8° Z
28960
(2650)

que sais-je ?

LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

JEAN-PAUL RESWEBER

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1

QUE SAIS-JE ?

La philosophie des valeurs

JEAN-PAUL RESWEBER
Professeur de philosophie
à l'Université de Bretagne occidentale

557

802
28960
(2650)

DU MÊME AUTEUR

La pensée de Martin Heidegger, Toulouse, Privat, 1971.
Le discours théologique à la lumière de la critique heideggérienne de la métaphysique, Lille III, 1974.
La théologie face au défi herméneutique, Louvain, Nauwelaerts, 1975.
La philosophie du langage, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1979 (2e éd. 1985, 3e éd. 1990).
La méthode interdisciplinaire, Paris, PUF, « Croisées », 1980.
Les pédagogies nouvelles, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1986 (2e éd. 1988).
Guillaume d'Occam : Dieu comme terme, in *Etre et Dieu*, Paris, Le Cerf, « Cogitatio Fidei », 1986.
Langage et déplacements du religieux, publié sous la direction de J.-P. Resweber, Paris, CERIT/Le Cerf, 1987.
L'institution médiévale du discours chrétien et les émergences de la doctrine chrétienne au Moyen Age, in *Les chrétiens, leurs idées et leur doctrine*, Paris, Desclée, 1988.
Qu'est-ce qu'interpréter ?, Paris, Le Cerf, 1988.
L'institution. Métaphores, stratégies et méthodes d'analyse, CEFEA (BP 65, 67061 Strasbourg Cedex), Strasbourg, 1989.
La relation d'enseignement, CEFEA (BP 65, 67061 Strasbourg Cedex), Strasbourg, 1989.
La fiction pédagogique, CEFEA (BP 65, 67061 Strasbourg Cedex), Strasbourg, 1989.
Le questionnement éthique, Paris, Cariscript (6 et 8, square Sainte-Croix-de-la-Bretonnière), 1990.

A paraître :

Transfert et formation.

ISBN 2 13 044363 X

Dépôt légal — 1re édition : 1992, février

© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

1387430

INTRODUCTION

La philosophie des valeurs caractérise, d'abord, un courant de pensée, qui naît dans la première moitié du XXe siècle, à la faveur d'un climat polémique, où s'affrontent les philosophes de la déconstruction, tels que Nietzsche, Freud et Marx et les philosophes de la restauration, tels que M. Scheler, E. Mounier, E. Dupréel, L. Lavelle et R. Le Senne. Les uns dénoncent le travestissement idéologique de l'idée de valeur qui reconduit le modèle des idéaux platoniciens. Les autres se proposent de réinterpréter ce discours traditionnel, à partir d'une réflexion sur les exigences de la relation humaine, de la praxis et de l'engagement. Un tel débat comporte deux enjeux principaux. L'un, épistémologique, concerne la signification nouvelle dont le terme de valeur a été « créditée ». Ce dernier se trouve, en effet, réinterprété, d'une part, à la lumière d'une problématique linguistique qui oppose les jugements de fait et les jugements de valeur et, d'autre part, à la lumière d'une problématique économique, où s'affrontent les théories marxistes et les théories maximalistes de la production et de l'échange. Ainsi les idéaux platoniciens sont-ils détrônés, pour être replongés dans le tissu du langage, de l'histoire et de la communication. Le second enjeu est d'ordre éthique. Car si le ciel des idées a inspiré, durant des siècles, l'élaboration d'une morale universelle, il se trouve désormais dans l'impossibilité de fournir les repères suffisants à la constitution d'une éthique de la vie.

La philosophie des valeurs délimite sans doute un

aspect particulier de la réflexion, mais elle définit avant tout, comme Husserl en a fait la démonstration, dans *La crise de l'humanité européenne*, l'horizon visé par l'intentionnalité de la conscience occidentale. Horizon porteur « de buts, de normes et d'actions », bref de valeurs. Celles-ci sont, en effet, les fins poursuivies, mais inséparables des moyens recherchés pour les mener à terme. La raison qui est au service de ce complexe d'orientations se renierait elle-même, si elle ne subordonnait l'activité scientifique à la réalisation d'un sens spirituel universel dont la conscience occidentale serait le type. Sous cet aspect d'une herméneutique culturelle, c'est, on le pressent, toute la philosophie qui est cette philosophie des valeurs dont l'histoire de la philosophie a fait le lit.

