸⁶ Or, Navajas relève que « malgré ces affinités, il existe une profonde divergence dans sa pensée quant à la situation actuelle, qui fait qu'Ortega, dans sa modernité, apparaisse tout de même à un observateur actuel comme un penseur nettement orienté vers le passé chronologiquement et épistémologiquement. »¹³⁸⁷ Il conviendrait de se demander ce que l'auteur entend par : « une profonde divergence (...) quant à la situation actuelle », qui reste une proposition relativement trouble, notamment à cause de l'aspect évident qu'elle contient, puisque personne ne contredira le fait que la situation technique est divergente, qu'elle est même beaucoup plus technologique que technique. Or, l'idée de son article, celle qui est décrite dans ce chapitre tient exactement au fait qu'un environnement technique (ou technologique) divergeant, dont il ne convient même pas de discuter puisque cela appartient à l'ordre de l'incontestable, n'est pas incompatible avec une convergence, celle d'une pensée sur la technique qui dépasse la contexte limité que son auteur a connu, dans lequel il a vécu, ce qui est le propre de la pensée philosophique à l'inverse d'autres modes de pensée, dont celle de l'ingénieur qui pense le phénomène sur lequel il peut agir et qu'il peut modifier et améliorer sans se préoccuper de penser un au-delà de cette phénoménologie technique, du moins dans le cadre de sa pensée d'ingénieur, qui sera toujours divergente à une date ultérieure. Navajas apporte un éclaircissement à ce décalage d'Ortega en le comparant à Nietzsche qui serait plus en accord avec notre condition :

« C'est une différence avec, par exemple, Nietzsche. Bien que Nietzsche se situe un demi-siècle avant lui, il se raccorde d'une manière plus directe à l'orientation centrale de notre condition. Nietzsche se méfie du

¹³⁸⁵ [Ortega adopta, por tanto, una actitud receptiva y asimiladora frente a la técnica, no de repulsión y temor frente a ella sino de aceptación como un poderoso instrumento que conduce a una mejor asimilación del mundo.] Navajas, OTNC, p.7

¹³⁸⁶ [La comprensión y plena asimilación de la técnica dentro del proyecto general de Ortega hacen que su discurso conecte con la orientación central de la condición epistémica contemporánea en la que la tecnología y sus ramificaciones son centrales y definitorias.] *ibid.*, p.11

¹³⁸⁷ [A pesar de estas afinidades, hay una divergencia profunda en su pensamiento con relación a la condición actual que hacen que Ortega, dentro de su modernidad, aparezca a un observador actual como un pensador nítidamente ubicado en el pasado cronológica y epistemológicamente.] *ibid.*

concept de civilisation et le rejette car il le conçoit comme une imposition artificielle et restrictive à l'initiative du sujet individuel »¹³⁸⁸

La différence tiendrait au rapport au sujet individuel et à la civilisation, ce qui se comprend facilement. En effet, un être individuel « voyage » plus facilement « dans le temps » qu'une civilisation. Un penseur du sujet individuel sera donc plus facilement actuel qu'un penseur de la civilisation, bien qu'il s'agisse là d'une réduction à deux critères qui ne contiennent néanmoins pas à eux seuls toute une philosophie, encore moins lorsqu'elle est colossale, comme chez les deux auteurs susmentionnés, ce qui n'enlève rien à la pertinence de cette idée, en général et dans le cas particulier qui nous intéresse :

« (...) Pour Ortega cet habitat intellectuel est impératif, un destin incontournable. Sa pensée s'installe dans ce lieu privilégié, il cherche à le déchiffrer herméneutiquement et à l'affirmer face à ce qu'il perçoit comme les dangers de la destruction et de l'involution. »¹³⁸⁹

Il conviendrait de savoir si Ortega y Gasset pense la civilisation, celle qu'il connaît, ou un concept de civilisation qui lui survivrait ou dépasserait, comme il correspond au concept de le faire. Il s'agit, et c'est là l'intérêt et le défi de sa pensée, des deux à la fois ; de la *civilisation circonstance* et de la *civilisation concept*, donc *a-circonscancée*, ce qui revient à questionner Navajas au sujet de la validité de ce concept pour la civilisation technologisée que nous connaissons actuellement. Là pourrait, ou devrait, se trouver la question subséquente : le concept de civilisation ortéguien reste-t-il valable, et si oui, dans quelle mesure, la technologie considérée comme un fait civilisationnel pourrait-elle être interprétée à travers ce concept et, on oserait presque dire, à travers la perspective de la civilisation, à la fois comme *concept intemporel* et comme *phénomène* qui est *circonstanciel* puisque tout phénomène est, contrairement au concept, pris dans une *circonstance*. Le sujet ne serait donc plus tant celui de l'acuité de la pensée d'Ortega y Gasset à propos des technologies, en l'occurrence, celles de la communication, mais à propos de la société contemporaine en tant que civilisation qui incorpore une technologie particulière, celle de son

¹³⁸⁸ [Esta es su diferencia con relación, por ejemplo, a Nietzsche. Nietzsche está situado en el tiempo medio siglo antes que él y, no obstante, conecta de manera más directa con la orientación central de nuestra condición. Nietzsche desconfía del concepto de civilización y lo rechaza porque lo percibe como una imposición artificial y coartadora de la iniciativa del sujeto individual.] *ibid.*

¹³⁸⁹ [Para Ortega ese hábitat intelectual es imperativo, un destino ineludible. Su pensamiento se instala dentro de ese locus privilegiado, trata de descifrarlo herméneuticamente y de afirmarlo frente a lo que él percibe como los peligros de destrucción e involución] *ibid.*

temps et qu'il n'a donc pas pu connaître, et de ses multiples effets. Il serait réducteur et simpliste, en plus de contradictoire avec les concepts ortéguiens, de schématiser le rapport à la technique dans les termes d'une civilisation (a-technique) engendrant une technique qui, une fois engendrée, aurait des effets sur elle. La civilisation est toujours encadrée par la technique, autant celle des technologies de pointe que celle du paléolithique. La différence qui s'opère dans la nôtre, celle qui est notamment caractérisée par les technologies de la communication telles qu'elles se développent agressivement, est la disparition de la nature comme milieu premier et son remplacement par une *surnature* technologique ou technologisée.

« Il [l'homme] n'est plus rattaché à elle, il a conquis une liberté dont il ne jouissait pas autrefois face aux déterminations naturelles, bien qu'il l'ait fait au prix d'actuellement dépendre vitalemment des ressources techniques. De la sorte, le système des besoins humains est de moins en moins déterminé par la nature elle-même mais de plus en plus par le progrès scientifico-technique »¹³⁹⁰

« Néanmoins, lorsque nous faisons référence à l'esprit de notre époque (Zeitgeist), nous disons que nous nous trouvons à l'ère scientifico-technique, et c'est ainsi que l'avait pressenti Ortega, déjà en 1933 lorsqu'il affirmait que la technique est « aujourd'hui l'une des dimensions les plus hautes de notre vie, l'un des principaux ingrédients qui intègrent notre destin. Aujourd'hui, l'homme ne vit pas dans la nature mais il est logé dans la surnature qu'il a créée dans un nouveau jour de la Genèse. »¹³⁹¹

La technique est la réforme de la nature celle qui permet à l'homme de conquérir « une liberté dont il ne jouissait pas autrefois face aux déterminations naturelles bien qu'il l'ait fait au prix d'aujourd'hui dépendre vitalemment des ressources techniques.» Avant cette conquête, « on continuait à croire dans la capacité de la nature, mère pourvoyeuse, à assimiler sans s'altérer les conséquences de la technique » mais « d'une manière vraiment brutale, Ortega le déclare lorsqu'il

¹³⁹⁰ [Ya no permanece atado a ella, ha conquistado una libertad de la que antes no gozaba frente a las determinaciones naturales, aunque lo haya hecho a costa de pasar a depender vitalmente ahora de los recursos técnicos. De esta forma, el sistema de las necesidades humanas está cada vez menos determinado por la propia naturaleza y lo está cada vez más por el progreso científico-técnico] Fernandez Agis, CTPO, p.109

¹³⁹¹[Sin embargo, cuando nos referimos al espíritu de nuestra época (Zeitgeist), decimos que nos encontramos en la era científico-técnica, y así lo intuyó Ortega ya en 1933 cuando afirmaba, que la técnica es "hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida, uno de los mayores ingredientes que integran nuestro destino. Hoy el hombre no vive en la naturaleza, sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado en un nuevo día del Génesis"] Nuñez de Castro, RTOH, p.4

nous dit que « la technique est la réforme de la nature. La technique permet à l'être humain de dépasser sa situation ancestrale de carence »¹³⁹².

