

LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE
René LE SENNE [1882-1929]
Philosophe français, professeur à la Sorbonne

(1946)

Qu'est-ce que la valeur ?

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*,

http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_antisthene.html

à partir de :

La Société française de philosophie
René Le Senne

QU'EST-CE QUE LA VALEUR ?

In *Bulletin de la Société française de philosophie*, séances du 28 avril 1945 et du 26 mai 1945, 41^e année, nos 3-4, juillet-décembre 1946, pp. 93-185. Paris : Librairie Armand Colin.

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

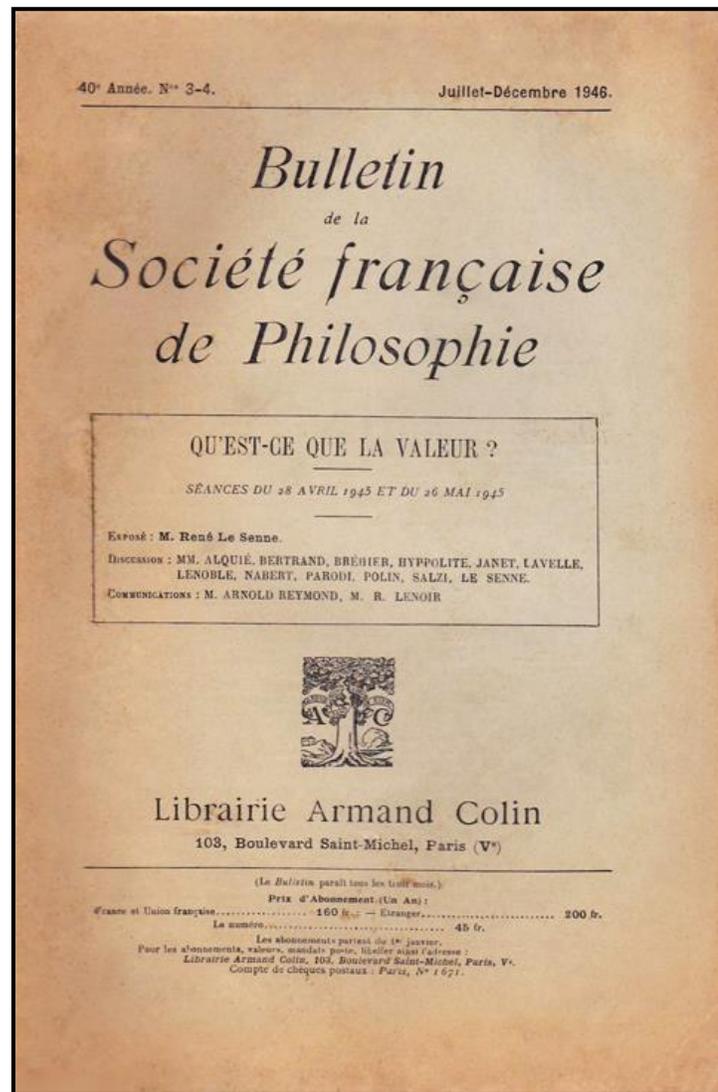
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 4 juin 2021 à Chicoutimi, Québec.



La Société française de philosophie
René Le Senne (1946)

QU'EST-CE QUE LA VALEUR ?



In *Bulletin de la Société française de philosophie*, séances du 28 avril 1945 et du 26 mai 1945, 41^e année, nos 3-4, juillet-décembre 1946, pp. 93-185. Paris : Librairie Armand Colin.

Table des matières

[Séance du 28 avril 1945](#) [93]

[Compte rendu de la séance](#) [94]

[Exposé de M. René Le Senne](#) [95]

I [96]

II [97]

III [99]

IV [101]

V [104]

VI [107]

VII [111]

VIII [116]

[Discussion](#) [117]

[Séance du 26 mai 1945](#) [140]

Discussion avec MM. Alquié, René Bertrand, Paulin, Bréhier, Salzi, Nabert, Hyppolite, Janet, Lavelle, Lenoble, Parodi, Polin et Le Senne.

[Communications](#) [178]

1. [Arnold Reymond](#) [178]
2. [Extrait d'une lettre de Raymond Lenoir](#) [184]

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[93]

Qu'est-ce que la valeur ?

**SÉANCE
DU 28 AVRIL 1945**

[Retour à la table des matières](#)

[93]

M. René Le Senne a présenté à la Société de Philosophie les considérations suivantes :

L'examen de l'idée de valeur avait été proposé en 1939 pour être l'objet d'une réunion où devaient se rencontrer les philosophes de langue française. Il convient qu'au moment où la Société française de Philosophie reprend ses travaux elle manifeste sa fidélité à sa tradition en rappelant le sujet auquel elle avait été invitée à s'intéresser.

Le seul but de notre exposé sera de fournir un thème de départ pour une discussion.

Prolégomènes critiques. — Pour préciser cette thèse il est commode d'indiquer les conceptions qu'elle exclut, sinon comme erronées, du moins comme insuffisantes.

C'est en premier lieu un *nihilisme de la valeur* suivant lequel celle-ci ne serait qu'un mirage. Cette négation supprimerait toute recherche. Une fois qu'elle a été écartée, on se trouve en présence de conceptions réduisant la valeur, soit à l'objet, soit au sujet. Du premier type est tout *naturalisme*, susceptible de se spécifier dans un *sociologisme de la valeur* ; du second type est, suivant l'emploi fait de la notion de subjectivité, un *individualisme* psycho-physiologique, faisant de la valeur une projection du désir, ou un *subjectivisme transcendantal*, coupant entre la valeur traitée comme une intentionnalité phénoménologique et la réalité absolue. À ces doctrines s'opposent un *agnosticisme* de la valeur réelle, qui n'est que la contre-partie d'un phénoménisme des valeurs en tant qu'humaines, et une *ontologie* considérant les valeurs comme une famille de déterminations de l'être.

[94]

Thèse proposée. — Contre toutes ces conceptions, dont les insuffisances nous paraissent renvoyer par convergence vers une position centrale, nous défendrons la thèse suivante :

Le mot de valeur dénomme *l'intériorité de la relation entre l'Absolu* entendu comme foyer *universel* des valeurs à déterminer, *et telle ou telle conscience personnelle* qui, d'une part, contribue à cette détermination par sa situation empirique, d'autre part est indispensable pour actualiser telle ou telle valeur élue par elle, en s'assimilant à cette valeur par une coopération qui exprime le mode et le degré d'épanouissement spirituel de la conscience intéressée.

Exposé des raisons et des conséquences philosophiques et morales de cette thèse.

[94]

Séance du 28 avril 1945

COMPTE RENDU DE LA SÉANCE

[Retour à la table des matières](#)

La séance est ouverte à 16 heures 30 sous la présidence de M. Parodi.

M. Parodi. — Après cinq ans de silence, la Société française de Philosophie a consacré, le 27 janvier dernier, une séance solennelle à la mémoire de son dernier et illustre président, Léon Brunschvicg. Mais c'est aujourd'hui seulement qu'elle reprend le cours normal de ses travaux, en instituant, selon sa tradition, une discussion approfondie sur un des grands sujets de l'heure. Elle le peut enfin parce qu'elle a retrouvé son climat naturel et nécessaire, la liberté.

Au moment de reprendre cette noble tradition je ne peux m'empêcher d'évoquer cette longue série de séances qui précédèrent la séance d'aujourd'hui et qui ont joué un tel rôle dans l'évolution de la pensée française contemporaine, où tant de grandes voix se sont fait entendre dans toute leur spontanéité et leur simplicité amicale, celles des Lachelier, des Boutroux, des Poincaré, des Bergson, des Durkheim, de tant d'autres !

Je me souviens de ces communications plus récentes où la ferme clairvoyance d'Élie Halévy nous annonçait l'ère des tyrannies. Je revois notre cher Xavier Léon, dont la mémoire nous est plus proche que jamais, venant jusqu'à la dernière limite de ses forces, presque jusqu'à son dernier jour, prendre place à cette table avec un courage héroïque. Nous n'imaginions pas alors que nous aurions à connaître, chez les membres de notre société, d'autres espèces d'héroïsme encore, celui du citoyen, celui du soldat, celui du martyr !

[95]

Comment ne pas rappeler aujourd'hui que notre avant-dernière séance avant la guerre avait été consacrée aux thèses de Jean Cavailles et d'Albert Lautman ? L'un est mort, fusillé comme otage. Au retour de l'autre s'attache encore notre espoir ¹. À tous deux vont notre reconnaissance et notre admiration.

C'est en nous recueillant dans tous ces grands et nobles souvenirs que nous allons essayer de nous engager sur les traces de nos aînés, en traitant aujourd'hui le sujet qui pouvait le mieux nous maintenir à la hauteur de leur pensée, celui de la Valeur.

Mais avant de donner la parole à M. Le Senne, il me faut évoquer un autre souvenir encore : à cette heure même, a lieu dans la cour de la Sorbonne, une manifestation à la mémoire de ses professeurs disparus. Nous allons nous associer à cette manifestation, qui répond à notre sentiment à tous, par une minute de silence.

(L'Assemblée se recueille pendant une minute.)

¹ Cet espoir a été déçu depuis : on a retrouvé à Arras le cadavre de Jean Cavailles, qui a été fusillé par les Allemands.

[95]

Séance du 28 avril 1945
Exposé de M. René Le Senne

[Retour à la table des matières](#)

La parole est à M. Le Senne pour sa communication sur la Valeur.

M. Le Senne. — Comme je l'ai indiqué dans l'argument qui a servi de programme à cette réunion, ma seule intention, aujourd'hui, est de fournir à la discussion qui va s'ouvrir la matière première, le combustible propre à entretenir son feu. Vous n'attendrez donc pas de moi une conférence méthodique, en plusieurs points. Mieux vaut en pareil cas s'inspirer du texte du Parménide (136 *e*) où Platon, par la voix de Zénon, suggère que, contrairement à l'opinion courante, il faut, pour atteindre le vrai, « tenter toutes les voies en tous les sens » : on s'engage dans une avenue, elle est fermée, on en essaie une autre et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il en rencontre une par laquelle le passage est libre. On découvre ainsi la nécessité dont l'essence est de conduire au seul possible, mais en la vivant, de sorte qu'elle nous donne l'issue convenant à notre destination, qui est l'accès à la valeur.

[96]

I

Encore faut-il que toutes les voies ne soient pas préalablement barrées. Ce serait le cas si l'on se ralliait à une opinion qui aboutirait à discréditer toutes les valeurs. C'est ce que prétend *un nihilisme de la valeur* d'après lequel la valeur ne serait qu'un mirage, un *manqué*, le manqué. Le pour-soi, incapable de pénétrer dans l'en-soi, se forgerait l'imagination de

valeurs qui ne recouvriraient que le vide. Notre destin serait l'échec, et encore l'échec, jusqu'à la mort, l'échec final. Ceux qui soutiennent cette thèse la présentent souvent comme la pure expression de la condition humaine, telle qu'elle s'offrirait immédiatement à la conscience de chacun de nous, et il suffirait que notre lucidité ne fût pas intimement faussée en nous par une prétendue « bonne foi » pour qu'elle le reconnût ; comme si l'expression de condition humaine ne dénommait pas une expérience à la fois très différente d'un homme à l'autre et très contrastée chez chacun d'eux.

Il sera aisé de répondre rapidement à cette condamnation préjudicielle de la valeur, et éventuellement à bien d'autres conceptions axiologiques, en recourant aux argumentations déjà dégagées par la réflexion classique sur la connaissance. S'il est vrai en effet que la théorie des valeurs a pris dans la pensée contemporaine une importance privilégiée et qu'elle en est une des caractéristiques les plus frappantes, cela ne veut pas dire que la pensée classique l'ait ignorée. Sous les noms d'*idée du bien*, de *perfection*, de *lumière*, d'*ordre* ou d'*amour*, et sous bien d'autres, c'était la valeur qui était désignée. Mais, en outre et surtout, il y a une valeur autour de laquelle les Écoles se sont opposées, c'est la valeur de la connaissance, la vérité. La réflexion contemporaine a universalisé ces débats en les étendant à toutes les autres valeurs, mais souvent elle n'a fait qu'en reprendre les termes.

C'est ce qui se produit ici. À la conception suivant laquelle la valeur ne serait qu'une illusion, un faux-semblant, il suffit de répondre par l'argument classique, formulé avec fermeté par Lachelier, contre les sceptiques affirmant la souveraineté de l'erreur. L'erreur ne peut être seule dans notre expérience : elle est unie par une solidarité indestructible à la vérité. Si je peux prononcer d'un premier jugement qu'il est faux, c'est par un deuxième jugement que je dois tenir pour vrai : si je sais d'un total qu'il enveloppe une erreur d'addition, c'est que j'ai l'évidence du total exact et, par conséquent, qu'il y en a un. Je ne parlerais jamais de mirage [97] s'il n'y avait pas aussi la perception vraie. Tout échec enveloppe la référence à quelque succès passé ou possible, l'erreur à la joie de l'intellection, la défaite à la victoire, dont elle n'est que l'envers, et qui en est l'endroit, le deuil à l'amour ; et celui même qui construit et publie une philosophie pour condamner la valeur vise par son effort une valeur qui, devant, dans sa pensée, s'imposer aux autres comme à lui, possède par là même, à son opinion, une universalité enveloppant l'Absolu.

II

Rien n'empêche donc de s'engager sur les voies qui mènent à la valeur. On peut la chercher d'abord dans les limites de l'expérience, et l'on voit tout de suite, *a priori*, que, l'esprit conscient étant relation d'objet et de sujet, on peut opérer une réduction de la valeur, soit aux objets, soit aux sujets. Nous allons considérer d'abord *le naturalisme de la valeur*.

Sous sa forme la plus simple, qui est presque immédiatement dépassée par la réflexion, mais ne cesse pourtant pas de peser sur elle, l'*objectivisme de la valeur* consiste à la confondre avec une détermination, naturelle ou logique, à appeler valeur une chose, un *cela*, tel qu'une marchandise, l'aloï d'une monnaie, une action d'une société industrielle ou financière, un lingot d'or. La valeur ne serait pas une vertu rapportée à une détermination, elle en serait une propriété intrinsèque ; leur lien ne serait pas synthétique et contingent, il serait immédiat et identitaire. Comme l'existence, suivant cette doctrine, la valeur appartiendrait en propre à la détermination : on pourrait emprisonner une valeur dans son porte-monnaie ou son portefeuille en même temps qu'on y met une pièce de monnaie ou un billet de banque.

Faut-il agréer à cette identification immédiate ? Trois raisons, s'offrant chacune à une évidence, l'interdisent. Il faudrait d'abord, pour que la valeur pût être réduite à un objet, que cet objet possédât une identité insulaire, isolée de celle de tous les autres. Or, aucun objet ne se découpe que pour nous et par abstraction dans le complexe universel et, précisément quand nous alléguons sa valeur, notre appréciation doit ajouter, à la considération des qualités intrinsèques de cet objet, celle des relations qui tissent les liens entre lui et tous les autres, passés, présents ou futurs. Le crieur qui cote aux enchères le prix d'une marchandise ou d'un titre opère une coupure arbitraire et il ne fixe qu'une valeur nominale qui fait violence à la continuité de l'histoire, puisque leur [98] valeur réelle doit dépendre à chaque instant de tout ce qui se passe dans le monde, une guerre en Amérique du Sud ou un séisme au Japon. Même, en un sens cette valeur dépend moins de ce qui est que de ce qui sera, et l'économiste américain Commons a eu récemment raison de souligner, à propos des

valeurs économiques, l'importance pour chacune de la *futurity* et il a justement montré dans chaque valeur un faisceau d'attentes.

Une attente est inséparable d'une sensibilité : cela nous conduit à la deuxième raison. L'objet auquel une valeur aurait été attribuée ne la perdrait-il pas s'il apparaissait que cet objet est sans relation aucune avec quelque sujet que ce soit ? Pour que la valeur ne reste pas virtuelle et fictive, il faut qu'à la détermination qui se trouve porter cette valeur s'ajoute *la présence d'un esprit* capable de l'éprouver et de l'apprécier. Pas de valeur qui ne corresponde à une évaluation ; pas d'évaluation qui ne soit l'expression d'un sujet. Immédiatement ou médiatement, toute valeur intéresse quelqu'un. Que pourrait signifier une beauté définitivement invisible, une richesse dans un monde inaccessible, un bien inconnaissable ? Une valeur économique se réfère nécessairement à un marché, libre ou forcé ; et un marché est un système de communications entre des vendeurs et des acheteurs. Par là la notion de valeur est essentiellement spirituelle ; et, quand l'on continue à parler de valeurs en supposant tous les esprits finis anéantis, c'est qu'on les réfère implicitement à un Esprit infini, qui en soit comme le conservatoire et le foyer éternel.

Non seulement une subjectivité doit se contaminer avec une objectivité pour qu'une signification apparaisse comme la fin de leur relation, mais, et c'est la dernière des trois évidences annoncées, cette subjectivité n'est pas quelconque, elle est orientée par une visée tournée vers une valeur, qui détermine par voie de conséquence le prix qui sera attribué à un objet susceptible de servir de médiation au mouvement vers la valeur visée. Sans cette visée le sujet peut être présent de corps à la valeur, il ne l'est pas d'esprit, d'intention. Qu'importe l'or à un moine qui s'est voué à la pauvreté, à un affamé hors d'état de se procurer par le commerce l'aliment qui lui manque ? Devant nous les hommes se croisent à la poursuite des valeurs qui forment la visée de chacun d'eux ; mais tant que ces visées ne convergent pas sur une même fin, ils sont chacun indifférents à tous les autres. Si un océan d'indifférence venait noyer tous les désirs, les valeurs se volatiliserait avec eux. L'une des tâches les plus importantes de notre vie, c'est le maintien et l'accroissement de toutes ces aspirations qui composent en nous le goût de vivre et, dans les limites convenables, [99] l'insuccès de nos entreprises est moins grave que l'exténuation de nos intérêts.

III

Le naturalisme des valeurs a reçu une signification importante, surtout de notre temps : c'est *le sociologisme des valeurs*, d'après lequel valeur, idéal, normes auraient leur fondement dans la société, ne seraient que des représentations collectives s'imposant, en fait et en droit, à l'individu. Durkheim, qui ressentait profondément et a plusieurs fois exprimé son appréhension à l'égard de tout romantisme de l'infini, a écrit : « L'idéal n'est pas une échappée vers un au delà mystérieux ; il est dans la nature et de la nature. La pensée distincte a prise sur lui comme sur le reste de l'univers physique et moral ² ». Si, en effet, l'idéal n'est rien de plus qu'un fait social et si les faits sociaux sont des choses, l'idéal, et la valeur qu'il définit, est une chose. Le sociologisme n'est qu'une forme de l'objectivisme.

Après ce qui a été dit de l'objectivisme des valeurs, il nous est impossible de nous engager dans cette voie nouvelle, où nous retrouvons devant nous, pour nous barrer le chemin, des raisons qui, sous une forme spéciale, ne font qu'appliquer les arguments dégagés par la critique de l'objectivisme :

1° La plus simple et la plus forte de ces raisons nous est fournie par la réflexion classique sur la valeur de la connaissance. Peut-on accorder qu'un jugement soit vrai pour cette seule raison qu'il serait admis par tous les membres d'un groupe social ? Il y a trop souvent unanimité des hommes dans l'erreur : a-t-elle cessé d'être une erreur par l'accomplissement de cette unanimité ? Et l'individu qui doit renoncer, parfois à son corps défendant, à s'associer à cet accord et à participer de la conviction universelle parce que des raisons décisives la lui montrent évidemment fausse, doit-il trahir la vérité en abdiquant devant l'erreur commune ? Ce qui est vrai de la vérité doit l'être de toutes les valeurs : l'injustice d'une société n'est pas justice, la haine collective ne devient pas par sa diffusion un amour, un crime public est plus haïssable qu'un crime privé.

² Jugements de valeur et jugements de réalité. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1911, p. 450.

2° Il convient de le rappeler avec d'autant plus de force qu'en vertu de l'exigence qui pousse tout groupe social à s'organiser, la [100] socialisation de la valeur doit aboutir bientôt à son étatisation, et par là tomber sous l'empire volontaire de ceux qui détiennent l'État. Par ce transfert, l'État devient l'autorité qui doit décréter la vérité, élire la beauté, instituer le bien, fabriquer l'amour ; il est le maître du juste et de l'injuste ; il prend la place de Dieu. — L'humanité vient de constater ce qui doit nécessairement découler de la subordination de la valeur à l'État : au terme extrême de cette corruption, une propagande, esclave des pires ambitions d'un État enivré d'orgueil, finit par appeler vérité le mensonge, ordre l'oppression, noblesse la brutalité ; et la force se met au service du renversement des valeurs. Faut-il donc céder à la violence et concéder que les valeurs ont changé parce que l'État les outrage ?

3° Rétablissons la souveraineté de la valeur. C'est la valeur qui doit autoriser la société, ce n'est pas la société qui peut fonder la valeur. Les prescriptions sociales sont légitimes et elles doivent être obéies comme la valeur elle-même, mais quand elles s'en font les expressions. Ce que l'État doit enseigner, ce n'est pas la raison d'État, c'est la vérité ; ce que ses armées doivent servir, ce n'est pas sa cupidité, c'est la justice ; ce qu'il doit propager, ce n'est pas la haine d'autrui, c'est l'amour mutuel des hommes, d'une nation à l'autre et à l'intérieur de chacune d'elles. Si une affirmation n'est que sociale, elle ne vaut rien, puisque, en la prétendant sociale et exclusivement sociale, on ne fait que reconnaître que la valeur qui devrait la fonder lui manque.

4° Si pourtant, sans nier ces conclusions, on peut éventuellement fonder tant d'autorité et d'espérance sur la société, c'est que ce terme, pris d'abord comme la dénomination d'une réalité naturelle, devient subrepticement, au cours du discours, comme un autre nom d'un idéal transcendant à ce qui existe. À la société telle qu'elle est substituée la société telle qu'elle doit ou devrait être. Dès lors la société peut être considérée comme une valeur déterminée, mais c'est à la condition stricte qu'elle ne soit pas confondue avec la société donnée ; et par suite, il est vrai qu'il y a des valeurs sociales, la paix, la justice, l'ordre, toutes les formes de collaboration morale et technique. Mais même alors il est impossible d'accepter l'identification sans réserves entre valeur et société, car il importe aussi d'entretenir le respect et le culte de valeurs qui ne sont, à aucun degré, sociales. Entre hommes et animaux se font déjà des échanges de sentiments dans lesquels peuvent s'insinuer des valeurs, et Martin Buber interroge le regard de sa

chatte pour y surprendre une lueur de réciprocité entre eux deux ³. On ne peut [101] dire ces échanges sociaux, puisque nous sommes ici avant le concept sans lequel il ne peut y avoir de société. Enfin nombreuses sont les valeurs de la solitude. C'est une prétention abusive que de soutenir que la société est toujours médiatrice entre deux amants, entre un artiste et son émotion esthétique, entre un croyant et sa foi ; et même, où elle interviendrait, c'est pour fournir les moyens d'une communion par rapport à laquelle elle ne fait fonction que d'utilité.

Naturellement, au cours de ces considérations, il ne peut être question de méconnaître l'importance des aspects sociaux des relations, soit entre un *moi* et un *toi*, soit entre *eux* et *nous*. Nous sommes tous associés par des rapports qui comportent de l'intériorité, et par suite nous sommes nés pour vivre en commun et en commun nous unir dans la valeur ; c'est par suite à l'intérieur de la société que se trouve le champ de l'une de nos activités principales. Ce qu'il faut seulement, c'est que la sociologie n'usurpe pas une destination qui ne lui revient pas, parce que la valeur est trans-sociale comme elle est trans-objective, et pour les mêmes raisons. La valeur doit s'actualiser dans la société comme partout ; mais c'est justement parce qu'elles ne se confondent pas toutes deux dans une identité immédiate.

IV

Rejetés de l'objectivité, naturelle ou sociale, nous voilà renvoyés à la subjectivité comme à la seule voie dans laquelle nous pourrions trouver la solution que nous poursuivons et découvrir ce qu'est la valeur. Si vraiment aucun objet ne peut avoir de valeur qu'en recevant un reflet de la subjectivité et en servant de fin ou de moyen à l'une de ses visées, ne faut-il pas conclure que c'est à l'intérieur du sujet et suivant le clivage de sa sensibilité que l'on trouvera l'essence et l'origine de la valeur ? Nous passerions donc immédiatement au *subjectivisme de la valeur* si, au moment de nous engager dans cette direction, une bifurcation ne s'offrait encore à nous. Le mot de subjectivité est devenu, par le développement de la pensée philosophique, ambigu. De quelle subjectivité s'agit-il ? Psychologique ou transcendente ? Est-ce la subjectivité d'un individu à part des autres, dont la sensibilité est conditionnée par un organisme qui la

³ Martin Buber, *Je et tu* (traduction française), Paris, Aubier, p. 142-144.

situé à tel point du monde et à tel instant de la durée ; ou celle d'un moi représentatif de l'esprit humain en général, en tant qu'il se déploie en intentionalités susceptibles d'être saisies par une intuition indépendante de toute particularité individuelle ? Ces deux sens sont à première vue au moins [102] très différents et même opposés. Il nous faut donc dédoubler le subjectivisme de la valeur et voir successivement ce qu'il devient suivant qu'on le fait psychologique ou transcendantal.

C'est par le premier, le subjectivisme *psychologique*, le plus ancien et le plus facile des deux, que nous commencerons.

Parmi les nombreuses expressions qui ont été données de notre temps à cette conception axiologique, l'une des plus élaborées a été celle d'Ehrenfels, qu'a diffusée chez nous Ribot. On sait que l'essence, le principe de la valeur est pour lui la *Begehrbarkeit*, la désirabilité. Il va jusqu'à écrire : « La grandeur d'une valeur est proportionnelle à sa désirabilité ⁴ ». Ribot affirme de même : « La valeur des choses étant leur aptitude à provoquer les désirs, et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de valeur est subjective essentiellement ⁵ ». On pourrait reprendre ces expressions et tirer de la considération de la désirabilité plus que ces auteurs n'y mettent ; mais il n'est pas douteux que, pour eux, c'est le désir qui est premier par rapport à la valeur ; celle-ci en est la projection, de sorte que c'est en l'homme, et en l'homme en tant qu'homme, qu'est, pour le psychologisme, l'origine et la raison de la valeur. Est-ce à cette solution que nous devons nous rallier ?

Une remarque préalable s'impose. Quand on cherche dans le sujet la source de la valeur, le mot de sujet renvoie, directement ou indirectement, à deux termes. En tant que le sujet ne peut être tel sans être conditionné par un corps, le désir auquel on assigne l'origine de la valeur se présente comme l'effet d'un déterminisme objectif, rentrant dans le naturalisme qui vient d'être discuté. De ce point de vue les objections adressées contre la réduction de la valeur à l'objet restent valides. Mais le psychologisme, par force, joue sur la dualité des aspects de toute subjectivité et, en tant que le sujet est un moi qui réagit à tout ce que le corps lui impose, le psychologisme se trouve relier la valeur à une initiative, à un choix plus ou

⁴ Ehrenfels, *System der Werttheorie* (Leipzig, 1897) I, 18, p. 53.

⁵ Ribot, *Logique des Sentiments*, 5^e édit. p. 41.

moins engagé dans le désir. C'est ce second aspect que nous avons ici à considérer.

Cette considération n'amène-t-elle pas très vite au sentiment qu'en mettant la valeur sous la stricte dépendance des mouvements de la sensibilité humaine, elle livre la valeur à leur contingence et à leur arbitraire ? La valeur doit-elle varier avec tous nos désirs ? Est-elle à leur service, esclave de leur caprice, sujette à leurs déficiences ? Quelle différence restera-t-il entre la valeur et le bon plaisir ? Retient-on l'aspect du désir par lequel il exprime des [103] exigences du corps ? Un psychologisme de la valeur ne peut échapper à la nécessité de se changer en un hédonisme de la valeur : cela ne peut advenir sans la dégrader, et particulièrement sans la destituer de son désintéressement. Au contraire, se retourne-t-on vers l'aspect du désir par lequel il manifeste la volonté du moi ? Comment alors ne pas rappeler la critique traditionnelle du volontarisme de la connaissance : est-ce au moi qu'il appartient de définir la vérité, de prononcer sur le bien par des décrets qui n'auraient à se conformer à aucune norme universelle ? Ce n'est pas une préférence de l'arithméticien qui fait de 7 un nombre premier ; il ne suffit pas qu'un homme éprouve le désir de tuer pour que le meurtre devienne une valeur.

On peut rappeler ici l'objection classique du rationalisme contre l'empirisme. L'empirisme montre comment nous accédons à la connaissance, mais il ne peut pas rendre raison de ce qui en fait la valeur. De même pour toutes les valeurs autres que la vérité. Le subjectivisme enveloppe la reconnaissance que la valeur serait un mot vide de sens si nous ne pouvions y accéder, que par suite le désir, ou au moins un attrait comparable au désir par sa capacité de nous mouvoir, est indispensable à l'actualisation empirique de la valeur. Jusque-là il a raison ; mais il reste à savoir si ce vers quoi ce désir ou cet équivalent du désir nous pousse, mérite toujours le nom et l'estime dûs à une valeur, et surtout si ce par quoi notre fin doit être jugée précieuse est ce qui, dans cette fin, vient de nous.

