

Esquisse du concept de relation dans la pensée ortéguienne

Emmanuelle BERTHAUD

Université de Bordeaux - Montesquieu

Centre de philosophie du droit

1 Cité Vaudoit, 63000 Clermont-Ferrand

Rien de plus vaste que la relation et de si méconnu que la pensée ortéguienne. C'est ce que nous voudrions ici tenter d'éclairer.

Étudier le concept de relation, c'est s'apercevoir, tout d'abord, qu'il est une caractéristique de tout lien qui existe entre une pluralité d'objets, distincts entre eux, mais en rapport les uns avec les autres. Qui dit pluralité envisage alors un système de relations, c'est-à-dire quelque chose qui fait qu'un objet est défini ou qualifié par rapport à autre chose que soi-même. C'est le relatif qui s'oppose à l'absolu, lequel est l'être lui-même ou les caractéristiques qui l'affectent¹. Qu'en est-il dès lors en Philosophie du Droit ?

Certes, la définition classique de la Justice serait à retrouver dans le réalisme d'Aristote en allant jusqu'à une ontologie existentielle et personaliste de saint Thomas. Mais si étudier la relation de justice, c'est bien savoir qu'elle consiste en un *reddere suum cuiuscumque*, ne pourrait-on pas également se demander dans quelle mesure cette relation peut être « ce par quoi la personne et la justice sont médiatisées, puisqu'elles supposent la présence d'autrui »² ? Cela ne reviendrait-il pas à se demander, en d'autres termes, ce que sont la personne et l'existence du Droit en tant qu'objet de la Justice, tous deux termes de ladite relation de Justice ? Il nous reviendra de répondre aussi à ces questions.

La personne, l'existence d'une relation de justice et la présence d'autrui, ces notions trouvent place de choix comme objets d'études en Philosophie juridique. Désireux d'en présenter quelques aspects et loin de nous de prétendre à quelque exhaustivité, nous avons choisi de le faire à partir de développements effectués au sein du courant de pensée de l'École ortéguienne du Droit, laquelle vit le jour à partir des écrits d'un philosophe espagnol du début du XX^e siècle, José Ortega y Gasset³.

¹ Cf. A.-M. Roguet (dir.), *Summa Theologiae, saint Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, tome 1, p. 116 ; cf également in *Dictionnaire « les Notions Philosophiques »*, Paris, PUF, 1991, p. 2218.

² Cf J.-M. Trigeaud, « L'état actuel de la Philosophie du Droit », *Filosofia Oggi*, avr.-jun. (XI), 1988, n° 2, p. 306.

³ 1883-1955, qui occupa la chaire de Métaphysique à l'Université Centrale de Madrid, après des études de Lettres, Droit et Philosophie à Deusto, Salamanque, Madrid, et Marburg en

L'homme, chez Ortega, est un être au monde et à la société, un « *être circonstanciel* »⁴, un être qui ne peut être défini et compris qu'à la lumière de sa *circonstance* personnelle et de sa *convivence* sociale selon la terminologie du philosophe espagnol, dans un état de coexistence avec tout ce qui l'entoure. Sa personne ne peut se fonder qu'ainsi, et c'est du sein de cet entourage qu'il conviendra de savoir préciser le Droit et l'expérience de la Justice comme lieux privilégiés où ce dernier peut découvrir, par une approche axiologique et une démarche « estimative », quels sont les obligations et droits qui le relient aux autres. La signification de l'homme, pour Ortega, ne s'explique donc que par sa dimension relationnelle, et au niveau de son comportement juridique, qu'en tant que sujet *estimatif*, tendu vers les valeurs qui régissent la vie commune.

Nous essaierons donc d'étudier, dans un premier temps, la relation considérée selon l'angle de la Métaphysique ortéguienne de la Raison vitale, et de découvrir, dans un second moment, ses féconds développements en matière de philosophie du droit à travers les auteurs qui se sont, en l'occurrence, réclamés de l'héritage ortéguien.

I. — LA RELATION À LA LUMIÈRE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA RAISON VITALE : UNE PROPOSITION ORIGINALE DE LA DÉFINITION DE L'HOMME.

À mi-chemin entre une analyse réaliste et empiriste et celle d'une pensée idéaliste sous une forme plus ou moins solipsiste⁵, l'expression ortéguienne de la relation du je à sa circonstance se propose de concilier les deux approches philosophiques traditionnelles de l'homme et du monde. En effet, à partir d'une pertinente critique sur les deux grands courants de pensée qui divisent ordinairement l'Histoire de la Philosophie, Ortega y Gasset propose une orientation quelque peu originale à la réflexion philosophique. Vouloir comprendre la relation du *yo* ortéguien à lui-même et à son monde demande d'examiner, dans un premier temps, les conditions de la connaissance qui permettent à ce *yo* de se saisir lui-même, pour situer, dans un second temps, sa relation face à autre chose que lui-même.

Allemagne, journaliste, essayiste, député aux Cortès, puis exilé pendant la Guerre d'Espagne, fondateur du *ratio-vitalisme* – autrement dit *Métaphysique de la raison vitale* – et à l'origine de l'École de Madrid. Cf. B. Milhau, « Ortega y Gasset : dialogue d'une pensée avec son public », *Critique*, (521), 1990, p. 810-823 ; A. Dobson, *An introduction to the politics and philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge University Press, 1989 ; R. Gray, *The imperative of modernity, an intellectual biography of José Ortega y Gasset*, University of California, 1989 ; A. Guy, *Ortega y Gasset ou la raison vitale historique*, Paris, Seghers, 1969.

⁴ Cf. « Un ser circunstancial » (trad. prop.), in J. Ferrater Mora, *Ortega y Gasset, Etapas de una filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 51.

⁵ L'expression est d'Ortega lui-même, in *El hombre y la gente*, OC VII, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 108.

A. — *L'homme face au monde :*
à la recherche d'une conception totale sur l'être de l'homme

1. Partant des thèses réalistes aristotéliennes, Ortega reconnaît tout d'abord combien toute connaissance ne peut se traduire qu'en une ontologie. *L'adequatio rei et intellectus* thomiste⁶ faisait ressortir une assimilation entre le penser et l'être, car il est nécessaire pour comprendre le réel, comme l'écrivait Ortega, que « la structure de mon être coïncide en quelque manière avec l'être »⁷. La relation entre le connaissable – l'objet de la connaissance – et le connaissant – le *je* ou ma pensée – pose ainsi la question de savoir ce qu'est ce type de relation : une présence intentionnelle, sorte de rapport à un contenu, direction vers un objet, selon les propositions de Brentano ou de Husserl⁸ ? Ou bien encore, une présence intentionnelle ou *in-formation* de l'intellect agent par la *species* de l'objet connu, laquelle *in-formation* s'effectue de telle manière que « connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre »⁹ ? Les thèses de la Scolastique médiévale de saint Thomas à Cajetan sur l'*intentionnalité de la connaissance*¹⁰ apparaissent ici, et Ortega sut y puiser.

D'autres écoles de pensée n'échappèrent pas du reste à la critique ortéguienne. Néanmoins Ortega ne retint dans son analyse ni le scepticisme – lequel enseigne à l'homme, selon l'Espagnol, à ne pas croire en la réalité du monde extérieur qu'il réfute, et donc à s'en désintéresser ; ni le positivisme, caractéristique d'une « philosophie de paysan » (*sic*), laquelle enseigne à l'homme certes la prudence et la rigueur nécessaires dans son approche de la réalité du monde, mais qui considère avec suspicion les choses

⁶ Cf. *Traité de l'Âme*, Ia Pars, q.78 -89, et cf. *Traité de la connaissance*, Ia Pars, q.14, Paris, Rome, Ed. Paulinae, 1962.

⁷ Cf. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía ?*, OC VII, Madrid, 1964, p. 273-438. Cf. aussi J. Ortega y Gasset, *Qu'est-ce que la Philosophie ?* et *Leçons de Métaphysique*, trad. Y. Lorvellec et Ch. Pierre, Paris, Klincksieck, 1988, p. 69.

⁸ Cf. Cajetan, *Comm. in Summ. Theol.*, Ia Pars, q. 14, art.1, ad 4 ; cf « L'immanence intentionnelle d'après Cajetan », J. Messaut, *Revue Thomiste*, 1930, n° spécial, p. 193-224.