Nous entendons développer, dans cet ouvrage, cette double entrée. Dans une première partie, nous dresserons le profil des valeurs sous une perspective analytique. Nous prendrons, d'une part, les valeurs comme des objets de réflexion, en mettant en lumière certains repères historiques (chap. Ier) et en dégageant les caractères qui définissent leur figure (chap. II). Nous les rattacherons, d'autre part, au sujet qui les pose et les ordonne selon les principes de son action (chap. III). Nous expliciterons, dans une seconde partie, l'horizon problématique de la philosophie des valeurs. Nous ferons d'abord état des critiques les plus célèbres adressées par Nietzsche, Freud, Marx et Heidegger à l'endroit du modèle précédemment développé (chap. IV). Nous donnerons ensuite des exemples de la théorisation classique et contemporaine concernant le fondement des valeurs (chap. V). Enfin, nous situerons l'ensemble de cette argumentation dans l'espace du questionnement éthique (chap. VI).

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE DES VALEURS

Chapitre I

REPÈRES HISTORIQUES

La valeur est une figure du désirable. A ce titre, elle implique la mise en œuvre d'une aspiration et d'une représentation. Le désir, on le sait, ne se termine pas à un objet, à l'instar du besoin. Il renvoie à des idées, voire à des idéaux, qui sont interchangeables et qui, selon la formule classique, se convertissent les uns dans les autres. Mais on ne saurait oublier la foncière ambiguïté de la valeur, qui tient au constant recouvrement du désir par le besoin, et inversement. Cette opération n'est pourtant pas le signe d'une dévaluation. Bien au contraire. Le désir institue la valeur sur le socle de la relation, car les représentations qu'il draine sont finalement des symboles fondateurs de la reconnaissance et de la réciprocité. Le besoin, en revanche, rabat le désir à l'intérieur des frontières de l'échange et de la comptabilité. Il refoule la valeur sur le terrain de l'économie. C'est pourquoi nul ne s'étonnera que la philosophie des valeurs se développe explicitement, à la fin du XIXe et dans la

première moitié du XXe siècle, dans le climat d'une société structurée autour des impératifs du marché, de la production, de l'offre et de la demande.

I. — Une philosophie en gestation

L'idée de valeur se trouve, dès les débuts de la philosophie, implicitement posée en pôle de référence. Mais ce dernier ne constitue, à proprement parler, ni l'objet d'une analyse ni le principe régulateur d'un système. Sans doute, parce que c'est *l'être* qui est implicitement reconnu comme étant la valeur suprême, dans la mesure, où il désigne, d'une part, l'origine et la fin de toute réflexion et où il se trouve référé, d'autre part, à Dieu qui lui confère l'ultime perfection. Les penseurs médiévaux distinguaient, dans le sillage de Platon et d'Aristote, quatre types d'idéaux ou transcendantaux : le Vrai, le Bien, le Beau, enfin l'Etre qui rassemble les trois précédents. C'est dire à quel point la question ontologique présuppose une visée axiologique, puisqu'elle contient, à titre d'esquisses, les axes dominants de la pensée et de l'activité humaines. La philosophie des valeurs est le discours de vérité tacitement reconduit de la philosophie de l'être.

C'est dans le cadre de l'ontologie, que l'on peut rencontrer certaines figures exemplaires de l'idée de valeur. Attachons-nous à en souligner quelques-unes d'entre elles. La plus prégnante est sans doute celle du *Bien* que Platon situe au-delà de l'essence, donc par-delà l'être, comme si la valeur suprême ne pouvait exister qu'en étant soustraite à toute appropriation, à toute évaluation et à toute maîtrise. Elle n'est pas pour autant inconnaissable, recluse dans les replis de l'apophase. Elle rayonne, en effet, dans la Beauté qui la représente aux yeux des mortels. Mais elle disparaît paradoxalement dans sa propre manifestation, comme

l'Etre qui, selon Heidegger, en est le paradigme, puisqu'il ne cesse, en se dévoilant, de voiler le mode même de son dévoilement. Le Bien, symbole de toute évaluation, s'efface en s'exposant. La valeur n'est ni du côté du Bien transcendant, ni du Beau éclatant. Elle surgit à l'articulation du Bien qui se retire dans son secret et de la Beauté qui se substitue au Bien dont elle se porte garante. Si l'on se propose de déchiffrer cet énigmatique schéma théorique, on pourra y voir le rayonnement de la valeur sur le double mode de renvoi et de l'interpellation. A peine, celle-ci nous a-t-elle fait signe, qu'elle s'efface, afin de mobiliser notre désir et de susciter notre action. Elle rend le regard respectueux, attentif, plein d'égards. Le Bien nous sollicite à travers la figure du Beau qui se risque à paraître, seule.