L'admettre équivaldrait à professer la suffisance du moi. Celui-ci n'aurait jamais besoin d'autre chose que de lui-même et de ce qu'il peut produire par lui-même. Or, ce postulat soulève contre lui le sentiment répété de nos impuissances. Après avoir fait front contre un nihilisme où nous n'existerions que pour l'échec, il faut maintenant écarter l'hypothèse inverse, suivant laquelle nous serions les maîtres de nous donner telles valeurs qu'il nous plairait. Nous nous ferions notre vérité et notre beauté, notre morale et nos amours, sans autre principe que notre choix

gratuitement libre. Le moi serait enfermé en lui-même pour s'enchanter de rêves comme, suivant les pessimistes, pour agoniser dans la détresse de sa solitude. Or, l'expérience commune vaut également contre l'une et l'autre de ces partialités. Le but universel et constant de nos préoccupations et de nos actions est l'*autre* ; non pas seulement ce *relativement autre* qu'est tout opposé par rapport à un opposé que nous possédons déjà, mais l'*incomparablement autre*, cet « inespéré » qu'un mot d'Héraclite fait deviner au bout de l'espérance. Notre condition est la recherche, et, quand elle aboutit, ce qui la [104] satisfait, mais sans la saturer, c'est la révélation de quelque chose que nous n'avions pas déjà et qui nous est donné.

S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas de dépassement possible pour aucun moi. On ne peut se transcender que parce qu'on obtient d'être transcendé. Le dépassement doit être la conquête d'autre chose, d'une vérité qui ne se réduit pas aux vérités déjà connues, d'une beauté qui n'est pas une imitation scolaire de formes banalisées, d'un bien qui ne serait pas un enrichissement puisque, sans cette coopération de ce qui nous dépasse à nous-même, notre dépassement, si l'on veut employer ce mot pour dénommer une altération toute subjective, ne serait qu'une apparence de dépassement. Or, il n'y a pas un seul homme engagé dans la vie réelle qui n'implique, dans le sérieux avec lequel il se livre à son activité, que sa recherche doit lui permettre d'atteindre quelque fragment, quelque aspect ou quelque manifestation de l'autre. Le physicien ne doute pas que sa science ne lui donne quelque connaissance des « choses » et une prise sur elles ; l'homme d'action ne peut pas ne pas penser que ses décisions contribueront, au delà de sa vie même, à déterminer l'avenir des hommes. Quel croyant admettrait que sa foi n'est qu'une démarche psychologique propre à le fortifier, mais sans fondement absolu ? Bref, cantonner la valeur dans la subjectivité d'une conscience individuelle, ou même d'une multiplicité de consciences individuelles, c'est la phénoméniser et la réduire à l'inanité d'un rêve ou d'un jeu. Le désir même y répugne, parce que le désir, qui au reste enveloppe toujours quelque instance provenant de plus loin que lui-même, vise aussi au delà de lui-même, vers quelque bien qui lui concilie, un moment et de quelque façon, l'autre.

V

C'est pourquoi la pensée devait glisser d'une conception psychologique de la subjectivité à une conception phénoménologique. Dès qu'on a acquis le sentiment, cultivé par l'idéalisme, que la réalité est intérieure à l'esprit et qu'un réalisme immédiat de la nature est périmé maintenant qu'il existe une critique de la connaissance, on ne peut se refuser à mettre au premier plan la considération de la subjectivité ; mais si celle-ci doit, pour fournir une matière à une connaissance universelle, être dégagée de toutes les impuretés de n'importe quelle subjectivité particulière, on est amené à passer du psychologique au transcendantal. Par cette transposition on réussit à la fois, semble-t-il, d'une part à demeurer dans un positivisme des valeurs qui permet de « suspendre » [105] toute référence à l'Absolu mis entre parenthèses, mais d'autre part à éviter la réduction de la valeur à une préférence arbitraire. L'individualisme des valeurs est désormais recouvert par un humanisme des valeurs.

Il n'est pas ici question de méconnaître les services que le recours à la notion de subjectivité transcendantale peut rendre à la philosophie. Ce peut être un utile instrument intellectuel, auquel on peut reconnaître une fonction de médiation, même si l'on affirme le droit éminent de la métaphysique à dépasser toutes les abstractions et par suite toutes les disciplines auxiliaires ou particulières. Le subjectivisme transcendantal offre entre autres cet avantage d'empêcher l'idolâtrie du moi, en réduisant le moi en tant que psychologique à une intentionalité. Reste à voir si cette réduction, de même que la mise de l'Absolu entre parenthèses, peuvent suffire à rendre raison de ce qu'il y a d'essentiel à la valeur.

La première observation à faire est l'ambiguïté du terme *transcendantal* dans l'expression de subjectivité transcendantale. Le sujet transcendantal possède un caractère d'universalité qui masque le moi psychologique ; mais la manière dont l'universalité est définie, que ce soit une universalité constitutive, comme dans la théorie kantienne de la connaissance, ou intentionnelle, comme dans la phénoménologie husserlienne, comporte toujours une détermination qui, par son caractère particulier, ramène au sujet psychologique. Pourquoi cette détermination est-elle ce qu'elle est et non autre chose ? C'est un pur fait, à prendre comme tel, arbitraire comme le sujet psychologique lui-même, et l'on peut craindre qu'elle ne fasse que le manifester. D'autre part, ce sujet transcendantal, avec sa structure ou ses

directions, si vraiment il mérite son nom, si c'est à juste titre qu'il s'impose au sujet psychologique, à tout sujet psychologique, est déjà, par rapport à lui, comme une manifestation de l'absolu, même si l'on met par ailleurs celui-ci hors de cause. D'un mot, le transcendantal est une notion hybride entre le psychologique et le transcendant, toujours en déséquilibre et comme tel prête à tomber d'un côté ou de l'autre.

En fait, c'est du côté du psychologique qu'elle glisse d'ordinaire, pour cette raison immédiate que la détermination du transcendantal se trouve, dans l'histoire de la philosophie humaine, être poursuivie par des sujets psychologiques. Certes Kant pensait bien fonder sur la considération des formes transcendentales de la connaissance la détermination définitive des traits essentiels et invariables de la structure de la perception et de la science ; mais il n'a guère fait que fournir le modèle de la physique newtonienne comme il se la représentait. De même, ce que Husserl ambitionnait, [106] c'était de dégager des essences, saisies dans les « choses mêmes », qui pussent faire de la philosophie un savoir objectif : en fait sont sorties de la phénoménologie des descriptions, plus intellectuelles ou plus émotionnelles, de la conscience humaine, qui sont entièrement inspirées et dominées par l'originalité et même la sensibilité propre de ceux qui les proposent comme autant d'expressions pures de la conscience authentique. Bref, la phénoménologie n'a pas réussi à réaliser l'unité d'identité entre les esprits en excluant l'individualité du choix, et il faut sans doute se réjouir de cet échec s'il résulte de l'irréductibilité de la liberté personnelle et de la diversité des vocations.

Cette constatation amène à la conclusion que l'attitude qu'on prétend phénoménologique est en fait une certaine attitude psychologique ; ses résultats manifestent une visée, et par suite celle-ci ne peut être poursuivie sans entraîner une certaine déformation de la conscience humaine, qui, par elle-même, transcende l'opposition entre psychologique et transcendantal comme les autres. Ainsi, tantôt la description phénoménologique l'intellectualise, tantôt, se faisant existentielle, elle la livre à certains mouvements émotionnels dont elle fait arbitrairement son essence, comme l'« être-pour-la-mort » ; de toutes façons elle la polarise, de telle sorte qu'en définitive elle ne fait plus autre chose que révéler une préférence, explicite ou implicite, du philosophe pour certaines valeurs, positives ou négatives.

De toutes les éliminations ainsi faites par la préférence pour l'attitude prise, il y en a une qui domine toutes les autres, c'est l'exclusion de la

considération de l'Absolu : sa gravité apparaît au moment même où l'on aborde la pensée des valeurs. Il est déjà paradoxal d'omettre la considération d'un principe dont l'essence est précisément de devoir exercer partout son instance. Ne voudrait-on voir la réalité que du côté de l'homme, il est indiscutable que l'idée d'un principe universel de systématisation se présente à son esprit comme la condition première d'une vérité, et que par suite, au cours de la connaissance déjà, c'est l'Absolu qui se présente comme l'idéal du savoir et par suite comme son principe. Dès lors n'est-ce pas, au moment même où l'on veut obtenir une expression exacte de la subjectivité transcendente, la fausser radicalement, par un postulat de la manière dont on l'appréhende, en en écartant ce qui fait la force secrète de tous les mouvements de l'esprit ? La gravité de cette partialité éclate dans tout le domaine des valeurs. N'est-il pas essentiel à l'idée que tout homme se fait d'une valeur à laquelle il dévoue sa vie, est prêt à en faire le sacrifice, exige de tous qu'ils la servent directement ou indirectement, [107] qu'il voie dans cette valeur une expression et comme une pointe de l'Absolu ? Enseignez-lui, persuadez-le de n'y plus reconnaître qu'un phénomène, une apparence, en fin de compte une illusion, relativement à l'Absolu, ce n'est pas le mot de transcendental qui lui rendra le sérieux avec lequel il se donnait à elle corps et âme.

Faut-il donc faire le saut de l'empirique à l'ultramondain et, quittant les voies humaines par lesquelles nous avons cherché la valeur pour n'y trouver encore que notre aspiration vers elle, la découvrir dans l'Absolu lui-même, à la suite de l'absolutisme des valeurs ? Nous allons le tenter.

VI

On voit *a priori* que l'Absolu doit, par son essence, dépasser tout ce que telle ou telle détermination nous permet d'atteindre, et en même temps que nous devons bien, ne serait-ce que pour donner un sens à son nom, le saisir de quelque façon. Nous voilà donc en face d'une nouvelle alternative : mettant la valeur dans l'Absolu, on pourra la faire inconnaissable comme lui, ou au contraire faire de l'Absolu, sous le nom d'Être, la réalité de tout ce que nous saisissons dans ce que nous saisissons, et penser les valeurs comme des modes de cet être.

Il n'est pas nécessaire de considérer longuement l'agnosticisme des valeurs, puisqu'il consiste à reléguer la valeur dans un au delà inaccessible, d'où l'on ne comprend même pas comment son idée aurait pu venir jusqu'à nous, puisque cette inaccessibilité de son objet ne pourrait que nous la rendre étrangère. L'agnosticisme de la valeur n'est que la contre-partie du nihilisme de la valeur, puisque c'est tout un de rejeter dans un ailleurs la valeur qui devrait fonder les valeurs humaines, et de ne plus voir dans celles-ci que des illusions : en coupant entre les deux on les discrédite ensemble. Cela nous indique déjà que ce ne pourra être que par une relation d'intériorité qu'il sera possible de sauver à la fois la valeur et les valeurs, leur âme commune et la multiplicité de ses manifestations.

À ce reproche de séparer ce qui doit être uni échappe l'ontologie de la valeur. Aucune position ne peut être plus claire et plus forte. On pose l'Être comme la réalité première. L'Être en tant qu'être est antérieur à tout ce qui est déterminé ; mais, comme il ne doit pas rester dans son indétermination de fond, il émet en lui-même des déterminations. Parmi ces déterminations seraient les valeurs ; mais, comme nous sommes nous-mêmes de l'être, comme nous sommes dans l'être, il est aisé de comprendre que l'universelle antériorité [108] de l'Être, premier par rapport à tous les objets comme à tous les sujets, crée éventuellement entre les valeurs et nous une concordance qui se trouve ainsi à la fois fonder leur droit à nous marquer et nous prédisposer à recevoir leur empreinte. Cette solution n'est-elle pas l'issue cherchée ? N'est-elle pas celle qui doit s'imposer à nous ?

Après l'antinomie du psychologisme et de l'absolutisme, le débat entre absolutistes pour savoir si la valeur est première par rapport à l'être ou l'être premier par rapport à la valeur est un des plus vifs. Nous ne pouvons ici qu'indiquer les raisons pour lesquelles il nous est impossible de ne pas admettre que l'être doit s'expliquer par la valeur et non l'inverse. Nous allons procéder de celles qui sont attachées à la considération objective des notions à celles dans lesquelles on part de la situation existentielle de l'homme.

Commençons par l'examen rapide de l'idée d'être. — Qu'entend-on par l'être ? C'est d'abord l'être en tant qu'être, l'être avant toute détermination, l'être qu'on ne peut signifier qu'en disant qu'il nie absolument le non-être. C'est de cet être que doivent émaner déterminations et valeurs. Mais cet être lui-même, est-ce une valeur, vaut-il ? Cela n'est pas sûr *a priori*, car on peut faire de cet être la matière première d'une matière déterminée excluant toute finalité, par exemple un

atomisme à la mode antique, d'une nature par rapport à laquelle l'esprit ne serait qu'un épiphénomène inconsistant. Il y a même danger à ce que cet être premier, si aucune valeur ne vient qu'après lui, doive être préalablement considéré comme dénué de valeur par lui-même, d'où il résulterait que la valeur sortirait d'une réalité profonde qui l'exclurait. Mais alors la valeur ne deviendrait-elle pas aléatoire, contingente, une sorte de bonne fortune de l'être, susceptible de s'évanouir par un accident comparable à celui qui l'aurait laissée naître ? Il faut que la valeur soit enracinée dans le fond métaphysique des choses pour qu'elle soit digne de la confiance que les hommes lui doivent.

On peut, répondra-t-on, donner satisfaction à cette exigence dans les limites de l'ontologie en identifiant les deux notions d'être et de valeur absolue. Assurément ; mais alors ne devrait-on pas substituer le mot de valeur à celui d'être pour en faire le principe de toutes les valeurs ? Si en effet on maintient à cette place le nom d'être, on n'évitera pas de restreindre l'extension de la notion de valeur en n'admettant que les valeurs de ce qui est, en excluant celles qui qualifient le devoir-être, éventuellement même le non-être, la contingence, la possibilité, comme l'idéal et tout ce qui présuppose la liberté.

[109]

Autrement dit, ce que l'ontologie métaphysique estime dans l'être, c'est réellement une valeur, mais, si foncière que soit cette valeur, elle n'est tout de même qu'une certaine valeur, déjà déterminée, et comme telle limitée. Un ontologiste me disait un jour : « Je suis attaché à l'être, je me sens porté par lui comme un paysan aime sa terre, est heureux de la sentir sous ses pieds ». Ce mot révèle le prix de l'affirmation ontologique. Au delà de tous les phénomènes, de toutes les erreurs et de toutes les illusions, l'homme cherche ce que le temps ne corrompt pas, ce que l'espace ne disperse pas, il le trouve dans l'être éternel et universel. En tant que l'être remplit cet office, que lui seul peut remplir, il se présente comme la valeur de solidité, qui engendre à l'intérieur des esprits la valeur de sécurité. Quiconque ne veut que rendre à la valeur la reconnaissance qui lui est due ne peut donc la refuser, dans la mesure où elle est méritée par lui, à l'être ; et une métaphysique axiologique ne doit pas faire de la valeur moins que l'être, mais au contraire plus que l'être. La valeur possède éminemment le pouvoir de déposer l'être ; mais, dans ce pouvoir, elle possède celui de le modifier, d'y ajouter, et enfin de maintenir en face de lui les autres valeurs associées à l'existence de tout esprit.

L'inconvénient qu'il y a à limiter sa réflexion à des notions pures, c'est qu'on risque, à mesure que la discussion se complique, de perdre dans un fourré d'abstractions le contact avec la réalité, le chemin qui permet de s'y retrouver. Revenons vers l'expérience humaine, et considérons un trait inamovible de notre situation : la dimension suivant laquelle, au sein du présent qui est le nom temporel de l'existence même, le passé, effectué, déterminé, en lui-même irrévocable et immuable, s'oppose à l'avenir, en tant que tel indéterminé, vide, sinon de futurs que nous imaginons de façon incertaine en prolongeant le passé. Dans ce présent ambivalent, qu'est-ce qui mérite le nom d'être, de quoi dirons-nous que cela est ? De mon corps et des contenus de ma coenesthésie qu'il conditionne, de ces choses, de ces murs et de ces bâtiments qui m'entourent, bref de tout ce que le passé a poussé dans le présent auquel je participe ? En y cherchant l'être sous les apparences, j'y cherche le fondement des valeurs de rétroversion, celles que maintient le conservateur. Mais du côté de l'avenir, sont-ce ces valeurs-là que je cherche ? Certes la philosophie a longtemps et souvent tenté de réduire l'avenir au passé, de remplacer la contingence des futurs par leur prévisibilité, de faire de l'avenir un passé inconnu ; mais précisément c'est cette réduction que l'on écarte dès que l'on admet l'authenticité de la liberté. Si, en effet, la liberté enveloppe une initiative, si la moralité consiste à réaliser le meilleur possible [110] quand on pourrait en réaliser un autre, si la conversion n'est pas un point d'inflexion, un changement de pente qu'on pourrait prévoir comme par l'équation d'une courbe, c'est que le moment présent a son efficacité dans la détermination des futurs, et par suite que l'avenir, en ce qu'il aura de nouveau, n'est pas encore, n'est pas du tout. Dès lors il y a aussi des valeurs de l'avenir, des valeurs de proversion, l'idéal, l'espérance, l'allégresse, la hardiesse, qui sont au non-être et à la contingence ce que les valeurs du passé sont à l'être et à la nécessité.

On retrouve dialectiquement cette conclusion si l'on observe, après tout, que l'être ne peut être posé absolument, puisque c'est l'opposition de l'être et du non-être qui fait la réalité de chacun d'eux. L'être absolu en soi ne peut donc être, non plus que le néant absolu, qu'une limite fictive, née à l'identité séparée d'un terme, par la coupure de la relation d'opposition qui conjoint et fond les deux dans une certaine mesure. Par la force de cette relation l'être est toujours contaminé de non-être, et inversement ; et ils ne se réalisent l'un l'autre que par degrés. Si en outre cette opposition suppose l'esprit qui la porte, celui-ci sera amené tantôt à se tourner vers l'être et à

privilégier momentanément les valeurs de solidité, tantôt à s'ouvrir sur le non-être et à privilégier les valeurs d'entreprise. L'ontologiste est le méditatif qui préfère la famille de valeurs déterminées dont l'être est le principe, l'homme d'action préfère celles qui déploient l'avenir devant lui. L'axiologiste doit les comprendre l'un et l'autre, mais par suite il ne peut se livrer à aucun. Se trop soucier de la solidité des choses et de la sécurité de la vie peut comporter un complexe d'infériorité. La véritable confiance de l'esprit n'est pas tant la confiance dans les lois de la nature que la confiance à se porter vers l'avenir en escomptant l'énergie et l'intelligence avec lesquelles on fera face à l'imprévu.

Faut-il donc conclure que la valeur *n'est pas* ? Nous avons exclu déjà cette façon de parler en admettant que la valeur n'est pas moins, mais plus que l'être. La valeur transcende le réalisé comme elle transcende le réalisable, et l'axiologie suprême est une métaphysique à la fois négative et positive. Pour éviter de confondre la valeur avec une pure idéalité, nous dirons qu'elle *n'est pas irréaliste* ; pour la distinguer de la réalité comme si celle-ci était entièrement accomplie, nous dirons qu'elle est *aussi idéale*. En fait, réel et idéal sont deux aspects de la valeur absolue qui les compose en elle-même, avant de se déployer, en commençant à se déterminer, en être et en devoir-être, en ordre et en puissance.

Ces deux branches de l'alternative par laquelle nous terminons cette brève revue des possibilités du débat, à savoir le réel et l'idéal, [111] suffisent à résumer les deux directions que se partagent les conceptions de la valeur : les conceptions empiriques cherchent la valeur où elle est opérante, et elles ont raison ; les conceptions métaphysiques, d'où elle opère, et elles ne peuvent avoir tort sans que la valeur se phénoménise. Mais on est alors invité à penser que les voies entre lesquelles on était embarrassé convergent ; ou, ce qui revient au même, qu'il y a une voie médiane, en définitive la seule à suivre, celle qui nous fera déboucher sur l'axe même où il faut s'établir si l'on ne veut pas, d'une part, que la valeur se volatilise dans l'au delà par une sublimation, d'autre part, qu'elle se dégrade dans n'importe quels événements objectifs ou subjectifs qui usurperaient sa dignité. C'est cette voie moyenne qui nous amène à la thèse que nous allons proposer.

Dans son riche et incisif article de juillet 1939 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulé *Doutes sur la philosophie des valeurs*, M. Bréhier a dénoncé et approfondi les difficultés qui suscitent un hiatus décourageant entre l'absolu transcendant et inévaluable vers lequel toute valeur nous tourne et le monde des évaluations humaines. Cette problématique pousse à s'enfoncer dans la voie qui vient de s'ouvrir devant nous. Ne doit-il pas arriver, en effet, que, si l'on fait éclater par une analyse dichotomique la tension qui doit révéler l'instance de la valeur dans une aspiration humaine, deux termes à la limite, c'est-à-dire deux termes cristallisés chacun dans son identité fermée qui la rend contradictoire à l'autre, doivent se trouver substitués à l'intériorité de la relation vivante qui, avant toute analyse, les comportait comme pôles. Il n'y a donc qu'une chose à faire, c'est à en revenir à l'ingénuité de cette relation. Elle s'exprime alors dans la thèse que nous proposons à la discussion de la Société. La valeur n'est ni l'Absolu comme enfermé en lui-même et tel qu'il s'offre en idée à une pensée soucieuse de le distinguer du monde des phénomènes ; elle n'est pas non plus l'aspect psychologique, plus négatif que positif, qui exprime l'individualité de quiconque entre en rapport avec une valeur ; entre les deux la valeur est la présence et l'instance de celui-là, agissant, comme valeur absolue, au cœur d'une valeur déterminée dont un sujet reçoit la grâce au moment même où il lui donne son adhésion. Tout se passe comme si l'Absolu exigeait l'agrément d'un esprit fini, et cet esprit, un témoignage de l'Absolu. Lorsque ces deux exigences se rencontrent, une étincelle d'actualité jaillit à leur concours et une valeur déterminée se manifeste. [112] Pour ramasser ces idées en une formule, *toute valeur déterminée est l'actualisation de l'Absolu comme valeur dans une expérience humaine où elle reçoit sa détermination de la situation et de la visée du sujet qui coopère à cette actualisation*. Nous allons considérer les deux instances de ce concours, en passant de celle qui descend à celle qui monte.

La valeur ne provient pas de nous. — Ce qu'il faut en premier lieu mettre en évidence dans la valeur, c'est son indépendance envers tous ceux qu'elle inspire. Sa vertu lui vient d'elle-même, non de ceux à qui elle s'offre comme une exigence absolue à laquelle ils ne peuvent s'associer qu'en se dévouant à elle. En échange de ce dévouement, elle se donne. Elle commande, avec ou sans concept, pour élever. Tout homme le comprend, car ce qu'il cherche dans toute valeur, ce n'est pas lui-même, ni rien qui

lui vienne de lui-même, c'est un enrichissement, une découverte, un surplus qui soit une novation et une novation créatrice. Le moi, en agréant la valeur, va la contaminer de bien des caractères qui proviennent de lui ; ils contribueront à faire de la valeur une valeur déterminée, mais cette détermination ne serait qu'un fantôme si la valeur absolue n'y mettait son instance. La valeur n'est pas ce que le moi crée, c'est au contraire ce dont il ressent le manque, ce qui remédie à ses impuissances, ce qui comble ses défauts.

Aussi la meilleure illustration que l'on puisse donner de la valeur est l'aliment. Ce que l'affamé cherche dans l'aliment, ce par quoi l'aliment s'offre à lui, comme satisfaction de sa faim sans doute, mais surtout comme apport de substances plastiques et d'énergie, c'est ce dont il a besoin, ce dont il ne peut se passer et qu'il ne peut plus tirer de lui-même. Que l'aliment soit privé de sa valeur nutritive, si agréable soit-il ce n'est plus qu'un *Ersatz*, et l'on a vu que l'*Ersatz* peut devenir l'instrument d'une politique d'extermination. Or, au principe de cette valeur nutritive est un ensemble de conditions qui intéressent l'univers et sa signification. Simon Frank montre avec force ⁶ que l'appréhension de ce qui est *donné* à notre perception enveloppe la possession immédiate de la réalité *présente* et illimitée qui est nécessaire pour soutenir ce donné. En voyant un mur on *sait* qu'il y a derrière la face qu'on en voit le tout d'une matière, qui forme quelque bâtiment, derrière ce bâtiment le tout d'un pays, de la Terre et du monde, et que ce n'est pas une pellicule inconsistante. Il en est de même dans la valeur de l'aliment : en lui vient se condenser, non seulement la réalité qui l'a chargé de tout ce qu'il lui fallait pour nous nourrir, mais, [113] au principe ou au cœur de cette réalité, l'instance de l'absolu qui en fait la possibilité, l'unité et l'actualité.

Bref, toute valeur déterminée reçoit de la valeur, considérée dans son essence absolue, absolue en tout genre, cette essence dérivée de se présenter à nous comme relativement absolue, comme absolue en son genre : il ne dépend pas de nous de la faire telle ou telle, mais nous devons la servir telle qu'elle se présente. L'obligation morale manifeste dans sa pureté conceptuelle cette essence de la valeur. Mais, à leur manière, les autres valeurs, celles qui ne se réfèrent pas à l'action, ne sont pas moins impératives. Le vrai se découvre et ne se crée pas, et il exige de nos pensées et de nos paroles une conformité parfaite avec ce que nous connaissons de

⁶ Simon Frank, *La connaissance et l'être* (trad. franç.), Paris, Aubier, p. 91.

lui. Postulats, conventions, expression, en intervenant dans son affirmation, le localisent, le délimitent : ni ils ne le font, ni ils ne le livrent à la subjectivité humaine. La beauté n'est pas une maîtresse moins impérieuse que la vérité. L'artiste qui peine pour en exprimer ce qu'il en a aperçu ou seulement pressenti sait bien que son expression ne sera parfaite que s'il ne s'y trouve plus un détail qu'on puisse changer sans ruiner l'harmonie totale ou l'équilibre contrasté de son œuvre. Le goût est la valeur de tous les goûts. Enfin l'amour est, en dehors de toutes les lois, aussi rigoureux que toutes, car il ne mérite ce nom d'amour que s'il manifeste le désintéressement absolu de celui qui aime. — On pourrait réduire toutes ces valeurs à la rationalité, dont l'essence est d'énoncer ce qui doit être à l'exclusion de tout le reste ; mais on les intellectualiserait, on les formaliserait, ce qui pourrait convenir au vrai et au bien, mais moins facilement au beau, et très mal à l'amour. Il reste que la valeur comme la raison, son symbole intellectuel, est universelle. Cette universalité ne signifie pas l'exclusion de la singularité de fait, ni surtout de la contingence de fait ; mais elle interdit l'arbitraire dans le droit. Valoir, c'est *devoir* être pensé, fait, admiré, aimé ; ce n'est pas seulement être recherché, c'est *être digne* d'être recherché et d'obtenir le service des hommes.

Supposons que la valeur ne soit rien de plus qu'une production libre et arbitraire de l'homme : comment pourrait-on comprendre, ou les devoirs qui découlent de sa souveraineté, ou les soutiens que nous pouvons en recevoir ? Le sacrifice est la négation même du bon plaisir. Si la valeur n'est que le résultat d'une de mes préférences, ne se dissoudra-t-elle pas au moment même où elle me demandera une peine trop forte et ne me proposerai-je pas comme valeur la fin opposée ? Si, d'autre part, le sacrifice ne vise aucune valeur que ce soit, c'est un suicide qui n'est même plus une passion. Oublier que le sacrifice est la contre-partie de la valeur, c'est [114] livrer la vie humaine à la facilité, ou souvent à pire. Faire aimer la valeur, dissiper devant les yeux de ceux qui en doutent les nuages qui la recouvrent, c'est à la fois élever l'homme à l'effort, mais le lui rendre aimable. Il n'y a en effet que ce qui est indépendant de nous qui puisse nous soutenir. Si la valeur ne vient que de nous elle ne peut que nous rendre ce que nous lui aurons donné. Elle sera un produit de notre imagination, ou même moins encore, s'il y a aussi des valeurs négatives de l'imaginaire. Or nous ressentons trop vite et trop vivement nos limites pour ne pas espérer de ce qui nous dépasse le moyen indispensable de nous dépasser nous-mêmes. C'est précisément ce soutien, cet au delà que nous attendons

de la valeur : une vie moins étroite par plus de connaissance, une vie plus efficace par plus de biens, une vie plus harmonieuse et plus ardente par plus de beauté et d'amour, bref une participation accrue de l'intériorité universelle de l'Esprit. Exigence de sacrifice, promesse de soutien, la valeur est en dernière analyse source de révélation. La jeunesse n'est, à tous les âges de la vie, que l'actualité d'une valeur qui nous élève jusqu'à elle. Elle transcende la déduction, elle tranche sur l'habitude, elle libère des entraves. Dès qu'elle a été obtenue, les sacrifices que nous lui avons consentis apparaissent rétrospectivement comme des biens et nous nous apercevons que nous n'avons sacrifié (quand du moins le sacrifice est légitime), que ce qui précisément en nous offusquait la valeur, nous en refusait la vision et la fruition.

La valeur ne s'actualise dans notre expérience que par nous. — Quand deux vérités sont unies par une solidarité telle que l'une ne peut pas se penser sans son opposée, on doit le reconnaître à ce que c'est la considération de l'une qui déjà engage dans la considération de l'autre. Nous le vérifions ici : en affirmant la transcendance de la valeur au moi, on implique la présence du moi à l'intérieur de qui et même par qui se déroulent des dialectiques en rapport avec la transcendance. S'il est important que nous, nous reconnaissons que la valeur est d'origine transcendante par rapport à nous, c'est parce que nous ne nous comporterons pas intérieurement de la même manière à l'égard d'une valeur que nous tenons pour transcendante que si nous la pensions exclusivement notre œuvre. Dès lors il y aurait une longue étude, toute phénoménologique, à mener sur les opérations mentales qui mêlent notre coopération avec la transcendance à l'action de la transcendance même. Il nous suffit ici d'observer que cette solidarité manifeste, dès la reconnaissance de la valeur, que la liberté d'un sujet est indispensable pour son actualisation et son investissement dans une valeur déterminée.