⁹ Pour la définition de l'intentionnalité, cf « Intentionnalité », article par J.-L. Petit et J. Dugué, *Dictionnaire Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990, p. 1346-1350 ; « Intentionnalité », in *Dictionnaire de philosophie* par A. Lalande, Paris, Alcan, 1938, p. 391 ; « Intentio » et « esse intentionale », in *A Lexicon of St Thomas*, Lexique anglais-latin, Roy J. Deferrari (dir.), Ph. D., LL.D., L.H.D., D. Ed. Baltimore, The John D. Lucas Co., 1949, p. 584-586 et 376-377 ; cf. deux articles récents qui remettent en cause la définition de l'intentionnalité comme propriété de la conscience à être contenu de conscience ou « table rase », pour montrer plutôt que l'intentionnalité doit se comprendre comme étant une information de la conscience selon un mode immanent et non pas selon un mode transitif, « Le problème de l'intentionnalité de la conscience, "vécu intentionnel" ou "esse intentionale" ? » par L. Millet, *Les Études Philosophiques*, (4) oct.-déc. 1990, p. 433-440 ; « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », J.-L. Solère, *Philosophie*, (24) 1989, p.13-69 ; cf également le très bon article « L'immanence intentionnelle d'après Cajetan », par J. Messaut, art. cit., cf. *supra*.

¹⁰ Cf. « comme particularité distinctive de tous les phénomènes psychiques, la présence intentionnelle, le rapport à quelque chose à titre d'objet », F. Brentano, in *Psychologie du point de vue empirique* (1874), trad. M. Gandillac, Paris, Aubier Montaigne, 1954 ; « toute conscience est conscience de quelque chose », E. Husserl, in *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1986.

de l'univers, appréhendées par la seule perception sensorielle. Car la *petito principii* du positivisme, selon Ortega, consistait à affirmer comme principe ce qu'il devait prouver, à savoir qu'il n'existe pas d'autre présence immédiate que celle des objets immédiats, ce qui est l'affirmation arbitraire de ce qui doit précisément être prouvé¹¹.

Le rationalisme ne sut non plus trouver une position intellectuellement suffisante pour le Professeur espagnol. En effet, que ce soit à l'égard du criticisme kantien pour lequel « les conditions de la possibilité de l'expérience (lisez : de la pensée) sont les mêmes que les conditions de la possibilité des objets (lisez : de l'être ou de la réalité) »¹², ou bien que ce soit à l'égard du rationalisme hégélien jugé beaucoup trop optimiste dans sa volonté gnoséologique trop étendue¹³, aucune de ces différentes approches philosophiques ne paraissait satisfaire pleinement la soif de clarté de l'Espagnol. Croire que la pensée en voulant pénétrer le réel en n'importe quel lieu que ce soit de son corps infini le trouvera transparent est la démarche spécifique de ce qu'Ortega appelle non sans ironie « l'utopisme et l'uchronisme intellectuels »¹⁴. En effet, que ce soit les unes ou les autres, aucune de ces approches philosophiques ne s'était attachée à prendre en compte la réalité de l'homme dans toutes ses données spatio-temporelles et « circonstantiales ». À toutes ces approches philosophiques prises *sub specie aeternitatis* qui n'analysent la relation du *je* à son monde et les conditions de la connaissance qu'en soi ou en idéalité – et donc en cela sont « u-topiques » et « u-chroniques » –, Ortega oppose sa propre démarche qu'il voudra *sub specie temporis et circumstantiarum*, c'est-à-dire dans une intime connexion entre le *je* et la réalité présente qui l'entoure. L'affirmation de la Métaphysique ortéguienne dite « Métaphysique de la raison vitale et historique » se justifie précisément à cet endroit.

2. Si la relation dans la pensée ortéguienne est à comprendre à partir des conditions qui permettent au *je* de connaître autre chose que lui, elle doit aussi, par ailleurs, être considérée comme la propre relation du *je* à lui-même. Car chercher à étudier la relation entre le connaissable et le connaissant, c'est aussi chercher à comprendre ce que peut être ce connaissant, à savoir le *je* intime et propre à chaque homme, et en cela, la conception d'Ortega rejoignait la subjectivité du sujet pensant mise en avant par la Modernité.

Le Madrilène ne pouvait manquer de méconnaître la pensée du Poitevin. Découverte qualifiée de « géniale »¹⁵, le *cogito ergo sum* de Descartes n'en comportait pas moins quelques limites selon Ortega. Ainsi le professeur espagnol tenta-t-il de dépasser le subjectivisme stérile et fermé auquel le *cogito* cartésien paraissait conduire. Si l'on peut, en effet et à supposer cela vrai, admettre que les sens, selon Descartes, sont trompeurs, le doute méthodique qui « décapant comme un acide, a rongé la solidité du monde »¹⁶ ne peut pour autant rendre possiblement douteux ce doute. Poser que le monde extérieur ne peut être assuré et n'avoir rien de ferme et de solide, cela n'est possible qu'à la condition

¹¹ Cf. *Qu'est-ce que la Philosophie ?*, *op. cit.* Leç. VI, p. 105 et Leç. VIII, p. 147.

¹² *Op. cit.*, Leç. IV, p. 70.

¹³ Ortega qualifiera le rationalisme de « plus grand optimisme gnoséologique », par ex. *op. cit.* Leç. VI, p. 103.

¹⁴ Dénoncés à plusieurs reprises par Ortega, cf. par ex. *Prologo a los alemanes*, OC VIII, Madrid, 1965, p. 44.

¹⁵ Cf. *Qu'est-ce que la Phil... ? op. cit.*, p. 111.

¹⁶ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 120.

de ne pas toucher à lui-même, *i.d.* à condition d'admettre que si je doute que le monde existe, je ne peux douter que je doute. Par l'acte même par lequel j'affirme que je doute du monde extérieur – ou le nie –, la pensée du doute s'affirme exister elle-même, et elle ne peut douter d'elle-même.

L'affirmation du doute cartésien est donc en elle-même une pensée certaine, et une pensée qui se paraît telle à elle-même. En effet, que quelque chose soit objet de doute, cela revient à me paraître à moi comme quelque chose de douteux, c'est-à-dire que je la pense comme objet possible de doute. La seule chose qui ne peut se nier est donc que la pensée est pensée pour moi, et tel est le « mystérieux privilège [à savoir] que son être, ce qu'elle prétend être, se réduit à un *me paraître à moi*, à un être *pour moi* »¹⁷. Ortega reprenait ainsi à Descartes l'affirmation du primat de la subjectivité et de la réflexivité, bien que son analyse de la relation du *je* à la pensée se poursuive quelque peu davantage : « la pensée, la *cogitatio*, est la donnée radicale, parce que la pensée se tient toujours soi-même, elle l'unique chose qui soit elle-même présente à elle-même et qui consiste à se rencontrer avec soi-même »¹⁸. Descartes se trouvait dans l'impossibilité de douter qu'il doutait, et le *je* affirmait par là même, pour Ortega, sa réflexivité.

Le *je* (*yo*) est donc lui-même pour lui-même, mais néanmoins non pas en tant que là (*estar*)¹⁹, mais plutôt en tant qu'existant quand et parce que le *je* se rend compte de lui-même, c'est-à-dire que la pensée se pense elle-même. *Je* réflexif, le moi est comme « un faucon qui retourne toujours au poing [...] et il ne consiste en rien d'autre qu'en cette inflexion du vol jusqu'au dedans de soi »²⁰. Ce *je* se trouve ainsi dans son essence solitude radicale, « être fermé sans pores ni fenêtrés »²¹. L'homme ortéguien est alors fort bien capable de réaliser « l'art de rester seul »²², c'est-à-dire de mettre entre parenthèses la réalité extérieure et d'ériger son petit théâtre intérieur, mais pour autant cette solitude peut se tourner vers l'extérieur. Car le *yo* ortéguien est autant la découverte d'un *je* intime et réflexif, solitude radicale, que présence active et attentive à la réalité du monde extérieur par sa capacité d'être attentif à tout ce qui l'entoure. Le titre d'une étude

¹⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 125.

¹⁸ *Op. cit.* et *loc. cit.*

¹⁹ La traduction du verbe « être » espagnol est ici rendue par *estar*, au sens de *se trouver*. Il faut savoir que l'espagnol possède deux verbes pour exprimer le verbe « être », 1°) *estar* (du latin *stare*, être debout, être ferme, être immobile), au sens de « se trouver » pour une personne ou une chose dans ce lieu ou dans cet autre, situation, condition ou mode actuel d'être (ser) ; 2°) *ser*, forme substantivée du mot « ser » qui signifie l'essence ou la nature, et qui affirme alors du sujet ce que son attribut signifie. Quant à l'étymologie du verbe *ser*, elle est double, *esse*, *i.d.* l'auxiliaire latin être, et *sedere*, qui a donné la plupart des formes et temps du verbe. D'où la substantivation postérieure et la réduction de *estar en ser* ou *tener en ser* en *existencia en su ser*, puis en *ser*. Le verbe espagnol *ser* a donc désormais le sens ontologique d'être, cf. *Diccionario de la lengua española* de l'Académie Royale Espagnole, Madrid, 1993 ; et J. Corominas, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Ed. Gredos, 1961.