La société technologique, est celle qui a libéré l'homme. La *surnature* technologique est donc l'apanage d'une solution, de ce qui sort l'être humain du besoin. Elle n'est pas, à proprement parler, problématique en soi mais problématique parce qu'elle est perçue comme naturelle et non pas *surnaturelle*, et ceci a déjà été suffisamment explicité. Pouvons-nous dire qu'Ortega y Gasset aurait pressenti ou prévu cela, où que déjà à son époque il aurait été en mesure d'observer ce phénomène de substitution ? Si l'on s'en tient à un auteur comme Quintanilla Navarro, Ortega y Gasset a dû en être témoins, car « une pure ouverture imaginative, ne saurait dire sur quoi il pourrait déboucher, et semble historiquement indifférente ». L'imagination, son ouverture sur les possibles ne serait, selon lui, pas suffisant pour dissiper « l'opacité constitutive de l'avenir technologique humain » et ceci à cause de « la difficulté pour habiliter des critères universaux qui donneraient la préférence à certains modèles d'existence technologique par rapport à d'autres ». Notons que cet auteur mentionne une forme d'indifférence d'Ortega y Gasset à l'égard de développements possibles de la technologie ; « l'avenir technologique humain qu'Ortega, depuis une pure ouverture imaginative, ne saurait dire sur quoi il pourrait déboucher, et vis-à-vis duquel il semble historiquement indifférent »¹³⁹³, indifférence que nous avons relevée à l'égard de deux phénomènes tributaires des développements technologiques : les conséquences écologiques et les conditions de production et de travail.

Les deux derniers auteurs cités, Navajas et Navarro appartiendraient donc, à l'aune de leurs textes cités, plutôt à la catégorie de ceux qui questionnent la capacité de la philosophie d'Ortega y Gasset à être projetée dans un avenir technologique à cause de la place qu'il donne à la civilisation et à la *circonstance*, ce qui se traduirait par une compréhension de la technologie trop

¹³⁹²[Se seguía creyendo en la capacidad de la naturaleza, madre providente, para asimilar sin alterarse las consecuencias de la técnica. De una forma en verdad estremecedora lo expresa Ortega al decirnos que, “la técnica es la reforma de la naturaleza. La técnica permite al ser humano superar su ancestral situación menesterosa”] Fernandez Agis, CTPO, p.109

¹³⁹³ « D'autres fronts théoriques malaisés que la *Méditation* oppose à Ortega sont la difficulté pour habiliter des critères universaux qui donneraient la préférence à certains modèles d'existence technologique par rapport à d'autres ; l'opacité constitutive de l'avenir technologique humain qu'Ortega, depuis une pure ouverture imaginative, ne saurait dire sur quoi il pourrait déboucher, et vis-à-vis duquel il semble historiquement indifférent. » [Otros frentes teóricos incómodos que la *Meditación* le plantea a Ortega son la dificultad para habilitar criterios universales con que preferir algunos modelos de existencia-tecnología frente a otros; la opacidad constitutiva del futuro tecnológico humano que, de pura apertura imaginativa, Ortega no tiene ni idea de a dónde puede ir a parar, y parece históricamente indiferente.] Quintanilla Navarro, OSW, p.8

circonstancée et pas assez théorique – répondant à des « critères universaux » – et, à la fois, pas assez individuelle dans le sens d'une individualité qui traverserait le temps, comme chez Nietzsche. D'autres comme Diéguez, Llano Alonso, Echevarria¹³⁹⁴ ou même Espinosa Rubio lui attribuent au contraire une capacité ou un flair d'anticipation pour la technique (et d'autres phénomènes¹³⁹⁵).

b- Humanisme technologique

Un autre axe autour duquel peut se projeter la pensée ortéguienne de la technique est celui de son humanisme puisque Ortega y Gasset est incontestablement un penseur humaniste ce qui est avéré par la lecture de son œuvre générale et par une imposante littérature à ce sujet qu'il n'est pas lieu ici de présenter, outre celle qui est déjà intervenue pour notre sujet, en commençant par la thèse doctorale, souvent citée mais en ce qui a trait à Lewis Mumford, de José Orihuela Guerrero ; « Bases pour l'élaboration d'un humanisme technologique à partir des œuvres de José Ortega y Gasset et Lewis Mumford », puis les articles de Luis Miguel Prata Alves Gomes¹³⁹⁶ : « Technique et « fictionnalité vitale » chez Ortega y Gasset. Quelques pistes pour un humanisme technologique

¹³⁹⁴ Echeverria, PTT-SPTC, pp.152-164, article qui ouvre la partie IV intitulée ; « Nouvelles frontières technologiques » [New Technological Frontiers] de cette anthologie avec des intentions proches des nôtres puisque le premier chapitre se propose de projeter les définitions de la philosophie de la technique d'Ortega sur les technosciences.

¹³⁹⁵ « Le flair affiné pour ce qui plus tard s'appellera la crise postmoderne est indiscutable et le diagnostic semble en bonne mesure juste, sans tomber dans le catastrophisme » [El agudo olfato para lo que luego se llamará la crisis postmoderna es incuestionable y el diagnóstico parece certero en buena medida, sin caer en el catastrofismo.] Espinosa, RNT, p.121 « Encore une fois nous nous retrouvons dans l'incongruence entre les progrès techniques et les régressions morales » (*Quelques thèmes du « Weltverkehr »*, IX, 341). Le penseur madrilène ne fait pas seulement référence au péril nucléaire, mais à la perte de références profondes, à la rupture de consensus fondamentaux, à l'essoufflement d'une culture. » [Una vez más nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales] (*Algunos temas del « Weltverkehr »*, IX, 341). El pensador madrileño no sólo alude al peligro nuclear, sino a la pérdida de referencias profundas, a la ruptura de consensos básicos, al agotamiento de una cultura.] *ibid.*, ; « on est arrivé à une fragmentation de la culture occidentale, à une diversité philosophique faite d'extrémismes et d'incompatibilités, à une perte d'unité morale et de foi dans la raison comme instance suprême, pour entrer dans un état anormal et problématique, comme l'expriment les arts et les sciences. » [se ha llegado a una fragmentación de la cultura occidental, a una diversidad filosófica hecha de extremismos e incompatibilidades, a una pérdida de unidad moral y de fe en la razón como instancia suprema, para entrar en un estado anormal y problemático, según expresan las artes y las ciencias.] *ibid.*

¹³⁹⁶ Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti, Porto

« à la hauteur de notre temps » ou de José Luis Molinuevo¹³⁹⁷ intitulé : « Ortega et la possibilité d'un humanisme technologique »¹³⁹⁸, suivi d'un second ; « Fin de l'humanisme » qui est accompagné dans la même publication ; *Revista de Occidente* de mai 2000 consacrée à « Ortega et la société technologique », de trois autres textes clés dans la littérature ortéguienne de la technique : « Surnature et société de l'information : la *Méditation de la technique* à la fin du vingtième siècle »¹³⁹⁹ de Javier Echeverria, dont la dernière partie s'intitule « humaniser la société de l'information » ; « La transformation technologique de la culture et la crise des désirs »¹⁴⁰⁰ de Carl Mitcham et qui couvre deux concepts essentiels dans notre recherche ; la culture et la *crise des désirs* qui sont mis en rapport comme le laisse entendre le titre de l'article ; « La technologie comme paradigme d'action rationnelle »¹⁴⁰¹ de Miguel A. Quintanilla.