[115]

Nous voilà donc maintenant de l'autre côté, à l'autre pôle de la relation dont l'intériorité est, suivant la thèse proposée, la valeur même ; nous sommes ici dans le sujet humain, individuel, dont la destination est d'accoucher la valeur, en elle-même absolue mais indéterminée, en elle-même grosse de toutes les valeurs, mais n'en possédant que la validité, à l'accoucher dans l'expérience humaine, sous les espèces d'une valeur maintenant déterminée. Cette détermination a essentiellement deux aspects : elle est positive et négative. En tant que négative, elle exprime la situation dans laquelle le sujet s'efforce d'atteindre à la valeur ; cette situation impose au sujet des limitations, lui interdit un grand nombre de directions d'ambition, elle exclut par conséquent, ou du moins elle défavorise un grand nombre de visées : ce qui est possible et même facile à un homme est difficile et à peu près impossible à un autre. En tant que positive au contraire, la détermination de telle valeur manifeste l'élection du sujet qui se porte vers elle pour y trouver le remède à ses impuissances ou le comblement de ses défauts. À l'intérieur de la situation et à l'origine de l'élection réside une liberté que la situation restreint, mais équipe, et que l'élection moralise, mais rend complémentaire des autres. C'est cette liberté qui fonde le respect dû à la personne humaine. Comme médiateur de valeur tout homme a une vocation et personne n'est autorisé à le traiter comme une chose, puisqu'on réduirait alors à un mécanisme la recherche libre par laquelle un homme doit à la fois reconnaître le culte et le service qu'il doit à la valeur et la vocation historique par laquelle il va l'actualiser dans le monde des hommes sous une forme singulière. « Consistante », comme dit M. Dupréel, en tant qu'elle procède de l'absolu, la valeur est « fertile » en tant qu'elle est capable de se répandre dans notre expérience sous des espèces indéfiniment nouvelles. S'il y a quelque « précarité » dans la manifestation des valeurs, cette précarité n'est pas une propriété d'aucune valeur, c'est seulement un autre nom de la contingence dans les relations entre telle valeur déterminée et tel sujet. Moniste est la valeur pour qui vise l'Absolu à partir de l'expérience ; pluraliste au contraire pour qui descend de l'Absolu vers l'innombrable multiplicité des valeurs empiriques. L'une de celles-ci jaillit à la confluence de ces deux visées.

[116]

VIII

Deux conséquences résultent de cette thèse, dont il importe de maintenir l'ambiguïté, car c'est cette ambiguïté même qui en fait l'essence : c'est par elles que nous terminerons cet exposé.

1° La première est qu'on est amené à distinguer entre valeur absolue et valeur déterminée. Valeur (avant toute spécification), absolu, valeur absolue sont des termes synonymes : ils expriment la même transcendance métaphysique ; mais de tous ces noms le meilleur est *valeur* puisque c'est celui qui autorise tous les autres. Le mot d'*absolu* signifie la valeur théorique, qui est attachée au principe suprême de systématisation que vise toute explication unifiante, et l'expression de *valeur absolue* ne fait que distinguer l'unité infinie qui est à la source de toutes les valeurs déterminées de ces valeurs elles-mêmes. Si valeur et absolu faisaient deux, autrement que pour le discours, l'absolu serait sans valeur et ne pourrait fonder la pensée théorique, et la valeur serait phénoménale et contingente parce qu'elle procéderait d'un absolu sans valeur. — De l'autre côté de la ligne mobile de partage entre le transcendant et l'empirique sont les valeurs déterminées, qualifiées, déjà toutes imprégnées d'humanité et d'historicité. La coopération des consciences finies diffracte la valeur absolue, mais elle en irise les manifestations. La richesse diaprée des valeurs fait l'atmosphère, entre ciel et terre, où nous pouvons trouver, par la médiation de toutes les démarches dont nous sommes capables, science et morale, art et religion, ces moments de salut qui sont chaque fois la promesse d'un salut toujours plus ample et plus durable, si du moins nous voulons continuer à chercher la valeur.

2° Mais si de la valeur à la valeur déterminée il y a un progrès, en ce que la valeur obtient dans la valeur déterminée son accomplissement, il y a aussi une chute, ou au moins la cause éventuelle d'une chute, puisque la valeur ne peut se déterminer sans revêtir un aspect de négativité. Que le sujet se livre à la poursuite d'une valeur déterminée comme si elle était équivalente à la valeur absolue, le voilà condamné à la passion et, à proportion de l'action qu'il dépensera pour cette passion, au fanatisme. C'est ici le principe de toute immoralité, et pour s'en garder il ne reste à

l'homme qu'à maintenir devant son esprit la pensée que toutes les valeurs doivent être, sinon également servies, du moins identiquement respectées par lui, parce qu'elles expriment toutes à leur façon la valeur absolument universelle d'où elles dérivent en s'empirisant. [117] Quand il s'en sera convaincu, il cessera de poursuivre sa valeur d'élection comme si elle pouvait être étrangère et indifférente à toutes les autres, et il reconnaîtra au contraire que chaque valeur devient la meilleure *imitation* empirique de la valeur absolue quand elle ramasse, comme dans une qualité infiniment nuancée, toutes les autres valeurs pour en faire la matière de sa propre richesse. Ainsi, il est vrai que tout artiste implique par sa recherche même que l'art est pour l'art, et il n'a pas à se mettre au service d'aucune autre valeur en tant qu'artiste, puisque toute valeur exige absolument ; mais cet art *pour* lequel est l'art participe d'autant plus de la valeur absolue que plus de valeurs humaines, l'action et l'amour, la connaissance et la vie, viennent enrichir son inspiration et ses œuvres.

Ne retrouve-t-on pas ainsi les trois traits essentiels de la spiritualité française ? Tout Français qui veut s'en faire l'expression est *universaliste* : il ne croit pas que la France et les Français vivent pour eux-mêmes, il vit et éventuellement, croisé ou révolutionnaire, combat pour servir un idéal universellement valable qui doit convenir aux autres comme à lui. Mais en même temps il est partisan de la liberté, *individualiste*, revendique pour lui-même ou pour les autres les droits de l'homme et le respect de la personne humaine, au risque même de devenir tyran pour libérer. Enfin, s'il s'ajoute à ces deux traits un troisième qui distingue les œuvres et l'esprit français, où ils se décantent de tout ce que les passions historiques y apportent de fièvre et de violence, c'est la *mesure*, l'harmonie, l'équilibre, bref l'art entendu comme l'expression d'une finesse qui sait spiritualiser toutes les valeurs par leur tempérament et leur harmonie. La valeur réclame de nous que nous la servions avec pudeur et réserve ; car la brutalité ne peut que matérialiser l'action humaine, mécaniser les individus, et en définitive dégrader la valeur en la vulgarisant.

Séance du 28 avril 1945

DISCUSSION

qui suit l'exposé de M. René Le Senne

[Retour à la table des matières](#)

M. Parodi. — Je veux remercier d'abord M. Le Senne de son bel exposé : on ne pouvait rêver une reprise plus brillante, plus entraînante de nos travaux. Mais sa thèse enveloppe toute une philosophie et soulève sans doute bien des difficultés. La première est précisément de savoir par où aborder la discussion. Il conviendrait, semble-t-il, de partir du point de vue le plus opposé à celui qu'a adopté M. Le Senne.

Il a voulu fonder la valeur, dans son essence dernière, sur une relation de l'individu avec l'Absolu. C'est donc la thèse d'après laquelle la valeur ne serait au contraire qu'une efflorescence de l'individualité pure et simple, une illusion subjective, comme il l'a [118] dit au début, qui serait la plus exactement opposée à la sienne. A-t-elle des représentants ou des défenseurs ici ? Quelqu'un veut-il amorcer la discussion ?

M. Pierre Janet. — Je voudrais exprimer mon admiration pour la belle conférence que vient de nous faire M. Le Senne. Nous ne pouvions pas imaginer un meilleur début pour cette résurrection de la Société de Philosophie. M. Le Senne a abordé son sujet avec un admirable courage. Il l'a pris dans son universalité. Il a parlé de la Valeur en morale, en esthétique, et surtout en Métaphysique.

Je crois que le point de vue opposé au sien que demandait M. Parodi serait tout justement un point de vue beaucoup plus humble, beaucoup plus terre à terre, qui consisterait à chercher comment la valeur se présente d'abord dans l'esprit humain.

Je voudrais insister sur la psychologie de la valeur parce que c'est là le point de départ. Qu'est-ce que nous avons dans l'esprit quand nous parlons de valeur ? Qu'est-ce que les malades ont dans l'esprit quand ils disent qu'ils ont perdu le sens de la valeur des choses ? Mon idée générale, c'est

qu'on ne peut pas parler de Valeur si on ne tient pas compte des degrés et des variétés de l'activité psychologique. Ce qui caractérise la conscience, ce qui caractérise l'activité psychologique dans nos actes aussi bien que dans nos paroles et dans nos pensées, c'est qu'elle varie perpétuellement, à tous les points de vue, et en particulier au point de vue de sa valeur. Nous ne sommes pas toujours les mêmes, nous varions perpétuellement. Les oscillations de l'esprit, existent depuis le plus haut degré de la veille et du réveil jusqu'au plus bas degré de l'émotion, de la fatigue, de l'indifférence. L'esprit humain est dans une oscillation perpétuelle.

L'oscillation, l'élévation ou la descente de l'esprit peuvent se caractériser par deux caractères généraux : l'activité de la pensée, l'activité psychologique peut se mesurer par ce que j'appellerai sa quantité, sa grandeur, c'est-à-dire le nombre, la force physique, matérielle des mouvements que nous faisons, la durée pendant laquelle nous pouvons exécuter ces mouvements, et d'autre part ce que j'ai appelé bien souvent, excusez-moi de le répéter, la tension psychologique, c'est-à-dire la qualité morale, le niveau de ces pensées dans la hiérarchie psychologique.

Ces deux termes : la force avec laquelle nous agissons, et la tension avec laquelle nous nous élevons plus ou moins haut, se combinant ensemble, constituent la valeur de la pensée. La pensée, la conduite ne se déterminent que parce qu'une telle valeur est infiniment variable. Elle change sous mille et mille influences. Il [119] y a des influences qui la font baisser : la fatigue, le sommeil, les émotions en diminuent à la fois la force et la tension. Au contraire il y a des influences qui la relèvent : un compliment, une satisfaction d'amour-propre quelconque, une réunion populeuse ou mondaine, toutes sortes d'autres circonstances peuvent relever, accroître notre activité psychique, multiplier le nombre, la durée de nos actions, en un mot augmenter notre tension psychologique.

Eh bien ! je proposerais d'appeler « Valeur » cette chose si simple. Il y a valeur plus grande quand notre activité psychologique est augmentée, quand elle est relevée. Il y a au contraire non-valeur, disparition de la valeur quand notre activité psychologique est abaissée. Ces variations se manifestent constamment autour de nous et en nous.

Si nous nous en tenons à la psychologie pure, nous dirons donc que telle ou telle pensée a pour nous de la valeur parce qu'elle nous relève, que telle autre n'en a pas parce qu'elle nous abaisse. Mais après cela nous sommes amenés inévitablement à une sorte d'objectivation du phénomène, et nous

considérerons moins la valeur de notre pensée, son abaissement ou son élévation, que les circonstances qui amènent l'un ou l'autre. Il y a dans le monde extérieur, il y a dans la société, une foule de choses qui l'abaissent ainsi ou qui la relèvent. Nous dirons qu'une chose a de la valeur quand elle nous relève : si nous ne nous envolons pas dans la haute métaphysique, c'est là une chose bien simple. Voilà un individu qui se sent abaissé, qui se sent ridicule et qui déclare qu'il n'est bon à rien : il y a ainsi des hommes qui gémissent et répètent sans cesse qu'ils ont perdu toute espèce de dignité. Mais qu'ils boivent un verre d'alcool, ils se sentent « remontés ». Et bien, pour eux l'alcool a de la « valeur ». Ils redeviennent des hommes parce qu'ils ont bu, voilà tout : l'alcool les a relevés, l'alcool a de la « valeur » pour eux.

Certes, il y a d'autres éléments qui nous relèvent. Dans un état de concurrence quelconque, si nous sommes battus, nous avons un sentiment de dépression et nous avons perdu de la valeur. Une telle circonstance est loin d'avoir pour nous de la valeur. Elle nous en a fait perdre. D'autres circonstances me relèvent au contraire, me donnent de la valeur, elles ont de la valeur.

Vous direz que de telles excitations sont d'ordre inférieur : Celle de l'alcool qui relève mon alcoolique est une chose bien médiocre, elle est d'intérêt infime. Vous direz au contraire que tel succès mérite beaucoup d'estime et que la valeur en est élevée. Vous établirez ainsi des degrés de valeur. Dans cet établissement des degrés de valeur vous aurez surtout à tenir compte de la [120] société. En somme, il y a des valeurs relatives à un seul individu, d'autres relatives à un petit nombre d'individus, et il y a enfin des valeurs que tout le monde apprécie, que tout le monde admire : la valeur d'un verre de vin est appréciée par quelques-uns, mais elle n'est pas générale, ce n'est pas une valeur universelle. Au contraire, le succès de notre pays, la paix victorieuse que nous attendons, a une immense valeur, il y a là des appréciations dont on pourra chercher la hiérarchie. Et alors, courageux comme vous l'êtes, à ce moment-là vous n'hésitez pas à dépasser cette valeur sociale, vous élargirez le problème, et vous chercherez, comme vous l'avez fait, le rapport de la Valeur avec l'univers, avec l'absolu. La valeur absolue existe peut-être. Mais malgré tout, même si vous la découvrez, même si vous pouvez l'établir, n'oubliez pas son humble point de départ : le point de départ de tout ce processus c'est que nous vivons, et que nous vivons avec quelque peine, que nous vivons plus ou moins bien ou plus ou moins mal. Or, ce qui est important pour nous,

important pour l'homme, c'est la façon dont il vit et c'est ce qui le fait vivre. La valeur n'a d'importance pour nous que si elle se rattache à la vie et si elle arrive à nous faire vivre. Tels sont les points de vue, un peu différents du vôtre, auxquels je me place pour l'instant, et dont je m'excuse.

M. Le Senne — Je remercie vivement M. Pierre Janet de ses observations, et pour ma part je ne vois rien à y reprendre, dans les limites de leur objet. Ce que vous avez commencé, c'est l'analyse inductive de certaines valeurs, constitutives de ce que nous appellerons, si vous voulez, la santé mentale de l'homme. Il y a ainsi une multiplicité de valeurs particulières, et le programme d'une théorie complète des valeurs serait d'arriver à préciser toutes ces expériences. Particulièrement, vous dégagez la valeur visée par quiconque prend votre attitude professionnelle, puisqu'un psychiatre a pour devoir propre, quand il se trouve en présence d'hommes qui ne sont plus capables de participer à la vie sociale, de les y réintégrer ; il cherche à leur rendre la santé mentale. En vous acquittant de votre activité professionnelle, avec l'éclat que l'on sait, vous avez vécu pour la valeur, et par suite je me démentirais moi-même si je niais l'importance de chacune des propositions que vous venez de soutenir.

Mais, une fois que l'homme est devenu sain, vous admettez qu'à ce moment-là il échappe au psychiatre ?

M. Pierre Janet. — Non, non, jamais !

M. Le Senne. — Je dirai donc : *dans la mesure* où il redevient [121] un homme sain, il y a un moment où il peut se proposer d'autres fins. À ce moment-là, de la même manière que, comme vous le pensez, dans un organisme déprimé, un verre d'alcool peut se présenter comme un bienfait, de la même manière il me semble qu'une réflexion métaphysique peut intervenir, et, en favorisant certaines dialectiques intimes plutôt que d'autres, contribuer essentiellement à l'élévation de l'homme. Si, en définitive, la philosophie a une efficacité mentale, c'est qu'elle peut amener un esprit à la conscience dialectique de lui-même. C'est sa supériorité sur la littérature : celle-ci aussi révèle les mouvements, visibles ou secrets, de la sensibilité ; elle est faite par les esprits qui en aiment le

chatolement ou le tumulte, mais ils courent par leur complaisance même le danger d'être emportés par elle. Le philosophe, en dégagant les opérations abstraites qui se mêlent dans le cours de sa vie mentale, espère de cette connaissance dialectique qu'il en pourra faire l'instrument de sa liberté ; et après l'utilité de la psychiatrie se manifestera une utilité de la métaphysique. La métaphysique, c'est la médecine de l'homme très bien portant, ou si vous préférez, aussi bien portant que possible, de l'homme qui, se sentant le pouvoir d'organiser sa vie, ou au moins de l'orienter, cherche à discerner, à l'intérieur de lui-même, les mouvements dialectiques qui affaiblissent ou dégradent sa puissance de vie et ceux au contraire par lesquels il se sent renforcé et armé. Au cœur de cette famille des mouvements bienfaisants me semble se découvrir un consentement à l'Absolu, conçu comme la source de toute valeur ; et c'est par ce consentement qu'un esprit s'assure sa liberté et la dignité de sa liberté.

Il n'y a pas, me semble-t-il donc, d'opposition entre ce que vous venez de dire et la thèse que j'ai défendue. Il y a des malades et il faut les guérir ; mais on ne fait pas une nation avec des malades et rien que des malades. En outre il leur faut des médecins pour les guérir ; et ces médecins, comme les autres hommes, un jour ou l'autre, s'interrogent sur la valeur de ce qu'ils se proposent à eux-mêmes comme valeurs. Vous avez trouvé dans la santé mentale la valeur déterminée à laquelle vous avez consacré votre vie. Nous ne pouvons qu'admirer et suivre votre exemple, en cherchant nous-même à quelle valeur déterminée nous devons consacrer la nôtre ; mais, dans l'acte même où un homme consacre sa vie, jusqu'au sacrifice inclus si l'occasion l'y oblige, à la quête d'une valeur, n'est-il pas nécessairement impliqué qu'il ne croit pas cette valeur vaine, illusoire, sans intériorité avec l'Absolu ? Je ne crois pas que l'Absolu ne vous intéresse pas, je ne pense que vous ne vous soyez jamais interrogé à son sujet et que vous ne vous soyez pas [122] posé la question : « Suis-je dans un monde qui est fait pour me décourager, si jamais je réfléchis sur sa valeur, et m'amener à l'échec, si j'essaie d'agir pour le mieux ; ou au contraire ai-je raison de le juger destiné à me nourrir à chaque instant des valeurs qu'il me propose ?

*

* *

M. Parodi. — Je me permettrai de faire une remarque, qui ne va pas tout à fait dans le même sens que celle de M. Janet mais qui, tout de même, est du même ordre. — Pour ma part je ne me sens pas très loin de M. Le Senne et de sa conclusion dernière. Mais la première difficulté que j'aperçois est sans doute de rattacher à l'absolu tout ce qui pour l'homme a, en fait, un caractère de valeur. Il y a des valeurs humaines incontestables qui paraissent de nature toute positive et qui semblent d'origine plutôt biologique que métaphysique. Je me demande si les valeurs économiques par exemple, qui sont peut-être une des formes les plus primitives de la notion de valeur, si le cours de la Bourse dont vous avez parlé tout à l'heure, rentrent facilement dans votre conception de la valeur comme rapport avec l'absolu ?

De même, et ce n'est qu'une autre forme de la même idée, je me demande si vous avez le droit de parler tour à tour, comme vous l'avez fait un peu indifféremment, des valeurs au pluriel ou de la valeur au singulier. Vous dites : la valeur, c'est l'absolu. — Oui, mais la valeur dernière, suprême, essentielle, la valeur que l'on a posée justement et au préalable comme absolue. Mais en est-il ainsi de toutes les valeurs ? Il y a des valeurs esthétiques, il y a des valeurs économiques, il y a des valeurs morales. Se ramènent-elles toutes à l'unité ? Touchent-elles toutes à l'absolu ? C'est ce qu'il faudrait établir d'abord, me semble-t-il.

M. Le Senne. — Pour donner une réponse complète et satisfaisante à vos deux questions, il faudrait en premier lieu centrer les valeurs économiques sur celle dont les autres ne seraient que des aspects, puis à nouveau montrer comment cette valeur économique centrale se coordonne avec des valeurs autres qu'économiques.

Une justification rigoureuse de la solution donnée à la première demande supposerait l'examen minutieux des diverses doctrines de la valeur économique. Faute de pouvoir le faire ni même l'entreprendre ici, je dois me contenter de l'assertion sommaire que la valeur économique centrale est *la richesse* physique et perceptive, [123] biens matériels et énergies industrielles. Serait-il bien difficile de faire reconnaître que la richesse matérielle doit à sa manière manifester l'absolu, puisqu'elle est absolument indispensable comme élément dans l'ensemble des conditions d'existence et de développement de n'importe quelle conscience finie, et

que le travail qui produit la richesse n'est inférieur en dignité à aucune des formes du courage, essence des vertus ?

En résulte-t-il qu'il faille isoler la valeur économique des autres valeurs ? Je sais beaucoup de gré à M. Parodi de sa deuxième question, puisqu'elle invite à dénoncer une erreur trop fréquente de notre temps, qui est de traiter la valeur économique comme si elle dispensait de toutes les autres. En attaquant tout à l'heure le fanatisme de toute valeur, je critiquais déjà cette idolâtrie de la valeur économique, cette avidité ou cette avarice, ce culte de l'argent, ce réalisme économique qui trahirait la solidarité obligatoire de la richesse objective, telle qu'elle doit être recherchée et produite, avec les autres valeurs, intellectuelles ou artistiques, morales ou religieuses, bref avec la plénitude d'un épanouissement spirituel. C'est précisément pour empêcher cette sorte de vertige de l'esprit vers une seule valeur déterminée qu'il faut maintenir l'idée de la valeur absolue au-dessus de toutes ses spécifications empiriques, et c'est toujours, maintenant comme autrefois, un des mérites de la réflexion philosophique qu'elle détourne de ces mouvements de centrifugation qui résultent d'un entraînement de l'esprit vers une certaine famille de valeurs et instituent leur tyrannie sur certaines âmes, au détriment du développement total de la conscience.

Cette réserve faite, il me paraît indiscutable qu'aucune valeur ne peut mériter ce nom qu'à la condition de se révéler à nous comme une exigence absolue, inconditionnée, catégorique. En la reconnaissant comme valeur, nous l'avouons indépendante de notre bon plaisir, valable par elle-même et non par nous. C'est évident pour la vérité. Je ne vois pas de circonstance dans laquelle on puisse soutenir que la vérité doive être altérée par complaisance envers n'importe quelle autre valeur : elle commande absolument la pensée, comme les valeurs morales commandent absolument l'action.

De même, à condition qu'on destitue le mot de *commandement* de ce qu'il suggère de brutal, mais non de ce qu'il comporte d'impérieux, je dirai aussi de la beauté qu'elle commande à l'artiste. Avec son originalité naturelle ou acquise, c'est-à-dire dans sa situation propre, il cherche quelque chose qui lui convienne, un art différent de tout autre ; mais ce quelque chose qu'il cherche a pour lui la même essence de nécessité spirituelle que la vérité pour [124] le savant ou le bien pour l'homme d'action. Il dépense beaucoup de peine, de labeur, de sacrifices pour

l'atteindre, et s'il laisse son effort se détendre il sait qu'il trahit la valeur, comme le menteur la vérité ou le lâche la vertu.

Au cœur de toute expérience de la valeur se retrouve une intimité identique. La pensée commune ou philosophique la désigne par des mots très différents, dont certains peuvent être impropres ou dangereux. On dit évidence, nécessité intérieure, illumination, inspiration, devoir. Peu important les mots, ce qui compte, c'est ce qu'ils signifient. Ils signifient ici une seule et même chose, l'instance de la valeur absolue dans toute valeur déterminée, extrinsèque au moi psychologique en nous-même, puisque, si cela n'exprimait que nous, nous ne pourrions en recevoir, alternativement, ni commandement, ni soutien. Maintenant, que la valeur absolue doive au cours de notre expérience s'investir dans une valeur déterminée qui nous la rende assimilable, c'est l'autre aspect de la thèse que j'ai proposée, la face de la valeur par laquelle elle est tournée vers nous.

*
* *

M. Polin. — Non seulement il est difficile de répondre à M. Le Senne, mais il est bien dommage de lui répondre, parce que sa solution est une solution qui semble pouvoir satisfaire tout le monde. C'est la solution que tout le monde souhaiterait. Ne nous offre-t-il pas, d'une part, en effet, en faisant appel à un absolu transcendant, source de toute réalité axiologique, un fondement assuré des valeurs, une garantie qui assure en même temps leur universalité et leur objectivité ? Ce sont bien là, en fait, les aspirations essentielles que tout homme éprouve lorsqu'il médite sur les valeurs. D'autre part, et en même temps, M. Le Senne propose à notre réflexion l'image d'un homme qui a conservé sa liberté et qui participe effectivement, non pas certes à l'invention, mais à la découverte de ses valeurs, qui les amène à l'existence dans la mesure où il établit une relation d'intériorité entre lui et ce transcendant. On ne peut rien souhaiter de mieux. Encore faudrait-il que cela fût possible.

Le caractère essentiel de la doctrine de M. Le Senne c'est, à mes yeux, de constituer une doctrine de conciliation, d'accord. Elle s'efforce d'accaparer tous les avantages et d'expulser toutes les difficultés. Ce

faisant, M. Le Senne espère échapper au supplice des classifications, supplice qu'il aime tellement infliger, et de façon si habile, à tous les autres. Sa philosophie n'est pas un « ontologisme », [125] puisqu'il fait appel à la conscience pour coopérer à l'existence des valeurs ; ce n'est pas non plus un « relativisme subjectiviste », puisqu'il exige la présence d'un absolu qui demeure la source nécessaire des valeurs.

Cependant, il me semble que, grâce à ces deux traits essentiels de sa doctrine, présence de l'absolu, source des valeurs et, d'autre part, coopération dialectique de la conscience personnelle à l'existence des valeurs, il est possible de le prendre, lui aussi, dans les filets d'une classification. M. Le Senne, je crois, professe une doctrine que nous pourrions appeler une doctrine de l'objectivité axiologique, un « objectivisme », en ce sens que, pour lui, les valeurs sont essentiellement indépendantes du sujet, bien que le sujet participe à la manifestation de leur existence empirique. Et je dirai plus : en raison de son appel à l'absolu, il professe explicitement un objectivisme axiologique du type métaphysique.

Sa doctrine mouvante ainsi emprisonnée dans les nœuds d'une classification, je souhaiterais lui faire trois objections. La première porte sur la signification de cet absolu si indispensable à ses yeux ; la deuxième porte sur le caractère purement théorique de la dialectique par laquelle la conscience personnelle coopère avec l'absolu et sur la possibilité de concilier la présence de l'absolu avec une connaissance théorique ; pour la troisième enfin, je ne pourrai m'empêcher de dire quelques mots sur les conséquences pratiques qui me semblent devoir découler de la position adoptée par M. Le Senne, et de mettre en évidence l'insuffisance pratique de son objectivisme.

Vous faites appel, Monsieur, à un absolu, c'est-à-dire essentiellement — et je reviens à la racine du mot — à quelque chose qui est détaché, qui est séparé, qui est disjoint d'avec nous-mêmes, qui est essentiellement en dehors de toutes les relations ou, si vous voulez, qui exprime ce qui est, par rapport à nous, dans une relation d'extériorité. Pour exprimer cet absolu dans votre vocabulaire, je dirai que c'est là un transcendant, et même un transcendant donné ; il est absolu dans la mesure où il est irréductiblement transcendant. À ce transcendant, vous accordez toutes les vertus suffisantes pour créer et pour fonder. C'est lui seul qui peut jouer le

rôle de fondement premier, et non pas l'effort par lequel l'homme va essayer de participer de lui, et d'arriver à une espèce d'intériorité et de fusion avec lui. Il fonde l'objectivité des valeurs comme il garantit leur universalité. C'est en lui que nous éprouvons la suffisance et la satisfaction, le calme et la sérénité.

Mais pourquoi ? Parce qu'il est extérieur à nous, parce qu'il est [126] au delà de nous. Ce que la conscience que vous avez de vous-même ne vous offre pas, à savoir la conviction d'être à vous-même votre propre fondement, vous prétendez à tout prix le trouver hors de vous-même. Mais pourquoi l'extérieur à nous serait-il la source d'une valeur, alors que nous-mêmes nous ne le serions pas ? Pourquoi ce qui est hors de l'homme et au delà de l'homme serait-il au-dessus de l'homme ? C'est un *différent*, c'est un *autre*. Mais pourquoi l'autre aurait-il plus de vertu que nous-mêmes dans la pensée des valeurs, ou dans la garantie des valeurs, ou dans le fondement des valeurs ? Il y a un véritable cercle vicieux à vouloir fonder les valeurs sur la valeur d'un absolu, transcendant à l'homme, imaginé à partir de l'insuffisance de la valeur que l'homme s'attribue avec la conscience qu'elle n'est pas légitimement fondée. Car ce fondement absolu des valeurs est lui-même appuyé et fondé sur l'absence de fondement des valeurs humaines.

J'ajouterai, d'autre part, que cet absolu est, à mes yeux, dépouillé de toute signification. Vous avez reproché à Husserl d'avoir mis l'absolu entre parenthèses. Mais, à y bien réfléchir, dans cette parenthèse, il n'y a qu'un rien. Au fond, cette parenthèse, ce n'est pas autour de l'absolu qu'il l'a mise. C'est autour d'un souci de l'homme, d'une inquiétude que nous appellerons métaphysique, de la préoccupation d'un fondement. Et j'avoue n'avoir d'autre conscience que de ce dont j'ai conscience, c'est-à-dire de tout, sauf de l'absolu. Or, rien n'a d'importance philosophique pour moi que ce dont j'ai conscience, parce que, précisément, rien de ce dont j'ai conscience ne peut être radicalement extérieur à moi comme l'est l'absolu. Et, par conséquent, si vous mettez la source de toutes les valeurs dans l'absolu, cela veut dire simplement que, devant le mystère du fondement des valeurs, vous vous bornez à reculer le problème, et à reporter à l'absolu le mystère que vous estimez ne pas pouvoir résoudre dans une réflexion sur la valeur elle-même.