²⁰ Cf. *Qu'est-ce que la Phil... ? op. cit.* Leç. VIII, p. 131.

²¹ *Op. cit.* et *loc. cit.*

²² Cf. J. Aranguren, « La apertura filosófica interdisciplinar de Ortega », *Insula*, (440-441), jul-agost., Madrid, 1983, p. 3-4.

d'Ortega portera le titre significatif de *Ensimismamiento y alteración*²³, exprimant bien sous ces deux termes la double possibilité du *yo* ortéguien. Le *yo* ortéguien ne peut donc être compris pleinement que dans une définition qui le lie *circunstancialmente* à tout ce qui l'entoure²⁴.

B. — *Le monde face à l'homme : l'affirmation de l'Humanisme transcendantal*

1. « L'homme atteint le maximum de ses capacités quand il acquiert la pleine conscience de ses circonstances. Par elles il communique avec l'univers »²⁵. Quels que soient ses attributs, le *je* ortéguien ne prend sa pleine dimension, et ne se comprend que dans la relation à tout ce qui l'entoure. Cependant il convient de savoir ce qu'est ce « tout », cet « Univers » qui semblent si importants pour le philosophe espagnol.

Thème prégnant au travers de l'ensemble des écrits du Maître²⁶, l'Univers des choses est « tout ce qui entoure » – *lo circunstante* –, ce que l'étymologie latine laisse fort bien transparaître – *circum-stantia*, *i. d.* « ce qui se tient autour ». En d'autres termes, c'est tout ce qui existe en une multiplicité pure²⁷, ensemble d'éléments énigmatiques, chaos circonstanciel de tout ce qui est là – *lo que hay*²⁸ –, et qui est préalable à toute analyse conceptuelle et intellectuelle. L'univers des choses se compose de la totalité des choses sises autour de l'homme dans une globalité universelle qui réunit les choses réelles et irréelles, les choses animées ou physiques, idéales ou fantastiques, tout ce dont l'existence peut être ou non prouvée et quelle que soit la perception sensorielle que l'on puisse en avoir. *Terra incognita* présente à l'homme, ce « tout » à chercher est le seul but de la démarche du philosophe, la découverte à la suite de laquelle il doit partir. Toutefois si cette globalité de la circonstance reste l'inconnu, elle ne se comprend pas pour autant comme non située *circunstancialmente*. La critique ortéguienne à l'encontre de toute appréhension *utopiste* et *uchronique* reste toujours valable.

2. Découvrir et accueillir les choses de l'univers, c'est alors se demander de quelle façon l'homme peut les concevoir, ou en d'autres termes, comment, à partir d'un point particulier de l'univers, il peut entrer en relation avec tout ce qui l'entoure. Autre aspect de la pensée ortéguienne, ce que l'on a appelé depuis le « perspectivisme » ortéguien est la façon de mettre en avant la découverte de la vérité de la vie par le *yo* intime et

²³ Cf. les cours donnés à Buenos Aires en 1939-1940, « Seis Lecciones sobre el hombre y la gente », in *OC V*, Madrid, 1964, p. 289-375 ; cf aussi *El hombre y la Gente*, *OC VII*, *op. cit.* p. 71-274.

²⁴ Cf. *Qu'est-ce que la Phil...*, *op. cit.*, p. 139.

²⁵ *Op. cit.* et *loc. cit.*

²⁶ Thème déjà apparu en 1910, in « Adán en el paraíso », *OC I*, Madrid, 1964, p. 473-493, repris in *Meditación del Quijote*, *ibid.*, *op. cit.*, p. 314.

²⁷ Cf. *En torno a Galileo*, *OC V*, *op. cit.* p. 24-26, ou *Qué es Filosofía ?*, *OC VII*, *op. cit.*, p. 26-27.

²⁸ Expression composée du verbe *haber*, avoir, à la 3ème personne du singulier de l'indicatif, *ha*, utilisé à la forme impersonnelle dans le sens d'exister, être. L'adverbe ancien *y* ou *hi* indique le lieu, d'où la traduction naturelle : *il y a*.

propre à chaque homme ²⁹. En effet, face à la réalité d'un objet, l'homme ne peut avoir une appréhension et donc une compréhension complète de ce dernier que par la succession d'actes différents et complémentaires les uns des autres. Voir l'ensemble d'une forêt en tant que telle, par exemple ³⁰, c'est supposer la voir sous l'angle A, puis sous l'angle B, etc., c'est-à-dire sous de multiples points de vue ou « perspectives ». Cependant les seuls arbres que je vois ne me disent pas pour autant qu'ils sont une forêt entière, car à la considérer *stricto sensu*, la forêt en tant que telle est bien ce qui est caché. Cette forêt ne peut donc être forêt en tant que telle que par rapport à moi, c'est-à-dire, complètement autre que moi, elle est ce que je rencontre en tant que distinct mais inséparable de la perspective que mon *je* a de cette dernière ³¹.

L'appréhension des choses de l'univers suppose donc une certaine intuition de ce monde appréhendé, laquelle intuition est définie comme « l'état mental dans lequel un objet nous est présent » ³². Ortega envisage ainsi d'une autre manière la relation du *je* au monde. En effet, si l'homme face à tel objet déterminé n'a qu'une vision partielle dudit objet – par exemple, le polygone aux mille côtés –, il sait pourtant très bien ce qu'est l'objet en tant que tel. Toute relation du sujet connaissant à l'objet connu pose donc deux questions principales, à savoir ce qu'est l'objet présent devant moi – de quelles manières apparaît à l'homme la vie et tout ce qui la compose ; et de quelle manière le *je* peut entrer en relation avec ce dernier ³³. La connaissance n'est donc pour Ortega ni une présence de la chose elle-même à l'esprit *per modum cognoscendis*, ni une copie de la chose selon les thèses de la philosophie moderne, ni non plus une construction de celle-ci comme le supposait l'idéalisme kantien et celui, autrement nuancé, de l'École néo-kantienne de Marburg. La connaissance comme « perspective » est alors envisagée comme une « interprétation » ³⁴ de cette dernière effectuée par chaque homme, c'est-à-dire le *par rapport à moi* de l'exemple de la forêt qui le renvoie à sa propre vie d'homme.

La relation du *je* à sa « périphérie cosmique » ³⁵ implique donc un véritable « cordon ombilical » ³⁶ qui relie l'homme à l'univers, lequel homme ne pourra être compris que comme un interlocuteur découvrant la présence d'autre chose que lui, partie prenante dans « sa circonstance » : la « coexistence dynamique » ³⁷ entre le *je* et ses circonstances est la vie même de l'homme, « comprérence » ³⁸ du *je* et de son monde, que ce dernier soit un monde physique et matériel ou le monde des hommes, comme on

²⁹ Cf. « Moralités », in *OC I, op. cit.* p. 46 et s., ou encore in *Med. del Quijote, op. cit.* p. 361 et s.

³⁰ *Ibid. op. cit.*, p. 330-331.

³¹ *Ibid. op. cit.*, p. 331 et s.

³² Cf. *Qu'est-ce que la Phil...*, *op. cit.* Leç. VI p. 106, reprenant un thème cher à Bergson.

³³ Cf. *Origen y epílogo de la filosofía, OC IX*, Madrid, 1960, p. 345-434.

³⁴ *Ibid. op. cit.*

³⁵ Cf. S. Cameron, *El problema del ser en Ortega*, Buenos Aires, Troquel, 1970.

³⁶ Cf. J. Ferrater Mora, *op. cit.* p. 50.

³⁷ Cf. *Prologo a los alemanes, OC VIII, op. cit.*, p. 11-58 et *OC VII, op. cit.*, p. 402-403 ; cf. également J. Marias, *Filosofía española actual*, Madrid, Espasa Calpe, 1963.