Molinuevo nous invite « à procéder à une « méditation sur les nouvelles technologies ». Il s'agit de vérifier la validité de *Méditation de la technique* à l'aune du phénomène nouveau qui est « l'apparition massive des nouvelles technologies à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle ». ¹⁴⁰² Ceci rentrerait dans la catégorie de ce que nous venons d'appeler « projectionnisme ». Ce qui nous intéresse ici est d'un autre ordre, puisqu'il s'agit de savoir en quelle mesure Ortega y Gasset qui serait l'un des « membres de la génération de 14 [à laquelle appartient Ortega], ainsi que Heidegger, Jünger, Benjamin, Adorno [qui] ont diagnostiqué dans leurs réflexions sur la technique, et pour différentes raisons, la fin du modèle humaniste »¹⁴⁰³ pourrait à la fois avoir annoncé la fin du « modèle humaniste » et l'avènement d'un « humanisme technologique ». En fait, ceci ne représente pas une contradiction insurmontable, pour des raisons qui ont été répétées à foison : chez Ortega y Gasset, la technique et, par extension, la technologie font partie de l'homme, elles ne s'y agrègent pas comme une substance extérieure sur une substance déjà formée. Ceci a suffisamment été dit, et de bien des manières, pour saisir qu'on peut être *pleinement humain*

¹³⁹⁷ Qui a été le directeur de thèse de Prata Alves dont on a abordé la thématique de la « fictionnalité ».

¹³⁹⁸ « Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico », *Revista de Occidente* [Ortega et la société technologique] « Ortega y la sociedad tecnológica », ed. Fundación Ortega y Gasset, Madrid, n° 228, mai 2000, pp.5-18 (OPHT-ROST)

¹³⁹⁹ « Sobrenaturalidad y sociedad de la información : la Meditación de la técnica a finales del siglo XX », *ROST*, pp.19-32 (SSI-ROST)

¹⁴⁰⁰ « La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos », *ROST*, pp.33-52 (TTC-ROST)

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, pp.53-74

¹⁴⁰² [la aparición masiva de nuevas tecnologías a partir de la segunda mitad del siglo XX] Molinuevo, OPHT, p.5

¹⁴⁰³ [Miembros de la generación del 14 a la que pertenece Ortega, como son Heidegger, Jünger, Benjamin, Adorno, han diagnosticado en sus reflexiones sobre la técnica, y por distintos motivos, el fin del modelo humanista.] *ibid.*

tout en vivant dans un environnement *supernaturel* technologisé. L'humanité ne se trouve pas dans le dénuement des techniques – quelles que soient les modalités de ce dénuement – mais à l'inverse, dans l'acceptation de la consubstantialité de la technique et de l'humain. L'inverse de l'humanisme chez Ortega y Gasset, en prenant « humanisme » comme condition d'être de l'homme, n'est pas la technologie mais la barbarie qui est, comme nous le savons maintenant, l'évidage de la culture mais aussi l'évitement de l'autre, en ce qu'il est autre et avec qui je cohabite ou le devrais :

« A nouveau, un concept métaphysique en est à la base : être c'est être-là, vivre c'est cohabiter. »¹⁴⁰⁴

« La forme d'être de l'homme est la société, et dans ce cas une société technologique »¹⁴⁰⁵

On comprend le rôle que joue la société dans la pensée de la technique d'Ortega y Gasset et dans sa conception de l'humanisme qui plus qu'un humanisme est un « sociétisme », une vision de l'humain comme étant indexé à la société, la culture et la technique, les trois termes étant interdépendants. L'*humain en soi* n'existe pas chez Ortega y Gasset, ce qui rend son humanisme particulier ou, plus précisément, ce qui lui fait rejeter l'humanisme idéaliste, c'est-à-dire celui qui pose un homme universel, non déterminé, essentialisé. De cet humanisme, le philosophe madrilène n'en veut pas. Son humanisme ne peut être que celui du « moi dans sa circonstance » ; d'un homme humanisé par sa cohabitation avec autrui et relié à la concrétude de son entour tout en étant émancipé de la spontanéité de l'animal immergé dans une stimulation permanente. C'est l'humanisme d'un technicien¹⁴⁰⁶, c'est-à-dire de celui qui invente et utilise des techniques pour accroître son domaine d'humanisation. En lisant Ortega y Gasset depuis n'importe laquelle de ses thématiques ou domaines d'inspiration, on se rend très vite compte que la question de l'humanisme traverse sa philosophie et qu'il devient *humanisme technologique* lorsque le thème devient celui de la technique. Il est implicitement associé à ce qui en a été dit tout au long de ce mémoire qui s'il avait été tourné depuis le thème de l'humanisme aurait été rédigé dans d'autres termes mais qui finiraient par dire des choses voisines. Afin donc de ne pas se répéter ni d'être redondant, sachons conclure ici la rédaction de cette recherche, si ce n'est en lui ajoutant une note de ce qui est aussi consubstantiel à la pensée ortéguienne ; la créativité, l'exploration des infinies possibilités

¹⁴⁰⁴[Nuevamente, un concepto metafísico está en la base: ser es estar, vivir es convivir.] *ibid.*, p.11

¹⁴⁰⁵[La forma de estar el hombre es la sociedad, en este caso una sociedad tecnológica.] *ibid.*, p.18

¹⁴⁰⁶ « (...) l'homme, à la racine même de son essence, joue avant tout le rôle de technicien. » *MT*, p.62

qui se donnent à l'homme qui veut, souhaite, entend, est prêt, par son tempérament propre ou celui de sa culture, à saisir « ce qui confère à l'homme (à chaque homme) cette liberté nécessaire¹⁴⁰⁷ pour qu'il construise infiniment de nouveaux mondes»¹⁴⁰⁸.

¹⁴⁰⁷ Cf. Goyena José Luis, « La vie comme exigence de liberté », préface *RM*, pp.9-45

¹⁴⁰⁸ [aquilo que confere ao homem (a cada homem) essa liberdade necessária para que construa infinitamente novos mundos] Prata *TFV-LCC*, p.106

CONCLUSION

La pensée sur la technique du philosophe espagnol José Ortega y Gasset a été présentée, mise en contexte et en perspective, approfondie. Celui dont l'intérêt qu'il parvient parfois à susciter en France tient souvent plus à l'histoire de la philosophie, voire ni plus ni moins à celle de la civilisation espagnole contemporaine, qu'à la « valeur active » de ses idées peut-il être une source d'inspiration, une référence pour ceux qui voudraient penser la technique aujourd'hui ? Doit-on le reconnaître, à l'aune de tout ce que nous avons exposé, comme un auteur à la fois fondateur et présent ? Que nous dit-il encore qu'il conviendrait d'intégrer au débat philosophique sur la technique ? Sa *réforme de la raison*, son ambition ultime et colossale de remplacer la raison pure par une *raison vitale* s'avère être d'une grande actualité pour celui qui partagerait ses prémisses selon lesquelles l'usage prolongé d'une forme de raison autrefois portée aux nues serait la source première de l'essoufflement de la pensée et, au-delà, des sociétés qui en font l'usage. Ce *thème de notre temps* pourrait donc être celui de son auteur et du nôtre. Ceci est l'une des propositions d'une philosophie qui, comme toute somme écrite, contient des aspects vieillissants mais aussi d'autres qui restent vivants, actifs, éclairants, innovateurs au point d'avoir leur place aux avant-postes de la pensée. Qu'en serait-il de sa philosophie de la technique ? Contient-elle quelque chose qui nous parle à nous, bientôt un siècle plus tard ? Il ne revient pas à un travail de recherche doctorale de l'affirmer, quoiqu'il puisse influencer dans un sens ou dans un autre, mais de présenter des éléments plus ou moins élaborés, factuels, interprétatifs à partir desquels d'autres pourront éventuellement se faire leur propre opinion quant à l'actualité de la pensée sur la technique de José Ortega y Gasset, décidant selon leurs conclusions si ce que nous venons d'achever appartient plutôt au domaine de l'histoire de la philosophie, et spécifiquement à celle de la technique, ou à celui de la philosophie en tant que ce qui est actif, actuel, en vie, qui participe au débat académique et extra-académique dans un domaine large ou étroit et ses thématiques respectives.