D'ailleurs, pourquoi l'absolu serait-il la source des valeurs ? L'absolu a-t-il une valeur ? Vous dites qu'il en a une ; mais vous affirmez également que les valeurs n'ont de sens que dans la mesure où nous les amenons à

l'existence par une participation à l'absolu. Dans de telles conditions, l'absolu serait insuffisant, il aurait donc une valeur imparfaite. La source des valeurs serait-elle une valeur imparfaite ? Comment peut-on imaginer que la source des valeurs ait moins de valeur que les valeurs elles-mêmes ?

Aurait-il une valeur parfaite, quel service pourrait-il rendre au philosophe ? En tant qu'il est absolu, en effet, il est incommunicable [127] et indémontrable. Il a, de toute évidence, beaucoup de rapport, au fond, avec le Souverain Bien platonicien. Je pense à ce passage de la septième lettre dans lequel Platon, parvenant à la contemplation du souverain bien, reconnaît que le souverain bien est ineffable, qu'il ne s'enseigne pas et que chacun doit en faire, par lui-même et pour lui seul, la découverte inexprimable. Mais dès lors, comment l'absolu, qui n'est pas universalisable, pourrait-il servir de fondement universel ? Pour anéantir les vertus de l'absolu, il suffit qu'un seul homme, comme moi-même par exemple, n'en éprouve pas l'évidence.

Il y aurait bien une solution : Vous pourriez passer d'une doctrine de l'axiologie métaphysique à une doctrine de l'axiologie théologique. Vous pourriez donner à l'absolu le nom qu'il mérite, et qui est Dieu. Si je me souviens bien, dans un texte d'*Obstacle et Valeur* vous acceptez d'appeler éventuellement cet inconnu, qui est l'absolu, Dieu. Mais j'ai l'impression qu'il y a là dans votre pensée pas mal de résistance et que vous ne tenez pas du tout à vous embarrasser de complications philosophiques supplémentaires. Dans le même ouvrage d'ailleurs, vous dites quelque part que l'existence de la Valeur est non seulement le témoignage, mais même la preuve de l'existence de l'absolu. Ne vous enfermez-vous pas à nouveau dans une espèce de cercle, puisque vous garantissez le fondement et la validité de la Valeur à partir de cet absolu, dont vous garantissez l'existence à partir de l'existence des valeurs ?

Ce cercle n'apparaît, d'ailleurs, qu'à une condition, c'est que vous excluez une solution théologique. Or, vous excluez systématiquement, je le sais, une hypothèse qui forme le corollaire nécessaire de l'hypothèse théologique, l'idée d'une connaissance purement intuitive de la valeur, d'une communion mystique. Mais alors, si cet absolu est incommunicable, s'il n'est pas universel, et si vous renoncez, d'autre part, au bénéfice d'une philosophie théologique de l'amour, de la révélation ou de la communion mystique, cet absolu ne va-t-il pas devenir inutilisable ?

C'est précisément pour résoudre cette difficulté que vous tentez de relier l'absolu à vous-même. C'est pourquoi vous faites appel à cette deuxième thèse à laquelle je vais m'attaquer maintenant, à savoir une dialectique de la conscience.

Il s'agit, n'est-ce pas, de rétablir une relation d'intériorité entre la conscience personnelle et l'absolu, sans laquelle celui-ci perd tout sens et tout usage. Il s'agit, en même temps et par le même effort dialectique, de ramener la valeur à l'existence, ou peut-être de l'amener à l'existence. Mais j'avoue ne pas bien voir pourquoi, [128] vous qui refusez une philosophie de l'intuition, vous acceptez ici une dialectique de la valeur. En effet, cette dialectique de la valeur visant un objet *absolu* n'est rien d'autre qu'une méthode de connaissance, exactement au même titre que l'intuition. Le résultat auquel elle parvient ne consiste-t-il pas dans une relation d'intériorité ? Or, cette formule « relation d'intériorité » désigne dans le vocabulaire dialectique l'opération que la philosophie de l'intuition appelle fusion, identification, immanence.

Lorsque vous affirmez que la valeur est une relation entre l'absolu et telle ou telle conscience personnelle, vous ramenez la valeur à cette relation d'intériorité, c'est-à-dire à une relation de connaissance. Vous écrivez dans *Obstacle et Valeur* : « la valeur c'est la connaissance de l'absolu ». N'est-ce pas là le leitmotiv même de cette dialectique ?

Mais, dans la mesure où la valeur — et je suis entièrement d'accord avec vous à cet égard — est une manifestation de transcendance, elle ne peut pas être étudiée ni même posée en termes de connaissance. L'évaluation n'est pas une connaissance, puisqu'elle implique une transcendance, pas même une connaissance dialectique. Une manifestation de transcendance ne peut évidemment pas être retrouvée par un effort de connaissance, qui est un effort d'immanence. Ceci m'amène, par conséquent, à mettre en lumière ce que je dois considérer dans votre attitude, comme une incohérence interne : l'effort conciliateur, qui est la marque de votre théorie des valeurs, cette conciliation entre un absolu transcendant et une participation, une conscience particulière de cet absolu, est pour moi rigoureusement contradictoire, et je ne vois pas en quoi une dialectique pourra la dépasser, sinon d'une manière verbale.

Peu importants les détails, c'est ici une question de principe. Si l'on arrive à établir une relation d'intériorité avec l'absolu transcendant, on supprime sa transcendance. N'oubliez pas, en effet, que nous avons défini

l'absolu tout à l'heure comme l'extérieur, comme le détaché, comme le distinct, comme le radicalement hors de toutes relations. Si une conscience participe du transcendant, ou bien elle le rabaisse à son propre niveau, et le transcendant et ses vertus s'écroulent ; il n'a pas plus le pouvoir de fonder des valeurs que cette conscience elle-même. Ou bien, au contraire, cette conscience s'élève jusqu'au transcendant, mais alors elle se fond en lui. Elle est absorbée par lui et perd en lui son humanité. Elle participe alors de son incommunicabilité et devient ineffable. Dans un cas comme dans l'autre, la conciliation est impossible. Je crois d'ailleurs que cela tient à la nature même du problème que [129] vous avez posé, ou plutôt, à la manière dont vous avez posé le problème. Votre philosophie est, en effet, parfaitement conforme au type idéal des axiologies objectives, des doctrines objectives de la valeur, et vous tombez nécessairement sous le coup de la contradiction inhérente à ce type de philosophie : ou bien, il faut renoncer à l'objet absolu, à sa transcendance, à son extériorité, ou bien il faut renoncer à la connaissance par immanence que l'on souhaite en avoir.

En posant le problème des valeurs sur le plan de la connaissance, je crois que vous renoncez à la transcendance à partir de laquelle vous aviez commencé votre réflexion. Et, autre difficulté qui n'est pas moins grave, dans la mesure où vous renoncez à maintenir cette transcendance, vous rendez de plus en plus difficile la déduction des conséquences pratiques de votre doctrine. Vous cessez en effet d'obtenir une compréhension satisfaisante de l'action qui, à mon avis, n'est rien d'autre qu'une transcendance effective et efficace, exactement comme la valeur était une transcendance imaginaire réfléchie. C'est pourquoi j'arrive à la troisième objection que je voulais vous adresser, qui porte sur les conséquences pratiques de votre position.

Admettons la possibilité d'une conciliation entre cet absolu dont vous partez et la conscience personnelle qui va coopérer avec lui. Admettons l'établissement d'une relation d'intériorité entre les deux. Qu'allons-nous pouvoir en tirer ? Nous allons décrire l'action comme résultant d'une motivation à partir d'un donné absolu et à partir des circonstances qui ont préparé et précédé cette action. Vous enfermez l'action humaine — et sans doute, malgré vous, malgré elle — dans un système d'explication déterministe.

L'homme y perd sa liberté sur le plan psychologique comme sur le plan moral. En décrivant une connaissance de la valeur, vous êtes amené à définir une vérité de cette Valeur et, en partant de cette vérité, à agir. Or, je ne crois pas que l'on agisse à partir de la vérité. Je ne crois pas que l'on agisse à partir de la certitude. On agit à partir de l'erreur. On agit, non pas sans réflexion ni sans choix, non pas d'une façon délibérément absurde, mais dans l'incertain, et par conséquent à l'aventure.

Et il en est nécessairement ainsi parce que l'action comme l'évaluation est un dépassement, un projet vers l'avenir. Or, l'absolu, qui est un donné, fait partie intégrante du passé. Toute connaissance vraie porte sur le passé. Or, quand on agit, on ne s'accroche pas au passé, on tend à renouveler l'ordre des choses contre lequel on s'appuie et auquel on s'oppose. En réduisant la vie pratique à [130] une succession d'opérations théorétiques, vous vous condamnez à donner de l'action une définition conformiste. Si l'on imagine une action à partir de la valeur vraie, de la valeur donnée, de l'absolu que l'on exerce et que l'on exécute en coopérant avec lui, on s'enferme dans un conformisme, parce qu'on ne peut pas échapper à une éthique de l'obéissance. Par conséquent, l'action n'est plus qu'une permanence, qu'une immobilisation. Est-ce que cela ne veut pas dire qu'en faisant appel à cet absolu qui est derrière vous, en plaçant inévitablement les valeurs en arrière de vous, vous vous êtes enfermé, même si elles sont au-dessus de vous, dans un monde achevé, dans un monde fini ? Le métaphysicien, précisément, ne se place-t-il pas, par profession, à la fin de l'histoire, dans un monde où il ne se passerait plus rien ? Comme il serait plus facile de vivre dans un monde où tous les obstacles se résoudraient par des calculs dialectiques et par application de l'absolu !

J'avoue que mon expérience personnelle est tout à fait différente. C'est dans l'histoire que je me trouve, c'est dans l'erreur, c'est dans l'aventure, dans la difficulté. Je patauge, et je n'ai jamais l'impression que la simple raison ou qu'une simple connaissance théorique puissent m'apporter la solution de mes inquiétudes. J'ai à construire mon action en même temps que les valeurs, péniblement, aventureusement. C'est à ce prix que j'existe et que j'accomplis ma tâche quotidienne.

Est-ce à dire pour cela — et pour mieux essayer d'immobiliser votre pensée si souple et si vivante, j'ai employé des cadres volontairement très durs — est-ce à dire que je me sente si éloigné de votre point de vue ? Je crois qu'au fond, nous nous entendrions tout de même, et je le sais bien, par mille autres circonstances que celle qui nous rassemble aujourd'hui.

Nous nous entendrions sur deux points essentiels. En premier lieu, pour moi comme pour vous, le sens des valeurs implique à la fois une manifestation de transcendance et une construction dialectique. Mais la transcendance pour moi, ce n'est pas un donné transcendant. Pour moi la transcendance est une activité inventrice de transcendance, par laquelle je me dépasse et je tente d'aller au delà de moi-même. L'*autre* qui existe, l'*autre* dont j'ai conscience, c'est celui que je crée. Parce qu'alors, en même temps que je conserve des liens avec lui dans la mesure où je suis son créateur, en même temps, et dans la mesure où je l'ai projeté au delà de moi-même, il est devenu différent de moi. Il est devenu un au delà par rapport à moi. Il a pris, vis-à-vis de moi, une valeur et, éventuellement, il pourra devenir une norme.

Cette dialectique qui, en second lieu, nous rapproche aussi, je [131] ne la présenterai pas, à votre exemple, comme la solution d'un problème théorique, un effort pour rattraper un absolu qui est au delà de nous. Je n'en ferai pas davantage une conciliation entre deux formes, l'une d'extériorité, et l'autre d'intériorité. Mais j'en ferai, au contraire, une construction, une fabrication des valeurs, un effort par lequel, de transcendance en transcendance, on s'élève au delà de soi-même, au delà du donné, dans la mesure où on le construit. Ce qui me permettra de dire que le problème des valeurs ne doit pas être posé sur un plan théorique. Le problème des valeurs ne se résout pas dans un problème de connaissance : c'est un problème pratique, car la transcendance des valeurs prélude à la transcendance effective de l'action.

Il faut essayer d'aborder le problème des valeurs comme un problème rigoureusement original, rigoureusement spécifique, lui découvrir une logique propre. C'est pourquoi je conclurai en affirmant que la vérité n'est pas une valeur et qu'il n'y a pas de valeur théorique. L'évaluation, comme l'action, est, non pas une connaissance, mais une création.

M. Le Senne. — Je vous remercie, mon cher Polin, de la sincérité de vos critiques et de la netteté de votre opposition. Votre réponse contient beaucoup d'aspects ; je serai forcé de ne répondre que sur ce qui touche à l'essentiel.

Le premier et principal débat porte ici sur l'attitude prise à l'égard de l'Absolu. L'Absolu est présenté par vous comme quelque chose dont l'essence est d'être détaché de nous, extérieur à nous, radicalement autre,

dont nous n'avons pas l'expérience. Mais peut-on s'en tenir à cette manière de parler de l'Absolu ? Elle me paraît un simple effet de ce caractère nécessaire de la pensée abstraite qu'au moment où l'on affirme une relation d'intériorité entre deux termes, il est impossible de ne pas aussi les distinguer et, par suite, de considérer l'un sans l'autre. Moment de pensée que le jugement dépasse dès qu'il rétablit, c'est-à-dire qu'il reconnaît l'intériorité mutuelle des termes d'abord traités comme des concepts isolés.

N'est-il pas en effet essentiel à l'Absolu de pénétrer l'expérience de toutes parts ? Seule l'apparence en tant qu'apparence, l'illusion comme illusion, bref ce qui ne vaut rien, doit lui être étranger, parce qu'en dernière analyse cela n'est rien. Dès lors le moi ne doit-il pas être aussi pénétré par l'absolu, exactement à la mesure où le moi lui-même pénètre en lui, participe de lui, est d'abord réalité, vérité, bien, et, pour parler universellement, valeur ? Nous nous identifions parfois à l'absolu par des expériences insignes, à [132] la manière dont Pascal a jugé l'avoir fait : mais ces expériences sont rares. Elles nous avancent exceptionnellement et singulièrement dans l'expérience de la valeur. Mais, au jour le jour, des valeurs familières nous font baigner dans l'Absolu, comme il doit arriver s'il est essentiel à l'Absolu de se retrouver partout et toujours, au sein de toute vie. Un proverbe espagnol dit : « Dieu est aussi dans le pot-au-feu ! » — Je ne refuse pas du tout d'appliquer le mot d'intuition à ces diverses expériences, à ces expériences indéfiniment neuves et jeunes, même quand elles enveloppent une trame d'habitudes, à condition que l'on mette en évidence, *a parte hominis*, qu'elles supposent toute une convergence de médiations qui en sont les voies d'accès et viennent se fondre en elles.

Voulez-vous donc enfermer le moi en lui-même ? L'*autre* ne doit-il pas pénétrer jusqu'en lui par l'influence qu'il exerce sur lui ? Soutiendrez-vous un subjectivisme qui nous interdirait tout contact avec les choses ou avec autrui ? Je voudrais bien savoir alors comment, dans un esprit meublé de rêves, il peut se trouver quelque vérité, comment dans une population de solitaires, il peut y avoir une Société. Il est évident que, si je passe ma vie à développer en moi les dialectiques qui ne peuvent faire que ma réclusion, je ne pourrai que m'empoisonner moi-même, me discréditer à mes propres yeux, et à la fin il n'y aura plus de valeur pour moi, parce que la valeur me paraîtra toute de moi.

Vous me demandez si l'Absolu, je ne dois pas l'appeler Dieu. Nous revenons au problème du pseudo-Denis, qui est celui des noms de

l'Absolu. En réalité, la diversité de ces noms exprime la diversité des voies par lesquelles la vie humaine cherche à participer de lui. Le mot d'Absolu se présente quand c'est par la voie de la connaissance systématique que nous nous portons vers l'Un concret de toute systématisation complète. Introduire le mot de Dieu à la place d'Absolu dans le domaine pur et froid, impersonnel, de la connaissance philosophique, c'est dégrader la religion dans un déisme. C'est donc à la foi religieuse qu'il faut laisser l'emploi vécu du mot Dieu. Par Dieu, le fidèle qui prie, le mystique qui obtient l'union signifient un Toi, même un Tu qui devient par l'amour le Je même du moi. Dieu est l'Absolu au vocatif, et par la foi accordée à ce vocatif il est signifié que le moi retrouve dans la Valeur absolue la personnalité comme son aspect suprême.

La valeur, dites-vous, n'est pas un terme de connaissance. Elle n'est que l'objet d'une évaluation. — Sur ce point, mise à part la vérité, qui est justement la valeur que l'on saisit par la connaissance, je vous accorderai volontiers que toute autre valeur est saisie par un acte *sui generis* de conscience. Mais ici nous devons [133] recourir au discours et nous traitons de philosophie. Ce sont les conditions dans lesquelles nul ne peut éviter de traduire *conscience* par *connaissance* et de parler de toutes les valeurs comme on parle de la vérité, qui n'est que l'une d'elles. L'analyse congèle tout ce qu'elle touche en l'objectivant, de même qu'elle transforme toute relation et l'intériorité de n'importe quel couple de termes qu'elle unit en une dualité dont il n'est plus que trop aisé de faire une contradiction. Ainsi vous faites éclater la contradiction entre valeur absolue et valeurs déterminées. Je pourrais démontrer de la même manière que le nombre est impossible parce que l'un et la pluralité sont contradictoires. En réalité nous comptons ; et par suite nous devons comprendre le nombre. Ainsi la valeur absolue, une dans sa source, se déploie dans la multiplicité innombrable des valeurs singulières.

Comme vous je pense que la vie est une aventure, que l'avenir nous préoccupe autant et même plus que le passé. C'est pour cela que je répugne à la réduction de la valeur à l'être, qui me semble dangereuse pour la liberté et l'action. Encore désirais-je que l'aventure ne m'amène pas à tomber dans un trou. Il faut que l'aventure soit pour quelque chose qu'elle puisse obtenir, car autrement ce ne serait plus seulement l'aventure, mais l'échec, et l'échec fatal. Au cours de mon aventure j'aurai besoin de beaucoup d'esprit critique. Mais l'esprit critique suppose aussi, nécessairement, des valeurs en fonction desquelles il prononce. Ce n'est pas le quelconque que

vous cherchez, tel que vous pourriez vous le donner par un caprice gratuit. Dès lors votre recherche comme la mienne implique la croyance en des valeurs indépendantes de nous, sinon par leur actualisation, du moins par leur origine, et si ces valeurs ne doivent pas être contradictoires par leur principe ultime, une unité de ces valeurs, par conséquent la Valeur absolue.

C'est par la nécessité où nous sommes de nous référer, que nous le voulions ou ne le voulions pas, à l'*autre-que-nous* que la métaphysique est, et ne cessera pas d'être, une démarche inévitable de l'esprit humain. Un passage de votre réponse me fait penser à l'ouvrage récent de M. Alquié sur *Le désir d'éternité* : après avoir invoqué l'Absolu, on y redescend tout de suite vers le temps et l'action. C'est réduire la métaphysique à un coup de chapeau. Mais la principale tâche de l'analytique existentielle consiste à reconnaître la diversité des manières dont l'idée, ou si vous voulez, le mot d'Absolu peut jouer à l'intérieur de notre vie. Notre discussion actuelle n'aurait aucun prix si en fait la manière dont vous pensez et celle que je défends n'entraînaient pas des conséquences intimes et capitales pour votre vie et pour la mienne, pour un homme pris à [134] part et pour l'humanité dans son ensemble. Car comment ferez-vous de l'humanité un ordre et une communion si vous commencez par professer qu'il y a autant de valeurs qu'il y a de têtes, au sens où il dépend de chacun, non seulement de choisir sa valeur, mais de la décréter ?

*
* *

M. Alquié. — Si j'avais à prendre parti dans le conflit qui vient d'opposer M. Polin à M. Le Senne, je me rangerais nettement à l'avis de M. Le Senne. Mais il est au moins une question que je voudrais lui poser. Il me semble que M. Polin a dit d'une façon fort pertinente que, pour M. Le Senne, le rapport entre le moi et les valeurs est un rapport de connaissance. J'aurais voulu, pour ma part, voir M. Le Senne affirmer plus encore ce point de vue et aller jusqu'au bout de ce que M. Polin lui reproche. J'aurais souhaité voir M. Le Senne préciser sa thèse dans le sens suivant : les valeurs sont fondées sur l'Être, notre rapport avec les valeurs est un rapport de connaissance. M. Le Senne aurait retrouvé ainsi une position tout à fait classique du problème, celle de Descartes. Ce que je n'ai pas très bien compris, dans l'exposé de M. Le Senne, c'est pour quelle

raison il a rejeté cette position, en disant par exemple, qu'il n'était pas d'avis que les valeurs fussent fondées sur l'Être. Car, enfin, lorsque la conscience vise une valeur et quand elle a l'impression que cette valeur n'est pas simplement relative à elle, comment s'exprime-t-elle, que répond-elle si on lui demande ce qu'elle pense vraiment ? Elle dit toujours que sa valeur est « vraie ». Elle affirme la vérité de sa valeur. La vérité n'est donc pas une valeur parmi les autres, mais le fondement des valeurs.

Soit la question du beau, et par exemple la discussion pour savoir si tel musicien est plus grand que tel autre. Que croit celui qui pense que tel musicien a plus de valeur que tel autre, qui en est convaincu, bien qu'il se trouve au milieu de gens qui le nient, qui est par conséquent certain que la valeur de ce musicien demeurerait comme telle, même si aucune conscience ne voulait la reconnaître ? — C'est bien, n'est-ce pas, ce caractère de la valeur que vous avez voulu mettre en lumière ? — De quoi est-il convaincu en fait ? Autrement dit, s'il fait lui-même l'analyse de ce qui se passe dans sa propre conscience, s'il se demande : « Qu'est-ce que je crois ? » que va-t-il trouver ?... Eh bien, en fin de compte, il croit, d'une façon sans doute confuse et qu'il faudrait tirer au clair, il croit que la valeur de ce musicien est fondée dans l'Être, qu'elle est réelle, soit qu'il considère que l'Être est un Dieu-sujet qui, au [135] fond, reconnaît en même temps que lui cette valeur, soit qu'il considère que l'Être est objet et que l'artiste en question révèle objectivement plus d'être qu'un autre. Il me semble donc que c'est toujours à l'être qu'il faut revenir.

J'estime en résumé que, si l'on veut vraiment fonder les valeurs comme distinctes du moi, il faut ne pas considérer, comme M. Le Senne l'a fait, que l'Être est une valeur parmi d'autres valeurs. L'Être est supérieur aux valeurs et les fonde. Et je n'en veux pour preuve que ce fait : chaque fois que M. Le Senne a voulu se défendre contre M. Polin, il a été forcé d'employer des mots qui au fond supposent l'être ; il a parlé de la présence de l'absolu : mais qu'est-ce à dire sinon que, au fond, l'absolu est ? Et l'expérience de l'Absolu, que signifie-t-elle, sinon que précisément l'absolu est là, que l'absolu n'est pas illusion, mais être ?

Je crois aussi que, si l'on employait le mot « Être », un certain nombre des questions que M. Polin posait ne se poseraient plus. M. Polin a, par exemple, demandé : « Qu'est donc cet absolu qui est en dehors de l'homme ? » Cela devient clair s'il est l'Être. Je suis dans l'être, le monde est être ; je suis moi-même un être. Il me semble que, là, nous avons

vraiment une notion plus claire que celle d'absolu, et qui réconcilie l'homme et le monde.

Mais on va sans doute m'opposer la valeur morale. On va me dire : l'action morale est précisément l'action qui ne veut pas accepter l'être, qui veut changer l'être, transformer l'être, qui s'insurge donc contre ce qui est. Je pense, en m'excusant de rappeler ici une chose que tout le monde sait, à la phrase de Descartes, lorsqu'il dit : « S'il faut mourir pour sa ville, c'est qu'une ville vaut plus qu'un homme. » Si je comprends bien, cela veut dire qu'une ville *est* plus qu'un homme, que moi, homme, je ne suis qu'une simple partie de la ville, que la ville vaut que je meure pour elle puisqu'elle est plus que moi. Et si je consens à mourir pour quelque chose, est-ce que ce n'est pas toujours pour une société, pour une humanité, pour un avenir que je me représente comme plus riche, comme plus conscient ? Autrement dit, n'est-ce pas toujours l'être que ma conscience vise à travers la valeur ? J'admettrais très bien, quant à moi, qu'il n'y a de valeurs multiples que dans les différentes attitudes de conscience ; j'admettrais que la diversité des valeurs vient précisément de ce que les consciences individuelles sont situées différemment par rapport à l'Être. Par exemple, la valeur *vérité* est une valeur apparaissant à la conscience qui vise l'être comme un être passé, car le vrai est ce qui est déjà, ce qui est déterminé. Au contraire la valeur morale est une valeur de la conscience qui vise l'être futur. Il [136] y aurait ici bien des analyses à faire. Mais il me semble que ce qui fonde les valeurs n'est pas soi-même valeur, mais au fond être, que notre principal souci c'est de connaître cet être, que c'est parce que nous ne pouvons pas le connaître d'une façon complète qu'il nous apparaît comme valeur ; que c'est enfin parce que nous le visons en différentes perspectives que les valeurs nous semblent multiples.

Autrement dit, je suis aussi opposé que faire se peut à ce que M. Polin a soutenu, je suis par contre très près de M. Le Senne. Mais j'aurais voulu que M. Le Senne s'exprimât en termes d'être et, au fond, de connaissance. C'est le seul point que j'aie à souligner.

M. Le Senne. — Les critiques que vous me présentez ne peuvent pas ne pas m'être extrêmement sensibles, car elles réveillent un conflit que chacun sent à l'intérieur de lui-même quand il est partagé entre les valeurs de connaissance et les valeurs d'action. Mais d'abord, pour éviter de rompre notre accord profond sur la valeur des valeurs, je dois rappeler que

je ne veux pas être moins qu'ontologique, mais plus qu'ontologique, hyperontologique. La force de votre position provient de ce que, au moment même où l'on veut écarter un subjectivisme des valeurs, on est amené à employer un langage cognitif et à utiliser l'idée d'être comme médiation pour amener l'interlocuteur à reconnaître l'indépendance propre des valeurs à l'égard du moi. Tant que l'on a à faire à des valeurs intellectuelles, scientifiques, l'intellectualisme tient le bon bout et en s'objectivant il conduit de la connaissance à l'être. Il faut pourtant que j'indique les scrupules pour lesquels je ne peux pas me permettre de suivre une voie si tentante.

C'est d'abord l'hétérogénéité infinie des valeurs qui fait la richesse éblouissante de la vie. Dans un petit livre récent M. Etienne Souriau a cherché à reconnaître les différentes manières d'exister pour respecter leur originalité. Il faut de même respecter l'originalité des diverses manières de valoir. S'il me semble qu'une valeur m'échappe, que je la goûte moins profondément que d'autres, même que je me sens porté à la méconnaître, que je comprends mal la vie que d'autres hommes en reçoivent, je ne conclus pas contre cette valeur en la disant illusoire, je conclus à mon impuissance et je cherche à la dépasser. Dès lors je me méfie des mots qui peuvent m'entraîner à privilégier partialement certaines valeurs à l'encontre d'autres. C'est le cas de celui d'être. Il est, qu'on le veuille ou non, lié au passé. Il fait estimer les valeurs de solidité. L'éternité à laquelle il conduit est une éternité accomplie, [137] éternisée. N'en résultera-t-il pas la dévaluation de la liberté, tournée vers l'avenir, et de l'avenir lui-même ? L'éternité n'est pas seulement une chose effectuée, c'est un acte susceptible d'innover et que nos initiatives morales, si elles ont quelque efficace, doivent venir à chaque instant grossir de ce qu'elles apportent de définitif. C'est pourquoi je veux assurément traiter et estimer l'être comme une valeur, la connaissance qui le poursuit comme une démarche axiologique : je ne puis y voir davantage, et préférerais substituer le mot moins déterminé d'« épreuve » à celui de « connaissance » pour dénommer le rapport d'un esprit fini à la valeur.

De plus, faut-il à la rigueur « fonder » quelque valeur que ce soit ? En tout domaine c'est la valeur qui autorise, permet de conclure et de décider. Fonder la valeur serait la subordonner à autre chose qu'elle-même, ce qui, du fait seul que cette autre chose ne serait pas valeur, se trouverait discréditer la valeur qu'elle devrait autoriser. En effet, si cette autre chose est l'Être, qui nous assure que cet Être sera favorable à la valeur ? Il y a

bien des acceptions possibles de l'Être : ce peut être une matière absolument indifférente à la qualité axiologique de ses déterminations, un inconnaissable, une substance propice à la connaissance mais hostile à d'autres exigences spirituelles, voire un malin génie. Dès lors, l'être ne rassure la conscience que si c'est un être *de valeur*, exprimant la valeur dont il est à la fois un trait essentiel et en un autre sens du mot le produit, et par suite qui présuppose la valeur au lieu de la porter. Encore cet être ne doit-il pas servir à restreindre la portée de la valeur en entraînant le discrédit de toutes les valeurs qui ne se réfèrent pas à lui.

Dirai-je que le recours au concept d'être me paraît manifester un certain complexe d'infériorité chez les théoriciens, qui semblent invoquer l'être contre la prétendue fragilité des valeurs ? C'est quelque chose comme le critère de la vérité, comme si ce n'était pas de l'évidence, aussi informée qu'il le faudra, de la vérité, et généralement de la valeur même qu'il faut attendre la joie et la force que nous devons éprouver au contact et mettre au service des valeurs.