³⁸ Cf. L. Recasens Siches, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Mexico, Porra, 1991, ou encore le « commerce vital » de l'homme et de son monde, in J. Marias, *op. cit.* p. 82 et s.

a pu l'écrire³⁹. Vivre, pour Ortega, c'est donc être au sens de se trouver (*estar*) ontologiquement en telles circonstances de lieu, de temps et d'histoire, le tout considéré comme l'ensemble explicatif de l'être même de l'homme. En d'autres termes, la vie au sens ortéguien est à entendre comme une « réalité placentaire »⁴⁰ comme une « mutuelle immanence »⁴¹ entre l'esprit et l'être de l'homme⁴². La vie n'est donc pas tant seulement biologique qu'individuellement circonstanciée, vie et être de l'homme étant immergés pleinement dans sa circonstance⁴³. La vie, lieu précis de « l'articulation de la relation de l'homme avec sa circonstance »⁴⁴, invite ainsi naturellement l'homme à tenter de l'interpréter, à en user, et à se décider en tant qu'homme à partir de cette circonstance⁴⁵. Double dimension accordée par le philosophe à ce dernier, la circonstance chaotique dans un premier temps permet une recherche de sens⁴⁶ et donc, dans un second temps, une orientation des décisions à prendre. La tâche principale et inexorable de l'homme est, en effet, de se décider à chaque instant de ce qu'il va faire à travers l'ordination du chaos⁴⁷, de savoir partir de « tout ce qu'il y a » pour en chercher le sens et en découvrir l'être : tels sont le travail et la peine de « l'homme circonstanciel »⁴⁸, passage d'un *factum*⁴⁹ pris tel quel pour devenir un *faciendum*⁵⁰ à mettre en œuvre, permettant ainsi à la vie de tisser son propre fil entre la raison vitale du *je* ortéguien et la raison historique reliant intimement ce dernier à sa circonstance⁵¹. La conception de la vie et de l'homme au sens ortéguien ne s'envisage que dans une dimension profondément ouverte et en devenir, celle de l'Humanisme transcendantal⁵².

³⁹ Cf. H.C. Raley, *Ortega y la unidad europea*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.

⁴⁰ Cf. M. Granell, *Ortega y su filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 135.

⁴¹ *Ibid. op. cit.*, p. 136.

⁴² *Ibid. op. cit. et loc. cit.* Cf. également *Prologo para los alemanes, op. cit.*, p. 43 et s.

⁴³ Cf. A. Guy, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique, op. cit.*

⁴⁴ Cf. J.-P. Borel, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, Neuchâtel, La Bâconnière, 1959, p. 77 et s.

⁴⁵ « Vivre c'est, 1°) être le *je*, le *je* de chacun, en sa circonstance et ne pas avoir d'autre remède que celui de se savoir avec elle ; 2°) c'est rechercher ce qu'est la circonstance » dans un effort de résoudre le problème de la vie, in *OC V, op. cit.*, p. 24 ; cf. également M.A. Cecilia de Maravi, « La notion de vie humaine chez Ortega y Gasset et l'anthropologie contemporaine », *Revue de Philosophie*, Actes du Colloque Ortega y Gasset, (6-7 Nov. 1983), Toulouse, 1984, p. 21-33.

⁴⁶ Cf. *Med. del Quij. op. cit.*, p. 322.

⁴⁷ Cf. S. Cameron, *op. cit.*

⁴⁸ Cf. J. Ferrater Mora, *op. cit.*

⁴⁹ Cf. le thème ortéguien de la vie comme « gérondif », in *Historia como sistema, OC VI*, Madrid, 1964, *op. cit.*, p. 9-107.

⁵⁰ *Ibid. op. cit.*, p. 33 ; ou encore in *Idea del teatro, OC VII, op. cit.*, p. 467.

⁵¹ La raison vitale étant ainsi « l'ensemble de toutes les expériences de l'homme, intimement liées à la raison historique, car c'est l'expérience sur l'homme et sur le monde » (trad. prop.), L. Recasens Siches, *Tratado Gen. de Fil...*, *op. cit.*, p. 141 et s.

⁵² Expression due à l'un des disciples du Maître, J. Gaos, cité par J. Marias, *Ortega : circunstancia y vocación*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

II. — LA RELATION À LA LUMIÈRE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT :
UNE APPLICATION CIRCONSTANCIALE DE LA MÉTAPHYSIQUE DE LA
RAISON VITALE ET HISTORIQUE.

Envisager la relation à la lumière de la Métaphysique de la raison vitale pose la question de savoir, dans un second moment, comment en Philosophie du Droit l'on a pu appliquer les développements de la pensée du Maître espagnol. En effet, les thèmes dégagés par Ortega en Métaphysique surent trouver un champs d'application fécond, notamment à travers l'École ortéguienne de la Philosophie du Droit. Deux auteurs principalement ont retenu notre attention, Luis Recasens Siches⁵³ et Eduardo García Máynez⁵⁴, qui furent professeurs à l'U. N. A. M. de Mexico. Cependant il ne faudrait oublier tous les autres disciples qui se sont réclamés d'Ortega y Gasset, et qui, chacun dans leur domaine respectif, ont voulu partir des œuvres ortéguiennes pour en donner quelques abondants et riches développements⁵⁵.

A. — *Le Droit dans la pensée ortéguienne*

1. Parce que lieux privilégiés de l'exercice de la relation à autrui, le Droit et la Justice furent considérés comme des objets privilégiés de réflexion pour l'École ortéguienne. Ortega partit du fait, dans un premier temps, que la société, où se nouent précisément le jeu des relations juridiques, se trouvait circonstantialement en crise. C'est ainsi qu'il s'indignera des conséquences pour son peuple et son pays de la défaite de

⁵³ (1903-1977) Philosophe du Droit espagnol, réfugié et installé au Mexique à la suite de la Guerre civile espagnole, et qui fut, entre autres, professeur à la UNAM de Mexico. Aux côtés de José Gaos (1900-1969), Professeur d'Histoire de la Philosophie, Samuel Ramos (1897-1965), Recteur de la Faculté des Lettres et Philosophie de 1947 à 1952, entre autres, ils continuèrent d'être fidèles disciples à la pensée de leur Maître. Cf bibliographie quasi-complète des œuvres de Recasens Siches in *Tratado General de Filosofía del Derecho*, L. Recasens Siches, *op. cit.*, p. 20-46.

⁵⁴ (1908-1993), Professeur de Philosophie du Droit à la UNAM, et dont le nom est attaché à la création, en 1940, de l'Institut de Recherches Philosophiques de la UNAM, actuellement dirigé par le Professeur Fernando Salmeron, successeur de José Gaos, et à la création de la Revue *Dianoia*, en 1955, aux côtés de Eduardo Nicol. A étudié la philosophie entre autres auprès de Verdross à Vienne et de Hartmann à Berlin, il a marqué la Philosophie du Droit mexicaine par ses essais, entre autres, d'une recherche de logique formelle applicable au Droit. A publié de nombreux ouvrages dont *Introducción al estudio del Derecho*, 1940 ; *Ética*, où est résumée sa pensée sur une éthique valorative selon la pensée de Nicolas Hartmann ; *Tratado general de la Filosofía del Derecho*, Mexico, 1959 ; *Los principios de la ontología del derecho y su expresión simbólica*, Mexico, Imprenta Universitaria, 1953. Cf bibliographie complète de ses œuvres, *Bibliografía filosófica mexicana*, 1970, *Seguida de la bibliografía del Dr. Eduardo García Máynez*, UNAM, 1973.

⁵⁵ Cf. J. L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española, Ensayos de interpretación*, Madrid, Tecnos, 1966 ; sur l'histoire de la Philosophie mexicaine, cf. F. Salmeron, « Los filósofos mexicanos del siglo XX », in *Estudios de la filosofía en México*, Collectif publié par la Coordinación de Humanidades, UNAM, Mexico, 1963 (2a ed. 1973) ; « Introducción a la filosofía y teoría del derecho en México », même auteur, in *Memoria*, Revue du Collège national de Mexico, Mexico, 1989.

1898⁵⁶, et qu'il souhaitera collaborer, dans la ligne de la réformation culturelle défendue par la « Génération 98 »⁵⁷, à la genèse d'une nouvelle culture dont la société espagnole semblait avoir tant besoin. Ortega était un homme profondément inscrit dans son temps, et ses écrits en restent marqués. Plusieurs de ses ouvrages se font ainsi l'écho de la nécessité d'un tel renouveau pour la vie intellectuelle de l'Espagne. Ainsi, déjà en 1914, les *Meditaciones del Quijote*⁵⁸ faisaient-elles ressortir l'importance et la place de la culture dans une société en tant que sécurité, fermeté et clarté à offrir aux citoyens ; ou encore un autre écrit datant de 1930, *La Rebelión de las Masas*⁵⁹, dans lequel il expose comment toutes les grandes valeurs qui structurent la vie d'un homme, le Droit, la Politique, l'Art, la Religion, la Morale, ne trouvaient plus solidité suffisante. Aussi le « thème de notre temps »⁶⁰ orteguien voulait-il proposer la recherche d'« une généalogie de la culture »⁶¹ en étroite relation avec la problématique de la *raison historique*.

Comment envisager alors de manière précise le Droit et la Justice dans la vie de la société ? La lecture de l'œuvre d'Ortega est peu parlante : le Professeur de philosophie avait annoncé le plan d'un cours qu'il eût aimé donner si la maladie et la mort ne l'en eussent empêché⁶². C'est alors à partir d'une étude sur la société et les thèmes qui la concernent que l'on peut découvrir la pensée du Maître en la matière.