La *vertu* est aussi une figure de la valeur, subordonnée au Bien, qu'elle a pour fonction de refléter non seulement dans l'espace esthétique, mais aussi dans l'espace sociopolitique. Mais il faut ici distinguer deux orientations. Selon l'une qui est propre à Platon et à Aristote, la vertu n'est pas le bonheur. Il y a, comme le dira Kant, un lien synthétique, et non analytique, entre ces deux exigences. Selon l'autre, en revanche, que l'on retrouve chez les stoïciens et que Spinoza illustrera avec force, la vertu procure *ipso facto* le bonheur. L'homme vertueux est nécessairement heureux. On comprend que, dans cette seconde perspective, ce soit l'éventail des vertus qui commande l'inventaire des valeurs. Mais quel que soit le lien, synthétique ou analytique, établi entre le bonheur et la vertu, il reste entendu que le respect des valeurs implique l'obtention du bonheur. L'exercice de la morale est inséparable d'une visée « eudoméniste » fondamentale.

La vertu engage le rapport à un *ordre* théologique, mais aussi socioculturel ou sociopolitique à respecter. Or, c'est cet ordre qui, dans la tradition augustinienne,

préside à la hiérarchisation des valeurs. Il existe, en effet, comme le souligne, Malebranche, à côté de l'ordre quantitatif des grandeurs, l'ordre qualitatif de la perfection. Lorsque Pascal distingue l'ordre des corps, des esprits et celui de la charité, il reprend à son compte, une trilogie célèbre qui forme la trame du discours augustinien, en l'interprétant à la lumière des valeurs mathématiques dont Desargues, notamment, a mis en valeur le caractère discontinu. Est-il besoin de rapprocher ce schéma ternaire du schéma kierkegaardien qui articule les sphères de l'existence esthétique, éthique et religieuse ? Nous avons là autant de modalités axiologiques qui ont chacune leur figure : Faust et Dom Juan incarnent l'ordre des valeurs sensibles : celles du langage et de la musique, relevant du signe ; Abraham celles d'une éthique, fondée sur le symbole de la Loi ; le Christ, enfin, celles de l'amour éternel partagé dans l'expérience, toujours nouvelle, d'un présent ouvert sur l'avenir. Sans doute, le sujet fait-il l'épreuve d'une rupture, en passant de l'une à l'autre, mais, précisément, parce qu'elles ne sont pas du même ordre, elles peuvent coexister sans s'exclure ou encore entrer en conflit sans se renier.

Ces distinctions ne suffisent pourtant pas à discriminer la notion de valeur. Elles expriment, en effet, les modalités d'une visée engageant le *sujet*. C'est bien la subjectivité qui est au principe de l'institution de l'axio-logie[1]. La position d'un objectif à atteindre ou, comme on dit en pédagogie, le découpage d'un référentiel en phases d'application, ne suffit pas pour que nous soyons face à une échelle de valeurs. La mobilisation du désir est un facteur essentiel d'une telle institution. Voilà sans doute pourquoi la philosophie des valeurs présuppose une philosophie de la subjectivité.

1. Nous devons cette terminologie à N. Hartmann.

Mais cela ne signifie pas pour autant qu'une philosophie de la subjectivité enveloppe *a priori* une philosophie des valeurs. Toujours est-il que l'affirmation de soi s'effectue toujours sur un fond lointain d'exigences, de normes ou de finalités plus ou moins implicites. Celles-ci, qu'elles soient posées au principe ou à la fin du *cogito*, ne deviennent, à proprement parler, des valeurs que lorsqu'elles sont explicitées et organisées en idéaux ou en pôles d'activité.

Le *cogito* cartésien enveloppe l'affirmation d'une présence, d'un *ego*, d'un *me voilà* antérieur au retour réflexif que ce dernier opère sur lui-même. Il implique l'acte d'une présentation antérieure à la représentation. En d'autres termes, il s'affirme à la manière d'un fondement. Mais, chose que l'on passe généralement sous silence, le sujet cartésien s'exerce à cette performance, en déployant une visée axio-logique[1]. Tel est, sans doute, l'un des sens fondamentaux du doute hyperbolique, qui, en s'annonçant sur le mode d'une théatrique fantastique, s'accomplirait, en se soustrayant aux valeurs dont il serait porteur. Imaginons, qu'un dieu trompeur ou qu'un malin génie nous fasse croire à un sens qui n'est point, et mette en scène, sous notre regard, un spectacle insolite et fallacieux : nous voilà conduits à soupçonner Dieu de se dédire, en refusant de garantir l'existence de valeurs, auxquelles il nous fait croire. Il est donc impossible de réduire le monde au silence ou au non-sens, sans prendre Dieu en défaut. Aussi nous est-il interdit de préjuger, sans mauvaise foi, que nous rêvons, lorsque nous évaluons les êtres et les choses à l'aune du vrai et du bien. Nous apprécions le sens du monde, tel que Dieu, qui est au principe de la vérité de notre certitude, nous le propose.