Veut-on un autre mot que celui de valeur pour en exprimer la nature ? Je préférerais celui d'esprit. L'âme de la valeur est spirituelle. Mais l'esprit est au-dessus de l'être et du néant, comme de toutes les oppositions. La valeur empirique est l'épreuve dans laquelle un esprit fini retrouve au-dedans et au-dehors de lui-même l'Esprit universel pour se réunir à lui et participer, dans la mesure où il le peut et sous le mode qui lui convient, de l'*operari* qui est à l'origine de l'être, pour le conserver et pour y ajouter, et par suite le modifier et l'élever.

[138]

*

* *

M. R. Lenoble. — Cette discussion si intéressante fait apparaître ce que je me permettrai d'appeler l'ambiguïté, ou même l'équivoque, de la philosophie des valeurs. En parlant de la philosophie des valeurs on laisse entendre, du moins le plus souvent, qu'elle sera plus facile à mener à bonne fin que la philosophie de l'être, c'est-à-dire l'ontologie, au sens traditionnel du terme. Mais nous voyons aussitôt surgir deux tendances. M. Le Senne maintient l'idée d'une hiérarchie des valeurs, qui s'étagent depuis les valeurs sensibles et pragmatistes jusqu'à l'absolu. Dans ce cas,

on retrouve, évidemment, tous les problèmes de l'ontologie, et d'abord celui-ci : à quel signe reconnaîtra-t-on l'absolu ? Le choix des valeurs reste conditionné par la connaissance de l'être. M. Polin, lui, veut détacher complètement de l'être la valeur. Elle se suffit à elle-même, et se trouve définie par l'acte même qui la crée. Il n'y a donc plus d'ontologie ; seulement, que signifie alors le terme de valeur, si l'on ne sait plus en quoi une idée vaut plus ou moins qu'une autre ? Que les philosophes ne s'entendent pas sur les valeurs, non plus que sur ce qui mérite d'être appelé vraiment le réel, voilà, très exactement, ce qui pose le problème philosophique, ce qui rend nécessaires la réflexion et la discussion. M. Polin, en légitimant toute valeur par le seul fait de sa création, reconnaît qu'il se résigne à « patauger » dans les inextricables contradictions de l'expérience. On peut alors se demander s'il n'a pas pris pour la solution l'énoncé du problème.

Je verrais, pour ma part, dans ces deux tendances deux notions différentes, ou même opposées, de l'expérience : pour l'une, l'expérience est une *constatation*, pour l'autre une *création*. Si philosopher consiste à penser, il ne suffit pas de créer pour faire admettre la valeur de cette création. Pourtant, peut-on se refuser à reconnaître dans l'expérience un élément de création ? Cet absolu, que l'on veut mettre au sommet des valeurs, à quelles conditions se révèle-t-il à nous ? M. Le Senne a fort bien montré que cet aveu de l'absolu est nécessaire pour que chaque philosophe ne cède pas trop vite à la tentation de transformer en absolu sa propre construction personnelle de l'expérience. Mais, si cet absolu est donné comme une pure constatation, je vois naître un autre scrupule, parallèle au précédent : n'est-ce pas, en effet, au nom de l'absolu que chaque philosophe affirme, en général, la vérité de ses idées, et l'absolu ne peut-il ainsi devenir, et ne devient-il pas très souvent, en fait, le principe de toutes les intolérances ?

[139]

Peut-on essayer de dominer cette opposition de l'être et de la valeur, de l'expérience-constatation et de l'expérience-création ? Il me semble que la manière même dont on pose le problème se trouve viciée par une métaphore. Les Grecs, nos maîtres en philosophie, étaient surtout des visuels. Ils nous ont imposé cette image de la connaissance qui serait une *vision*, la perception de *formes* qui seraient l'essence des choses. Mais que vaut cette métaphore ? Déjà, dans le langage courant, elle est à la base de quiproquos assez curieux. Lorsque j'entre dans une salle obscure et que je

me heurte à un meuble que je ne reconnais pas, je dis, une fois que je me suis rendu compte de la nature de l'obstacle : *je vois ce que c'est*, pour dire, en somme, *que je ne l'ai pas vu*. En philosophie, cette même métaphore suggère l'idée que la connaissance est un phénomène passif, comme l'est, du moins en apparence, la vision. Dès lors, on ne pourra plus dire que l'esprit connaît — une réalité ou une valeur — sans imaginer qu'il constate passivement. À l'inverse, si l'on veut affirmer ses initiatives propres et sa liberté, on dira qu'il crée sans avoir à se référer à autre chose qu'à lui-même. D'où les difficultés et les antinomies que nous avons relevées.

Pour les dépasser, on devrait tenir compte d'une autre tradition, qui nous vient aussi des Grecs : celle qu'instaure Platon lorsqu'il dit que connaître, c'est aimer. L'amour a besoin de « l'autre en tant qu'autre », et il ne subit, de cette hétéronomie essentielle, aucun dommage ; bien au contraire, c'est de cette union cordiale avec l'autre, union qui n'est ni une sujétion ni une possession, qu'il trouve le principe de son autonomie. La transcendance, contre laquelle s'insurge une fois de plus M. Polin, n'a plus rien d'un épouvantail si elle est voulue comme une condition du progrès de l'esprit. Dans cette perspective — dont je n'ai pas le temps de développer toutes les conséquences — on verrait, je crois, se rejoindre l'être et la valeur. Elle nous permettrait de comprendre que l'affirmation de l'être ne consiste pas dans un regard passif, dans la soumission à une intrusion forcenée ; et que, à l'inverse, la création de la valeur ne se justifie pas par le fait seul, mais qu'elle a à respecter l'originalité des valeurs que l'on dégage et que l'on recrée. Le criterium de l'affirmation légitime de l'être, et tout ensemble celui de la valeur, serait, en définitive, la fidélité aux règles internes de la liberté et de l'amour.

M. Parodi. — Messieurs, il est maintenant plus de 19 heures et plusieurs autres interventions sont encore annoncées. Ne convient-il pas que nous consacrons une seconde séance à la discussion de ces problèmes ?

[140]

(L'unanimité des assistants se prononce en faveur de la proposition de M. le Président et la prochaine séance, qui sera consacrée à la suite de la discussion, est fixée au samedi 26 mai.)

[140]

Qu'est-ce que la valeur ?

SÉANCE
DU 26 mai 1945

[Retour à la table des matières](#)

La séance est ouverte à 16 heures sous la présidence de M. Parodi.

M. le Président. — Nous allons reprendre la discussion sur la Valeur, pour répondre au désir exprimé ici même à la dernière réunion. Mais avant de donner la parole à M. Le Senne, je suis chargé par M. Lalande, qui malheureusement ne peut pas assister à cette séance, de vous dire qu'il a reçu une lettre de M. Raymond Lenoir demandant que l'on fasse connaître à l'assemblée la mort de Sir James G. Frazer et de Lady Frazer. La France ne saurait rester étrangère à un deuil qui touche profondément les philosophes, les historiens et les sociologues de tous les pays.

Je dois aussi porter à la connaissance de l'assemblée une carte de M. Dupréel à M. Serrus, dans laquelle M. Dupréel se réjouit de ce que le thème de la Valeur « qui devait, hélas ! être discuté à Bruxelles, à Pâques 1940, n'a pas perdu de son actualité » et exprime aux philosophes et aux savants français ses cordiaux sentiments.

M. Le Senne résume en un court exposé la thèse sur laquelle le débat de la précédente séance s'était engagé.

Cette thèse consiste essentiellement dans la double mais indivisible affirmation que la valeur révèle l'Absolu d'où elle procède par l'absolu de l'exigence qu'elle nous propose ; mais que nous devons coopérer avec cette exigence pour l'actualiser dans l'expérience et l'histoire. Ainsi doivent s'unir la vérité et l'expérimentation, l'inspiration artistique et le métier, l'obligation morale et la bonne volonté, l'amour et le consentement à aimer.

Il rappelle aussi les interventions de la séance précédente, et fait savoir qu'il a reçu une longue lettre de M. René Bertrand qui, se trouvant présent, va pouvoir faire connaître directement à la Société ce qu'il pense de la question.

M. le Président. — Je donne la parole à M. René Bertrand.

M. Bertrand. — M. Le Senne a bien voulu faire état de la note [141] que je lui avais envoyée sur le sujet. Il n'est pas impossible au demeurant que ma remarque soit un peu en porte-à-faux. Ce n'est pas tant la référence

métaphysique de la valeur qui m'inspirait des scrupules que ce que j'appellerai le privilège métaphysique de la valeur, — idée répandue, défendue de façon particulièrement profonde par M. Le Senne, mais qui me paraît contestable.

L'autre jour, M. Le Senne, répondant, je crois bien, à M. Polin, rappelait un mot bouffon, et peut-être profond aussi : « Dieu est partout, même dans le pot-au-feu ! » En effet Dieu est partout. Laissons l'accessoire culinaire et opposons à la valeur ce qu'on a coutume de lui opposer : le fait. Est-ce que l'absolu, Dieu, si l'on veut l'Être, n'est pas autant, ni plus ni moins, dans le fait que dans la valeur ? Voici donc maintenant la proposition inverse. Je ne tiens pas particulièrement à être taxé de positivisme, mais le positivisme existe à l'égard du fait. Est-ce qu'il n'aurait pas exactement les mêmes titres, ni plus ni moins, je le répète, à l'égard de la valeur ? Voilà la modeste question que je pose, sachant que l'opinion contraire est très accréditée.

D'où vient cette opinion ? Cela demanderait un immense examen. En gros, la philosophie antique était une ontologie. La philosophie moderne est une critique et la philosophie contemporaine une axiologie. Chose assez curieuse, la plaque tournante est dans le kantisme. C'est Kant qui a porté à son *acmé* la philosophie critique avec la première *Critique* ; c'est le même Kant qui a inauguré l'axiologie contemporaine avec le « Primat de la raison pratique », et c'est postérieurement que la notion de valeur s'est étendue du cadre économique dans lequel elle semblait confinée et du cadre littéraire dans lequel elle avait joué un rôle épisodique. — « La valeur n'attend pas le nombre des années » — à tout le domaine de la philosophie : elle a envahi en quelque sorte tous les secteurs de la pensée. À quelle époque ? Il serait bien difficile de le dire. Il n'y a jamais de seuil bien net. Mais enfin je crois que le nom de Nietzsche mérite ici d'être prononcé, et ce n'est pas par hasard que nous nous trouvons rapprocher de Corneille Kant et Nietzsche, qui seraient peut-être étonnés de cette rencontre, à la faveur de cette idée, conforme à l'étymologie même du mot valeur : valeur, pouvoir. La valeur est essentiellement un pouvoir. La valeur est de l'ordre de l'action.

C'est pourquoi — « au commencement était l'action », — on lui accorde le privilège métaphysique, qui me paraît s'expliquer, mais peut-être moins se justifier. Il y aurait avantage pour les philosophes à distinguer plusieurs plans de clivage dans l'étude d'un concept. Deux sont traditionnels, le sujet et l'objet. Il y en a deux [142] autres, c'est le trans-

objet (je décalque en quelque sorte l'expression « métaphysique ») et d'autre part ce qu'on pourrait appeler le trans-sujet (ou si l'on aime mieux, le cis-sujet), c'est-à-dire quelque chose de plus profond que le sujet et à quoi M. Le Senne faisait allusion, je crois, en parlant de transcendance. Ces quatre plans métaphysiques, on ne les distingue peut-être pas assez ; et si la métaphysique de la valeur apparaît comme plus suggestive, plus sollicitante que toute autre, c'est peut-être parce que la valeur se réfère plutôt au trans-sujet qu'au trans-objet et donne l'impression de sondages profonds dans l'absolu. Le noumène de Kant par exemple a les deux caractères de trans-sujet et de trans-objet, et je me rappelle une séance qui a eu lieu ici même, à la *Société Française de Philosophie*, au cours de laquelle M. Jean Wahl, discutant la transcendance dans des philosophies telles que celles de Heidegger et de Jaspers, émettait une idée qui lui paraissait saugrenue au dernier point et fermait bien vite la parenthèse en disant : « Après tout, Spencer, c'est aussi de la transcendance ! »

En effet, c'est aussi de la transcendance. Il y a le trans-objet, l'océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, de Littré ; et d'autre part ce trans-sujet sur lequel il me semble que l'on fonde beaucoup plus d'espoir. Or, est-ce que ces espoirs sont vraiment fondés, et à quel degré ?

Est-ce qu'on ne pourrait pas au contraire pousser aussi loin que possible, peut-être aussi loin que dans le domaine du fait, une théorie positive de la valeur ? Est-ce que la valeur n'a pas les mêmes titres positifs que le fait ? Encore une fois ni plus ni moins. Et alors quels seraient ces titres ?

Voici : le positivisme soi-disant objectif a vieilli, chacun le sait. Il s'est élargi avec une théorie comme celle de la relativité, mettant en somme en présence le sujet et l'objet physiques, définis par leur connexion spatio-temporelle. Est-ce qu'on ne pourrait pas, à l'égard de la valeur, sans préjudice bien entendu des épanouissements métaphysiques ultérieurs, faire la même chose, et mettre en présence le sujet et l'objet définis d'une façon positive ?

Et je m'empresse de préciser cette attitude. Ce qui me paraît caractériser l'objet de la valeur, c'est cette idée de pouvoir dont j'ai parlé tout à l'heure ; et ce qui me paraît caractériser le sujet, c'est l'idée de désir. De sorte que la valeur apparaît, sur le terrain positif, comme un pouvoir désirable.

La valeur, la vertu, ces mots sont pratiquement interchangeables, aussi bien lorsqu'il s'agit de la vertu d'une plante médicinale que lorsqu'il s'agit de la vertu morale, dans laquelle les [143] deux foyers coïncident en un seul centre. Mais toujours nous trouvons l'idée de pouvoir désirable.

Cependant il y a une troisième composante, plus visible dans la vertu morale ; je l'exprimerai par l'adverbe « justement » : justement désirable, désirable en droit.

Il y a en philosophie des idées « parvenues », et d'autres au contraire dont le blason est dédoré. Comme idée parvenue je citerai l'idée de valeur et, comme idée déchue, malheureusement, je citerai l'idée du juste, avec les deux dérivés de justesse et de justice, qui n'expriment peut-être qu'une même exigence, parce que la justice, c'est la justesse transportée dans les relations humaines.

Or, il me semble que la valeur morale qui soutient toutes les autres valeurs, mais peut s'en abstraire, n'est pas autre chose que le juste.

S'il est vrai que tout comporte une référence métaphysique à l'Absolu, je me demande s'il n'y aurait pas, dans l'analyse de la valeur, dans ce domaine en quelque sorte cantonal, régional, à commencer par le juste, quand ce ne serait que pour les besoins de l'enseignement. Or, quand on propose aux méditations des élèves de la classe de Philosophie cette idée du juste, on obtient des choses assez stupéfiantes. On obtient des propos relativistes, au mauvais sens du mot ; je ne veux pas dire « relationnistes », je dis relativistes au sens sceptique. La jeunesse ne sait plus ce que c'est que le juste. Or, même pour l'audition, cela existe : une seule note en fait foi. Une note juste n'est-elle juste que par rapport à d'autres notes ? Ce n'est pas tout à fait vrai. Une note juste, c'est une note claire, dont les vibrations sont périodiques, un son à l'état pur. J'ai en dissertation, et je m'excuse de ces souvenirs scolaires, proposé à mes élèves l'an dernier cette phrase, peut-être un peu tarabiscotée, mais bien profonde et bien séduisante tout de même, de Giraudoux : « Sur une note juste l'homme est plus en sûreté que sur un navire de haut bord ». Or, j'ai surtout obtenu des contre-sens, et en particulier celui-ci : opposer la note juste au navire de haut bord, c'est opposer l'esprit à la matière. Manifestement ce n'est pas ce que Giraudoux a voulu dire, et la scène dans laquelle le « Droguiste » fait vibrer un diapason et donne le *la* est tout à fait caractéristique à cet égard : Giraudoux établit certainement une analogie, une relation, et une surenchère aussi en quelque sorte, entre le navire de haut bord et la note

juste. La note juste est encore plus régionale, plus confinée que le navire de haut bord, et par là même encore plus sûre.

C'est en effet régionalement, professionnellement, dans le domaine [144] de la musique, ou de l'ajustement mécanique, ou de l'opération arithmétique, que par cette notion du juste on obtiendrait un point de départ pour définir la valeur. Le juste est le pivot de la valeur, et cette notion me paraît éminemment extensive par une espèce de récurrence, comme on construit la série des nombres. Évidemment il faut toujours se référer à l'absolu. Descartes nous dit : « L'athée ne sait pas de science certaine que deux et deux font quatre » ; mais d'autre part, le même Descartes est parti des *natures simples*, de l'expérience rationnelle du juste, qui, encore une fois, existe. Si je dois 100 francs, je ne dois pas 99 francs. C'est élémentaire, c'est précis. C'est presque ridicule, mais c'est le pivot de toute moralité et c'est quelque chose qu'on oublie trop souvent par le prestige de je ne sais quel dynamisme plus ou moins romantique.

Le dynamisme d'ailleurs n'est pas du tout exclu par la définition du juste, car le juste se cherche et n'est pas quelque chose qu'on a automatiquement trouvé à l'avance. Je songe par exemple à la *Règle des partis* de Pascal, qu'on a souvent citée comme le point de départ du calcul des probabilités, et qui, à mon avis, pourrait aussi servir de point de départ à un *Traité de morale*, car, quand Pascal touche à quelque chose, il y met la griffe de son génie.

Pourquoi la règle des partis m'intéresse-t-elle ici ? C'est que dans ce domaine du jeu qui passe pour extra-moral, voire même pour immoral auprès de certains, il y a une âme de justice-justesse, il y a la non-tricherie, et Pascal cherchant cette notion ne croyait pas du tout faire métier de prédicateur moral : mais cela va sans dire. C'était une sorte de divertissement mondain comparable à nos mots croisés. Mais Pascal a ainsi amorcé toute la vraie morale. Aussi bien dynamique que statique : car la justice, encore une fois, se cherche et se trouve.

Un mot encore sur l'objection que l'on ne manquera pas de me faire : que le juste est bien loin de couvrir tous les secteurs de la valeur, et en particulier qu'il exclut la charité, la bonté. Je n'en suis pas tellement sûr. Je crois que si l'on considère dans son ensemble la formule de la valeur que je propose, et qui consiste, non à la réduire au juste, mais à la médiation du pouvoir et du désir par l'intermédiaire du juste, au pouvoir justement désirable, cette définition nominale est inattaquable.

On pourrait, tenant compte de ces trois composantes, faire une analyse exhaustive de la valeur. La désirabilité, le pouvoir, le juste, cela épuise en quelque sorte toutes les tendances, dont les unes ont un caractère *oblatif*, les autres un caractère *possessif* et qui comportent en plus un troisième groupe, un caractère qu'on [145] pourrait appeler *régulatif*. Il me semble que, hors de ces trois caractères des tendances, il n'y a rien.

On ne peut pas séparer les trois groupes qui correspondent à ces caractères. Ils sont coordonnés. Si l'on voulait séparer la justice et mettre le reste entre parenthèses, on tomberait évidemment dans le pur formalisme, et le pur formalisme est impensable. Par conséquent on viderait l'idée de justice en la séparant. Si l'on en faisait autant de la désirabilité, on risquerait de la vider aussi et de supprimer en partie le pouvoir. En effet, la désirabilité à laquelle on se sacrifierait intégralement, le sacrifice pur, comporterait l'aliénation du moi et même du pouvoir, la négation du vouloir-vivre individuel. On se rappelle le paradoxe de Spencer : la morale future aura peut-être à prêcher l'égoïsme pour prévenir un excès d'altruisme qui volatiliseraient en quelque sorte les sujets. — Maintenant au contraire, au lieu de considérer le point de vue oblatif, ne retenons que le point de vue possessif, c'est au danger opposé que nous sommes exposés : le pouvoir absorberait tout ; le désirable se réduirait lui-même à une sorte d'ambition démesurée du sujet qui vaut. On ne peut donc pas séparer ces trois éléments.

Deux choses m'inquiètent dans l'axiologie contemporaine. La première c'est de confiner dans des domaines distincts, de cloisonner les valeurs ; la seconde, et je m'en excuse auprès de M. Le Senne puisque cela va à l'encontre de ce qu'il disait la dernière fois, de refuser le privilège des valeurs cognitives. Je crois que les valeurs cognitives sont privilégiées par rapport aux autres, et que la vérité transcende la valeur, que des valeurs qui ne sont pas authentiques ne sont rien du tout.

L'analyse du jugement de valeur confirmerait cette opinion. Dans le jugement de valeur, j'ai essayé assez souvent de le montrer, il y a trois composantes à distinguer : comme dans tout jugement, tout au moins d'inhérence, car je crois que le jugement de valeur est nécessairement un jugement d'inhérence, il y a le sujet évalué, c'est-à-dire « l'objet » comparativement à l'arbitre, un ou plusieurs attributs, et en plus un idéal sous-entendu, pour que sujet et prédicats soient valorisés.

Or, si l'on décompose ainsi le jugement de valeur en trois éléments, le sujet, le ou les prédicats, l'idéal, il y a trois espèces de jugements de valeur à distinguer ; et pour établir cette distinction je m'inspire de la théorie physique du levier. On sait en effet qu'il y a trois genres de levier, suivant la place du point d'application. De même, je crois qu'il y a trois espèces de jugement suivant que l'idéal, dont on ne peut pas le désolidariser, ou bien s'interpose entre le sujet et le prédicat auquel il impose une norme, ou bien [146] prolonge un prédicat et alors confère au sujet une valeur de spécialité en quelque sorte, ou bien enfin est en deçà du sujet, auquel cas la valeur devient indépendante des titres mêmes, valeur d'autorité : *quia nominor leo*. — Il me semble que cette analyse épuise tous les cas que l'on peut distinguer dans l'étude du jugement de valeur : il y a des valeurs spéciales, premier genre ; il y a des valeurs oblatives, second genre : c'est par un attribut hypertrophié, parce qu'il est « dédié », que le sujet vaut ; et enfin il y a des valeurs essentiellement nominatives : le sujet vaut parce qu'il est le sujet, porteur du « pouvoir ». — Mais ces différentes valeurs sont coordonnées : on ne peut pas les séparer puisqu'elles ne se distinguent que par le déplacement du juste point d'appui, norme, fin ou cause, et que toute valeur a les trois signalements, mis en gros plan selon les cas.

Pour me résumer, je crois :

1° qu'une théorie positive de la valeur, fondée sur le rapport sujet-objet, est possible ;

2° Que la valeur est ainsi dominée par le vrai, sans qu'une référence métaphysique lui soit plus indispensable qu'aux vérités de fait ;

3° Que cette théorie fait apparaître la valeur sous un triple aspect répondant à sa définition : pouvoir justement désirable ;

4° Que l'aspect moral est dominant, en ce sens que le juste est la réplique axiologique du vrai, et peut tour à tour se déplacer dans le sens de la fin désirable et du pouvoir causal que règle sa norme.

M. Le Senne. Je ne répondrai que quelques mots à l'exposé précis et suggestif de M. Bertrand, parce qu'il me semble que notre opposition n'est pas absolue. Je vous accorde entièrement que toute action comporte éventuellement une étude inductive, positive. On pourra prendre dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point des valeurs comme des données et en faire une étude minutieuse. Mais vous-même vous avez deux fois, si

je me souviens bien, employé l'expression « sous réserve d'épanouissement métaphysique. » Vous avez aussi usé du terme de « pouvoir » qui est quelque chose de plus que le désir qui justement se porte vers le pouvoir. Par conséquent, je ne crois pas me tromper en jugeant que votre réponse enveloppe un certain platonisme et que vous êtes prêt à admettre une certaine source et un certain prix métaphysiques des valeurs.

En conséquences, notre désaccord ne doit porter que sur des points particuliers. J'en vois plusieurs ; mais un me semble particulièrement important.

Pourquoi voulez-vous privilégier les valeurs cognitives ? Vous [147] venez de défendre longuement la solidarité du désir, du pouvoir et de la norme, c'est-à-dire, je dirai, la solidarité des principaux aspects déterminés de la valeur. La reconnaissance de la Valeur absolue, suprême, une et indivisible, me paraît avoir justement ce prix de rappeler l'inadéquation de toute valeur déterminée à la valeur plénière, pour empêcher l'idolâtrie de telle ou telle valeur restreinte. Dès lors il ne me semble pas que je puisse faire une exception pour les valeurs cognitives.

M. Bertrand. — J'ai peine à concevoir une valeur en dehors du plan de la connaissance. Il me semble qu'une valeur qui ne tombe pas dans le plan de la connaissance est de ce fait même un postulat foncièrement obscur.

M. Le Senne. — Il n'y a peut-être de difficulté entre nous qu'à cause de l'ambiguïté des mots *connaissance* et *conscience*. Si on prend *conscience*, particulièrement au sens large, en signifiant par là que toute réalité mentale, surtout toute valeur doit être dans une forte mesure éclairée par une lueur, illuminée par la conscience, je suis alors entièrement de votre avis. Ce qui ramène à dire qu'il n'y a de valeur que pour les esprits qui le savent. Mais si l'on prend conscience et surtout connaissance comme la désignation d'un objet donné intellectuellement ou perceptivement à un esprit qui se retourne sur lui, il m'est impossible de réduire toutes les valeurs aux seules valeurs de connaissance, parce que je ne puis oublier qu'il existe des valeurs comme le courage ou l'espérance. Entendez-vous les réduire à la justice, et n'y a-t-il pas aussi un danger à ce qu'on fasse de la justice une passion tyrannique ? La justice ne suppose-t-elle pas une

matière, des rapports à des tendances, dont l'essence peut être leur relation à la sensibilité ?

M. Bertrand. — Je ne crois pas que ces sortes de valeurs existent à l'état pur. La formule que j'ai proposée : « pouvoir justement désirable » a ce défaut, peut-être cette qualité, de rappeler l'éclectisme et la scolarité ; mais elle met en évidence que la justice, ou plutôt la justesse, reste le pivot de la valeur.

M. Le Senne. — Toute valeur, comme toute notre expérience, me paraît un mixte de connu et d'inconnu. En tant qu'il comporte du connu, vous avez raison ; mais est-il possible d'y méconnaître l'inconnu ? Ne risquez-vous pas de dessécher les valeurs en en éliminant le risque ?

[148]

M. Bertrand. — Si cet inconnu où l'on entre était radicalement inconnu, est-ce encore par du courage que l'on se porterait vers lui ? Est-ce qu'il n'y a pas tout de même une espèce d'anticipation de l'inconnu qui serait déjà sur le plan de la connaissance ?

*

* *

M. le Président. — C'est, il me semble, à M. Lavelle qu'il appartient maintenant d'intervenir dans cette discussion ?

M. Lavelle. — Je suis un peu embarrassé pour prendre la parole sur ce thème de la valeur après l'exposé que M. Le Senne a fait la dernière fois, car nous sommes profondément d'accord sur le sens qu'il faut donner au mot valeur et sur le fondement de la valeur tel qu'il l'a définie, de telle sorte que je ne pourrais qu'apporter des confirmations aux thèses essentielles qu'il a défendues. Je ne songe pas non plus à réfuter les objections qui lui ont été adressées, puisqu'il vient de le faire d'une manière qui me trouve en plein accord avec lui. Non pas que je sois disposé à repousser toutes les analyses subtiles qui ont été faites ici, en particulier

celles que nous venons d'entendre. Ainsi, j'accepte volontiers la conception que M. Bertrand se fait de la valeur lorsqu'il associe en elle le pouvoir au désir, et qu'en essayant de les joindre l'un à l'autre, il pense atteindre l'essence de la valeur qui est justesse, mais aussi justice. On comprend alors qu'elle soit pour lui l'objet d'une connaissance ayant un caractère intellectuel. Mais il a dit lui-même que cette expérience de la valeur est une expérience qui peut conduire à un épanouissement métaphysique ; peut-être même consentirait-il à dire que cette expérience suppose aussi un certain fondement métaphysique ?

C'est sur ce fondement métaphysique que je voudrais ajouter quelques mots, qui sont destinés d'ailleurs à développer la définition que M. Le Senne a donnée dans son texte écrit, et qui est à peu près la suivante : la valeur a pour caractère essentiel d'être une participation à l'absolu. Mais quand il définit la valeur comme une participation à l'absolu, il montre que c'est une participation réelle, active et telle qu'elle doit toujours s'insérer à l'intérieur d'une expérience. Elle est la participation de quelqu'un qui, dans cette participation même trouve sa vocation personnelle et la réalise dans des circonstances particulières par une sorte d'adaptation à une situation de fait, et qui, si on la définissait exactement, permettrait peut-être de retrouver à peu près ce que M. Bertrand appelait tout à l'heure la justesse et la justice.

[149]

Par conséquent cette définition m'apparaît comme extrêmement instructive, parce qu'elle tient également compte des deux aspects de la participation, à savoir de l'absolu dont on participe, et de l'acte de participation qui l'introduit toujours à l'intérieur d'une situation déterminée.

Mais je sais bien qu'il y a un point sur lequel il arrive qu'il y ait entre M. Le Senne et moi un certain désaccord, désaccord qui porte peut-être sur le vocabulaire plutôt que sur le fond, et qui réside dans le refus qu'il oppose à cette idée que la valeur comme telle pourrait être définie par son rapport avec l'être, alors que pourtant il accepte de la définir par son rapport avec l'absolu.

