

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 1-2

Artikel: Du phénomène de la valeur au discours de la norme

Autor: Lacoste, Jean-Yves

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760817>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

JEAN-YVES LACOSTE

Du phénomène de la valeur au discours de la norme*

Un phénomène dont l'apparaître n'advient que dans l'affectivité: telle est la valeur selon Scheler, et autant dire d'emblée que je n'ai aucune objection de principe à l'encontre d'un tel point de départ. La phénoménologie plaide en faveur de la naïveté, en faveur des choses telles qu'elles se donnent à nous avant tout jugement que nous formions sur elles. Elle veut reconquérir les évidences données à la conscience qui s'éveille et se trouve. Et même si elle ne peut mieux faire que mimer cet *éveil*, même si elle ne décrit en fait que le *réveil*, on admettra au moins qu'il n'y a nulle démesure à vouloir laisser les choses se montrer à nous telles qu'elles sont. Or, comment les choses se donnent-elles à nous, sinon dans la constitution simultanée des champs perceptifs et des champs affectifs? Décrire le pur fait de voir, ou le pur fait d'entendre, voilà qui n'a rien d'impossible (ni rien de facile, d'ailleurs ...). Remarquons toutefois que la possibilité est celle d'une abstraction, ou d'une restriction. Je puis traiter ma pipe, par exemple, comme chose apparaissant dans mon champ visuel. Je puis donc, pour la simplicité de la description, disqualifier son appartenance à tout autre champ perceptif qu'à mon champ visuel, «oublier» que la pipe que je vois est aussi une pipe que je touche. Et je puis surtout mettre entre parenthèses toutes les tonalités affectives liées aux gestes du fumeur de pipe – qu'il s'agisse du climat de cordiale familiarité qui gouverne le plus souvent les relations d'une pipe et d'un fumeur, qu'il s'agisse du plaisir esthétique provoqué par le fait que ma pipe est aussi un bel objet, etc. Je puis tout cela, et il faut préciser: dans l'exercice de ce pouvoir, je n'exerce aucune violence sur les choses, les-

* Une première version de ce texte et de la réplique que lui a fournie Jérôme Porée a été lue le 1^{er} avril 1995 à une journée d'études sur «Normes et valeurs», organisée par la Faculté de Philosophie de l'Université de Rennes et dont Frédéric Nef était l'initiateur. Le ton oral des exposés leur a été conservé. Je me suis bien gardé de limer mon texte pour en supprimer ce qui justifiait les objections de J. Porée. J'ai tenu en revanche à répondre à une ou deux objections pertinentes de Kevin Mulligan, que je remercie de m'avoir permis de préciser ma pensée.

quelles sont incontestablement visibles, audibles, etc., d'une manière qui rend pleinement valide le projet d'une stricte phénoménologie de la perception, strictement distincte comme telle de toute phénoménologie de l'affection. Mais lorsque je fais tout cela (lorsque je tente de ne me comporter que comme moi-voyant, lorsque je limite l'apparaître de la chose à son être-vu), je n'en suis plus à l'éveil ou au réveil de la conscience: à l'éveil et au réveil, et tout bonnement dans le plus commun de notre commerce avec les choses, celles-ci ne sont pas perçues (sont très rarement perçues, au moins) sans être aussi senties. La chose-vue n'est que la chose-seulement-vue. Nous vivons toutefois avec les choses telles quelles: elles sont donc vues-et-senties, ou entendues-et-senties, livrées à une conscience solidairement percevante et affective.

Cet aide-mémoire ne mérite pas d'être débattu, car ce n'est pas de ces présupposés que nous sommes invités à débattre, mais des directions offertes à un questionnement moral qui accepte ces prémisses et s'organise à partir d'elles. Je laisse donc provisoirement de côté le problème du contenu seulement égologique de la vie affective, le problème du sentir qui n'est qu'un se-sentir, ou encore le problème de ce qu'on pourrait nommer «rétentions affectives» et «protensions affectives» – celui des tonalités affectives qui ne se lient à aucune chose présente, et que suscite une apparition passée ou une apparition à venir. Et je me contente de tenir un point pour acquis, que je laisse Scheler formuler: «Le monde est un <bien> aussi originairement qu'il est une <chose>. Die Welt ist so ursprünglich ein <Gut>, wie sie ein <Ding> ist»¹. Je ne commence pas par voir ma pipe pour me livrer, «toute perception accomplie», à des activités évaluatrices de second ordre. Ou, pour donner un exemple plus net, je ne commence pas par voir le tableau et ne rien faire d'autre que le voir, pour me laisser ensuite émouvoir par lui. Ou encore, pour donner un exemple qui permet une *reductio ad absurdum*, je ne commence pas par entendre le quatuor et ne rien faire d'autre que l'entendre, en attendant de l'avoir totalement entendu pour répondre affectivement à son apparition ... Les champs affectifs se constituent au fur et à mesure que se constituent les champs perceptifs. Les exemples ne sont pas innocents, certes. A la plupart des choses nous ne concédons qu'un coup d'oeil en passant. Dans la plupart des situations, ce n'est pas par une approbation ou une désapprobation tranchée que nous accueillons l'apparition des choses. Qui parle de champs affectifs, qui dit que nous vivons perpétuellement en situation affective, doit aussi avouer l'existence d'une «grisaille affective» ou d'une vie routinière de l'affect, de quelque nom