Sans la technique l'homme n'existerait pas et n'aurait jamais existé est incontestablement une proposition non seulement fondatrice mais indémodable dans le sens de ne pas perdre de sens. Et il ne saurait en être autrement car, en effet, l'homme est ou *technique en soi* ou *technique par ajout*, et ceci établit très distinctement deux orientations qui mèneront à des développements qui aussi riches, divers, sophistiqués soient-ils, seront tous en dernière instance indexables à l'idée première qui les soutient. Or, si ce n'est pas le lieu ici de rentrer en détail dans des questions qui se posent à notre quotidien réel

ou virtuel, celui où sont exposés les enjeux du monde selon une sélection qui en soi peut être problématique, on peut tout de même s'autoriser le constat que la conception ortéguienne de *l'homme et de la technique* tendrait à aller à l'encontre de la conception qui sous-tend une sorte de technophobie latente et richement nuancée, mais dont l'écologisme comme discipline politique ou idéologique inspirée par une « longue » lignée de philosophes de la technique comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, reflète l'esprit et, au-delà, la signification radicale : *l'homme technique* représente un danger pour la planète et on doit donc s'efforcer, dans la pratique et dans la morale, à retrouver un homme a-technique qui puisse depuis son a-technicité comprendre et concevoir le monde et le reformer depuis cette entité humaine sans technique. Ceci est certes schématisé mais correspond à une ligne de pensée « très ancienne » – en proportion à l'émergence récente de la technique à échelle industrielle et de la technologie –, et à laquelle il a été fait référence en opposition à l'autre ligne, l'ortéguienne, qui récuse toutes ces démarches puisqu'elle annule toute possibilité d'agir depuis l'aire ou le repère d'une « humanité hors-technique ». Ce débat est, à l'aune de ce qui vient d'être rappelé, on ne peut plus actuel, que ce soit pour le citoyen commun ou le philosophe et le sera de plus en plus, suivant le degré croissant de technologisation de nos sociétés et entours. En soi, ceci devrait suffire à attribuer une valeur de base à la pensée sur la technique d'Ortega y Gasset, en sus de son intérêt historique et indépendamment de l'ampleur des développements subséquents, dont il s'est agi ici d'en donner la mesure.

Un autre aspect prometteur vers lequel a tendu ce travail est celui de la richesse de la philosophie de la technique en langue espagnole, et aussi portugaise, et les avantages qu'il existe à la faire circuler là où elle ne circule pas encore. Ceci dépasse la dimension purement ortéguienne du projet, même si, comme cela a été démontré, Ortega y Gasset est l'instigateur de cette tradition et s'y trouvera toujours quelque part en filigrane ou en toile de fond. Il conviendra de considérer en quelle mesure le traducteur devra être sollicité, notamment pour la traduction d'ouvrages tels que le colossal *Conceito de tecnologia* de Vieira Pinto, ou une littérature secondaire autour d'Ortega y Gasset ou tout simplement une pensée sur la technique riche et originale bien que quasiment inconnue en dehors de ses aires linguistico-culturelles de production.

Cette recherche, qui est très ample dans le sens d'inclure « tout » le spectre du sujet, de l'origine et du contexte philosophico-historique de la pensée ortéguienne jusqu'à ses expressions les plus ultimes dans les productions contemporaines, et qui a suivi un plan tripartite : *contextualisation, explication, ramification*, n'est évidemment pas complète. Des auteurs n'ont pas pu être cités ou ne l'on été qu'insuffisamment et aucun des points n'a été épuisé. Mais, le caractère inédit d'une thèse de philosophie sur Ortega y Gasset dans l'institution universitaire française, de surcroît en rapport avec

des mondes philosophiques encore « lointains », a constitué une combinaison certainement rare qui a exigé d'amples introductions ou « mises en matière », laissant de la sorte moins d'espace pour les thèmes directement déclinés du sujet central : « Ortega y Gasset et la technique ». Malgré cela, ces conditions qui, certes avaient été anticipées, n'ont pas entravé des « entrées en matière » et des développements qui stimuleront peut-être des voies de réflexion et de recherche, des projets de traduction et de collaboration entre des institutions, des étudiants, auteurs ou chercheurs que ce travail espère avoir contribué à réunir autour du maître madrilène.

BIBLIOGRAPHIE

Format MLA.

Les textes cités plus d'une fois le seront avec une abréviation qui se trouve entre parenthèses à la fin de la référence. Voir aussi la liste des abréviations dans les notes liminaires.

L'abréviation d'« éditeur » est « ed. » pour les éditeurs espagnols et portugais et « éd. » pour tous les autres.

Livres de José ORTEGA Y GASSET

Toutes langues, par ordre alphabétique dans la langue traduite

Autour de Galilée. trad. Luc Roche, éd. Perspectives Libres, 2018

L'Évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz, trad. Jean-Paul Borel, éd. Gallimard, col. Bibliothèque des Idées, Paris, 1970

L'histoire comme système, trad. Anne Bardet, éd. Allia, 2016, 94 p.

L'homme et les gens, trad. collective sous la direction de François Géral, éd. Rue d'Ulm, Paris, 2008 (HG)

Meditación de la técnica, intro. Jaime de Salas de José Maria Atencia, Colección Filosofía Hoy, ed. Santillana, Madrid, 1997, 97p.

Meditación de la técnica, Ensimismamiento y alteración, préface et notes Antonio Diéguez Lucena et Javier Zamora Bonilla, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 (MTdz)

Meditação sobre a técnica: Vicissitudes das ciências. Cacofonia na física, traduction et préface de Luis Washington Vita, ed. Livro Ibero-Americano Limitada, Rio de Janeiro, 1963 (MTB)

Meditação sobre a técnica, traduction et préface de Margarida Isaura Almeida Amoedo, ed. Fim de Século, Lisbonne, 2009, 136 p. (MTP)

Méditation sur la technique, trad. David Uzal, éd. Allia, Paris, 2017, 127 p. (MT)

Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia, trad. Roberto Manzocco, introduction Luca Taddio et postface Pietro Piro, ed. Mimesis, Milan, 2011

Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía, ed. Alianza editoria, Madrid, 2010, 240 p. (MU)

La mission de bibliothécaire, trad. Mikaël Gomez Guthart, éd. Allia, Paris, 2021, 64 p. (MB)

Le mythe de l'homme derrière la technique, « *Autour du colloque de Darmstadt, 1951* », trad. Frédéric Bourgeois, Claire Mélot et Mathias Rollot, éd. Allia, Paris, 2016, 80 p. (MHDT)

Obras completas (10 tomes), ed. Taurus, Madrid, 2005 (OC)

Obras completas (12 tomes), ed. Alianza Revista de Occidente, Madrid, 1983 (OC83)

Œuvres complètes I, Qu'est-ce que la philosophie ? Leçons de métaphysique, trad. Yves Lorvellec et Christian Pierre, éd. Klincksieck, Paris 1988, 368 p. (QQP?)

La révolte des masses, trad. Louis Parrot et Delphine Valentin, préface de José Luis Goyena, éd. Les belles lettres, Paris, 2010, 324 p. (RM)

Le thème de notre temps, traduction et préface David Uzal, éd. Les belles lettres, Paris, 2019, 182 p. (TNT)

Livres et publications sur ORTEGA y GASSET

GUY Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, éd. Seghers, Paris, 1969, 196 p. (OGRV)

MARIAS Julian, *Philosophes espagnols de notre temps*, trad. P.-X Despilho, éd. Aubier, col. Philosophie de l'esprit, Paris, 1954, 212 p. (PE)

José Ortega y Gasset, Leituras críticas, no cinquentenário da morte do autor, Margarida I. Almeida Amoedo, J.M de Barros Dias et Antonio Saez Delgado, Universidade de Evora, 2007, 154 p. (LCC)

Revista de Occidente, « Ortega y la sociedad tecnológica », ed. Fundación Ortega y Gasset, Madrid, n° 228, mai 2000 (ROST)

VEIT Michael, « Ein Einblick in « Betrachtungen über die Technik » von José Ortega y Gasset (1933) », Ruhr-Universität Bochum, éd. Grin, 2011/12, 13 p.