Sur l'idée d'être et sur son rapport avec la valeur je ne voudrais faire que quelques remarques très simples. Lorsqu'on essaie de lier la valeur à l'être, on se heurte toujours à cette objection que l'être est déjà réalisé, parfaitement déterminé. C'est une sorte de bloc ou de monolithe, et alors

il semble non seulement que la participation comme telle en est impossible, mais que, si elle ne l'est pas, la valeur est semblable à l'acquisition d'une chose, ce qui apparaît comme en opposition avec toutes les résonances qui peuvent se produire à l'intérieur de la conscience lorsque le mot de valeur est prononcé.

D'ailleurs je dirai qu'il y a dans l'histoire de la philosophie une sorte de résistance traditionnelle à cette idée que la valeur pourrait résider dans l'être. Si nous considérons par exemple la philosophie platonicienne comme étant une philosophie de la valeur, nous savons bien que l'idée du Bien pour Platon est loin de se confondre avec l'être, et qu'il y a même une formule célèbre d'après laquelle le Bien est au delà à la fois de l'essence et de l'existence.

Sans doute on a beaucoup utilisé cette formule à l'époque moderne ; mais, lorsqu'on réfléchit sur sa signification, il n'est pas sûr que Platon ait voulu dire ce qu'on lui prête ; car il a moins le souci de disjoindre les deux notions que de les subordonner d'une certaine manière l'une à l'autre. Ce qu'il veut, c'est que le Bien soit par delà toutes les formes possibles de l'existence, par delà toutes ses déterminations, non pas seulement par delà toutes les choses sensibles, mais encore par delà toutes les idées, en tant que les idées comme telles sont encore des déterminations. Cependant il semble que ce n'est pas pour mettre le Bien au-dessous de l'Être, c'est pour le mettre au-dessus et pour en faire, si j'ose employer cette expression, une sorte de sur-être, c'est-à-dire ce qui précisément nourrit, alimente toutes les formes particulières de la participation, aussi bien les idées que ces ombres des idées que sont les réalités sensibles.

[150]

Mais, lorsque nous examinons le développement de la philosophie des valeurs dans l'Allemagne contemporaine, nous observons aussi une sorte de résistance à cette identification entre l'être et la valeur. Et pour prendre un exemple, nous pouvons dire que, dans une philosophie comme celle de Meinong, nous voyons une opposition fortement marquée entre les deux notions. C'est une philosophie qui définit la valeur comme un objet irréel, et l'irréalité de son objet lui paraît comme étant la caractéristique de la valeur comme telle. — Or, je pense qu'il faut repousser également les deux termes constitutifs de cette définition, le terme d'objet d'abord, parce qu'il me semble que la valeur n'est à aucun degré un *objet*, qu'elle consiste dans une certaine position prise par le sujet sans doute, mais que l'objet en tant

que tel, c'est-à-dire pris dans sa nature propre d'objet, est justement indifférent à la valeur ; et à plus forte raison ensuite, le terme d'*irréel*, adjoind ici au mot objet par une sorte de contradiction ; parce qu'il me semble que, comme le pense aussi M. Le Senne sans doute, si on dit que le propre de la valeur est d'être une participation à l'absolu, et qu'on ajoute aussitôt que l'absolu n'est pas, on ôte à cette affirmation cette dignité et ce poids qui l'opposaient à toutes les entreprises de l'empirisme et du scepticisme.

Je reconnais donc que cette opposition qu'on établit en général entre les deux termes *être* et *valeur* est une opposition classique, bien qu'elle repose peut-être sur une définition vicieuse de l'être. Quoi qu'il en soit, je ne voudrais pas faire dévier la discussion sur cette question de vocabulaire, car il me suffit largement que l'on définisse la valeur comme étant une participation à l'absolu pour obtenir tout ce que je demande à la notion de valeur. J'observe simplement que M. Alquié, la dernière fois, a essayé de défendre, très justement à mon sens, la notion d'être. Et je crois que l'on éprouve peut-être un certain étonnement, comme je l'ai dit à plusieurs reprises à M. Le Senne, à le voir dissocier comme il le fait la notion d'être et la notion d'absolu, car, sous le nom d'être, ce que l'on prétend atteindre, c'est précisément cet absolu dont il a besoin. Et quand il dit : la valeur est une participation à l'absolu, si on lui demande : oui ou non, excluez-vous l'être de l'absolu ? tout le monde éprouvera un sentiment de surprise s'il répond par l'affirmative. Par conséquent, il me semble qu'on traduit une sorte d'exigence universelle du langage en essayant d'établir entre les mots être et absolu, sinon une identité, du moins une parenté profonde, qu'il est enclin à repousser. Mais il sait que pour moi cette identification a peu d'importance et que je lui abandonnerai volontiers l'être au sens où il voudrait le définir, [151] c'est-à-dire comme un être-objet, contre lequel il proteste parce qu'il ne veut pas l'assimiler à la valeur ; mais il sait qu'en cela aussi il rencontre mon sentiment profond.

Maintenant, en ce qui concerne la notion même d'absolu, cette notion a été attaquée d'une manière très vive par M. Polin qui nous a dit qu'il n'avait pas d'expérience de l'absolu. Cette affirmation ne m'a pas surpris. Je demande s'il y a quelqu'un dans le monde qui ait une expérience de l'absolu comme tel ? Mais son argumentation est profondément intéressante parce qu'elle fait reposer l'impossibilité de cette expérience sur l'étymologie même du mot, en disant que, si nous employons le mot d'absolu, c'est pour poser un terme qui, par définition, nous apparaît

comme dépouillé de toute espèce de relation ; alors l'absolu est bien le monolithe dont je parlais tout à l'heure, qui est au delà de toutes les relations possibles et qui les nie.

Je ferai sur ce point cependant, s'il me le permet, quelques observations. Tout d'abord il me semble qu'il est très difficile à la pensée philosophique de poser l'absolu autrement qu'en l'introduisant à l'intérieur d'un couple dont l'autre terme est le relatif. Mais si c'est un terme dans un couple, en définissant l'absolu comme la négation de toutes relations, on semble méconnaître que cette négation elle-même est une relation.

Je ne puis pas poser l'absolu lui-même comme une négation à l'égard du relatif sans poser du même coup le relatif dans sa relation avec l'absolu. Cette relation est, si je puis dire, une relation qui n'est pas réciproque, ou du moins dont la réciprocité n'est pas univoque. Voici ce que j'entends par là : je veux dire que, quand nous posons le relatif, nous le posons comme dépendant nécessairement de l'absolu ; et nous posons l'absolu comme indépendant de toute relation qui le fonderait, bien qu'il fonde nécessairement lui-même toutes les relations. La question est de savoir s'il y a une possibilité pour nous de poser ce couple de l'absolu et du relatif. Mais pour le moment je ne veux pas dépasser la question de vocabulaire, et je mets au défi qui que ce soit de poser un absolu qui n'apparaisse pas comme le corrélatif du relatif, et par conséquent comme en étant inséparable à l'intérieur de cette relation.

Lorsque nous disons que l'absolu est indépendant de toute relation qui le fonde, bien qu'il fonde lui-même toutes les relations, ce que nous voulons dire sans doute c'est que, s'il y a de l'absolu, le caractère de l'absolu, c'est de porter en lui-même sa propre raison d'être, sans qu'il puisse la demander à aucun terme extérieur à lui et qui serait alors par rapport à lui l'absolu véritable. Or, que l'on en ait ou non l'expérience, il semble bien que la tradition [152] philosophique définisse l'absolu de cette manière, et que cette définition suffise à apparenter d'une manière très profonde l'absolu avec la valeur.

Je voudrais ajouter une dernière considération sur les rapports entre les deux termes. M. Le Senne nous a dit que le propre de la valeur, c'était d'être une participation à l'absolu, ce qui semble indiquer que l'absolu est jusqu'à un certain point indépendant de la valeur. Et sans doute il est indépendant de la valeur dans la mesure où la valeur, en tant qu'elle est

mise en œuvre par nous, apparaît toujours comme incapable de coïncider avec l'absolu, comme marquant par conséquent une certaine distance qui la sépare de l'absolu, et dont nous avons l'expérience chaque fois que nous pensons la valeur et essayons de la réaliser.

Mais je vais plus loin. Je me demande si l'expérience de la valeur n'est pas quelque chose de plus que l'expérience de la participation à l'absolu, si elle ne dénote pas sa présence et si elle n'est pas la marque même qui nous permet de la saisir. M. Potin reprochait à M. Le Senne l'autre jour d'être conciliateur. Je crains qu'il pense que je ne le suis pas et qu'en présence de la thèse qu'il défend je me porte du premier coup à l'extrémité opposée. La question pour moi est de savoir si, là où il y a l'expérience de la valeur, il n'y a pas jusqu'à un certain point l'expérience de l'absolu, et même si ce n'est pas l'expérience de la valeur qui est l'expérience de l'absolu.

Nous sommes incapables de jamais considérer le fait et l'objet comme portant en eux le caractère d'absolu, l'objet étant par définition ce qui a toujours de la relation avec un sujet, ce qui est par-dessus tout relatif, ce qui n'est pour le moi qu'une simple donnée. Au lieu que la valeur, au moment où nous la rencontrons, n'est pas seulement ce qui présente un sens pour nous, mais encore ce que nous voulons qui soit ce qu'il est, s'il est donné ; ce à quoi nous sommes subordonnés de telle manière que nous voulons le faire être, s'il dépend de nous qu'il soit ; ce qui montre qu'elle est pour nous, non pas sans doute un absolu immobile, mais un absolu vivant et agissant, qui est le seul absolu que nous puissions concevoir. Si je rapporte cette conception par exemple à la définition que donnait M. Bertrand de la valeur lorsqu'il disait : « La valeur, c'est la justice ou la justesse », je lui répondrai : « oui sans doute, en tant que, non seulement nous avons un certain critère de la justesse ou de la justice, mais en tant que nous voulons que la justesse ou la justice comme telles soient poursuivies et réalisées, que nous mettons cette fin au-dessus de toutes les autres. C'est en cela que nous faisons consister la valeur. »

[153]

Et je dirai que c'est précisément dans cette volonté qui se déploie et qui se développe vers la valeur que nous avons l'expérience à la fois de l'absolu et de l'être, car ni l'un ni l'autre ne saurait jamais être simplement représenté, parce que l'un et l'autre ils résident au point où je m'engage moi-même dans ce que je suis et dans ce que je veux être.

Alors, à ce moment-là il me semble que nous pouvons distinguer facilement des degrés différents de la valeur et même une hiérarchie de valeurs, parce que nous savons bien qu'il y a un certain rapport avec l'absolu dans toutes les fins auxquelles nous attribuons le caractère d'une valeur. Ces valeurs peuvent paraître alors des valeurs différentes, réfractées à travers telle personnalité, dans des conditions et des circonstances définies. Et il est possible que je ne poursuive une certaine fin que par rapport à une autre fin qui a pour moi plus de valeur. Il y a ainsi une subordination, une hiérarchie des différentes valeurs. Mais la valeur est véritablement là où, ce que je veux, je le veux d'une volonté absolue — et c'est par cette dernière idée que je terminerai, en demandant à tout le monde, en particulier à M. Polin, s'il n'y a pas une expérience de la valeur qui coïncide avec cette participation à l'absolu dont a parlé M. Le Senne, là où je suis disposé à vouloir une chose, en lui sacrifiant toutes les autres.

De sorte que je dirai qu'une chose a d'autant plus de valeur que je suis disposé à lui en sacrifier un plus grand nombre d'autres, et là où on a affaire au sacrifice de l'existence, au sacrifice de la vie, là où on a affaire au martyre, là où, comme dans l'épreuve que nous venons de subir, certains êtres se montrent prêts à renoncer à tous leurs biens et à leur existence même pour maintenir une affirmation qui seule donne du prix à l'existence, je dis que c'est là que l'on touche la valeur.

Il me semble donc que nous avons peut-être une certaine expérience de la valeur qui ne va pas, M. Polin, contre votre propre thèse. Lorsque vous parlez de cette valeur qui est inventive, qui est orientée vers l'avenir, je vous suis entièrement, car ce que vous avez en vue, c'est la participation à une valeur qui ne se révélera jamais à la lumière que par degrés, ce qui me permettra en la poursuivant d'entrer dans un progrès indéfini ; mais à chaque pas on a toujours le même critère, qui est l'étendue de sacrifice que l'on est prêt à faire pour elle.

Et ma mort elle-même ne vaudrait rien si, au moment où je suis disposé à donner ma vie, ce n'est pas au service d'une chose que je considère comme l'emportant infiniment en valeur sur toutes les fins particulières que je pourrais lui préférer. Par conséquent, il [154] me semble qu'il y a bien là ce que j'appellerai une certaine expérience de la valeur.

Maintenant je sais qu'on peut faire une objection, je la fais d'avance : c'est qu'il peut y avoir dans tout sacrifice des illusions, c'est que je puis me sacrifier pour des objets indifférents ou que certains d'entre eux ont

une valeur qui peut être contestée. Aussi ce n'est pas là que je mets la valeur, car je ne la mets jamais du côté de l'objet ni du côté de la fin, qui n'en sont que le moyen ou le véhicule ; mais je sais que celui qui se sacrifie pour une fin particulière, même si on pouvait considérer cette fin comme une illusion, met en jeu à ce moment-là sa liberté c'est-à-dire l'acte par lequel il s'engage dans l'existence, et c'est en cela que consiste cette participation à l'absolu par laquelle M. Le Senne a essayé de définir la valeur.

M. Polin. — Je suis infiniment reconnaissant à M. Lavelle de ce qu'il vient de dire, parce que ses paroles ont été pour moi éclairantes. Je suis amené, je crois, à reconnaître que je me faisais de l'absolu une idée bien naïve, parce que je croyais que cet absolu était le non-relatif ; et si j'ai déclaré n'avoir pas l'expérience de l'absolu, c'est sans doute parce que j'exigeais trop de lui.

L'absolu dont M. Lavelle nous a montré d'une manière si poignante la présence, c'est un absolu relatif. Il est saisi dans une relation, il est saisi dans un couple. Mais, dans ces conditions-là je ne vois plus en quoi il est absolu et comment il va bénéficier de tous les privilèges qui résidaient précisément dans le fait que l'absolu était le parfaitement-extérieur-à-moi, et par conséquent un transcendant tel qu'il pût me dominer et m'imposer des normes, m'imposer un sacrifice. Cet absolu-là, j'avoue que c'est celui que je cherche, mais ce n'est pas l'absolu que M. Lavelle me donne.

M. Lavelle cherche, au fond, dans la notion d'absolu l'idée d'un fondement. C'est celle aussi que je cherche. Mais il me semble que si je rétablis cette relation, si je rétablis cette expérience de l'absolu, si je rétablis cette communication, cette participation, je suis amené à poser le problème de la valeur sur le plan d'une connaissance, et d'une connaissance qui va devenir nécessairement une connaissance relative. Or, cette expérience relative, comment M. Lavelle la défend-il ? Il montre que le critère de cette expérience réside dans un sacrifice, dans un sacrifice qui sera par exemple le sacrifice de la vie. À ce moment-là, qu'est-ce que cela nous prouve ? Cela prouve que la vie est saisie comme un critère, et que par conséquent la vie va avoir pour moi une valeur énorme, qu'elle va même être, non pas l'absolu, puisque vous ne voulez pas le placer [155] dans un objet (et j'avoue que votre objection en dernier ressort m'a gêné),

mais tout de même le critère par rapport auquel je vais choisir la valeur qui sera pour moi l'absolu.

Peut-être y a-t-il, dans cette condition-là, plusieurs valeurs absolues. La vie ne sera qu'une de ces valeurs, et il me semble que je vais acquérir une expérience de l'absolu à peu de frais, parce qu'en effet, je peux très bien vouloir accepter le sacrifice de ma vie pour des valeurs qui ne seront pas des valeurs absolues. On peut sacrifier sa vie pour peu de chose. On peut sacrifier sa vie, vous l'avez dit, pour des illusions. Mais je ne dirai même pas cela. Je dirai qu'on peut sacrifier sa vie pour des choses auxquelles on croit profondément, mais qui, néanmoins n'ont rien à voir avec l'absolu, parce que ce n'est pas le sacrifice de ma vie qui peut fonder la valeur à laquelle je sacrifie ma vie.

Il me semble que l'expérience des valeurs, dont vous faites en même temps l'expérience de l'absolu, ce n'est rien d'autre que l'expérience des normes, c'est-à-dire de ce qui est susceptible de m'imposer une conduite, et une conduite telle qu'éventuellement on lui sacrifie d'autres valeurs, d'autres biens, d'autres idéaux, et par exemple la vie.

Ces normes, est-il nécessaire de déclarer qu'elles participent d'un absolu pour dire qu'elles valent ? Eh bien, il me semble que non !

Il me semble que, dans la mesure où j'ai défini la valeur comme un effort de dépassement de soi, où je montre que c'est une fonction de la conscience d'aller au delà de soi-même et de se transcender, de se dominer, d'inventer un autre tel que cet autre soit expulsé hors de soi, on arrive à ce moment là à définir une valeur qui est capable d'imposer à celui même qui l'a inventée un sacrifice. L'absolu, je ne le vois pas intervenir ici. Il me semble qu'à partir de l'analyse de la conscience, à partir de cet élan par lequel la conscience est capable de se dépasser, de se transcender elle-même, on peut comprendre la notion de norme dans laquelle vient se concentrer au fond l'idée de l'absolu. Et ces normes, nous allons pouvoir les faire apparaître sous des angles très divers. Nous pouvons montrer, d'une part, que la norme, c'est le produit de la création de cet élan par lequel nous cherchons à nous dépasser et qui est, je crois, en effet au cœur de nous-mêmes, de chacun d'entre nous. Nous pouvons aussi montrer que cet autre qui a été ainsi expulsé au dehors de nous, nous le désirons, et que, dans la mesure où nous le désirons, nous l'affirmons comme valeur et que par conséquent nous limitons son extériorisation, son extériorité par rapport à nous, et nous prouvons par conséquent sa puissance impérative

par rapport à nous. Enfin n'oublions pas que l'autre-le-plus-autre, [156] c'est l'autre homme et que chaque homme par rapport à tous les autres exerce cet effort de dépassement, de transcendance qui, en termes sociaux, s'appellera un effort de domination, et que par conséquent là encore va apparaître une norme, là encore va apparaître une valeur.

Sous ces trois aspects il me semble que, sans faire appel à une participation avec l'absolu, je me rends compte de la puissance impérative des normes par rapport à moi, par rapport à la conscience qui pense des valeurs.

Si maintenant c'est cela que vous avez appelé l'expérience de l'absolu, c'est-à-dire si maintenant vous dites : On a l'expérience de l'absolu dans la mesure où l'on pense des valeurs, où l'on croit servir des valeurs morales, dans la mesure où l'on admire des valeurs belles, eh bien je suis d'accord. Je crois, en effet, moi aussi, que j'ai sur un plan extrêmement réduit et non pas évidemment sur le plan pascalien, une expérience de l'absolu. Mais c'est un absolu qui ne me satisfait pas. L'absolu duquel vous participez vous satisfait. Il vous fournit la sérénité que vous estimez nécessaire à l'action, dans la mesure où vous participez de l'être, où vous participez par conséquent d'un souverain bien. Au contraire les valeurs que j'invente et que je maintiens péniblement sont les lumières qui éclairent mon action, qui la préparent, et qui permettent une réalisation progressive, difficile, pénible de l'œuvre dont mes valeurs ont dessiné le schéma.

Alors je dirai que ces valeurs représentent un absolu, mais elles me permettent d'être, quant à moi, dans un climat de difficultés, de mécontentement, de détresse, qui me paraît être le climat même de l'action.

M. Lavelle. — Deux mots pour répondre à M. Polin. Je ne vois pas bien dans quelle mesure nous sommes en accord et en désaccord. Mais j'éprouve une impression curieuse, c'est de me sentir moi-même, je ne dis pas accusé, mais taxé d'immanentisme, de telle sorte que c'est lui qui représenterait la défense de la transcendance, d'un transcendant qu'il veut, qu'il désire, qu'il ne peut pas êtreindre, mais dont il lui semble qu'il serait nécessaire pour fournir une justification complète à la valeur.

Les deux observations que je voudrais faire sont les suivantes :

1° Si je pose un absolu, je ne puis pas le poser, ainsi que vous l'exigez, comme un transcendant qui serait sans rapport avec moi, car le définir

ainsi, c'est dire qu'on ne peut pas le poser. J'ajoute : à quoi cela servirait-il alors, soit dans l'ordre de la connaissance, soit dans l'ordre de l'action ? Rejetons-le tout simplement comme [157] une chimère impossible même à nommer, et reconnaissons que, lorsque nous posons l'absolu, c'est dans ce couple exigé par le vocabulaire et dont l'autre terme est le relatif. C'est donc qu'il y a entre l'absolu et le relatif la relation, réciproque, mais non univoque, dont je parlais tout à l'heure, qui est telle que, si le relatif trouve son fondement dans l'absolu, l'absolu ne trouve pas le sien dans le relatif, bien que je ne puisse poser l'absolu que lorsque j'ai posé le relatif et précisément pour le fonder. Par conséquent, l'expérience que j'ai de l'absolu n'est jamais l'expérience d'un absolu comme tel, car cette notion ne présente sans doute aucune signification. Reconnaissons donc que l'absolu dont il est question ne peut être qu'un absolu qui apparaît toujours comme étant le fondement même de ce relatif dont j'ai l'expérience et dont je dirai que j'aurai l'expérience dans sa relation même avec l'absolu qui le fonde.

2° Maintenant, vous-même, dans toute la seconde partie de votre exposé, vous avez toujours parlé de ce dépassement qui est le fait de l'invention et qui est caractéristique de la valeur. Qu'est-ce que c'est que ce dépassement ? Et comment est-il possible ? Ne cache-t-il pas son progrès indéfini dans le rapport du relatif à l'absolu ? Alors il ne faudrait pas que notre discussion ne fût qu'une discussion de vocabulaire. Pourquoi, en effet, parlez-vous de dépassement ? Vous en parlez plus que moi. Vous êtes beaucoup plus transcendantiste que je ne le suis.

M. Polin. — Oui, mais avec cette différence, qui me semble n'être pas seulement une question de vocabulaire, que vous vous donnez l'absolu, tandis que, quant à moi, il me semble que c'est à une attitude humaine de le fabriquer. Vous parlez d'un transcendant donné. Je pars au contraire d'une fonction de transcendance caractéristique de la conscience. Penser, c'est se dépasser, et par conséquent il n'y a pas d'absolu. C'est du dedans de moi que je l'ai émis, avec cette différence qu'au moment où je le produis, il acquiert, par rapport à moi, la relation de la transcendance de la créature par rapport au créateur, et c'est moi le créateur.

M. Lavelle. — Là est la difficulté. Comment pouvez-vous dire que vous vous dépassez vous-même ? Comment un produit fabriqué peut-il être transcendant par rapport à son créateur ?

M. Polin. — Dans la mesure où mon œuvre est indépendante de moi-même, où elle est extérieure à moi-même.

M. Lavelle. — Elle est toujours au-dessous de vous.

[158]

M. Polin. — Il me semble au contraire que cette différence entre la transcendance ascendante et la transcendance descendante, qui nous met sur le plan phénoménologique, se résoudra au profit de l'activité humaine. Il me semble que précisément la philosophie classique s'efforce de donner de la transcendance une notion descendante. On part d'une transcendance et on descend vers le transcédé, ou bien on participe, quand on est le transcédé, du transcendant, dans telle mesure, sous tel ou tel rapport. Il me semble, au contraire, et je rappelle les formules de M. Jean Wahl, que l'homme est capable d'aller, non seulement au delà de soi, mais, si vous voulez, au-dessous de soi. D'ailleurs au-dessus ou au-dessous, ces distinctions n'ont pas beaucoup d'importance. Mais il est essentiel de dire, je crois, que l'on est capable à ce moment-là d'établir une hiérarchie dans l'ordre que, soi, on a créé soi-même.

La grande différence entre nos thèses, c'est qu'au lieu de trouver dans l'absolu le fondement des valeurs, personnellement j'ai renoncé à l'y trouver.

M. Lavelle. — Seulement vous introduisez une chose : la notion de dépassement dont vous vous contentez, la notion même d'invention, sur laquelle il y aurait beaucoup à dire et qui me permet d'évoquer le pouvoir dont parlait M. Bertrand, signifient précisément que la source de la valeur se trouve dans une activité, et jamais dans un objet. Or, l'absolu n'est jamais du côté de l'objet. Et c'est pour cela que je voudrais vous rappeler que, quand j'ai parlé des illusions qui peuvent se produire dans le sacrifice, j'ai attiré l'attention sur ce point que les illusions consistent toujours dans le fait que je considère tel objet ou telle fin que je poursuis comme

représentant la valeur ou comme en étant la substance même : c'est contre cette idée que je proteste.

Ce que j'ai voulu maintenir, c'est cette idée que la valeur se trouve dans notre activité spirituelle au moment où elle se déploie. Or, elle peut s'arrêter momentanément sur cet objet ou sur cette fin ; mais peu importe, car cet objet est destiné à passer, cette fin à perdre sa signification dans un autre temps ou dans une perspective différente. La seule chose qui compte, c'est que cette activité spirituelle elle-même n'accepte pas de se renoncer. Et je n'ai pas dit de la vie qu'elle est une valeur absolue, puisque au contraire on peut nous demander de la sacrifier elle-même en faveur de la valeur. De telle sorte que sur ce point encore je crois que nous sommes assez éloignés.

[159]

*
* *

M. le Président. — M. Bréhier n'a-t-il rien à dire dans ce débat ?

M. Bréhier. — N'ayant pu assister à la séance précédente, je m'excuse si les quelques remarques que je vais faire s'encadrent mal dans la discussion.

Ma première remarque a trait à la place historique de la théorie des valeurs. Nulle théorie de ce genre n'existait quand il y avait une métaphysique ; on ne dissociait pas la valeur de l'être, ou plutôt, on ne parlait pas de valeur, mais l'on déterminait pour chaque forme d'être un niveau métaphysique, indiquant sa distance par rapport à l'être absolu : c'est ce qu'ont fait encore les métaphysiques de Schelling et de Hegel. Mais la critique kantienne, pour ceux qui l'acceptaient, a ruiné la métaphysique, et introduit la notion de valeur : valeur objective de la connaissance, valeur morale, valeur esthétique, etc. ; Kant fondait ces valeurs sur certains principes, tels que la possibilité de l'expérience, le caractère catégorique de l'impératif moral, et il liait ainsi les valeurs d'une manière nécessaire à des fonctions de l'esprit humain. Survint une conception purement objectiviste, celle du positivisme qui réduit toute réalité à des faits liés par des lois, les distinctions de valeurs, dans un univers où tout est égal, n'avaient plus aucun sens ni aucun fondement ;

les « jugements de valeur » devaient tout de même persister à côté des « jugements de réalité », comme conditions indispensables de la vie humaine. Mais les valeurs apparaissent alors comme tout à fait arbitraires et subjectives : c'est ce que laisse entendre le premier livre que j'ai eu occasion de lire sur la théorie des valeurs et qui indique un des premiers états de cette théorie, le livre de Münsterberg, pour qui la source de la valeur, c'est la volonté, autant dire l'arbitraire. C'est ce que confirme la thèse de M. Polin, lorsqu'il dit que, si la valeur peut avoir un appui, ce n'est que sur le transcendant : puisqu'il estime que le transcendant nous échappe, il sait qu'elles sont sans fondement, donc arbitraires. C'est en ce sens que l'on peut dire que la théorie des valeurs est la queue du kantisme, répondant au même besoin de suppléer une métaphysique déficiente, mais n'admettant pas la solution du criticisme ; c'est pourquoi elle est une sorte de métaphysique timide, mettant en avant le transcendant pour le retirer aussitôt. C'est pourquoi aussi je demanderais volontiers à M. Lavelle comment, puisqu'il est métaphysicien, il sent le besoin [160] d'une théorie des valeurs, dont il pourrait faire l'économie : je ne vois pas que la métaphysique bergsonienne, par exemple, ait jamais eu pareille préoccupation.

Ma seconde remarque concerne une assertion que j'ai trouvée dans la thèse de M. Polin, où elle me paraît avoir un rôle important : les valeurs, nous dit-il, libèrent du donné. On pourrait dire inversement que le donné libère de la valeur. En voici un exemple tiré de Lucrèce : les météores étaient considérés par les religions antiques non pas comme des phénomènes physiques régis par des lois, mais comme doués d'une valeur religieuse (pronostics néfastes, etc.) : l'Epicurien (et d'ailleurs avant lui Aristote), en se réduisant à l'expérience et au donné, a affranchi l'homme des maux que causaient ces valeurs : c'est un affranchissement du même genre que Nietzsche prêche dans *Zarathoustra*. La valeur peut être, et elle est sans doute le plus souvent, créatrice de servitude. J'en tire une confirmation de ce que je viens de dire au sujet de la métaphysique : il y a en effet des métaphysiques qui, comme celle de Bergson, s'appuient sur le donné, le donné étant entendu non pas au sens étroit de perception des réalités matérielles, mais au sens large d'expérience spirituelle ; et il est alors tout à fait exact de dire que ce donné, en nous dévoilant le réel, nous affranchit des jugements de valeur que nous y superposons.

M. Lavelle. — Je comprends très bien les observations que vient de faire M. Bréhier. Peut-être contesterais-je le mot de donnée ; mais je crois qu'il a ajouté lui-même que c'était une donnée au sens large, ce n'est pas le donné sensible comme nous l'entendons. Seulement j'accepterais assez facilement la thèse d'après laquelle la philosophie des valeurs telle qu'on la trouve, par exemple en Allemagne au début du XX^e siècle, est une métaphysique timide ou larvée. J'accepterai donc très volontiers cette idée ; mais sous cette forme, que tout ce que les philosophes de la valeur ont essayé de saisir sous ce mot, c'est l'être. C'est le point sur lequel je suis en désaccord avec M. Le Senne ; mais ce désaccord doit apparaître comme secondaire, car, à l'intérieur de la métaphysique de l'être, je compte retrouver tous les caractères positifs que la philosophie des valeurs essaie de définir.