Fidèle à ses principes métaphysiques, Ortega ne considère le Droit et la Justice que de manière circonstantiale. Une réflexion sur ces deux notions ne trouve sa place véritable qu'au sein d'une réflexion sur la société, et c'est cette dernière qui permet aux deux précédentes de s'explicitier. La société, dans un premier temps, n'est pas à regarder selon la conception contractualiste jusnaturaliste moderne. Certes, l'on a pu dire que les hommes vivaient de telle façon en raison d'un contrat conclu entre eux, grâce à un pacte les liant par un ensemble de droits et d'obligations réciproques. Cependant, cela reviendrait à « vouloir que le Droit régisse préalablement les relations entre les êtres qui ne vivent pas en société effectivement »⁶³, ce qui, pour Ortega, est « une idée assez confuse et ridicule de ce qu'est le droit »⁶⁴.

L'on a, par ailleurs, conçu la société comme un agrégat de corps dépendant les uns des autres, et s'inscrivant à l'intérieur de sortes de cercles au sein desquels les individus prennent place selon leur rôle occupé : le père de famille dans le cercle familial,

⁵⁶ Maria Zambrano, l'une de ses fidèles élèves, raconta qu'au cours d'une promenade avec ses amis, le Maître s'était écrié, « Lo que España necesita ahora es una conversión ! » ; une conversion, *i.d.* une « révélation » de l'Espagne à elle-même, comme il précisa par la suite, cf. M. Zambrano, « J. Ortega Gasset en la memoria, Conversión, Revelación », in *Insula*, Madrid, N° 440-441, 1983, p. 7.

⁵⁷ Cf. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa Calpe, 1989-1991, Tomes 5/II et 5/III.

⁵⁸ Cf. *OC I op. cit.*, p. 309-400.

⁵⁹ Cf. *OC IV, op. cit.*, p. 111-310.

⁶⁰ Cf. *El Tema de nuestro tiempo*, in *OC III, op. cit.* p. 141-242.

⁶¹ *Ibid. op. cit et loc. cit.* Cf. aussi *España Invertebrada*, in *OC III*, Madrid, 1963, p. 35-128 où Ortega dénonce l'intellectualisme *a contrario* de la véritable valeur et importance des intellectuels.

⁶² Cf. les indices sis *in fine* de *L'Homme et la Foule*, *OC VII, op. cit.*, p. 268-272.

⁶³ Cf. *Prologo a los Franceses*, in *OC IV, op. cit.* p. 118 et s.

⁶⁴ *Op. cit. et loc. cit.*

l'homme chargé de tel métier dans le cercle professionnel, le citoyen dans celui de la vie civique, etc. Cette vision organiciste et corporatiste dont le courant krausiste espagnol⁶⁵ se faisait porteur à la fin du XIX^e siècle ne retint pas plus l'attention d'Ortega, bien qu'il en fût marqué : ni ces approches, ni non plus celles développées par la sociologie contemporaine⁶⁶, ne savaient dire clairement ce qu'était le *social*, la *société*.

Ortega ne souscrivait donc à une réflexion générique sur ce que pouvait être la société. Au contraire, c'est à essayer de comprendre ce que sont les faits sociaux, ce qu'ils sont, pris circonstanciellement, qu'il voulait s'attacher. Car c'est à travers eux que naturellement, en quelque manière, pouvait surgir « ce qui émane du fond radical de l'homme »⁶⁷, le sentiment du Droit et de la Justice, lequel sentiment quasi-biologique – telle la « sécrétion pancréatique »⁶⁸ – porte l'homme à atteindre les valeurs mêmes et indépendantes que sont la Justice et le Droit. Aussi la culture se trouve-t-elle transformée en une sorte d'objet situé face à la subjectivité du sujet, et se font ainsi jour la raison historique profondément circonstancielle de toute société humaine et par là même, l'enjeu historique de la première : que chaque peuple, chaque génération face à une culture déjà faite soit confrontée à ce qui est germinal en elle. Comment distinguer alors les différents types de relations sociales ?

Non pas relation d'individus associés, mais bien plutôt faisceau de relations inter-individuelles, le fait social est, par ailleurs, ce qui relève directement de la relation de l'homme à autrui. D'un côté, le comportement de la vie de l'homme est lié *stricto sensu* à la solitude intrinsèque de son *yo*, de l'autre, « l'humaine *convivence* entre les hommes »⁶⁹, ou communication de relations inter-individuelles entre eux, est cette compagnie qui actue pleinement cette *convivence*. Ces relations se reconnaissent clairement à la singularité de ses acteurs, tandis que le fait social en tant que tel surgirait plutôt de la société, c'est-à-dire comme étant actué par « personne » précisément, c'est-à-dire par *tous*, ce que l'on peut génériquement désigner par le terme de « *la gente* »⁷⁰. La *convivence* ne peut alors exister de façon durable sans qu'il y ait des usages et coutumes qui la commandent, ces *usos* ou droits d'une part, qui s'imposent comme norme de comportement intellectuel, sentimental ou physique à l'individu qu'il le veuille ou non, et ces

⁶⁵ Cf. G. Fernandez de la Mora, « El organicismo krausista », in *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, (22), jul-agos. 1981, p. 99-184.

⁶⁶ Cf. *versus H. Bergson*, in *OC V, op. cit.*, p. 297 ; L. Recasens Siches, *Tratado general de Sociologia*, Mexico, Porrúa, 1993, où l'on peut voir la critique ortéguienne *versus* G. Simmel à propos de la théorie de l'interaction et des formes sociales ; contre la thèse du social comme imitation et l'individuel comme invention de G. Tarde ; celle de E. Durkheim sur le fait social, ou celle de M. Weber sur l'agir social ; ou encore celle de L. von Wiese sur la détermination conceptuelle du social.

⁶⁷ Cf. *En torno a Galileo, OC V, op. cit.* p. 77.

⁶⁸ Cf. *OC III, op. cit.* p. 166-167.

⁶⁹ Cf. *OC VII, op. cit.* p. 75.

⁷⁰ Littéralement « la foule » ou « les gens », deux termes qui expriment bien l'indéterminé ; *la gente* est ainsi « l'individu abstrait, cela qui est, l'individu vidé de son unique et caractéristique individualité, le n'importe qui, l'individu « désindividualisé », en somme un quasi -individu », trad. prop. in *OC IV, op. cit.* p. 222.

usages coutumiers qui, d'autre part, sont accomplis de façon fréquente – et non par habitude ⁷¹ – par un ensemble d'individus.

Comment envisager le Droit et la Loi à travers ce type d'usages régissant la société ? Là aussi novateur, Ortega, dans une nouvelle acception du terme, caractérise le phénomène juridique par le critère de la *vigence* ⁷², cette dernière étant ce qui caractérise l'état de ce qui existe actuellement. Car la *vigencia* est en réalité intimement liée à la définition même de la société : elle est ce qui permet de qualifier certaines opinions ou valorations, ou encore usages vécus et pensés par un ensemble d'individus, lesquels, se sachant mutuellement soumis à elle, forment ladite société ⁷³. Trois critères permettent ainsi de reconnaître la *vigence* d'une norme : 1°) que quelques hommes spécialement inspirés découvrent des idées certaines ou des principes de droit ; 2°) que ces idées soient propagées et diffusées sur la collectivité d'individus en question ; 3°) que cette expansion se fasse de telle manière qu'elle soit prédominante, et que ces idées de droit se consolident sous forme de « opinions publiques » ⁷⁴. Peu importe qu'il y ait ou non un législateur ou des juges expérimentés ⁷⁵, poursuit le professeur espagnol, c'est alors et seulement que l'on pourra parler, dans la plénitude du terme, de Droit.

2. Mais comment, dans un second temps, la pensée du « Maître le plus grand par excellence » ⁷⁶ fut-elle interprétée par ses disciples ?

Aborder la question du Droit ou du juridique, tout d'abord, c'est pour Recasens Siches se demander ce qu'il est en tant que situé au sein de l'Univers et ce que peuvent être alors les éléments de son « *ubicuación* » ⁷⁷. Localiser circonstancieusement le phé-

⁷¹ A *contrario* de l'habitude entendue au sens wébérien ou bergsonien du terme, laquelle est une conduite fréquente, acte automatique et stéréotypé chez l'individu. Pour Ortega, l'*uso* est ce qui vient de la société, et non des individus ; cf. *Meditación sobre la salutación ; el homo, animal etimológico ; qué es un uso ?*, OC VII, *op. cit.* p. 212-232.

⁷² Cf. *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Reale Academia Española, 1992, p. 1483.

⁷³ Cf. OC VII, *op. cit.* p. 266, et 294, *et passim*.

⁷⁴ Cf. « Au sujet du pacifisme », OC IV, Madrid, 1962, p. 289.