1. Comme l'a établi notamment R. Le Senne.

C'est la pensée de Kant qui définit les prolégomènes de la philosophie des valeurs. Elle pose, en effet, l'idée d'un *sens* qui relève non d'une cohérence logique, mais d'une exigence pratique de la raison. Le sujet se soumet lui-même à la loi d'un sens qu'il se donne. Le sens existe dans la mesure où il est déterminé par celle-ci. Le désir *(Begehrungsvermögen)* n'est point l'expression pathologique de passions ou de sentiments : il est un fait de raison et, par conséquent, les exigences dont il témoigne ne se réalisent que sous le contrôle de la raison qui se présente comme leur principe et leur fin. Les valeurs seraient ainsi les figures diversifiées de ce sens que le sujet postule et sanctionne à la fois, bref des figures du désirable, désistées de toute revendication de complétude. Elles nous apparaissent sous deux aspects que Kant articule dans les catégories de l'analogie, du symbole et du type. L'un ressortit à la finalité, telle que l'art, par exemple, la représente ou telle que la nature semble la ratifier. Le second relève de la fin morale, à laquelle renvoie précisément la finalité. Ainsi, l'expérience de la valeur est-elle celle de figures figuratives, qui, pour reprendre les catégories de J.-F. Lyotard, articule les figures figurées de la finalité et les figures figurales de la moralité. Autrement dit, elles sont les symboles de tâches ouvertes à une indéfinie croissance : des inscriptions d'un idéal inépuisable.

Certes, c'est d'une lecture de Kant que nous explicitons cette problématique. Si la notion de valeur, en effet, n'est pas développée comme telle, elle s'y trouve déjà inscrite dans le double rapport que le sujet entretient avec les finalités et les fins qui les fondent. Ce n'est donc pas Dieu qui fonde les valeurs, ce sont les valeurs qui sont susceptibles de renvoyer à Dieu. La téléologie en appelle certes à la théologie, mais, indi-

rectement, par la médiation de l'action morale. Les valeurs sont les témoignages partiels de la réalisation d'un idéal éthique dans la culture et la société, mais aussi dans l'ordre d'une nature travaillée par l'homme.

Cette brève évocation serait incomplète, si l'on omettait de signaler que l'un des lieux théoriques privilégiés, où cette problématique est élaborée, comme en retrait ou en contrepoint, est le célèbre *argument ontologique* que la métaphysique ne cesse de réinterpréter à partir de saint Anselme. On connaît la critique que saint Thomas et Kant, notamment, ont effectuée de ce raisonnement spécieux qui déduit l'existence de l'essence, l'ontologique du logique, le droit du fait, la réalité de l'idéal. Laissons de côté ces objections classiques qui témoignent du déplacement ou de l'affrontement des théories platonicienne et aristotélicienne de la connaissance. Aux yeux des uns, l'idée est une présence, une illumination, une participation à l'être ; aux yeux des autres, elle est un idéal, une représentation, un schéma logique. Attachons-nous seulement à souligner que la position même de cet argument prend appui sur un horizon axiologique que, précisément, la critique a dénié. On pourrait dire que Dieu existe, parce qu'il mérite d'exister. Le renvoi à l'idéal exprime une exigence d'être fondée sur une expérience indirecte de la valeur. Que Dieu soit le plus grand, qu'il soit la perfection ou le principe du Bien, voilà qui relève d'une évaluation, d'un désir, d'une croyance. Dieu a droit d'exister à un titre éminent. On le sait, Kant, qui critique le vice de forme de l'argument au plan de la raison théorique, le restitue finalement sur le front de la raison pratique. Ce faisant, il lève la dénégation entretenue par la critique. Il montre, à tout le moins, que l'affirmation de Dieu qui, dans cet argument, se présente comme un jugement analytique, cache un jugement synthétique,