M. Bréhier. — Vous y retrouvez la métaphysique.

M. Lavelle. — Oui ; et je crois que la philosophie des valeurs est une métaphysique qui ne s'avoue pas.

M. Bréhier. — Une métaphysique timide. Nous sommes d'accord.

[161]

M. Le Senne. — Cette péripétie de la discussion me porte à défendre plus énergiquement la différence entre la valeur et l'être. D'abord à l'intérieur de la connaissance même, car la connaissance ne poursuit pas n'importe quel objet. Pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait quelque chose à connaître, et ce quelque chose mérite d'autant plus de retenir la connaissance qu'il vaut davantage, soit comme principe de systématisation, soit comme condition d'utilisation. La connaissance élimine et doit éliminer l'illusoire, le pur fait, le superficiel, le contingent en tant que tel. Par conséquent il n'est que trop aisé de soutenir que les métaphysiques de la connaissance et de l'être sont déjà des métaphysiques de la valeur. La connaissance n'élimine pas du tout la considération de la valeur, elle la limite à son domaine ; mais cela ne l'autorise pas à en exclure les autres formes.

Peut-on en effet admettre cette exclusion ? Je ne songe nullement à sous-estimer, à déprécier ce qu'il y a d'absolu dans le respect que nous devons à la vérité. Mais assurément le respect dû à la vérité ne me donne aucun droit de méconnaître quelque respect absolu que ce doive être et par suite le respect absolu d'autres valeurs. Dès lors je dois passer de la métaphysique de l'être à la métaphysique des valeurs, dont la métaphysique de l'être n'est qu'un aspect ; et je n'ai pas du tout le sentiment qu'en allant de la métaphysique de l'être à celle de la valeur je consente à un rétrécissement et à une diminution de la métaphysique ; mais au contraire que cette ouverture est un élargissement, le résultat d'une plus grande hardiesse.

Permettez-moi de faire ici un mouvement de retour vers l'existence. Quand on oppose ces mots abstraits d'être, de valeur, on finit par perdre de vue la condition humaine au sein de laquelle toutes ces questions se posent. Presque fatalement les termes que l'on aura dégagés et séparés de leur origine dans la vie éprouvée prendront l'apparence de choses. Mais si je reviens vers mon expérience de la vie, il m'apparaît que je suis plus, en tant que moi, que ce que je puis être comme spécialiste ; et que toutes mes activités spéciales sont sous la dépendance des mouvements pléniers du moi total que je suis. Je reconnais alors qu'il y a des mouvements de valeur qui m'entraînent vers la connaissance, la vérité, l'être : je ne puis en sous-estimer le prix, ne serait-ce que de me dégager des illusions que je pourrais me faire sur l'avenir prochain. Mais je dois reconnaître aussi qu'il y a en moi des mouvements qui se tournent vers d'autres valeurs que la connaissance de ce qui est. À ce moment je n'ai pas le sentiment que le retour à la considération exclusive de la connaissance soit un élargissement.

[162]

En parlant ainsi ne suis-je pas sur le point où M. Bréhier a mis la discussion ?

M. Bréhier. — Assurément.

*
* *

M. Le Président. — La parole est à M. Salzi.

M. Salzi. — Je m'excuse d'accepter la métaphysique de la valeur : je reconnais que la philosophie moderne, avec la recherche de la valeur, si elle a élargi le cadre classique, ne l'a pas du tout oublié. Je suis reconnaissant en même temps à M. Le Senne d'avoir, dès le nouveau début de la Société Française de Philosophie, concentré l'attention sur les problèmes de la valeur. Je lui en suis reconnaissant pour deux raisons essentielles : d'abord parce que notre pays, — j'ai le droit de parler des valeurs pratiques — est en train de créer ou de recréer ses valeurs, et qu'il est bon que sur ce point nous soyons d'accord ; ensuite parce qu'en tant que philosophe, il me semble que la philosophie a pour rôle essentiel de s'occuper des valeurs, pour les apprécier, pour les ordonner. Mais précisément à cause de l'importance de cette notion il faut que nous ne commettions pas certaines fautes d'analyse ; et je me place ici, non pas sur le plan logique et métaphysique où tout à l'heure la discussion se portait, je parlerai simplement en psychologue.

L'autre jour j'ai été, permettez-moi de le dire, un peu froissé de la façon légère avec laquelle vous traitiez la psychologie. Je sais bien que nous avons des représentants de la psychologie qui se méprennent un peu sur l'ampleur de cette recherche ; je sais bien que les psychologues trop souvent s'imaginent qu'ils ont expliqué et en même temps anéanti la valeur des aspirations aux racines desquelles ils prétendent trouver tels ou tels facteurs nerveux. Mais tout de même il faut bien reconnaître qu'en dehors de la psychologie il n'y a pas de philosophie. Lorsque tout à l'heure vous discutiez sur l'absolu et le relatif, sur le transcendant et sur le non-transcendant, c'est bien en psychologue que vous parliez. Vous considériez quelles étaient les implications réelles de la pensée que vous vouliez développer. Nous pouvons appeler cette psychologie réflexive, transcendente. Ce sera toujours un effort pour prendre conscience de nos ultimes volontés, quelles que soient leurs racines. Cette psychologie transcendente et réflexive a fait ses preuves avec le « connais-toi toi-même » de Socrate et le [163] *cogito* de Descartes. Eh bien, que nous révèle-t-elle à propos des valeurs ?

D'abord, et ici je suis d'accord avec M. Le Senne, je crois avec tous les auteurs que la valeur est une notion psychologique qui ne subit ni nos désirs ni n'importe quelle autre pression. La valeur n'est pas du tout

quelque chose d'individuel. La valeur est quelque chose d'universel. C'est à propos d'elle que l'on pourrait parler véritablement de jugement. La valeur est une notion dans laquelle notre conscience fait jouer peut-être au maximum la transcendance, comme disent les existentialistes, c'est-à-dire qu'elle se reconnaît responsable de ce qu'elle juge utile ; elle le reconnaît comme ayant une valeur, non pas seulement subjective, mais comme ayant précisément une portée qui ne vaut pas seulement pour telle conscience donnée ici ou là.

Maintenant ce que je trouve tout de même de différent entre ce que je veux dire et ce qu'a dit M. Le Senne, c'est à propos de la participation de la création des valeurs à l'absolu : ici je ne suis plus du tout M. Le Senne, et non plus M. Lavelle, pour autant que je comprenne la thèse de M. Lavelle. Pourquoi ?

Votre titre, M. Le Senne, est assez inexact par rapport à votre objectif. Au lieu de dire : « Qu'est-ce que la valeur ? » vous auriez dû dire : « Preuve de l'existence de Dieu par la notion de valeur ». Vous avez voulu nous montrer que dans la notion de valeur l'idée de Dieu et l'idée d'absolu se trouvaient impliquées, exactement d'ailleurs comme Malebranche trouvait que, dans la notion de vérité scientifique, était impliquée la vision en Dieu. De la même façon aussi Descartes, dans sa fameuse théorie du doute, finit par retrouver la notion du parfait, c'est-à-dire Dieu, il le retrouve ainsi jusque dans le doute lui-même, jusque dans la pensée imparfaite.

C'est contre quoi je proteste. La valeur me paraît être en dehors précisément de la pensée divine. D'abord je me permettrai de dire : il faut mettre ici entre parenthèses l'idée de Dieu. Lorsqu'on parle de valeurs, remarquons que les valeurs ne sont pas convergentes. Quand il s'agit du beau, du vrai ou du bien, on a toutes les peines du monde pour arriver à en retrouver l'unité. Je suis obligé de constater que l'art contemporain, la science contemporaine, la morale non moins contemporaine sont loin d'indiquer une convergence entre les trois espèces de valeurs et que par conséquent, si vous vouliez assortir l'idée de Dieu à l'idée de valeur, je crains que vous ne rompiez avec l'unité de la foi et j'en prends ici comme preuve les attitudes des mystiques, qu'ils soient iconoclastes ou contempteurs de la science. D'autre part, pour la même raison, nous savons que les valeurs changent, que les valeurs se [164] transcendent, qu'elles se dépassent. Laisser Dieu au sein des fluctuations des valeurs me paraît assez dangereux pour sa propre réalité.

Maintenant, serrons d'un peu plus près le problème, mettons entre parenthèses l'idée de Dieu et regardons comment se créent les valeurs. Penchons-nous avec précision sur l'esprit des savants, des artistes, des inventeurs, des moralistes ou des métaphysiciens. Les savants en quête d'une connaissance supérieure, les inventeurs dont le rôle est d'accroître l'efficacité des pensées humaines, les artistes qui frémissent aux retentissements intérieurs d'idées originales de symphonie ou de statue, les moralistes dont la pensée généreuse magnifie les rapports entre les hommes, les métaphysiciens en train de percevoir l'unité profonde de toutes choses, autant de valeurs qui, incontestablement, sont en train d'être créées.

Eh bien, ne les créent-ils pas dans une totale solitude, dans une dérégulation ? Chacun d'eux le sait bien. Il peut être émerveillé, ravi de sa création, il sait néanmoins que, pour les autres, c'est encore une hypothèse, c'est encore un néant, car de cette évidence intérieure, les autres n'ont pas encore la révélation qu'il en a. C'est lui qui la détient exclusivement. Il faudra qu'à cette hypothèse il confère une réalité universelle : ce seront les preuves des savants, les machines des inventeurs, l'œuvre des artistes, les ouvrages des moralistes et l'intuition globale des métaphysiciens.

Dans cette seconde phase que se passe-t-il ? Chaque créateur va-t-il faire appel à la notion de l'absolu ? Point du tout. Il restera toujours seul, dans une totale solitude. Par exemple, un peintre peut demander à ses spectateurs, et même à son modèle l'avis qu'ils peuvent avoir sur l'œuvre qu'il est en train de produire, mais leurs opinions sont généralement pour lui des plaques indicatrices de chemin qu'il ne devra pas suivre. Pourquoi ? Parce que son œuvre à lui est originale, parce qu'il sait bien que personne ne l'a créée avant lui : sans cela il ne l'aurait pas créée lui-même.

Pourtant, dira-t-on, la solitude de ces créateurs peut exister vis-à-vis du milieu humain, mais si eux-mêmes sont certains, n'est-ce pas parce que par ailleurs, — je pense ici surtout à M. Lavelle, — dans un autre milieu que le milieu humain ils se réfèrent à une autorité à la fois intime et infiniment objective, c'est-à-dire à l'absolu ? D'où vient leur intransigeance, leur dogmatisme, s'ils n'ont un point d'appui qui soit hors d'eux-mêmes ? N'est-ce pas un fait historique que les créateurs parmi les plus célèbres ont cru en Dieu ? Interrogeons-les cependant, demandons-leur ce qui se passe [165] en eux. Ils répondront que jamais ce n'est en Dieu, du moins directement qu'ils font leurs trouvailles. Ils peuvent le prier, faire dire des messes, mais ils savent bien que la grâce divine ne se

commande pas. Ils le savent mieux que quiconque et ils savent qu'à la fin il leur faudra toujours se confier à leur pleine liberté. La croyance en Dieu pourra être le réservoir de leur courage, ce n'est jamais celui de la valeur qui leur incombe. Mais lorsque leur foi en Dieu est absolue, et peut-être surtout lorsqu'elle est absolue, ils savent qu'ils sont irrémédiablement seuls à la quête des valeurs. C'est comme si Dieu leur avait confié la mission de prospecter une région qu'il ignore lui-même.

Il y a donc là une solitude complète, adorée et redoutée à la fois, qui fait de l'inventeur le créateur des valeurs. Convenons d'ailleurs que beaucoup d'entre ces créateurs ne songent même pas à invoquer Dieu. Pourquoi ? C'est que Dieu est une réalité, si l'on peut dire, ultérieure.

Si l'on se reporte à la quatrième partie du *Discours sur la Méthode*, à ces passages si nuancés où Descartes expose ses deux preuves, la causalité du parfait et l'argument ontologique, il veut fonder théologiquement le genre de vérité qu'il croit valoir pour la science de la nature, mais, dans son expérience à lui, il n'a pas commencé par là. Il s'est d'abord débattu dans l'état pénible où ses connaissances n'étaient pas évidentes, il a cherché à tâtons, jusqu'au jour où il a obtenu l'intuition décisive. 1619... Puis cette intuition il lui a fallu des années pour se la prouver à lui-même par la réussite de ses recherches. C'est après seulement avoir assuré la certitude de sa méthode à ses propres yeux qu'il s'est senti en droit de l'exposer aux yeux des autres.

Qu'est-ce à dire, sinon que dans son idée d'une pensée parfaitement vraie Descartes immobilise la nouvelle valeur scientifique qu'il avait créée. Ainsi se découvre l'équivoque de la thèse de M. Le Senne : il n'est de valeur que dans l'absolu si l'on veut, mais ce n'est qu'à la condition précisément que la pensée créatrice de valeur ait commencé par se mouvoir librement, dans une autonomie totale, hors même de ce qu'on peut appeler l'absolu.

C'est bien ce que confirment les analyses si vigoureuses et si nettes de M. Polin, qui parle de la transcendance axiologique de la conscience. La conscience qui crée des valeurs ne se contente pas comme l'imagination de nier des valeurs admises pour en poser une autre comme possible. Cette valeur qu'elle crée, elle lui assigne une réalité propre, non pas en tant qu'être, mais en tant que degré nouveau dans la hiérarchie des valeurs. La réflexion n'est pas ici objective au sens théorique. Elle appartient à un monde essentiellement [166] intime et intimement vécu. Ce monde, c'est

la conscience qui le constitue grâce à son pouvoir de double transcendance, et pour elle seule, dans une évidence qui n'a rien de représentatif et qui néanmoins est pour elle plus tyrannique encore que l'évidence intellectuelle.

Je conclus : On a traité le problème si neuf, si délicat des valeurs, qui a paru indispensable pour opérer ce que Léon Brunschvicg appelait « la dissociation des notions ». Avoir réussi à créer un nouveau degré de valeurs aide à croire en Dieu, soit ; mais pour créer ces valeurs, il faut avoir le courage d'affronter la solitude. La liberté de la conscience est ainsi conditionnelle. C'est probablement ce que Descartes entendait par l'infinitude de la volonté.

Si on parle de l'absolu comme garantie, on déduit de nouvelles connaissances d'un savoir déjà donné, on ne crée pas de valeurs.

M. Le Senne. — Il serait extrêmement intéressant, en vue d'entrer dans le débat qu'ouvre M. Salzi, de faire une description minutieuse pour tâcher de déterminer dans quelle mesure et sous quelles formes l'idée d'absolu peut à un certain moment intervenir dans une recherche, de façon à promouvoir la conscience dans un sens favorable à une participation croissante à la valeur.

En réalité, au début de ces discussions je n'ai pas voulu m'engager dans cette description, mais seulement en dégager les principes en reconnaissant la valeur à la rencontre d'une transcendance descendant dans l'expérience et d'une exigence subjective.

Particulièrement, avant que M. Polin m'y ait invité je n'ai pas songé à introduire dans cette question l'idée de Dieu, dont la fonction me paraît devoir être essentiellement religieuse. Il est vrai que des éléments religieux, comme l'implique M. Salzi en parlant du courage que la recherche peut exiger, peuvent s'y discerner ; mais encore une fois je n'obéissais à aucune fin d'apologétique en posant le problème métaphysique de la signification de la notion de valeur.

Je m'en tiens donc à la question posée : « Qu'est-ce qu'implique la supposition même de la valeur d'une expérience humaine ? » À cette question je réponds qu'on ne se dévouera pas à une valeur si l'on n'y suppose pas une essence d'universalité qui y révèle une instance d'absolu. Si l'homme qui a à souffrir pour une valeur, ne croit trouver dans ce qui

lui demande courage et sacrifice qu'une pure émanation psychologique de lui-même, il n'aura ni la sérénité ni le courage nécessaires pour affronter des difficultés, à l'origine desquelles il n'y aurait qu'un décret de lui-même qu'il peut à chaque instant changer.

[167]

M. Salzi. — Pour ma part je protesterai contre votre identification entre universel et absolu.

M. Le Senne. — Laissons, si vous le voulez, l'absolu dont il a été discuté avec M. Polin et retenons ensemble l'universel. Admettez-vous que quelqu'un pour qui l'universalité ne représente rien de plus qu'une sorte de liaison sociale, le lieu de rencontre entre un inventeur solitaire et les autres hommes, et non pas la marque et l'essence même d'un être ou d'un devoir-être auquel il doit se soumettre, puisse prendre cette apparente universalité au sérieux ? Qu'il s'efforcera, au besoin se sacrifiera pour y atteindre ? Sera-t-il prêt à avouer une vérité cruelle pour lui-même ?

M. Salzi. — Incontestablement ; mais je ne pense pas du tout que la création dont vous parlez puisse s'intituler subjective.

M. Le Senne. — Alors vous pensez qu'il y a quelque chose de trans-subjectif qui est saisi à ce moment-là ?

M. Salzi. — Incontestablement.

M. Le Senne. — Alors vous admettez ma proposition qu'il y a une liaison entre moi et quelque principe absolu à l'intérieur de la réalité, qui est impliquée dans l'acte même de ma recherche, de toute recherche vers une valeur, même si je ne l'ai pas moi-même, si le chercheur ne l'a pas lui-même explicitée ?

M. Salzi. — Je m'excuse, mais je ne comprends pas ce que vous posez quand vous posez autre chose que le créateur. Lui-même avance la valeur

qu'il invente, qu'il s'agisse d'une hypothèse, que ce soit la loi de Newton ou celle d'Einstein peu importe, ou encore un poème ou une symphonie : je ne vois pas ce qui peut s'y trouver en plus de la création même, de cette espèce de jaillissement chez celui qui crée et qui dit : je tiens quelque chose. Ce quelque chose vous l'appellez absolu, je veux bien ; mais c'est la valeur même.

M. Le Senne. — Quelle position prenez-vous à l'égard de la thèse, qui a été développée par certains logiciens, suivant laquelle toute espèce de jugement enveloppe en fin de compte un jugement sur l'absolu ? Car de proche en proche, quand je me demande si un jugement est vrai, ou faux, je suis amené à y intéresser tous les autres jugements et à m'interroger en définitive sur la signification de la vérité et ses conditions logiques. Je ne peux pas penser qu'un jugement puisse être estimé vrai s'il est pris à part, comme à l'emporte-pièce, sans considération de tous les autres jugements avec lesquels il doit comporter un accord intime.

[168]

Vous avez émis tout à l'heure une idée qui comporte une vérité empirique immédiate quand vous avez dit que les valeurs ne sont pas convergentes. Qu'il en soit et doive en être ainsi des valeurs déterminées, humaines, je ne songe pas à le contester, puisque la détermination que nous leur imposons par nous-même doit, en les déterminant, les marquer d'un caractère négatif. Mais puis-je en rester là et, si je mesure ce que doit signifier *valeur*, ne dois-je pas professer que ces conflits ne sont que pour nous, ne sont que provisoires et qu'au delà de ces contradictions il doit y avoir une unité des valeurs ? Un savant chercherait-il une vérité s'il ne pensait que la vérité est essentiellement ce qui fait l'unité, parce que c'en est une ?

M. Salzi. — Est-ce que vous ne vous donnez pas l'absolu quand vous parlez ainsi ?

M. Le Senne. — Certes ; mais on l'admet chaque fois que l'on réfère un jugement au principe de tous les jugements.

M. Salzi. — C'est ce que toute l'histoire des idées scientifiques dément, parce que la découverte de chaque vérité nouvelle transcende la vérité acquise.

M. Le Senne. — Nous devons transcender chaque vérité particulière, parce que nous n'avons que des vérités limitées ; mais je pourrais faire de ces conflits entre nos affirmations la raison d'un scepticisme criticiste qui déconsidérerait la science en en faisant un tumulte de contradictions.

M. Salzi. — Le créateur de valeur est le contraire d'un sceptique.

M. Le Senne. — Je le pense comme vous ; mais par sa confiance il implique la solidarité de ce qu'il cherche avec un principe absolu d'unité et de fécondité qui fonde cette confiance. Il implique qu'il y a une convenance secrète entre ses efforts et l'absolu avec lequel ce qu'il fait le met implicitement en relation.

M. Salzi. — C'est le mot *implicitement* qui est dangereux.

M. Le Senne. — Il m'est impossible d'en employer un autre parce que le savant ne fait pas de métaphysique en tant qu'il fait sa science.

M. Salzi. — S'il se dit qu'il va déduire sa valeur de quelque chose qui existe, il n'est pas complètement libre.

[169]

M. Le Senne. — Croyez bien que je ne songe pas à professer que la science doit être déduite d'une vérité métaphysique et première à partir de laquelle il n'y aurait qu'à dériver les vérités particulières. Kant a suffisamment dénoncé ce qu'il y a de pervers et de paresseux dans ce mouvement. La recherche ne peut être supprimée ; mais c'est la confiance dans la recherche elle-même qui me paraît impliquer une liaison entre l'individu et l'absolu dans l'acte même par lequel il se porte en avant, pour finir par déboucher sur une valeur qu'il ne fait pas parce qu'il la découvre.

M. Salzi. — Je ne suis pas convaincu du tout que Kant serait d'accord avec vous.

M. Le Président. — M. Salzi et M. Le Senne, vous n'arriverez pas à vous mettre d'accord. — Je donne maintenant la parole à M. Nabert.

*
* *

M. Nabert. — Je veux seulement demander à M. Le Senne comment il conçoit le rapport entre l'idée de Dieu et l'absolu.

M. Le Président. — C'est une autre discussion. M. Le Senne veut-il répondre ?

M. Le Senne. — Je dois le faire brièvement. *Absolu* me semble être susceptible de deux emplois plus fréquents que les autres. Suivant le plus ordinaire, conseillé par l'étymologie du mot, absolu veut dire un. Si l'on se porte à la limite de cet emploi, comme l'a fait M. Polin, on fait de cet un, un un fermé sur lui-même, dont rien ne peut sortir. C'est vers cet un que se porte la connaissance théorique dans la mesure où elle est une activité de systématisation. Mais absolu, dans d'autres emplois, veut dire infini. C'est dans le champ de ces emplois que me paraît devoir se faire le glissement d'absolu à Dieu. Encore faudrait-il ici être prudent, à cause de la diversité des expériences et des langages que nous présenterait l'analyse de la mystique. L'absolu doit être appelé Dieu au moment où il est considéré, par rapport aux consciences finies qui naissent de l'apparition de relations en lui-même entre individus partiellement séparés mais partiellement unis, comme une personne. Il faudrait alors mettre en évidence que les mouvements religieux qui se passent dans une conscience finie manifestent l'intervention de l'esprit universel quand ces mouvements méritent le nom de valeurs. Sur l'essence de cette valeur religieuse je serais [170] fâché d'avoir à choisir entre les images qu'en proposent M. Lavelle et M. Polin, car s'il faut toujours de la sérénité pour

avoir le courage de passer par le feu, il ne peut pas ne pas s'y ajouter un élément de crainte et de tremblement. Au cœur de ces expériences proprement religieuses l'absolu se présente comme Dieu. Mais reconnaître la pluralité des noms dont le principe métaphysique est susceptible n'y introduit pas un pluralisme foncier, et s'il faut choisir parmi ces noms l'un d'entre eux pour signifier directement son unité intime, je préférerais celui de Valeur absolue dont les autres indiquent des orientations : l'absolu est la Valeur en tant qu'elle comporte nécessairement un aspect théorique, Dieu est la Valeur en tant qu'elle irradie l'amour.

Cette réponse, M. Nabert, correspond-elle à votre désir ?

M. Nabert. — Je suis très heureux de vous avoir fourni l'occasion de vous expliquer sur cette question car votre position me fait souvent penser à celle de Bradley, à son absolu imprédictible et, au-dessous de cet absolu imprédictible, l'idée de Dieu, avec un caractère plus humanisé, plus relatif.

M. Le Senne. — Ne pensez-vous qu'on arrive nécessairement à la position de Bradley, ou à une position comparable, dès qu'on veut éviter de confondre personnalité infinie et personnalité humaine ? À ce moment l'absolu apparaît bien avec un caractère d'imprédictibilité et, de ce point de vue, je serais très heureux de maintenir cette position qui rappelle les limites de notre connaissance.

M. Nabert. — C'est ce qui fait penser à un demi-agnosticisme.

M. Le Senne. — Nous professons tous de l'agnosticisme à l'égard de Dieu, puisque nous ne pouvons jamais en épuiser l'idée. Il y a toujours une certaine rupture entre Dieu et nous, dans la vie religieuse comme dans l'ordre intellectuel.

M. Nabert. — Réserve faite cependant pour l'expérience religieuse comme telle.

M. Le Senne. — L'expérience religieuse comme telle est extrêmement diverse. Il faudrait ici entrer dans sa description et sonder les modes et les degrés de cette expérience telle qu'elle peut être donnée aux hommes, voire à certains hommes. Au fond une axiologie est un effort existentiel pour tâcher de pénétrer de plus en plus dans une expérience métaphysique. Certains mystiques révèlent en Dieu un aspect d'impersonnalité qui est au-dessus de [171] l'objectivité naturelle ou intellectuelle, mais qui est indispensable pour fonder la distinction entre la subjectivité, la personnalité divine et la subjectivité finie de l'homme.

En fait la diversité des aspects par lesquels nous signifions la valeur exprime la diversité des voies par lesquelles nous cherchons à y pénétrer. Les faits, la connaissance peuvent y servir ; mais ce qui fait la valeur du fait, de la connaissance, comme de la vie affective, c'est quelque chose de plus qu'eux-mêmes, c'est une présence métaphysique.

Est-ce que vous-même, vous ne l'accordez pas ?

M. Nabert. — Il n'empêche que, chez vous, la convergence des valeurs ne peut s'opérer qu'à la limite, dans cet absolu imprédictible, et non pas au sein même de l'expérience religieuse humanisée, si vous voulez, ou personnalisée, dont vous parlez.

M. Le Senne. — En vous répondant sur ce point je répondrai aussi à M. Salzi. M. Salzi a insisté sur la condition de solitude dans laquelle se trouve l'homme qui cherche. Mais nous ne sommes jamais complètement solitaires, et précisément le moi qui se porte vers l'universel enveloppe, s'il ne se trompe pas, un *nous*, où les autres viennent concourir, mais qui manifeste la valeur en tant que source de toute personnalité, en tant que personnalité suprême. N'est-ce pas là se tenir aussi près que possible de l'expérience religieuse ? L'Évangile ne contient-il pas essentiellement la proposition que le Christ est mort pour tous les hommes et que nous devons nous aimer les uns les autres en Dieu ? Par conséquent nous sommes bien au cœur de la religion quand nous admettons une immanence et une transcendance d'un amour infini comme source de l'amour fini dans lequel deux ou plus de deux âmes humaines peuvent s'unir. N'est-ce pas particulièrement de notre temps qu'il importe de mettre en évidence que la valeur est nécessairement amour dans son intimité ? C'est dans

l'atmosphère de toute cette expérience religieuse que j'emploierai le mot, le nom Dieu.

Ne m'accorderez-vous pas le droit de parler ainsi ?

M. Nabert. — Je vous remercie.

M. Le Senne. — Vous ne me dites pas *oui* ?

M. Nabert. — Ne faisons pas rebondir le débat.

[172]

*
* *

M. Le Président. — Je vais donc donner maintenant la parole M. Hyppolite.

M. Hyppolite. — Je m'excuse de prendre la parole aujourd'hui, puisque je n'étais pas là à la précédente réunion. Cependant j'ai été très frappé par deux remarques que viennent de présenter M. Lavelle et M. Bréhier.

M. Lavelle disait qu'il y avait une question de vocabulaire qui le séparait de M. Le Senne et qu'il ne fallait pas tant exclure les mots d'*être* et d'*absolu* pour leur substituer celui de *valeur* ; d'autre part M. Bréhier a dit que peut-être le problème des valeurs n'est qu'un épisode dans l'histoire de la philosophie et que la philosophie de M. Lavelle pouvait peut-être s'en passer.

Je me demande s'il n'y aurait pas intérêt dans ce cas-là à poser le problème d'une autre façon, en envisageant directement les rapports de l'Absolu et du Relatif. Comme l'a dit si justement M. Lavelle, quand on pose un relatif, on pose l'absolu ; mais quand on pose aussi l'absolu, dans une certaine mesure, n'est-on pas obligé de poser aussi le relatif ?

La question que je voudrais poser à M. Lavelle serait donc la suivante : si le relatif participe de l'absolu, est-ce que l'absolu n'est pas, lui aussi, engagé dans une certaine mesure dans le relatif ? En d'autres termes, est-

ce que l'absolu est encore l'absolu si le relatif est en dehors de lui ? Est-ce que par conséquent nous ne sommes pas amenés à poser à la fois l'absolu et l'absolu s'engageant au sein du relatif, de même que le relatif est participé de l'absolu ? Il me semble qu'il y a une tendance moderne qui consiste trop souvent, quand on veut se débarrasser du problème de l'absolu, ou de la transcendance, à la durcir, à la durcir comme fait, semble-t-il, M. Polin, au début de sa thèse, d'une façon telle que cette définition qu'il donne du transcendant, comme purement objectif et inaccessible, engage finalement les conclusions mêmes de cette thèse.

À mon avis le problème devrait être posé d'abord sous cette forme : l'absolu est-il ou n'est-il pas sujet ? C'est-à-dire, est-ce que le rapport de participation établi par M. Lavelle du relatif à l'absolu n'entraîne pas un engagement de l'absolu dans le relatif ?