⁷⁵ Au sujet de la vive critique d'Ortega sur la prolifération des tribunaux et instances judiciaires qui, selon lui, masquent la véritable indigence du Droit, cf. L. Legaz y Lacambra, « El Derecho internacional en el pensamiento de J. Ortega y Gasset », in *Rev. de Estudios Políticos*, Madrid, mayo-junio 1960, n° 111, p. 5-41 ; Díez del Corral, « Ortega ante el estado », in *ibid.*, mayo-junio 1953, n° 69 ; ou du même auteur, *De Historia y Política*, Madrid, 1956 ; ou encore Hernandez Rubio, *Sociología y Política en Ortega y Gasset*, Barcelone, 1956 ; Lopez Medel, *Ortega en el pensamiento jurídico contemporáneo*, Madrid, 1963, J. Hierro S-Pescador, *versus El Derecho en Ortega*, Madrid, 1965.

⁷⁶ Cf. L. Recasens Siches, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Mexico, Porrúa, 1963, p. 488.

⁷⁷ Mot espagnol intraduisible en français, sauf à employer une expression dont l'étymologie latine *ubicumque*, selon la terminologie du Philosophe espagnol, dans un état de co-existence avec tout ce qui l'entoure. Sa personne ne peut se fonder qu'ainsi, et c'est du sein de cet entourage qu'il conviendra de savoir préciser le Droit et l'expérience de la Justice comme lieux privilégiés où ce dernier peut découvrir, par une approche axiologique et une démarche « estimative », quel sont les obligations et droits qui le relie aux autres. La signification de l'homme, pour Ortega, ne s'explique donc que par sa dimension relationnelle, et au niveau de son comportement juridique, qu'en tant que sujet estimatif, tendu vers les valeurs qui régissent la vie commune.

nomène juridique, pour comprendre ensuite la façon dont il peut être exprimé, c'est vouloir trouver la vérité première et fondamentale du *juridique* à travers non pas tant une explication ontologique de l'être humain qu'une approche ontologiquement sociale, et l'envisager ainsi comme étant articulé à une vision totale du monde⁷⁸. Dans la mesure où l'homme accomplira cette tâche, il pourra obtenir une connaissance authentiquement philosophique de ce qu'est le Droit. L'approche de Recasens Siches se laisse deviner nettement : chercher ce qu'est le Droit, chercher ce qu'est la Justice, c'est d'abord situer l'un et l'autre au sein de la circonstance humaine au-delà de la perception commune et vulgaire que tout un chacun pourra faire⁷⁹, et cette dernière ne prendra sa véritable dimension qu'au sein de l'univers des êtres.

Recasens Siches précise ensuite que la structure de la vie de l'homme peut s'entendre sous un double aspect : tout faire humain est à accomplir par quelque motif – un *por qué* –, et ce, en vue de quelque finalité – un *para qué*. La relation motif-fin qui fonde intimement tout faire humain peut ainsi s'appliquer au Droit, œuvre accomplie par l'homme en raison d'un motif précis et pour quelque finalité déterminée. Il ne faudrait cependant comprendre cette relation motif-fin du monde du Droit dans le même sens que la relation qui existe dans celui de la Nature, lequel est régi par une relation de cause à effet. Car si « les phénomènes de la nature sont explicables », souligne Recasens Siches, « ils ne sont pas compréhensibles comme le sont les faits humains »⁸⁰. En effet, si le Droit possède le but de réaliser certaines finalités pour lesquelles il est créé, un certain devoir-être normatif apparaît alors à sa suite. La création de lois normatives, en effet, est l'expression du désir de celui qui les crée – le législateur – ou autrement dit, la relation qu'exprime une loi juridique est une relation de valoration et d'estimation de toutes les catégories d'êtres envisagés différemment au sein de l'univers. Cette estimation sera ainsi l'expression de ce que l'homme a choisi comme étant ce qui doit être recherché et préféré à partir de certains critères.

Quant à la définition circonstancielle du Droit, il convient de comprendre que le principe fondamental et fondateur de tout Droit est alors ce par quoi, étant générique et universel, toutes les manifestations qui en découlent n'en seront que l'expression momentanée et circonstanciée. Tous les droits qui existent dans le monde ne sont que l'expression de l'essence du juridique pur et simple, c'est-à-dire que tous les Droits positifs, quelles que soient leur matière et leur appartenance à tel ou tel pays, ne sont que la traduction concrète du concept universel qui reste, quant à lui, leur essence fondamentale. Une chose est « le juridique » et une chose est « le juste », ce qu'il ne faudrait confondre⁸¹. Car une chose est le Droit, par les lois, règlements et toutes autres règles de droit, et autre chose est la Justice, c'est-à-dire ce pour quoi les hommes œuvrent et qu'ils doivent traduire par les instruments appropriés que sont les Droits positifs. Pour Recasens Siches, une différence fondamentale existe donc entre le but idéal – le *para qué* – qui est la Justice, et sa concrétisation instrumentale et technique par

⁷⁸ Cf. *Panorama...*, *op. cit.*, p. 489 et s.

⁷⁹ Cf. L. Recasens Siches, *Introducción al estudio del Derecho*, Mexico, Porrúa, 1993.

⁸⁰ *Ibid. op. cit.* p. 7.

⁸¹ *Ibid. op. cit.* p. 6.

l'élaboration des droits et lois – le *por qué* – qui est le Droit, celui-ci étant ce qui, pris au sein de l'Univers, peut avoir une signification et un sens ⁸².

Selon la terminologie de cet auteur, la loi juridique est donc à entendre comme étant le rapport de motivation-finalité qui s'accomplit sous la forme de la normativité de la règle de droit, c'est-à-dire par l'expression de quelque chose qui doit être tel – un *debe ser* particulier. Si le monde de la nature est gouverné par une nécessité causale, celui du juridique ou du Droit est régi, quant à lui, par une nécessité normative. Dans le règne de la nature, les relations qui sont forcées, inexorables mais nécessaires, prennent la forme de lois causales, expression de liens constants. Dans le monde du Droit, au contraire, la norme n'est pas l'expression de quelques faits nécessaires, mais plutôt celle d'un devoir-être, l'expression de quelque chose qui n'est pas encore mais qui doit arriver pour être tel, et qui implique donc une certaine conduite à avoir. La limite de la norme et en même temps son exigence est ainsi sa finalité, ce qui « doit être », et qui peut s'attendre à ne l'être pas. En effet, pour qu'un tel fait vienne en accord à la loi indiquée, il faut l'avoir supposé au départ comme ne l'étant pas, et donc comme étant violateur d'un état indiqué. La nécessité normative n'est donc pas de type causal ni de type réel, mais bien de type idéal. Les normes sont des propositions qui valent malgré leur non-concordance première avec la réalité, et elles sont ainsi établies en vertu de jugements de valeurs fondés sur des estimations ou appréciations que les hommes déterminent pour édicter telle ou telle norme juridique. Dans l'œuvre du Philosophe mexicain, la définition du Droit et du juridique en tant que science des normes est intimement liée à celle de l'Estimation ou « Estimative », Science *a priori* des valeurs.

Qu'en est-il dès lors de la traduction vive du Droit au sein de la société ? Cherchant à s'accomplir, à se rendre compte de tout ce qui l'entoure, l'homme est automatiquement confronté à un certain type d'expérience : celle de la société où il se trouve. L'homme n'est pas seulement *dans* la société, ou encore *avant* elle, mais bien *avec* elle ⁸³. L'homme qui doit décider à chaque instant de sa vie de ce qu'il doit faire est aussi un être progressif dont la perfectibilité est intimement liée à celle de son degré plus ou moins important de communicabilité. Telle pourrait être, selon Recasens, la justification de l'essence du phénomène social dans la vie humaine, à savoir que la société est nécessaire et essentielle à l'homme, et tel un instrument qui n'existerait pas antérieurement, mais qui doit être organisé par ce dernier. Refusant tout comme Ortega l'avait précédemment fait la conception contractualiste de la société, Recasens considère donc la société comme le point d'insertion de la vie sociale de l'homme et de son *yo* ⁸⁴. Autrement dit, vivre en société, c'est pour l'homme savoir être en relation avec autrui afin de trouver l'accomplissement de son *yo* personnel, et ces relations pourront être tout autant inter-individuelles que sociales et collectives, selon les diverses formes de la vie.

Ainsi, que ce soit dans le cadre de la vie dite individuelle, où les relations se déroulent entre les hommes qui sont tout autant auteurs qu'acteurs, et dans lesquelles ce sont les hommes qui décident de la forme et du contenu de ces relations ; ou que ce soit selon le mode de vie inter-individuelle où entreraient en ligne de compte, entre autres, les

⁸² *Ibid. op. cit.*

⁸³ Cf. L. Recasens Siches, *Vida humana, sociedad y derecho, Fundamentación de la Filosofía del Derecho*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1940, p. 114.