vision, ce que Husserl appelle le rationalisme et le naturalisme, ou ce que l'on appellerait plus volontiers le fidéisme, dans la mesure où la science, érigée en mythe, prétend remplacer la religion. On ne saurait s'étonner d'une telle doctrine. Mythe et religion posent la question du sens et de la valeur, qu'ils tentent de comprendre. Mais science et technique posent la question du fait et de l'expérience, qu'elles veulent à tout prix expliquer. Or, ces deux visées en viennent à coïncider, à la faveur de ce que J. Monod appelle une « éthique de la connaissance ». Aucun penseur sérieux n'oserait contester un tel projet, à condition, toutefois, que ce dernier se limite à une éthique de la connaissance scientifique, faite d'exigences de cohérence, de validité et d'efficacité, et ne s'impose en une éthique universelle de toute connaissance, que l'homme assumerait, « en faisant *axiomatiquement* la condition d'authenticité de *tout* discours ou de *toute* action »[1]. J. Monod, en érigeant le tout systémique en principe de toute éthique, postule le sens même de cette totalité. Il franchit indûment le pas du fait à la norme, en faisant le détour par l'exigence de la cohérence de l'ensemble. Car le système est une construction relative au sens qu'elle présuppose. Monod décèle la valeur dans la clôture, la saturation et la complétude. S'il convenait de repérer, sur le champ systémique, l'émergence d'une axiologie, c'est plutôt à partir des failles et des présupposés indécidables du système formel, que K. Gödel a établis, en 1931, dans ses théorèmes dits « d'incomplétude », qu'il faudrait la chercher. Naissant de la double expérience d'un manque et, pour parler comme J. Nabert, d'un injustifiable, les valeurs sont les repères indispensables, induits par l'homme de l'expérience de son incontournable finitude.

1. J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Le Seuil, p. 192.

CONCLUSION

La philosophie des valeurs recouvre un *courant de pensée* particulier qui s'est développé entre le milieu du XIXe siècle et le milieu du XXe siècle. Née dans le climat de la pensée de l'utilitarisme anglo-saxon, elle s'est assignée pour tâche de fonder l'éthique sur une économie de la vie. Elle s'est ensuite explicitée sur les terrains de la critique : celle de F. Nietzsche, de S. Freud, de J.-P. Sartre et de son disciple, R. Polin, enfin de M. Heidegger. L'entreprise de la réfutation reste aisée. Le concept de valeur draine tant d'ambiguïtés : celles de l'idéalisme platonicien, de la vision médiévale du monde chrétien, de la philosophie du sujet, de la réflexion transcendantale, du libéralisme économique, de la théologie du mérite... Mais il n'a pas, pour autant, disparu de l'horizon de la pensée. Il a même retrouvé un regain de vitalité à la faveur des courants de pensées existentialistes, personnalistes et phénoménologiques, mais aussi à la faveur d'une réflexion sur l'être, menée par des penseurs isolés, comme L. Lavelle, R. Le Senne, E. Dupréel.

Plus qu'un ensemble de théories organisées autour d'un même objet, la philosophie des valeurs caractérise *la visée* même de la pensée occidentale, fondée sur une conception dichotomique de l'être partagé entre l'éros et l'idée, l' « appétit » et la perception, la volonté et l'entendement, le désir et la représentation. Il suffit que la vision intellectuelle de l'être se renverse

au profit de sa vision affective et « appétitive », pour que la question de la valeur s'impose à jamais à la pensée. Mais, indépendamment de ce renversement, la détermination axiologique est inscrite dans la visée eudémoniste de la pensée occidentale, préoccupée, dès ses origines, de savoir si la vertu, et, par voie de conséquence, le bonheur s'enseignent. C'est bien à l'horizon d'une conception encore implicite des valeurs, que les idéaux apparaissent comme des causes et des modèles, que le sujet surgit de l'acte de sa propre affirmation, que Dieu est revendiqué comme le « justificateur » et le législateur de la connaissance, que le développement de la science et de la technique nourrit une foi naïve et quasi-religieuse dans un avenir meilleur de l'homme. Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est bien dans la question sur le pourquoi de l'être que se concentre et se condense la question de la valeur. Comme l'a bien montré Heidegger, le « pourquoi » articule une signification, à la fois causative et téléologique. C'est la seconde qui prend, chez Leibniz et chez Schopenhauer[1], le pas sur la première. Elle présuppose que la raison de l'être soit celle du meilleur. Questionner l'être, c'est, d'emblée, inventorier la valeur de l'être. C'est dire « combien » la pensée occidentale est, sous le masque du tragique qu'elle emprunte parfois, une pensée foncièrement optimiste. L'*être* vaut, quel qu'il soit : existant, Dieu, liberté, vie... Il *vaut*, qui qu'il en coûte. Il est la figure du Bien, située par-delà le bien et le mal. Si l'on se place à ce point de vue, on ne saurait invoquer le pessimisme de certaines pensées contemporaines, pour infirmer ce jugement. Bien au contraire, ce dernier s'en trouve confirmé. Le désenchantement et la

1. A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin trad. par J. Gibelin, 1941.

désillusion ne sont que des réactions de protestation déçue devant l'être qui semble avoir perdu le lustre de sa valeur d'antan.