Thèses doctorales

ALONSO FERNANDEZ Marcos, « El problema de la técnica en Ortega y Gasset: la técnica como realidad biológica y antropológica », dirigée par Tomas Domingo Moratalla, Université Complutense de Madrid, 2018

ARETXAGA BURGOS Roberto, « La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca », dirigée par Carlos Beorlegui Rodriguez, Universidad de Deusto de Bilbao (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, FICE, Departamento de Filosofía), 2 février 1998, 958 p. (FTB)

ARMENTEROS CUARTANGO Eduardo, « El pragmatismo de Ortega. Una "impronta" de su filosofía », dirigée par José Antonio Marin Casanova, Université de Séville, 2004, 644 p.

BARDET Anne, « De la raison vitale à la raison historique : l'élaboration d'une philosophie de la culture chez José Ortega y Gasset », dirigée par Laurent Van Eynde et en cotutelle avec Jaime de Salas Ortueta (Universidad Complutense de Madrid), Université Saint-Louis de Bruxelles, 2012

GARCIA MADALENA Alfonso, « El centauro ontológico, Idea y sentido de la técnica en Ortega y Gasset », dirigée par Javier San Martín, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2019

GIUSTINIANI Eve, « Une biographie intellectuelle de José Ortega y Gasset pendant l'exil (1936-1946): silence politique ou collaboration passive ? » dirigée par Paul Aubert, Université Aix-Marseille 1, 2008

GOYENA José Luis, « La vie comme exigence de liberté », préface *RM*, pp.9-45

LOPEZ PELAEZ Antonio, « J. Ortega y Gasset y M. Heidegger la cuestión de la técnica », dirigée par Diego Sanchez Meca, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1993, 634 p.

MONTILLA RIVAS Alonso José, « Hombre y técnica en Juan David García Bacca », dirigée Saturnino Alvarez Turienzo, Université de Salamanca, 2003

ORIHUELA GUERRERO José, « Bases para la elaboración de un humanismo tecnológico a partir de las obras de José Ortega y Gasset y Lewis Mumford », dirigée par Julio Gallego Izquierdo et Ramon Queralto Moreno, Universidad de Huelva (Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía), 14 juillet 2007, 455 p. (HTOM)

PRATA ALVES GOMES Luis Miguel « Ficcionalidad vital - realidad virtual, una interpretación desde la historia, el arte y la técnica en J. Ortega y Gasset » dirigée par José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, 2000, 639 p.

RAMOS MARTINI Renato, « Alvaro Viera Pinto: massas, nacionalismo e cultura na realidade nacional. » UNESP, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, décembre 2008 (VTH)

RUIZ Yolanda, « Lewis Mumford: una Interpretación Antropológica de la Técnica », dirigée par Amador Anton Anton 1998, Université Jaume I de Castellon, 1998

Livres auteur unique

ARENDRT Hannah, *De la révolution*, trad. Marie Berrane, éd. Gallimard, Folio essais 581, Paris (1963) 2012, 512 p. (DLR)

ARON Raymond :

Les étapes de la pensée sociologique, éd. Gallimard, Paris, 1967, 670 p. (EPS)

L'opium des intellectuels, éd. Hachette, Paris, (1955) 2002, 352 p. (OI)

AYALA Francisco, *Tecnología y Libertad*, ed. Taurus, Madrid, 1959, 118 p.

BATTISTINI Olivier, *Les saisons de la loi*, éd. Clémentine, Studia humanitatis, Porto-Vecchio, 2013, 320 p.

BERR Henri, *En marge de l'histoire universelle*, col. L'évolution de l'humanité, synthèse collective, éd. Albin Michel, Paris, 1954

CANGIOTTI Gualtiero, *L'Uomo contemporaneo di Ortega y Gasset* ed. Argalía, Urbino, 1972, 195 p.

DESSAUER Friedrich :

Streit um die Technik, ed. Josef Knecht, Carolusdrucherei, Francfort, 1958 (SUDT)

Discusión sobre la técnica, trad. Alvaro Soriano et Lucio Garcia Ortega, ed. Rialp, Madrid, 1964 (DST)

DIAMOND Jared, *Le monde jusqu'à hier, Ce que nous apprennent les sociétés traditionnelles*, trad. Jean-François Sené, éd. Gallimard, Paris, 2012, 768 p.

DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, éd. PUF, Quadrige, Paris, (1937) 2002, 152p. (LRMS)

ELLUL Jacques, *Propagandes*, éd. Economica, Classiques des Sciences Sociales, Collection dirigée par Hervé Coutau-Bégarie, Paris, 1990, 364 p. (EPRO)

ESQUIROL Josep Maria, *Los filósofos contemporáneos y la técnica: De Ortega a Sloterdijk*, ed. Gedisa, Barcelone, 2011

FLEURY Cynthia, *Les pathologies de la démocratie*, éd. Fayard, Paris, 2005, 312 p.

FREUND Julien, *L'essence du politique*, éd Dalloz, Paris, 2004, 872 p.

GAOS José, *Filosofía de la filosofía, José Gaos, Antología preparada por Alejandro Rossi*, Fondo de Cultura Económica, col. Filosofía, Mexico, (1989) 2008 (FFG)

GARCIA BACCA Juan David :

Elogio de la técnica, ed. Anthropos, Barcelone, (1968) 1987, 160 p. (ELT)

De magia a técnica: ensayo de teatro filosófico-literario-técnico, ed. Anthropos, Barcelone, 1989

Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo: qué es "sociedad" (ensayo de "definirla" científica y ontológicamente) ed. Anthropos, Barcelone, 2006

Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro (En Homenaje a Ortega y Gasset). Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1958

GUCHET Xavier :

Le sens de l'évolution technique, col. Non & Non, éd. Léo Scheer, Paris, 2005, 384 p. (LSET)

Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon, col. Pratiques Théoriques, éd. PUF, Paris, 2010, 280 p.

HONNETH Axel, *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, préface Olivier Voirol, éd. La découverte (Poche), Paris, 2008, 350 p.

HOTTOIS Gilbert, *Le signe et la technique, la philosophie à l'épreuve de la technique*, éd. Vrin, Paris, 2018, 270 p. (LST)

JARRANSON Bruno, *Humanisme et technique, L'humanisme entre économie, philosophie et science*, éd. PUF, *Que sais-je ?* Paris, 1996

JÜNGER Friedrich Georg, *La perfection de la technique*, trad. et notes de Nicolas Briand, éd. Allia, Paris, 400 p. (1944) 2018 (PT)

LOYER Emmanuelle, *Mai 68 dans le texte*, éd. complexes, col. De source sûre, Paris, 2008, 344 p.

MANENT Pierre, *Les métamorphoses de la cité, Essai sur la dynamique de l'Occident*, éd. Flammarion, Champs essais n°1052, Paris, 2010, 424 p. (LMC)

MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel*, trad. Monique Wittig, éd. de Minuit, Paris, (1964) 1968, 320 p. (HUD)

MITCHAM Carl, *Thinking Through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, éd. The University of Chicago Press, Chicago, 1994, 401 p. (TTT)

MUMFORD Lewis, *Technique et civilisation*, trad. Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, préface Antoine Picon, éd. Parenthèses, Marseille (1934) 2015, 480 p. (MTC)

NACCI Michela, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, ed. Laterza, Roma-Bari, 2000 360 p.

PAIVA, V. P. Paulo, *Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*, ed. Graal, São Paulo, 2000

PINKER Steven, *Comprendre la nature humaine*, trad. Marie France Desjeux, éd. Odile Jacob, Paris, 2005 (2002), 608 p. (CNH)

RAPP Friedrich :

Analytische Technikphilosophie, éd. Karl Alber, Freiburg-Munich, 1978, 228 p. (ATEC)

Filosofía analítica de la técnica, trad. Ernesto Garzon Valdés, ed. Alfa D.L., Buenos Aires, 1981

RAYMOND Allen :

Wat is technocratie ? éd. Bijleveld, Utrecht, 1933, 197 p.