⁸⁴ *Ibid. op. cit.* p. 112 et p. 126.

règles normatives morales internes à chacun. Cette forme de vie où le sujet « copie un autre sujet, et où l'un et l'autre sont liés par ce qu'ils ont d'individuel à proprement parler »⁸⁵, mais qu'ils partagent cependant, pourrait être illustrée par l'exemple de l'amitié, ou encore celui de l'amour. Enfin, la troisième forme de vie est celle qui porte le nom de collective, *i. d.* celle qui est caractérisée en ce que le sujet n'est plus tant un être authentiquement individuel, singulier et unique, que le titulaire d'un rôle social, d'une fonction à accomplir. En cette dernière, l'homme n'est plus qu'un être commun, rendu « typique »⁸⁶ au sens premier du terme, anonyme et générique. En somme, l'homme générique serait « personne » – *nadie* –, *i. d.* « tous », ou « tous les gens », comme Ortega l'avait analysé. Notons cependant, à la suite du Philosophe mexicain, que ces trois formes de vie se distinguent au sein de l'analyse, tandis que la réalité serait plutôt un mélange de ces mêmes composantes. En somme, la société n'est qu'un instrument, c'est-à-dire un moyen au service d'une fin que restent les êtres réels et individuels, et non pas en elle-même une fin à laquelle ces derniers seraient subordonnés, thèse qui n'est pas sans rappeler ce que la tradition aristotélico-thomiste avait déjà mis en avant⁸⁷.

Traiter de la relation dans la pensée ortéguienne demande, au terme de notre étude, de s'attacher à examiner ce que l'on a appelé l'École de l'Estimative ortéguienne. Estimative ou Axiologie, il s'agit en effet de la Science dite Science *a priori* des valeurs, laquelle fut remise à l'étude au cours du XIX^e siècle.

B. — L'Estimative et l'École ortéguienne

1. La notion d'estimative-valeur est une notion philosophique qui fut l'objet de discussions très anciennes. De l'Idée platonicienne qui peut être comprise sous l'angle précisement de l'idée-valeur idéale, sise dans le ciel de l'axiologie pure dénué de tout substrat matériel, à la conception scolastique ontologique pour laquelle la valeur-bien d'une chose ou d'une action est solidaire de son être, – le fameux *ens et bonum convertuntur* – ou bien encore à la Phénoménologie de la valeur matérielle et *a priori* du philosophe allemand Max Scheler⁸⁸, la pensée ortéguienne se faisait l'héritière d'une source abondante de réflexions en la matière. Qu'est-ce à dire plus précisément ?

Dans un article paru dès le début de son activité intellectuelle, en 1916, « Le génie de la guerre et la guerre allemande »⁸⁹, Ortega, reprenant l'analyse schélérienne de la justice, affirme l'existence d'une « activité *sui generis* de la conscience »⁹⁰ : toute démarche de justice, toute relation impliquant de la part de l'homme un lien à autrui,

⁸⁵ Cf. par ex. *Panorama...*, *op. cit.* p. 500 et s.

⁸⁶ « *Comunal, tipificado, anónimo y generico* », *op. cit.* et *loc. cit.* Le terme espagnol *tipificado*, dont la traduction française reste malaisée, montre bien qu'en réalité l'homme est fait, est modelé selon un « type », selon un certain modèle déterminé.

⁸⁷ Cf. la relation entre le bien personnel et le bien commun, *ibid. op. cit.*, p. 532-533.

⁸⁸ Philosophe quasi-contemporain d'Ortega, (1874-1928), dont la pensée en la matière fut développée in *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, 1915.

⁸⁹ Cf. *El Espectador II*, p. 192-223, in *OC II*, Madrid, 1963, et reprenant le même titre que l'ouvrage de Scheler.

⁹⁰ *Op. cit.* p. 206.

doit être entouré d'un acte de valoration, d'estimation. Sorte de pénultième instance, moment qui suppose autre chose de préalable sur lequel s'appuyer et fonder l'attribution de droits et d'obligations afin de discerner ce qui est le propre de chacun, la justice *stricto sensu* ne peut expliquer toute relation entre les hommes. Car l'acte de valoration, la démarche d'estimer que telle chose a telle importance, doit être complémentaire de celui de la Justice.

Ne désirant reprendre, par ailleurs, la conception antique qui assimilait valeur et bien, Ortega affirme le monde de la valeur comme étant indépendant de celui des objets, de celui de l'être (*ser*). Distincte de l'être de l'objet, ne pouvant être une qualité au sens prédicatif aristotélicien⁹¹, non plus de l'ordre de l'avoir, simple ajout supplémentaire à un autre qui nous dirait ce qu'a l'être de l'objet, mais bien de l'ordre de la réalité constitutive de celui-là, toute valeur trouve son origine dans une valoration préalable accomplie par « la faculté estimative »⁹² actualisée pleinement au moment de l'acte de la valoration elle-même. En d'autres termes, ce n'est pas par une succession d'actes de perception et de réception de la qualité de tel objet que s'effectue l'estimation de quelque chose, ou de quelqu'un, mais par un lien de notre conscience à cette qualité, de même qu'une conclusion ne suit pas seulement les prémisses, mais se fonde en elles et en émerge⁹³. Le plaisir ou la justice que l'homme éprouve est certes un état subjectif, mais nourri et suscité par un objet extérieur. Par exemple, toute complaisance est de se complaire en quelque chose, mais son origine ne peut être elle-même : l'agréable ne l'est pas parce qu'il plaît, mais au contraire, par ce qu'il est en tant que tel, c'est-à-dire par sa vertu objective. C'est ainsi qu'Ortega explique et justifie l'objectivité de la valeur, réagissant contre les thèses défendues par ses contemporains⁹⁴.

Valorer, ce n'est donc pas donner une valeur à qui ne l'a pas, mais c'est reconnaître une valeur, une qualité intrinsèque à l'objet. *Quaestio juris*⁹⁵ par excellence, à savoir reconnaître à chaque objet ce qui lui est dû, et non pas *quaestio facti*⁹⁶, c'est non pas tant la perception d'un fait laissé à l'appréciation personnelle de chacun que la reconnaissance d'un droit universellement reconnu. La valeur est ainsi une qualité de l'objet, poursuit Ortega, une qualité irréaliste qui ne peut être recherchée de manière matérielle. En somme, les valeurs-qualités sont définies comme des objets irréels qui résident dans des objets réels ou choses, étant des qualités *sui generis* de ces choses, mais ne pouvant se

⁹¹ Quoiqu'il conviendrait de nuancer ici selon les définitions de la qualité chez Aristote, cf. Aristote *in Organon, Catégories*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1989, 8b 25 à 11a 35 et *Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1991, Livre \square , 1020a 30-35 à 1020b 25 ; et cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, passim*.

⁹² Cf. *El Tema de nuestro tiempo*, in *OC III, op. cit.* p. 180. La faculté estimative est donc celle qui nous fait « voir » les valeurs, mais ne doit pas pour autant être confondue avec la perspicacité sensible ou intellectuelle face à un quelconque objet.

⁹³ *Ibid. op. cit.* p. 322.

⁹⁴ Cf. E. García Máynez, *Filosofía del Derecho*, Mexico, Porrúa, 1977, p. 424 et s., lequel développe l'analyse de la valeur selon N. Hartmann, autre phénoménologue allemand contemporain de Scheler et d'Ortega ; M. Scheler, *Le sens de la souffrance*, trad. P. Klossowski, Paris, Aubier-Montaigne, 1954, et M. Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'Éthique matérielle des valeurs*, 1915, *op. cit.*

⁹⁵ Cf. « Introducción a una estimativa », *OC VI*, Madrid, 1965, p. 315-335.

⁹⁶ *Ibid. op. cit.* p. 330 et s.

référer qu'à des choses concrètes⁹⁷. Estimer, cela revient alors pour chaque chose à établir son "profil estimatif"⁹⁸, lequel est accompli par notre esprit sous la forme de l'acte de préférence, ou encore envisager l'ensemble de ses valeurs qui pourront prendre deux versants, à savoir un versant négatif et un versant positif – l'injustice par exemple, et la justice qui est son opposé⁹⁹.

2. Voilà qui permet de déterminer le statut du Droit face à ce que l'on a appelé l'« Axiologie » dans l'Histoire de la Philosophie. Axiologie ou Estimative, c'est à l'intérieur de ce courant philosophique général que les Philosophes du Droit ont voulu montrer comment le Droit, œuvre humaine sociale ayant une forme normative, reste enraciné cependant dans la réalisation de certaines fins, dites « valeurs à atteindre »¹⁰⁰. Quelques philosophes issus de la phénoménologie des valeurs, tels Scheler et Hartmann, soutenaient que la connaissance des valeurs ne se produit pas par des moyens rationnels et discursifs, mais au contraire par une intuition essentielle ayant malgré tout un caractère intellectuel, et telle connaissance serait ainsi une perception directe donnée à notre conscience.