La réflexion sur les valeurs se prolonge aujourd'hui sur les fronts de la *communication* et du *langage*. La communication ne s'exerce qu'à partir d'un champ potentiel de valeurs qu'elle réactive. Elle nous renvoie, par conséquent, au milieu d'une culture qui joue, à cet égard, le double rôle d'espace et d'objet transitionnels. Elle forme, en s'exerçant, un dépôt de références, qui constituent, comme chez Appel et Habermas, les *a priori* fondamentaux d'une éthique communicationnelle. Le second front est celui du langage. La distinction, argumentée par Austin, entre les énoncés constatifs et les énoncés performatifs reprend, sous un autre aspect, la distinction classique, d'ailleurs critiquée par E. Durkheim, des jugements de fait et des jugements de valeur. Certes, les valeurs sont affirmées au plan du performatif, sous la forme de l'engagement analysé par Austin, de la promesse définie par Searle ou encore du consensus avancé par Habermas. Mais on ne saurait en déduire que l'énoncé constatif n'implique, sous un mode à tout le moins implicite ou indirect, aucune référence aux valeurs. Il semble, en effet, que la distinction, établie par Wittgenstein, entre les trois types de jugements constatifs : ceux vides de sens ou analytiques, ceux porteurs de sens et ceux dénués de sens, présuppose une référence implicite à des valeurs. Sans doute, celles-ci ne deviennent-elles explicites, que lorsque le sujet communicant parvient à articuler le plan illocutionnaire du sens consensuel et le plan interlocutionnaire de l'acte dialogique.

Cette double distinction, où s'engage la philosophie des valeurs, n'est pas sans provoquer une révision du concept. On l'a déjà indiqué à plusieurs reprises, la notion de valeur est polymorphe. Au plan du concept philosophique, cela surgit sous

deux formes : celle d'un idéal transcendantal et celle d'une fin, que le thème hégélien et husserlien de visée articule. Mais elle n'est plus désormais la propriété de la philosophie. Le linguiste, l'ethnologue, le sociologue, le psychologue ont investi ce terme de nouvelles significations. On pourrait distinguer trois directions majeures qui précisent et complètent le concept philosophique. L'une, relevant de la psychosociologie, entend, par valeur, les représentations immanentes à la mentalité d'un groupe donné ou encore les représentations construites par la réflexion, dont le paradigme serait l'idéal-type weberien. L'autre est propre à l'ethnologie. Est valeur tout ce qui est « norme » culturelle : les mots de la langue maternelle[1], les outils techniques, les règles juridiques et les biens de consommation. La dernière direction, celle qui nous semble le mieux accompagner le motif philosophique de la visée et de la finalité, appartient au domaine de la linguistique ou, plus exactement, de la philosophie du langage : les valeurs sont des symboles exprimant des métaphores sur un mode hyperbolique et produisant des effets de sens que l'on a déjà qualifiés d'effets du signifiant.

Quelle que soit la signification que l'on attribue à la notion de valeur : idéal ou fin, représentation ou idéal-type, symbole ou signifiant, elle suppose toujours une double référence fondamentale : à la relation et à l'ordre. C'est, en effet, sur le champ de la *relation* que la valeur se transmue en une fonction. Nous voulons dire qu'elle « joue » : elle s'anime et prend vie sous la forme d'un lien, d'un renvoi ou d'un envoi. L'Autre, lieu de la relation, désigne la survenue d'un sens antécédent, un ensemble de possibilités, pour une part codées, dont autrui est le rassembleur privilégié : langue, culture, « corps »... Il constitue le champ du « sentir avec », de cette commune sensibilité aux valeurs, qui tisse l'intersubjectivité. C'est, en effet, le sentiment, qui est le principe de l'institution et de la médiation des valeurs, qu'on l'entende, avec Kant, comme le lieu d'un jeu réfléchissant, avec Rousseau et Schopenhauer, comme l'expression de la pitié, avec M. Scheler comme la sympathie ou l'empathie, ou, enfin, avec M. Henry, comme l'expérience d'une auto-affection. Si cette première référence n'est pas toujours explicitée, il n'en est pas de même de la seconde, qui se cristallise sur l'idée d'ordre, au double sens du terme. Les valeurs sont organisées et structurées en niveaux, qui s'impliquent les uns et les autres. Elles sont consis-

1. Telle est, selon Locke, l'origine des idées innées : celles-ci sont, en fait, des « valeurs » acquises dans et par la langue maternelle, dont l'esprit s'est abstrait, pour les juger innées et universelles.

tantes, mais aussi complémentaires, de sorte qu'en visant une valeur particulière, nous visons implicitement la totalité de l'ordre, dans laquelle celle-ci se trouve inscrite.