Considérons par exemple le drame du dépassement humain, ce drame que nous connaissons tous par le problème du risque, ou, ce qui est le problème contemporain de la valeur, celui de cet [173] effort perpétuel par lequel le relatif est amené à se dépasser lui-même : est-ce que ce drame est purement humain et doit être seulement considéré comme une « participation à l'Absolu » ? Ou bien est-ce que l'absolu lui-même en tant que sujet est réciproquement engagé dans ce drame qui est le nôtre ? Dans le cas où il y serait engagé, nous serions amené à une autre philosophie que la philosophie classique, à savoir une philosophie de la vérité ou de l'être, une philosophie de la vérité et de l'être qui n'a jamais pu, bien qu'elle l'ait cherché, se débarrasser de cette conception objective de la transcendance. Nous nous engagerions dans une philosophie qui a commencé avec Kant, qui s'est prolongée avec les post-kantiens, et a abouti à certains aspects de la philosophie existentielle, quand elle ne veut pas durcir une transcendance pour l'exclure et par conséquent refuser une véritable ontologie, une ontologie au sens profond du terme. C'est pour cela que je reprends ici le mot, même si je dois me heurter à une contradiction, inévitable au sein de cet absolu qui est sujet.

Cela m'amène à poser une autre question, cette fois à M. Le Senne. Pourquoi ne pas employer, dans ces conditions, le mot Dieu, ce qui précisément signifie, depuis le Christianisme, que l'Absolu est sujet ? Le christianisme, sous une forme religieuse, a exprimé profondément et peut-être pour la première fois dans l'histoire, que l'absolu est sujet, que la souffrance et l'angoisse de l'homme ne sont pas exclues de cet Absolu. Le problème humain, ce n'est pas quelque chose qui puisse s'exclure d'un

absolu qui serait une fois pour toutes en dehors du drame et du risque que l'homme est amené à supporter. Dieu lui-même est engagé dans l'aventure humaine tout en restant Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y a pas seulement une participation à Dieu, il y a encore un rapport de Dieu à l'homme. Je poserai donc le problème sous une forme concrète en employant le mot Dieu et le mot Homme, et s'il y a là, je le sais bien, une contradiction, c'est cette contradiction qui fait la vie même de cette vérité fondamentale qui nourrit la conscience religieuse : à savoir que, si nous participons à Dieu, Dieu est lui-même engagé dans l'aventure humaine. C'est précisément ce que nous voulons dire en employant le mot Dieu au lieu du mot Absolu.

Dans cette intervention je crois que je m'efforce de répondre à une double exigence, celle de M. Polin par exemple, qui exige ce dépassement mais redoute une sorte de participation à une transcendance immobile, qui d'ailleurs sclérose cette transcendance justement pour insister sur le côté qui reste humain, [174] uniquement humain ; et celle au contraire d'une certaine sérénité, qui permet d'affirmer que tout est résolu au ciel, que nous, nous sommes engagés dans le dépassement, mais que cette recherche inquiète a un terme immobile donné une fois pour toutes. — Mon avis, c'est que le problème est à chercher dans la relation, comme disait Bossuet, dont nous tenons les deux extrêmes. Il y a bien là une contradiction ; mais c'est cette contradiction qui fait passer d'une certaine philosophie de l'absolu-objet à celle de l'absolu comme sujet.

M. Le Senne. — La première partie de l'exposé de M. Hyppolite s'adressait davantage aux précédents interlocuteurs ; mais à la fin vous me posez une question à laquelle je dois répondre. Je n'ai qu'une chose à vous dire : Dieu est à la fois inengagé et engagé.

M. Hyppolite. — C'est cette contradiction qui prouve que Dieu est sujet.

M. Le Senne. — Soit, mais il n'y a pas là de contradiction radicale. Il n'est pas inconcevable que l'absolu soit une puissance de soutien qui livre quelque chose d'elle-même à l'aléa. Notre vie même en est l'image : à chaque instant je suis ébranlé par des émotions, mais j'essaie de ne pas m'y engager entièrement ; d'autre part je ne cherche pas à atteindre à une force

intérieure qui ne serait affectée par rien. Ce que je vise c'est la sérénité *dans* les difficultés mêmes de la vie. On arrive dans cette direction à une conception subjective de l'Absolu qui est celle de la vie religieuse et qu'exprime le mot Dieu. Mais ici ce que je défends, ce n'est pas la considération d'une certaine valeur, mais celle de la Valeur que toutes expriment. Or, la valeur absolue comporte aussi un aspect d'impersonnalité que je ne peux pas négliger. Je ne puis donc pas considérer l'absolu seulement comme sujet. La relation pénètre jusque dans la métaphysique.

M. Hyppolite. — C'est bien ce qui me gêne. Mais je m'excuse de demander encore à M. Lavelle de préciser sa position : posant le rapport de participation à l'absolu, accepte-t-il aussi l'engagement de l'absolu dans le rapport ?

M. Lavelle. — Il me semble que la question posée par M. Hyppolite implique l'adhésion à cette idée d'un couple absolu-relatif dont les deux termes ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre, et par conséquent existent ensemble. Dans ce [175] couple le propre de l'absolu est d'être la raison d'être du relatif qui, de son côté, ne peut pas être posé sans lui ; de sorte que, comme je le disais, il y a là liaison entre les deux termes sans qu'il y ait réciprocité entière, en ce sens que je ne fais pas dépendre l'absolu du relatif de la même manière dont je fais dépendre le relatif de l'absolu. Or, je crois que cela suffit.

Si j'essaie en effet de me rendre compte de la manière dont je pose l'absolu, je trouve qu'il dépend du relatif dans la mesure où le relatif ne peut pas être posé autrement que par lui, pas du tout dans la mesure où il aurait besoin d'un relatif antécédent qui permettrait de le poser en tant que tel comme absolu. Ici par conséquent la réciprocité du rapport n'existe plus.

M. Hyppolite. — Mais est-ce qu'il peut se poser comme absolu sans supposer un relatif par rapport auquel il se pose lui-même comme absolu ?

M. Lavelle. — Remarquez que vous avez dit tout à l'heure que vous préféreriez le mot de Dieu à celui d'Absolu. Je peux donc dire que, dans le langage religieux, nous rencontrons exactement le problème tel que vous le posez. Je suppose que je définisse Dieu comme créateur, je ne puis pas le poser indépendamment de sa création : il n'est créateur que dans la mesure où il y a une création qui dépend de lui. J'ai dans ce cas encore affaire au même rapport, qui n'est pas un rapport de réciprocité. Il y aura, si vous voulez, un terme qui sera privilégié par rapport à l'autre.

M. Hyppolite. — C'est bien la question que posait M. Nabert à M. Le Senne quand il lui disait : « Peut-être votre Absolu est-il au-dessus de Dieu. Dieu est un de ses aspects ». Je crois que, quand on dit Dieu, on signifie quelque chose de plus qu'un aspect de l'Absolu ; mais alors on revient au problème de Dieu créateur. Il me semble en effet que je ne peux pas concevoir Dieu autrement que comme créateur, parce qu'il faut être créateur pour être Dieu-sujet.

M. Lavelle. — Je ne le vois pas autrement que comme la source de toutes les valeurs relatives. Si ces valeurs n'apparaissent pas comme une sorte de création spirituelle permanente de Dieu, la notion de Dieu n'aurait aucune espèce de signification pour moi.

M. Hyppolite. — Nous sommes d'accord sur ce point.

M. Lavelle. — Par conséquent il y a bien un sens dans lequel [176] toutes les valeurs relatives sont nécessaires à Dieu pour que je puisse le poser.

M. Hyppolite. — Sûrement, pour qu'il puisse, lui, à travers elles et par elles, se poser.

M. Lavelle. — Quand je le définis comme créateur, je le définis comme une générosité infinie. Mais même, peut-être, quand je le définis comme l'infinité, au sens cartésien du mot, y a-t-il dans cette seule notion d'infinité

l'idée, non pas d'une insuffisance, mais d'une exposition, d'une expansion infinie de l'essence de Dieu, parce que l'infini refuse de se fermer sur lui-même. Mais la notion d'infini implique l'infinité de la création ; dans ce cas-là il y a bien cette nécessité de la création pour que je puisse poser Dieu créateur. Par conséquent, il faut bien dire qu'il y a solidarité entre les deux notions, bien que l'on n'aille pas de l'une à l'autre suivant la même signification. S'il en était autrement je ne poserais pas de distinction entre les deux termes. Il y en a un que je suis obligé de privilégier par rapport à l'autre. Je ne puis pas dire que Dieu dépend de sa créature dans la même mesure et le même sens que la créature dépend de Dieu.

M. Hyppolite. — Le couple absolu-Dieu me paraît être la relation de ces deux relations et par conséquent on aboutit à un certain équilibre dans le déséquilibre de leurs rapports. Il est en effet nécessaire de définir le rapport de Dieu à la créature et le rapport de la créature à Dieu ; mais il est nécessaire de rétablir l'équilibre dans le rapport de ce double rapport. Sans cela Dieu ne serait pas vraiment sujet ; il ne se poserait pas lui-même à travers sa création.

M. Lavelle. — Maintenant, quand vous demandez si Dieu est sujet, je ne sais pas si je dois répondre oui, étant donné la signification que le mot Dieu a pris dans la philosophie transcendantale ; mais je réponds : il est non-objet.

M. Hyppolite. — Cela ne me suffit pas, parce que je crains que vous n'en fassiez une sorte d'absolu, seulement transcendant, et c'est ce qui me gêne dans l'absolu de M. Le Senne. Je crains aussi que vous n'en fassiez une sorte d'absolu indéterminé, dans l'indétermination duquel nous envisagerons ensuite des aspects : parmi ces aspects, l'aspect de Dieu et l'aspect d'une certaine valeur religieuse qui ne sera qu'un des aspects possibles. Comme je ne veux pas non plus exclure l'idée d'une vérité, je serai prêt à accepter une formule de Dieu telle que « la vérité et la vie » ; et dans ce [177] cas-là j'apercevrai comme une notion essentielle que la vérité est une vie, et je substituerai le mot *vérité* au mot *valeur*.

M. Lavelle. — Il y a une très grande différence entre faire de Dieu la négation de toutes les déterminations, comme vous craignez que M. Le Senne ne le fasse, ou en faire la source de toutes les déterminations. Si je définis Dieu la négation de toutes les déterminations, j'ai affaire à un concept exclusivement négatif ; mais si je le définis comme leur source, en ce sens qu'il en est le créateur et que je le pose par là comme créateur indépendant de sa création, je rétablis une disposition positive qui me permet de dire que Dieu est la source de la positivité et non pas la négation de tous les aspects particuliers de la positivité.

M. Hyppolite. — Je crains que cette surdétermination ne soit dans une très large mesure l'indétermination.

M. Lavelle. — Je n'ai pas dit surdétermination, j'ai dit : source de toutes les déterminations.

M. Hyppolite. — Je crois qu'il y a dans l'histoire de la philosophie une coupure très nette et qu'il faut y insister. C'est une construction un peu schématique de l'histoire de la philosophie, mais enfin je crois qu'on peut dire qu'avant Descartes ou avant le moment où la notion d'infini a été introduite en Dieu, l'idée de Dieu-sujet n'avait pas encore pénétré vraiment dans l'histoire de la philosophie. Elle a commencé à y pénétrer peut-être antérieurement d'ailleurs à Descartes. Dieu pour Descartes sait qu'il est une vérité, une vérité absolue, mais cette vérité apparaît encore comme un objet, tandis qu'avec Kant on définit la vérité comme un sujet.

M. Lavelle. — La notion de l'infini dans la conception cartésienne me paraît être très loin de la notion d'un Dieu-objet.

M. Hyppolite. — Le jour où Descartes a introduit la notion de cause de soi, il a introduit aussi quelque chose du sujet au sein même de Dieu.

M. Lavelle. — On l'a si bien pensé que, chez les écrivains religieux, les adversaires du thomisme vont jusqu'à dire parfois que la philosophie

chrétienne commence avec Descartes, ce qui veut dire que c'est Descartes qui a introduit la notion du Dieu sujet.

M. Hyppolite. — C'est à la même époque que celle où Descartes tenait à affirmer, dans sa réponse aux *Objections*, que Dieu n'était pas seulement cause de soi au sens négatif, mais positif. [178] C'était au fond le moi-cause qu'il substituait au moi-substance. C'était la catégorie de causalité qui se substituait à la catégorie de substance ; et cela nous entraîne bien vers un Dieu-sujet. À la même époque, Bœhme définissait Dieu « *mysterium magnum revelans se ipsum* ».

M. le Président. — J'ai l'impression que nous avons bien renoué la tradition de la Société Française de Philosophie. Cette double séance pourra compter parmi les plus riches que nous ayons eues. Je remercie particulièrement M. Le Senne et tous ceux qui ont bien voulu intervenir dans la discussion.

La séance est levée à 18 h. 55.

Séance du 26 mai 1945

COMMUNICATIONS

1. M. Arnold Reymond

[Retour à la table des matières](#)

M. Arnold Reymond, docteur *honoris causa* des Universités de Paris et de Neuchâtel, professeur honoraire de philosophie à l'Université de Lausanne, qui avait honoré de sa présence la première des deux séances, a rédigé la communication suivante :

Les aspects essentiels du problème des valeurs ont été excellemment mis en lumière par les exposés substantiels de MM. Le Senne et Polin et par la discussion qui les a suivis. Ils pourraient, me semble-t-il, être encore examinés sous un autre angle, en prenant pour base l'activité de juger et les normes qu'elle comporte.

Tout jugement se présente alors comme nécessitant une dualité et un certain réalisme : il implique en effet la distinction entre un sujet qui apprécie et une position de réalité qui s'offre à lui et qui est appréciée par lui. De par sa nature appréciative tout jugement est ainsi à la fois d'existence et de valeur, c'est-à-dire attribue à un existant une certaine valeur ou modalité d'être.

Ainsi comprise l'activité de juger se manifeste dans tout être doué de psychisme même sous forme rudimentaire. C'est par elle que les animaux inférieurs, par exemple, en quête de nourriture discriminent et trient ce qui est comestible pour eux et ce qui ne l'est pas.

Cependant, si tous les jugements sont à la fois d'existence et de valeur, il y a lieu d'établir à leur sujet une distinction capitale, qui est celle de l'univalence et de la bivalence.

Tous les végétaux, par exemple, ont même valeur d'existence en ce sens qu'ils ont en commun certaines propriétés invariantes (constitution chimico-physique analogue, fixation au sol, organisation [179] et fonctions

vitales). À ce point de vue ils donnent tous naissance à des jugements univalents d'existence.

Mais, envisagés par l'être vivant qui s'en nourrit, les végétaux se présentent comme pouvant être vénéneux ou non. Ils sont de ce fait susceptibles, dans la valeur ou modalité « végétale », de revêtir l'une ou l'autre de deux manières antithétiques d'exister ; de ces deux manières l'une, par rapport à la fin désirée, est jugée comme étant supérieure à l'autre et comme devant lui être préférée. Si je veux me nourrir, ma préférence ira à la plante salubre, mais si je veux empoisonner mon prochain, mon choix se portera sur la plante vénéneuse.

Ce que nous disons des végétaux peut être appliqué à n'importe quelle position de réalité. Pour la mécanique rationnelle tous les corps physiques ont même dignité ou valeur mécanique en ce sens qu'ils obéissent tous aux mêmes lois générales ; mais dans les applications un moteur peut être jugé excellent ou défectueux suivant l'usage que l'on en veut faire.

Il faut ainsi distinguer entre les jugements d'existence univalents et bivalents.

Du point de vue *génétique*, l'activité de juger passe par diverses étapes ayant pour matière, d'abord des comportements sensori-moteurs, puis des ensembles d'images, et finalement chez l'homme (avec l'apparition de la raison) des données conceptuelles.

Du point de vue génétique également, en ce qui concerne l'univalence et la bivalence, on constate l'évolution suivante. Chez les enfants et les peuples primitifs comme chez les animaux, les jugements, implicites ou explicites, sont essentiellement bivalents. Les animaux jugent les positions de réalité d'après les avantages ou les inconvénients qu'elles présentent pour eux. L'humanité primitive répartissait les choses et les êtres en deux catégories, suivant qu'ils sont comestibles ou non, domestiques ou sauvages, utiles ou inutiles, etc. Le géométrique lui-même était envisagé de cette manière. Une forme aiguë est ce qui pique ; une forme obtuse est ce qui ne blesse pas.

Quant à l'univalence, — il me paraît capital de le souligner — elle ne s'est que peu à peu dégagée de la bivalence et son apparition comme son développement sont liés à la naissance et au progrès des sciences rationnelles. Si nous considérons les mathématiques, par exemple, nous les voyons se constituer rationnellement dans l'école pythagoricienne, mais

leur univalence est à ce moment encore mêlée de bivalence : les nombres, les figures ont des vertus bienfaisantes ou malfaisantes. C'est seulement au travers des siècles que les univalences (le numérique, le géométrique, [180] le mécanique, ... le biologique, le psychique, le spirituel) s'affirment nettement avec leurs caractères spécifiques et leur valeur irréductible.

Envisagées les unes par rapport aux autres, les modalités univalentes ne sont pas antithétiques ; mais si elles ne s'opposent pas entre elles, elles peuvent être hiérarchisées selon un ordre ascendant et suivant leur complexité et leur richesse qualitatives. Le problème se pose alors de savoir si telle modalité (le biologique, par exemple) constitue une valeur *sui generis* ou bien si elle est entièrement réductible à une autre modalité (le physico-chimique). En fait pareille réduction paraît dans l'exemple que nous envisageons impossible à effectuer ; car le développement morphologique d'un être vivant semble inexplicable par des causes efficientes purement physico-chimiques. Il faut donc distinguer une échelle des valeurs, celles-ci ayant chacune leurs caractères propres, et c'est avec raison que M. Pierre Janet a souligné qu'il existe dans la vie psychique en relation avec la vie organique des états de tension, de coordination, supérieurs à d'autres, et qui de ce fait sont jugés désirables.

Mais, que la valeur comporte une modalité univalente ou bivalente, comment la définir ? Rattachée à l'activité de juger, la valeur, comme nous l'avons vu, a pour condition d'existence, d'une part un sujet qui apprécie, et de l'autre un *quid* qui est apprécié et dont la possession ou la réalisation est tenue pour désirable. Par ses propriétés, ce *quid* doit donc être apte à satisfaire réellement le désir ou les aspirations du sujet qui apprécie. Il en résulte que sa valeur ne peut être créée d'une façon entièrement arbitraire par la valorisation. Il ne suffit pas, par exemple, d'évaluer comme étant salutaire une plante vénéneuse pour que celle-ci perde son caractère nocif.

La valeur a ainsi une existence essentiellement fonctionnelle ; elle dépend certes du sujet, mais elle ne dépend pas moins en quelque mesure d'un certain donné (position de réalité).

Suivant la nature du désir ressenti par le sujet, des « *quid* » (position de réalité) très divers pourront être porteurs de la valeur impliquée dans ce désir. C'est ainsi que l'on peut satisfaire sa passion du jeu par les cartes, la roulette, les échecs, le billard, etc. La *permanence* de la valeur « jeu » consiste alors en ceci : tout jeu doit comporter un certain aléa imprévisible que les joueurs, mêmes les plus habiles, ne sauraient complètement

éliminer ; car si l'issue du jeu n'était pas en quelque mesure incertaine, l'émotion de l'attente, et par conséquent le désir de jouer, seraient supprimés. Cette incertitude est nécessaire pour assurer au jeu sa [181] nature bivalente. Au jeu de cartes, par exemple, cette bivalence se manifeste dans le fait que les cartes attribuées par le hasard à chaque joueur peuvent être bonnes ou mauvaises. Les conventions concernant le choix des éléments du jeu et de leur comportement sont donc tenues d'accepter pour point de départ une zone d'incertitude qui se pose comme objective, en vertu soit d'une contingence réelle, soit de l'ignorance invincible où nous sommes de la multiplicité des causes qui agissent. Quant au reste les conventions sont à bien plaisir. Par exemple il n'y a pas de rapport congénital entre la valeur 11 attribuée à l'as et l'objet matériel (carton marqué d'un signe) qui représente l'as.

La part de convention est moins arbitraire lorsqu'on choisit certains objets (blé, argent, or) comme moyen d'acheter et d'échanger n'importe quelle marchandise. C'est ainsi que le blé possède par lui-même une certaine valeur. La convention ne porte que sur la quantité de blé à échanger contre telle quantité d'une autre matière (vin, viande) ou contre tel objet (habit, diamant). La permanence de la valeur est assurée ici par la permanence de satisfaction. Si les hommes, pour se nourrir eux et leur bétail, renonçaient à l'usage du blé, celui-ci perdrait pour eux toute valeur comme aliment, mais il en conserverait une pour les herbivores non domestiqués.

Les valeurs supérieures (vérité, beauté, bien) présentent une bivalence caractéristique. Un homme blessé gît au bord de la route. En le voyant je puis ne pas le secourir ou agir en bon samaritain. La charité étant jugée supérieure à l'égoïsme, la deuxième attitude doit être adoptée de préférence à la première.

Ce sont surtout les valeurs supérieures que MM. Le Senne et Polin ont analysées. Tous deux s'accordent à déclarer que le comportement moral est effort de transcendance, car il implique à la fois liberté et obligation de se surpasser constamment soi-même.

M. Le Senne a noté avec beaucoup de pénétration les conditions suprêmes de cette activité libre et en même temps obligatoirement exhaustive. Il y a, dit-il, entre l'agent moral et l'absolu, conçu comme Esprit suprême, une relation d'intériorité. Pour réaliser pleinement sa personnalité, l'agent moral est tenu d'actualiser dans sa conduite, dans ses

pensées et son affectivité les valeurs dont l'absolu est le foyer ; cette actualisation fait en même temps connaître l'absolu et les valeurs qui en dépendent et dont il assure la permanence et l'universalité.

M. Polin estime également que le comportement moral est incompréhensible sans transcendance ; mais à ses yeux celle-ci ne doit pas être rattachée à l'absolu, lequel est indéfinissable et [182] ne saurait, sans perdre son caractère d'absoluité, entrer en relation avec notre conscience personnelle. Les valeurs, d'autre part, ne peuvent faire connaître l'absolu, car l'évaluation n'est pas un mode de connaissance. De plus si les valeurs dépendent d'un autre être que l'homme, elles entraînent en morale un conformisme qui est la négation de la liberté.

Que penser des graves problèmes soulevés par MM. Le Senne et Polin ?

Est-il possible, tout d'abord, de séparer totalement la connaissance et la valeur ? Entre l'une et l'autre il y a, selon M. Polin, une irréductibilité totale ; la connaissance, en effet, n'a de sens que par rapport à un existant réellement donné qu'il faut cataloguer, c'est-à-dire identifier avec du déjà connu ; la valeur, au contraire, par son originalité foncière est irréductible à autre chose qu'à elle-même, car, en vertu de sa liberté, chaque être humain crée, au sens plein du terme, la valeur, la norme et la fin de chacune de ses actions. Par conséquent il est impossible de connaître la valeur spécifique d'un acte moral, avant que celui-ci ait été accompli. Seule une connaissance *a posteriori* de cette valeur est possible, mais cette connaissance n'est pas efficace, puisque, si nous comprenons bien M. Polin, chaque acte nouveau, pour être vraiment libre, exige la création de nouvelles valeurs, norme et fin, qui sont imprévisibles ; car c'est à cette condition indispensable qu'en morale peut être évité le conformisme, destructeur de toute activité vraiment autonome.

J'ai peine à me rallier complètement à cette manière de voir, qui ne me paraît pas tenir compte de la continuité inhérente à la vie psychique, tant individuelle que collective. Je doute que l'estime de soi suffise à assurer la cohérence de l'activité morale ainsi comprise. En vertu de sa puissance, le tyran s'estime supérieur à tout, et cependant cette complète estime de soi le conduit, lui et son peuple, à la catastrophe.

Certes tout acte pour être vraiment mien, doit être librement accompli, avoir son originalité et sa valeur propre ; mais l'acte nouveau qui est créé par moi n'est pas une création *ex nihilo* ; je le réalise en tenant compte de

la connaissance que j'ai acquise de la valeur attachée à chacun des actes antérieurement accomplis par moi.

Évidemment, si par connaissance on entend uniquement la réduction, par la pensée, du divers à l'identique et l'intégration dissolvante du particulier dans le général, il y a incompatibilité complète entre la connaissance et la valeur. Mais si la raison est, comme nous le pensons, un pouvoir d'appréciation, de coordination [183] et de déduction, elle ne considère pas alors le réel comme devant se ramener exclusivement à l'identique et au nécessaire ; elle tient tout autant à respecter la diversité qualitative, et même la contingence des faits et des événements si celles-ci s'avèrent fondées.

Dans ces conditions, le problème valeur-connaissance se présente, me semble-t-il, comme suit : ainsi que nous l'avons dit plus haut, il existe des positions de réalités vis-à-vis desquelles la pensée prend position grâce à l'activité de juger. Sous la forme rationnelle qu'elle revêt chez l'homme, cette activité s'effectue au moyen de concepts qui ont un caractère normatif par rapport au réel. Ces concepts sont progressivement créés par la pensée, individuelle et collective, grâce à un contact étroit, permanent et vécu avec la réalité. Le concept « blanc », par exemple, discrimine une valeur qualitative de la réalité ; mais cette valeur comporte des nuances (la blancheur du lait est autre que celle de la neige). En tant que valeur la blancheur se présente comme une orientation, une *vection normative* par rapport à laquelle se situent les diverses normes du blanc. Dans un autre domaine, la justice désigne, en ce qui concerne les relations sociales, une certaine position qualitative de réalité qui peut s'exprimer par le *cuique suum*. Cette définition de la justice est une vection normative, et non une norme qui s'appliquerait automatiquement aux relations juridiques. Chaque cas particulier comporte une norme spéciale du *cuique suum* et demande une appréciation qui exige une activité créatrice. Il en va de même pour la charité. En tant que valeur la charité a pour vection normative le don complet de soi-même à autrui. Mais dans l'exercice de la charité, chaque situation qui se présente doit comporter une solution originale, car rien ne fait s'évanouir la valeur-charité comme l'imitation servile d'un modèle ou l'emploi d'une technique devenue automatique, telle que la pratiquent trop souvent les bureaux officiels de bienfaisance.

On le voit. Les valeurs (justice, charité, etc.) sont accessibles à la connaissance en tant que vections normatives, mais dans leur actualisation, pour reprendre la notation de M. Le Senne, c'est-à-dire dans la réalisation

de chaque acte particulier, elles comportent une invention créatrice qui est laissée à la libre initiative de l'agent moral. La transcendance de la vocation normative n'engendre donc pas un conformisme servile ; elle impose au contraire à l'agent moral l'obligation de se transcender lui-même, en ce sens que chacun de ses actes doit avoir un caractère *sui generis* et ne pas être une répétition servile de ce qui a été antérieurement accompli par lui. De cette façon est maintenu ce que chaque valeur renferme de permanent et de fécondité imprévisible.

[184]

Reste la question de savoir quel est le fondement ontologique de la relation fonctionnelle qui constitue la valeur.

Cette relation n'est pas une création purement arbitraire effectuée par le sujet qui évalue, puisque la diversité des valeurs provient de la diversité des positions de réalité (faits, actes, sentiments, etc.) auxquels s'attache l'évaluation. La fonctionnalité qui caractérise les valeurs et qui en commande les vœux principales a donc des racines ontologiques (capacité innée chez l'homme d'apprécier ; diversité qualitative du réel qui est apprécié). Dans ces conditions il semble rationnel, pour expliquer cette fonctionnalité de faire appel à l'Absolu et de voir en lui l'Esprit suprême, auteur aussi bien du pouvoir qu'à l'homme de s'affirmer comme une personne libre et responsable que du monde dans lequel celui-ci est appelé à se développer physiquement et spirituellement.

À cette manière de voir M. Polin oppose l'impossibilité qu'il y a pour l'Absolu, en vertu de sa transcendance, d'être révélé à la conscience humaine par des valeurs dont il serait la source.

Certes, si la transcendance exclut pour l'Absolu la possibilité même d'une relation quelconque avec notre conscience et avec l'univers dans lequel nous vivons, autant dire qu'en fait il n'existe pas. Mais si l'univers et les êtres conscients que nous sommes sont les manifestations de l'activité créatrice de l'Absolu, il n'est pas déraisonnable d'envisager celui-ci comme étant une présence à la fois immanente et transcendante à ce qu'il crée.

On comprend également qu'il puisse y avoir convergence de buts et d'efforts au sein de l'humanité, car si les actions individuelles conservent leur caractère original, ainsi que nous avons tenté de le montrer, elles ne s'en orientent pas moins, grâce aux valeurs-vœux, vers une même fin.

En particulier, dans la mesure où des valeurs telles que la justice et le vrai s'imposent comme imprescriptibles, il semble nécessaire de les faire dépendre d'un Absolu qui transcende les individus et la société tout en leur étant immanent.

ARNOLD REYMOND

2. Raymond Lenoir

[Retour à la table des matières](#)

Extrait d'une lettre de M. Raymond Lenoir, datée du 2 avril 1945.

... Il y a huit ans déjà, en temps de paix, ici même, un Congrès proposait entre autres thèmes à la réflexion des philosophes la valeur. Ce fut pour susciter un effort de réflexion considérable, dissimulant mal l'inquiétude de la pensée mondiale hésitant entre une stabilisation des valeurs dans l'absolu et la transmutation des valeurs dans l'incertain des destins nationaux. Ici une dialectique ingénieuse, mais impuissante à fixer, à retenir ce qui n'est encore [185] qu'impressions et tendances. Là un essayisme brillant, incapable de se soustraire à l'attrait violent, brutal d'une croissante démesure. Devant l'excès il est bon d'aborder à nouveau ce problème avec une volonté d'ordre qui serait caractère national, si elle ne s'unissait à l'esprit même des sciences. À tout le moins les assertions liminaires invitent à quelques précisions la sociologie...

(Le reste de la lettre se réfère aux travaux de l'École française de sociologie.)