Néanmoins, ni Recasens Siches, ni García Maynez, ni non plus le Professeur Miguel Reale n'ont accepté et n'acceptent la conception trop idéaliste de cette phénoménologie¹⁰¹. Car l'Estimative ou Axiologie juridique veut étudier le Droit selon des exigences axiologiques non pas abstraites, mais bien en relation avec les réalités concrètes du phénomène juridique : par exemple, élaborer des valeurs servant de critères à un certain type de normes dont l'une des caractéristiques serait le degré de coercition plus ou moins grande¹⁰². Si donc ce qui revient à l'Estimative juridique est de savoir montrer les valeurs dont l'accomplissement peut être poursuivi à travers le Droit et les valeurs qui ne peuvent alors être réalisées que par la voie légale¹⁰³, c'est bien parce que l'Estimative permettrait de rendre compte de la logique de l'action humaine – ou dite « logique du raisonnable »¹⁰⁴. Rechercher une logique de l'action humaine – son *logos* selon Recasens Siches – par sa traduction au niveau de la logique juridique devrait tenir compte tout autant de la réalité sociale *circumstantiale* – selon le sens ortéguien – que des buts recherchés et visés. C'est le juste milieu, le point de connexion ou d'insertion en quelque sorte entre le monde des faits juridiques et le monde idéal et idéal des valeurs, lesquelles restent des fins poursuivies devant être traduites concrètement. L'on toucherait, par ailleurs et en un même temps, aux limites de toute logique qui ne se voudrait que rationnelle, et qui au contraire doit revenir, à supposer cela admis, à une logique du raisonnable. Car vouloir passer du rationnel au raisonnable, selon Recasens,

⁹⁷ *Op. cit. et loc. cit.*

⁹⁸ *Op. cit. et loc. cit.*

⁹⁹ Cf. *El Tema de Nuestro Tiempo, OC III, op. cit.* p. 181.

¹⁰⁰ *In Panorama... op. cit.* p. 511.

¹⁰¹ Cf. *Tratado Gen. de Fil..., op. cit.* p. 150 ; ou encore E. García Máynez, *Filosofía del Derecho, op. cit.* p. 419 et s.

¹⁰² Cf. *Tratado Gen. de Fil..., op. cit.* p. 163.

¹⁰³ Cf. L. Recasens Siches, *Nueva Filosofía de la interpretación del Derecho*, Mexico, Porrúa, 1980, p. 277 et s.

¹⁰⁴ *Ibid. op. cit.* , p. 287.

c'est le signe patent d'une conception « métaphysique vitale », du passage d'une raison idéale à la raison vitale et historique, ces deux dernières étant étroitement liées.

Autre auteur à s'être inspiré d'Ortega, Eduardo García Máynez, a été marqué par la phénoménologie schélérienne et hartmanienne, et il sut apporter une note originale à l'Axiologie juridique. Gardant aux côtés de Recasens Siches les mêmes caractéristiques de l'axiologie juridique fondée sur l'apriorisme et l'objectivité des valeurs, il analyse autrement les valeurs comme étant conditions de la possibilité de phénomènes éthiques humains. En effet, loin de s'en tenir à ce qu'elles peuvent être en tant que simple considération intellectuelle, dans leur essence, le philosophe mexicain soutient que les valeurs transcendent en quelque sorte leur être conceptuel, pour s'introduire dans le champs réel de l'activité humaine. Les valeurs, si elles restent fondamentalement des idées, agissent néanmoins comme des principes à l'intérieur de la conscience réelle, laquelle accomplit l'acte de valorisation. En d'autres termes, les valeurs peuvent se convertir en des facteurs déterminants d'approbation ou de désapprobation pour tout sujet, pour tout jugement d'attribution et de responsabilité. Si les valeurs n'ont cependant le pouvoir d'agir par elles-mêmes, de s'introduire par elles-mêmes dans le monde concret de la conduite humaine, elles n'en restent pas moins des principes sur lesquels il convient de s'appuyer afin de les convertir en action effective ¹⁰⁵.

García Máynez n'incline pas pour autant au relativisme des valeurs. En effet, si ces dernières possèdent des formes variées, et donc une certaine relativité, cette relativité ne veut que signifier la variabilité des situations réelles se référant à elles, et non pas un quelconque degré d'équivalence quant à leur appréciation. Trois sortes de valeurs se partagent ainsi selon leur critère de relativité. Le premier serait celui d'une relativité prenant en compte les personnes, car avant toute chose, les valeurs sont référées aux hommes. Le deuxième critère de relativité se découvrirait face aux situations concrètes, d'après tel fait juridique pouvant appliquer telle valeur juridique. En ce sens, le Droit naturel ¹⁰⁶, pour cet auteur, est changeant et divers, non parce que les valeurs changent, mais plutôt parce que la matière – le fait juridique – sur lequel il s'appuie et à partir duquel se réalisent lesdites valeurs, est variable. Un troisième critère enfin serait celui d'une relativité par rapport à l'espace et au temps, c'est-à-dire que si les valeurs en elles-mêmes ne se donnent ni dans un temps ni dans une époque données – elles sont « idéales » –, il n'empêche cependant que les normes édictées en tel lieu et à telle époque et selon telles valeurs sont conditionnées par ce lieu et cette époque précises. Car la Justice demeure bien la valeur juridique principale ¹⁰⁷.

* *
*

¹⁰⁵ Cf son analyse in *Filosofía del Derecho*, *op. cit.*

¹⁰⁶ N. B. Selon le même auteur, il conviendrait de distinguer, dès que l'on emploie le terme de Droit, ce qu'est un Droit intrinsèquement valide - le Droit Naturel -, un Droit formellement valide - tout Droit positif par exemple - et un Droit effectivement réalisé - le Droit réel et vécu, mis en pratique dans la vie de l'homme. Cf. par exemple in *Panorama...*, *op. cit.*, p. 364.

¹⁰⁷ Cf. *Panorama...*, *op. cit.* p. 365 s. ; ou encore *Filosofía del Derecho*, *op. cit.*, p. 465.

Aspects d'une relation qui, telle un fil intime et indispensable, relie le *yo* personnel à ses dimensions spatio-temporelles, ou en d'autres termes, ce qui permet d'unir si étroitement la raison vitale et la raison historique toutes deux versants essentiels de la définition même de l'homme, c'est donc ainsi que pourraient se comprendre, à la lumière d'une démarche métaphysique, quelques aspects du concept de la relation comprise dans la pensée ortéguienne.

Dans une approche de Philosophie du Droit et au sein de l'Estimative ortéguienne, comment ne pas alors pressentir que la notion de relation n'est pas tant à développer comme une recherche systématique sur la Justice ou les valeurs qui doivent inspirer l'élaboration du Droit, que comme celle qui a l'intention profonde de la découverte d'un ordre juridique fondé absolument ? Recasens Siches, en effet, dans une vision quasi-prophétique sur la nécessité toujours présente de la réflexion axiologique, s'attachait à préciser qu'il revenait à l'axiologie juridique de donner une explication rationnelle de tout Droit positif, et tout autant permettre l'élaboration d'une doctrine philosophique du Droit...

Sans avoir voulu prétendre à une quelconque exhaustivité des œuvres de ces auteurs, sans avoir cherché une lecture totale des œuvres –abondantes – d'Ortega¹⁰⁸ et de ses disciples, l'on ne peut donc qu'être frappé par l'ampleur des développements ainsi esquissés. Assurément, si le courant ortéguien en Philosophie du Droit a pu être marqué dans les premières décennies de ce siècle par certains disciples immédiats du Maître madrilène, il convient de rester encore aujourd'hui attentif à ce qu'une autre génération de disciples semblerait annoncer comme réflexions philosophiques¹⁰⁹. La Métaphysique de la raison vitale a désormais sa place, en tout cas, dans l'étude de la Philosophie. L'intégrer dans un champs d'études au sein de la Philosophie du Droit est tout autant source de riches réflexions sur l'homme. La relation, notion si vaste, n'en reste donc que promesse de réflexion à qui veut poursuivre une démarche de sagesse en ce domaine.

¹⁰⁸ La Fondation « Ortega y Gasset » à Madrid, dont la Présidente est la propre fille du Philosophe, possède encore nombre de cartons d'archives non dépouillés...

¹⁰⁹ Il nous aurait fallu parler, par exemple, du Brésilien Miguel Reale, *Expérience et culture*, Bière, Bordeaux, 1990.