L'*ordre* des valeurs, comme la relation intersubjective, est fondé sur l'expérience d'un « sentir » commun. Il part donc du lieu du corps, figure fondamentale de l'Autre. C'est, en effet, le corps qui est le pivot de la relation et de l'ordre. Au plan de la sensation, d'abord, il fait l'expérience d'une échelle des plaisirs et des souffrances, qui a servi à certains philosophes, parmi lesquels on peut compter les épicuriens et les moralistes empiristes du XIXe siècle, de base et de référence à l'établissement d'une arithmétique des valeurs. Au niveau de la perception, il construit déjà le monde de façon symbolique. En privilégiant telle forme et en refoulant telle autre dans un fond déterminé, il opère une sélection exprimant un ensemble de besoins, de désirs et d'intérêts. Enfin, au plan du geste et de la parole, il ritualise, pour ainsi dire, un ensemble de valeurs dont le regard et l'écoute sont des modes d'expression privilégiés. C'est donc bien le corps, entendu au triple sens du schéma corporel, de l'image narcissique et de la parole de désir, qui dévoile l'espace d'une communication se réclamant d'un ordre des valeurs, représentant autant d'esquisses gestuelles : ouverture et repli, abaissement et dépassement, force et faiblesse, beauté et laideur, hauteur et profondeur... Il est lui-même le déploiement en acte d'un ensemble de repères, de limites et de fonctions, ou pour parler comme Husserl, de mouvements intérieurs ou kinesthèses, qui structurent la visée « valorisante » de la conscience intentionnelle[1].

1. On pourrait évoquer, dans le même sens, la thèse de l'exigence axiologique *(requiredness)* de Köhler, situant les valeurs dans l'expérience des forces d'attraction et de répulsion. Mais ce schéma est incomplet, s'il n'est intégré à une réflexion globale sur la notion d'ordre.

On le pressent, l'ordre des valeurs exprime les exigences du corps en position de communication. C'est cette signification, au sens d'impératif, qui fonde la signification au sens d'organisation[1]. Mais, comme l'a très justement montré R. Polin[2], l'ordre est d'abord posé comme la réalisation d'un processus d'équilibration, au sens où l'entend Piaget, avant de désigner un processus de transcendance que le dépassement *(Aufhebung)* hégélien exprimerait au mieux[3] : « Le principe de transcendance constitue, à lui seul, un principe de hiérarchie. »[4] Si l'on est attentif à accorder toute son extension et sa compréhension à cette notion cardinale, on peut alors avancer que c'est la conscience, ou, plus exactement, le corps, qui est au principe de la création des valeurs. Nous voici alors confrontés à une triple exigence de « carnation », pour parler comme E. Levinas, qui module le triple sens de l'ordre des valeurs : ordre impératif, ordre horizontal d'équilibre, ordre vertical ou hiérarchique. Répondant à ces trois requêtes, la valeur, on le comprend, dépasse les activités « hormiques », au sens de Mac Dougall, pour s'affirmer comme transcendante ou, selon le mot de R. Ruyer, « épigénétique »[5]. Elle est inséparablement inter- et transsubjective.

La transcendance des valeurs ne désigne pas un état situé hors de nos prises, mais recouvre un mouvement, au sens où Heidegger l'entend : l'acte d'une ouverture et d'un dépassement, qui est propre à l'être-au-monde. C'est l'horizon ontologique du monde-en-commun

1. Le concept philosophique d'ordre, à la différence du concept de système qui peut être strictement logique, comporte une connotation axiologique, même s'il s'agit de l'ordre cartésien des raisons, et non de l'ordre plotinien ou malbranchiste.
2. R. Polin, *La création des valeurs*, Paris, PUF, 1944, p. 47.
3. R. Polin *op. cit.*, p. 62.
4. R. Polin, *op. cit.*, p. 102.
5. R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris, Colin, 1952, p. 66.