¿Qué es la tecnocracia? trad. G. Sane Huélin, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1933

REGALADO Antonio, *El laberinto de la razón. Ortega y Heidegger*, ed. Alianza, Madrid, 1990

RIU Federico, *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, Garcia Bacca, Mayz*, ed. Anthropos, Barcelone, 2010, 122 p. (ETOH)

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Gallimard Folio Essai, Paris, 1996

RUSSEL Bertrand, *Le pacifisme et la révolution, Écrits politiques (1914-1918)*, trad. Claire Habart et Olivier Esteves. Préface de Jean-Jacques Rosat, éd. Agone, Marseille, 2014, 320 p. (PER)

SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, éd. Millon, Grenoble, 2005, 576 p.

SPENGLER Oswald :

L'homme et la technique, trad. et intro. A. Petrowsky, éd. Gallimard, 1958 (HT)

El hombre y la técnica, trad. Manuel G. Morente, ed. Espasa- Calpe, Madrid, 1934

STRAUSS Léo, *La Cité et l'Homme*, éd. Essai poche, Paris, 2005, 480 p.

THEVENAZ Pierre, *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, éd. La Baconnière, Neuchatel, 1951

VIEIRA PINTO Alvaro, *O conceito de tecnologia*, ed. Contraponto, Rio de Janeiro (1973) 2005 (I,II) (548 p., 796 p.) (CTE)

WASHINGTON VITA Luis, *Da técnica como problema filosófico*. ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1950. 180 p.

WEBER Louis, *Le Rythme du progrès*, Étude sociologique, vol. 364 de Bibliothèque de philosophie contemporaine, éd. F. Alcan, Paris, 1913

Livres, anthologies, revues collectifs

A Companion to the Philosophy of Technology, ouvrage collectif sous la direction de Olsen, Pedersen et Hendricks, éd. Blackwell Publishing Ltd, 2009

Anthropos, revista de documentación científica de la cultura, Filosofía de la tecnología, Una filosofía operativa de la Tecnología y de la Ciencia, n°94/95, Barcelona, 1989

Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries, ouvrage collectif sous la direction de Carl Mitcham, *Philosophy and technology*, vol. 10, Springer Science, Business Media, B.V, Pensylvanie, 1993, 336 p. (PTSC)

Spanish Philosophy of Technology, Contemporary Work from the Spanish Speaking Community, sous la direction de Belén Laspra et José Antonio López Cerezo, éd. Springer, col. Philosophy of Engineering and Technology, Volume 24, 2018, 287 p. (SPTC)

La technique, textes choisis et présentés par Jeanne Guien et Hélène Vuillermet, éd. G-Flammarion, Paris, 2018, 238 p. (LTTC)

Articles auteur unique

ALMEIDA AMOEDO Margarida Isaura, « Do significado de paisagem no pensamento de Ortega y Gasset ao significado de Ortega na nossa paisagem », *LCC*, pp.93-105

ALONSO FERNANDEZ Marcos :

« ORTEGA: a philosophie of technology pioneer », *Analele Universității București : Filosofie*, vol. 69, n°1, 2020, pp.9-26 (PTP)

« La bio-ecología de Ortega y Gasset », *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, n°75, 2019, pp. 203-218

« Las tensiones entre técnica y proyecto de vida en la meditación de la técnica » *Endoxa, Series Filosóficas*, UNED, Madrid, n°41, 2018, pp.157-170

« Poiesis, creación y técnica en la filosofía de Ortega y Gasset », *Azafea: revista de filosofía*, n° 20, 2018, pp. 219-236

« Convergencias entre la sobrenaturaleza de Ortega, la exteriorización de Stiegler y la inmunología de Sloterdijk », *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, n° 21, 2018, pp.77-91

« El extrañamiento, una clave antropometafísica de la filosofía madura de Ortega », *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV, n°1, 2019, pp.7-21

ARETXAGA BURGOS Roberto :

«Hombre, Ciencia y Técnica en García Bacca» *Letras de Deusto*, vol. 30, n° 87, avril-juin, 2000, pp.179-186

« J.D. García Bacca o el filosofar español como filosofar sacramental (transustanciador) a la altura de ciencia y técnica actuales », coord. Héctor Arévalo Benito, Gerardo Bolado Ochoa, Francisco La Rubia Prado, *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*, 2014, pp.293-333

ARMENTEROS CUARTANGO Eduardo :

« Del principio de « razón suficiente » (de Leibniz), a la pragmática noción de « real impossible » (de Ortega) », *Thémata, Revista de Filosofía*, n°36, 2006, pp.29-54 (PRSL)

« La índole técnica de la antropología de Ortega, una interpretación desde el pragmatismo », *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, n° 9, 2006, 26 p. (ITAO)

ATENCIA PAEZ José Maria :

« Ortega y Gasset, meditador de la técnica », *Argumentos de la Razón Técnica*, n°6, 2003 (pp.61-95) (OMT)

« Ortega, Spengler y el problema de la técnica », *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Malaga, vol. XXI, n°1, 2016, pp.7-32 (OSPT)

«Ortega y Gasset: Sociología y antropología de la técnica», en J.Mª Atencia y A. Diéguez (eds.), *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*. SPICUM, Málaga, 2004

« La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo », *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 29. 2014 pp.132-133 researcher

- BARDET Anne, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les Études philosophiques*, 2015/1, n° 112, pp.101-124
- BEORLEGUI RODRIGUEZ Carlos :
- « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca », *Letras de Deusto* , San Sebastian, Vol. 18, n° 40, 1988, pp. 93-118
- « El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido », *Príncipe de Viana*, Suplemento de Ciencias, año VI, 1986, n°6, pp.213-240
- "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)", *Mundaiz*, Universidad de Deusto. San Sebastian, n°47, 1994, pp.145-186 (GMEV)
- BRIAND Nicolas, « De Jünger à Jünger », intro. *PT*, pp.7-17 (I-PT)
- CAMACHO NARANJO Luis Angel, « Contributions to the philosophy of technology in Costa Rica », *PTSC*, pp.71-80
- CEREZO GALAN Pedro :
- « On Tecnology and Humanism: An Imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger », *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, P. H. Dust éd. Minneapolis, Prisma Institute, 1989
- « El sentido de la técnica: una confrontación entre Ortega y Heidegger », *Técnica y Verdad*, 2014, pp.45-68
- CORDERO DEL CAMPO Miguel Angel, « La idea de la técnica en Ortega », *ROST*, n°5, pp.169-181
- CRiado CAMBON Carlos, « Einstein en España y su relación con Ortega y Gasset », *Paradigma: revista universitaria de cultura*, n°0, 2005, pp.7-10 (EEO)
- DE ARAUJO Luis, « Actualidade do pensamento ético de Ortega y Gasset », LCC, pp.1-19
- DIÉGUEZ LUCENA Antonio
- « Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset », *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 10, noviembre 2014, pp. 59-79 (RTM)
- « La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo », *Revista de estudios orteguianos*, n°29, 2014, pp.131-155 (ATPO-REO)
- « Thinking about technology, but ... in Ortega's or in Heidegger's style? », *Argumentos de Razón Técnica*, n° 12, 2009, pp. 99-123 (TTOH)
- « La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger » in *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, Madrid, vol.2, n°1, 2013, pp.73-97
- DOBSON Andrew, *The Modern Language Review*, « Ortega y Gasset and the Question of Modernity Patrick H. Dust », vol. 87, n° 3, jul. 1992, pp. 780-782
- DUBOS René, « Humastic Biology », *American Scientist*, vol. 53, n° 1, mars 1965, pp. 4-19

DUST Patrick H :

« Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy », *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 7, 1993, pp.123-134 (AA)

« Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology », *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, P. H. Dust éd., Minneapolis, Prisma Institute, 1989, pp. 269-322

« Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea », *Revista de Occidente*, n° 96, mai 1989, pp.5-26

ECHEVERRIA Javier, « Sobrenaturaleza y sociedad de la información : la Meditación de la técnica a finales del siglo XX », *ROST*, pp.19-32 (SSI-ROST)

« The Philosophy of Technoworlds and Technopersons », *SPTC*, pp.152-164 (PTT- SPTC)

ESPINOSA RUBIO Luciano, « Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt », *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n°21, 1999, pp.101-129 (RNT)

FERNANDEZ AGIS Domingo, « Ciencia, técnica y política en el pensamiento de José Ortega y Gasset », *Boletín Millares Carlo*, Las Palmas de Gran Canaria, n°20, 2001, pp.97-121 (CTPO)

FERRATER MORA José Ferrater Mora « On a Radical Form of Thinking », trad. esp./angl. Constance Mazlish. *The Texas Quarterly*, vol. 4, n° 1, printemps 1961, pp. 32-38.