constitué par la transcendance — et dont le consensus est une expression ontique —, qui est le milieu du jugement éthique. On a souvent dénoncé la perversion des valeurs. Mais cette perversion n'est pas, comme on le dit, le signe de la perte du sens de la transcendance, entendue au sens platonicien du terme. C'est, au contraire, cette notion de transcendance qui est, comme Nietzsche l'a montré, la cause de la perversion et de la dégradation de valeurs, qui se trouvent transformées en idéaux abstraits et illusoires. Rien n'est peut-être aussi dangereux que l'évocation des valeurs que l'on retrouve dans les discours de circonstances, dans les manifestes pédagogiques, dans les chartes ratifiées par les nations : la Liberté, la Responsabilité, l'Intelligence font bon ménage avec la Démocratie, l'Art, la Culture et la Charité. Sans doute, de telles abstractions parlent-elles le langage d'une transcendance axiomatique dont la grammaire se fait la complice avec toute institution qui, en ratifiant la priorité de l'offre perpétuelle sur la demande, entretient le mythe d'entités enrobées de majuscules. Le renversement des valeurs préconisé par Nietzsche n'est jamais achevé. Il consiste à renverser l'inversion que chacun de nous opère spontanément, en se méprenant sur le sens de la transcendance. Ce ne sont pas les valeurs qui manquent dans notre monde, mais ce sont les sujet qui manquent aux valeurs.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

BIBLIOGRAPHIE

Appel K. O., *L'éthique à l'âge de la science,* Lille, Presses Universitaires, trad. fr., 1987.

Brehier E., Doutes sur la philosophie des valeurs, in *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1939.

César P., *La valeur,* Paris, PUF, « Initiation philosophique », 1964.

Dupréel E., *Esquisse d'une philosophie des valeurs,* Paris, F. Alcan, 1939.

Durkheim E., Jugement de valeur et jugement de réalité, in *Revue de Métaphysique* , juillet 1911.

Freud S., *Malaise dans la civilisation,* Paris, PUF, trad. fr., 1971.

Glansdorff M., *Les déterminants de la théorie générale de la valeur...,* Bruxelles, Ed. de l'Institut de Sociologie, 1966.

Heidegger M., Lettre sur l'Humanisme, in *Questions III,* Paris, Gallimard, trad. fr., 1966.

Habermas J., *Théorie de l'agir communicationnel,* Paris, Fayard, trad. fr., 1987, 2 vol.

Hartmann N., *Ethik,* Berlin, 1926.

Jonas H., *Le principe de responsabilité,* Paris, Desclée, trad. fr., 1990.

Kant E., *Fondement de la métaphysique des mœurs,* trad. Delbos, Vrin, 1980.

Lacan J., *Le Transfert. Séminaire Livre VIII,* Paris, Le Seuil, 1991.

Lavelle L., *Traité des valeurs,* Paris, PUF, 2 vol., 1951-1955.

— *Morale et religion,* Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

Le Senne R., *Obstacle et valeur,* Paris, Aubier, 1946.

Levinas E., *Totalité et infini,* La Haye, M. Nighof, 1980 (4e éd.).

— *L'humanisme de l'autre homme,* Roy édit., Fata Morgana, 1972.

Nabert J., *Eléments pour une éthique,* Paris, Aubier, trad. fr., 1943.

Nietzsche F., *La volonté de puissance,* Paris, Gallimard, 2 vol., 1947-1948.

— *Généalogie de la morale,* Paris, Gallimard, trad. fr., 1964.

Platon, *Gorgias, Philèbe.*

Polin R., *La création des valeurs,* Paris, PUF, 1944.

Pucelle J., *Etudes sur la valeur,* Paris-Lyon, E. Vitte, 2 vol., 1957-1959.

Resweber J.-P., *Le questionnement éthique,* Paris, Cariscript, 1990.

Ruyer R., *La philosophie des valeurs,* Paris, A. Colin, 1944.

Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* Paris, Gallimard, 1955 (2e éd.).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 3

PREMIÈRE PARTIE
ANALYSE DES VALEURS

Chapitre I — **Repères historiques** 5

I. Une philosophie en gestation, 6 — II. Le tournant de la philosophie des valeurs, 12.

Chapitre II — **Etude phénoménologique** 15

I. Les déterminations transversales, 15 — II. L'expérience phénoménologique, 23 — III. La structure de la valeur, 28.

Chapitre III — **Le sujet des valeurs** 34

I. L'horizon de la question, 34 — II. Les figures du sujet, 37 — III. Le fondement, 43.

DEUXIÈME PARTIE
PROBLÉMATIQUE DES VALEURS

Chapitre IV — **La critique des valeurs** 57

I. Le sujet fondateur, 58 — II. Le sujet décentré, 65.

Chapitre V — **Les théories de la valeur** 75

I. L'ordre vertueux, 75 — II. L'ordre économique, 78 — III. L'ordre personnaliste, 81 — IV. L'ordre existentiel, 85 — V. L'ordre ontologique, 90 — VI. L'ordre communicationnel, 94.

Chapitre VI — **Le jugement éthique** 101

I. Le lieu propre, 102 — II. Le discours de référence, 105 — III. L'espace, 110 — IV. La question, 114.

Conclusion 117

Bibliographie 125