FERRER GARCIA Alberto, « Los órganos amiboides de Ortega y García Bacca », *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n° 8, 2020, pp. 153-165 (OAOB)

FORNET BETANCOURT Raul :

« Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica y su significación para la situación actual de América Latina », *Revista agustiniana*, vol. 31, n° 95, 1990, pp. 535-550

« Two Philosophical Approaches to the Problem of Technics and Their Meaning for Latin America », *PTSC*, trad. Waldemar Lopez et Carl Mitcham, pp.271-281 (TPA-PTSC)

GAOS José, *PTSC*, pp.111-120 (OT-PTSC)

GARCIA BACCA Juan David, *PTSC*, pp.229-247 (STHP-PTSC)

GIMENO MONFORT Xavier, « El valor del concepto vida en García Bacca y su relación inicial con la filosofía de Ortega y Gasset », *Revista de Investigación filosófica*, vol. 2, n.º 1, 2015, pp. 63-107 (VBFO)

GIUSTINIANI Eve, « Les éditions de la Revista de Occidente et leurs avatars (1924-1944) Le rôle des traductions dans le rayonnement culturel espagnol en Amérique latine », *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n°49, 2014, pp.155-170

JAGUARIBE GOMES DE MATTOS Hélio, « O problema da governabilidade », *Desenvolvimento, tecnologia e governabilidade*, ed. Nobel, São Paulo, 1994

JEANMOUGIN Christian, introduction à Edgertton, *Quoi de neuf ? Du rôle des techniques dans l'histoire globale*, éd. Seuil, Paris 2013, pp.15-25

- GOMEZ MARTINEZ José Luis, « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Edité par El Colegio de México, t. 35, n°1, 1987, pp. 197-221 (POPM)
- GOYENNA José Luis, « La vie comme exigence de liberté », préface *RM*, pp.9-45
- LLANO ALONSO, Fernando H., « El hombre y la técnica en Ortega y Gasset », *Ius et Scientia*, vol. 1, n° 1, 2015, pp.1-24 (HTOG)
- LOPEZ GARCIA José Manuel, « José Gaos y la Filosofía coetánea », *Eikasia. Revista de Filosofía*, an II, 9, mars 2007, pp.91-187 (JGFC)
- LOPEZ PELAEZ Antonio :
- « La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger », *Éndoxa: Series Filosóficas*, n°4, 1994, pp.179-203 (THPO)
- « Sociedad, técnica y libertad: Apuntes para una historia de la técnica. » *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 7, 1996, pp.279-295 (STL)
- McCLINTOCK Robert, « Machines and Vitalists: Reflections on the Ideology of Cybernetics », *The American Scholar*, ed. The Phi Beta Kappa Society Spring, 1966, vol. 35, n°2, pp. 249-257
- MARIN CASANOVA José Antonio, « El valor de la técnica », *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, n°29, 2003, pp.139-158 (VDT)
- MATA David, « Ortega un grand hérétique » *Éléments*, n°61, décembre 1986
- MATOSESA Sanchis, « Ortega y Gasset, J. Meditación de la técnica », *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 10, novembre 2014, pp.187-191
- MAX Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1936. Reed., Losada, Buenos Aires, 1990.
- MAYZ VALLENILLA Ernesto :
- « The Present and Future of Humanity », trad. Luis Castro Leiva et Carl Mitcham, *PTSC*, pp.249-258 (PFH-PTSC)
- Del hombre y su alienación*, Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, Caracas, 1966
- Esbozo de una crítica de la razón técnica*, Universidad Simon Bolivar, Caracas, 1974
- Fundamentos de la metatécnica*, Monte Avila, Caracas, 1990
- Ratio Technica*, Monte Avila, Caracas, 1983)
- MENDEZ Roberto, « La filosofía de la tecnología del siglo XX », *Anthropos, revista de documentación científica de la cultura*, Filosofía de la tecnología, Una filosofía operativa de la Tecnología y de la Ciencia, n°94/95, Barcelona, 1989, pp. 27-34
- MITCHAM Carl :
- « Introduction : *El desafío de la tecnología* : Authors and Issues », *PTSC*, pp.XIX-XXXVI (IM-PTSC)
- « La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos », *ROST*, pp.33-52 (TTC-ROST)

MENENDEZ VAYA Juan, « La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger », *Convivium*, n°9-10,1960, pp.69-91

MOLINUEVO José Luis :

« Ortega y la posibilidad de un humanismo tecnológico », *ROST*, pp.5-18 (OPHTH-ROST)

¿Fin del humanismo ? Presentación », *ROST*, pp.75-79

« Ortega y Argentina : la modernidad alternativa », *Ortega y la Argentina*. Madrid, F.C.E, 1997, pp.95-108

NOVELLA GAYA Enric J., « Ortega i la tecnomedicina », *Mètode: Revista de difusió de la investigació*, n°56, 2008, pp. 42-45

NUR UMUT Tuba, « Technology from Ortega y Gasset's Perspective: Means to Realize Human Being's Nature », *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* (Ankara University), vol 3 n°1, mai 2019, pp. 21-33

PRATA ALVES GOMES Luis Miguel :

« Técnica e « ficcionalidade vital » em Ortega y Gasset. Algumas pistas para um humanismo tecnológico » à altura de nosso tempo » », *LCC*, pp.105-116 (TFV-LCC)

« Deshumanización del arte y humanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético/cyborg de vida » *Revista de occidente 2*, 2001, p.77-82

NUNEZ DE CASTRO Ignacio, « Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas », *Paradigma, revista universitaria de cultura*, n°0, 2005 (pp. 4-6) (RTOH)

PETROWSKY Anatole A., Introduction à Spengler, *L'homme et la technique*, éd. Gallimard, 1958 (I-HT)

PIRO Pietro :

« Dos meditaciones sobre la técnica: *El hombre y la técnica* de Oswald Spengler y *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset. », *Revista Laguna (Revista de la Facultad de Filosofía)*, Santa Cruz de Tenerife, 2013, n°32 (pp.43-60) (DMST)

postface, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Milan, 2011

QUINTANILLA NAVARRO Ignacio :

« Un Ortega sin Weimar: tecnología y entendimiento agente en "La idea de principio en Leibniz" », *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol.2, n°1, 2013, pp.1-18 (OSW)

« El cambio tecnológico: cuatro apuntes desde la Filosofía », *Revista empresa y humanismo*, vol. 9, n°1, 2006, pp.141-166

« La tecnología como paradigma de acción racional », *ROST*, pp.53-74

«Ortega y la importancia de meditar la técnica», *Rev. Diálogo filosófico*, n°29, mai-août 1994, pp.218-219

RIECHMANN Jorge, « Eros antes que Prometeo. Reconsideración de la filosofía de la tecnología de Ortegauna relectura de su Meditación de la técnica desde el principio de biomímesis », *Estudios Sociales: Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, vol. 17, n°34, 2009, pp. 251-276

- RODRIGUEZ Fernando, « Federico Riu, sentado y silbando », introd. *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, Garcia Bacca, Mayz de Riu Federico*, ed. Anthropos, Barcelone, 2010 (ETOH), pp.XV-XXI (I-ETOH)
- ROMANELL Patrick, « Ortega in Mexico: A Tribute to Samuel Ramos », *Journal of the History of Ideas*, éd. University of Pennsylvania Press, vol. 21, n°4 (Oct. - Dec., 1960), pp. 600-608
- ROSSI Alejandro, introduction *Filosofía de la filosofía, José Gaos, Antología preparada por Alejandro Rossi*, pp.8-11 (I-FFG)
- RUSSO Maria Teresa, « Antropología de la Técnica: Ortega y Gasset y el Pensamiento Italiano », *Revista Portuguesa de Filosofia*, n° 65, 2009, pp.618-629 (ATOG)
- SANCHEZ CUERVO Antolin :
- «Ortega y el exilio, una relación frustrada pero fecunda », *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento n° 8, 2020, pp. 5-19 (OERF)
- « José Gaos y la crítica de la técnica », *Filosofía y vida: debate sobre José Gaos*, Sergio Sevilla et Manuel E. Vázquez García, 2013, pp.201-218
- SANMARTIN ESPLUGUES José, « La técnica y el proceso de humanización », *Investigación y ciencia*, vol. 0, n°490, juillet 2017, pp. 50-51
- SCOTT Howard, « Indagación sobre la naturaleza de la crisis actual » , *Revista de occidente*, n°119, 1933, pp-147-181
- SEVILLA Sergio :
- « La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica », *Elogio de la filosofía Ensayos en honor de Mercedes Torreveiano* », dir. Nicolas Sacher Dura et Vicente Sanfélix Vidarte, col. Filosofías, ed. Pre-Textos; coed. Departamento de Metafísica de la Universidad de Valencia, 26 février 2013, pp.157-174 (244 p.) (PGGB)
- « García Bacca y Heidegger, lecturas sobre la técnica y el ser humano », *Entre Europa y América: estudios de Filosofía*, coord. Héctor Arévalo Benito, Gerardo Bolado Ochoa, Francisco La Rubia Prado, 2014, pp. 421-442
- SOTO CARRASCO David, « La adaptación al exilio circunstancia americana, patria y modernidad en José Gaos », *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, n°. 37, 2019, 25 p. (AEJG)
- TADDIO Luca, intro. *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, Milan, 2011 (I-MTI)
- TERSEHKIN Orsana, « Filosofía de la técnica en José Ortega y Gasset », *José Ortega y Gasset: Vida, Razón histórica y Democracia liberal*, 2017, pp. 435-452
- UBEDA MARTINEZ Miguel Ubeda Martínez, « Reflexiones en torno al hombre y la técnica a propósito de "Meditación de la técnica", de José Ortega y Gasset » *Ensayos: Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, n° 14, 1999, pp. 85-92

UGARTE REYES Franciso Javier, « La relevancia de José Ortega y Gasset en las nuevas discusiones sobre la técnica. Repensando el concepto de sobrenaturaleza. », *Documentos de Trabajo: Sociología en Lengua Castellana (DTSC)*, n° 2, octubre 2011

VALENCIA FLORES Abraham O., « Sobre la técnica. Reflexiones filosóficas de José Gaos para el IPP. », *Innovación Educativa*, vol.15, n°69, septiembre-diciembre, 2015, pp.73-96 (RFJG)

VAZQUEZ MEDEL Manuel Angel, « Francisco Ayala y José Ortega y Gasset (de la *Revista de Occidente* al exilio, los retornos y la vuelta a casa) », *Porque eres, a la par, uno y diverso: estudios literarios y teatrales en homenaje al profesor Antonio Sánchez Trigueros*, coord. Antonio Chicharro Chamorro, 2015, pp.875-890

VAYA MENENDEZ Juan, « La cuestión de la técnica en una doble meditación: Ortega y Heidegger. » *Convivium*, n°9-10, 1960, pp.69-91

VILLEGAS Francisco Gil, « La influencia de Ortega en México », *Los refugiados españoles y la cultura mexicana, actas de las primeras jornadas celebradas en la Residencia de Estudiantes en noviembre de 1994*, (ouvrage collectif) José Luis Abellan, Juan Marichal, Rafael Segovia, Arturo Souto, Javier Garciadiego, Francisco Gil Villegas, Josep Lluís Barona, Juan Manuel Diaz de Guereñu, Andrés Lira, ed. Colegio de Mexico; Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Mexico,1994 (pp.67-94) (IOM)

WASHINGTON VITA Luis, préface *MTB*, pp.IX-XXXIX(P-*MTB*)

Articles Collectifs

ASENJO Carmen et GABARAIN GAZTELUMENDI Iñaki, « 1902-1904, el comienzo de un proyecto intelectual », *Revista de Estudios Ortegianos*, n°5, 2002, pp. 45-81

DIEGUEZ LUCENA Antonio et ZAMORA BONILLA Javier, « Ortega, filósofo de la técnica » introduction à *Meditación de la técnica, Ensimismamiento y alteración*, ed. Biblioteca Nueva, Bonilla, Madrid, 2015, pp.9-38 (OFT-MT)

LOPEZ CERESO José Antonio et LASPRA Belén, intro., *SPTC*, pp.V-VII (I-*SPTC*)

MICHEL Andreas Michel et VIGO Alejandro, « Die Heideggersche Terminologie und das Problem ihrer Übersetzung ins Spanische, aufgezeigt anhand von Fallstudien aus Lateinamerika », *Heidegger Studies*, ed. Duncker & Humblot GmbH , n°16, 2000, pp.247-255

PRADIER SEBASTIAN Adrian et FRONTELA ASENSIO Pablo, « Tres escenarios para leer a Ortega hoy: política, técnica y estética », *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, n°18, 2019 (exemplaire consacré à : Pensamiento filosofico español (II)), pp.125-163

Articles numériques

BAKER Loren, « Why Brazil Loves Orkut! », *Search Engine Journal (SEJ)*, 9 mars 2006

<https://www.searchenginejournal.com/why-brazil-loves-orkut/3082/#close>

CANELA MORALES Luis Alberto, « El problema de la técnica en Ortega y Gasset », *Revista de divulgación científica y tecnológica de la universidad veracruzana*, Volumen XXII, n°1, janvier-avril 2009

<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol22num1/articulos/problema/index.html>

NAVAJAS Gonzalo, « Ortega Gasset, la técnica y la nueva comunicación », Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007, 17 p. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmckw5v6> (OTNC)

REDACTION UOL *noticias tecnologia*, 10/09/2011 « Facebook passa Orkut em número de usuários no Brasil em agosto, confirma Ibope », [https://tecnologia.uol.com.br/ultimas-](https://tecnologia.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2011/09/10/facebook-passa-orkut-em-numero-de-usuarios-no-brasil-em-agosto-confirma-ibope.jhtm)

[noticias/redacao/2011/09/10/facebook-passa-orkut-em-numero-de-usuarios-no-brasil-em-agosto-confirma-ibope.jhtm](https://tecnologia.uol.com.br/ultimas-noticias/redacao/2011/09/10/facebook-passa-orkut-em-numero-de-usuarios-no-brasil-em-agosto-confirma-ibope.jhtm)

RECUERO Raquel, « Social Media in South America: Orkut & Brazil », *Connected Learning Alliance*, 13 novembre 2009

<https://clalliance.org/blog/social-media-in-south-america-orkut-brazil/>

SOTO CARRASCO David, « La adaptación al exilio : circunstancia americana, patria y modernidad en José Gaos » in *Tonos Digital*, n° 37, juillet 2019, (25 p.), <http://hdl.handle.net/10201/74299>

STEUCKERS Robert, « Friedrich-Georg Jünger (1898-1977) », *Le blog de Robert Steuckers* <http://robertsteuckers.blogspot.com/2012/02/friedrich-georg-junger-1898-1977.html>

Articles de presse

GURMENDEZ Carlos, «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», Entrevista con el profesor Garcia Bacca », *El País*, n.º 432

HURTADO Guillermo, « La filosofía y el periodismo ». *La Razón (de México)*, 15 août 2015 <https://www.razon.com.mx/columnas/la-filosofia-y-el-periodismo/>

Vidéos

SIMONDON Gilbert, “Un entretien sur la mécanologie, Gilbert Simondon, Jean Le Moyne”, Ministère de l'éducation du Québec, l'Office du film du Québec, 1968, partie 1, (GSV)

https://www.youtube.com/watch?v=VLkjI8U5PoQ&ab_channel=PrNeix