¹ Der Formalismus in der Ethik ..., GW 2, 44.

qu'on la nomme. Mais peu importe ici, et seule importe l'irréductibilité absolue de la pression que les choses exercent sur l'affect – quelle que soit la pression, quelle que soit la réponse. Et en passant de l'exemple de la pipe à celui du tableau ou du quatuor, je ne veux rien faire d'autre (quitte à préciser ultérieurement des mots violents) que poser ce qu'on me permettra de nommer la «force cognitive» de l'affect. Non seulement l'oeuvre d'art est vue (ou entendue) et sentie, mais nous passerions à côté d'elle si nous ne réagissions affectivement à son apparition. Elle est un visible qui *doit* être ressenti, un phénomène dont l'apparition sollicite l'affect autant qu'il sollicite la perception. Et si c'est peu dire, et peut-être mal dire, que de trouver «belle» l'oeuvre d'art, c'est au moins confesser sous quelles conditions indispensables nous en dirons plus et mieux, c'est au moins confesser que l'oeuvre d'art a ouvert pour nous le champ d'une connaissance affective (ce qui ne veut pas dire «connaissance exclusivement affective»).

Il faut peu solliciter les exemples choisis pour suggérer alors qu'une phénoménologie des valeurs morales s'organisera elle aussi, d'abord, sur le fond d'un jeu du percevoir et du sentir. Les valeurs ne sont pas des «choses» (*Dinge*), mais des «choses» nous apparaissent comme «porteuses» de valeurs. Une parole où se prouve de la grandeur d'âme, un geste qui trahit du courage, un autre où se dit le souci du prochain, etc.: ces gestes sont moraux et connus comme tels, ils sont *Wertträger*, la valeur est une «qualité» dont ils sont le support empirique, ou le lieu empirique de manifestation. Ici encore, nous pouvons abstraire. Il n'y a pas de grand homme pour son valet de chambre, et il n'y a pas de valeur morale pour la conscience qui se réduit à l'acte de percevoir. Ou encore, pour reprendre l'exemple analysé en détail par E. Anscombe dans *Intention* (et sur lequel nous reviendrons), il faut en savoir beaucoup pour appréhender moralement la conduite de celui qui actionne une pompe (et qui peut susciter en nous l'admiration due par le travail bien fait!) «dans l'intention» d'empoisonner les habitants d'une maison ... La valeur, d'une part, peut ne pas apparaître; d'autre part, nous pouvons «dévaluer» les choses – nous identifions là probablement un des malins génies qui président à la naissance de l'objet. Reste que la valeur peut apparaître, qu'elle apparaît en faisant pression sur l'affect, et que cette pression est de l'ordre du fait, qu'il nous est seulement demandé de ratifier. «Les valeurs sont des faits, qui appartiennent à un genre déterminé d'expérience. Werte sind Tatsachen, gehörig zu einer bestimmten Erfahrungsart»². Il faut certes préciser: «Les faits éthiques (sont) ... des faits offerts

² Ibid., 195.

à une perception matériale, mais assurément pas à une perception sensible. Die sittlichen Tatsachen (sind) ... Tatsachen der materialen Anschauung, und zwar nicht sinnlichen Anschauung»³. Mais, une fois la précision donnée, la thèse vaut sans réserve: le sentir intentionnel (le *Fühlen von etwas*) est comme tel en situation de connaissance morale; voir Pierre donner dix francs à un mendiant et sentir que Pierre agit généreusement sont deux actes cooriginaires. Ou plutôt, pour éviter l'objection que soulèverait ici Anscombe (qui me dit que Pierre agit dans une intention généreuse et non pas pour faire parade de sa charité?): voir son prochain dans la détresse et sentir qu'il faut agir en bon Samaritain (que c'est une bonne chose que d'agir généreusement) sont deux actes cooriginaires.

La théorie mérite un nom, d'ailleurs absent du texte de Scheler: intuitionnisme. Et cela a une conséquence: c'est comme exercice du juste «regard» (*Anschauung*) que se fonde la pratique morale. Sur la possibilité du juste regard, précisons, sur la possibilité d'une «perception adéquate» des valeurs, le texte n'émet pas la moindre réserve: l'«évidence absolue» n'est pas un rêve⁴. La perception sensible peut tromper, l'intuition morale le peut certes aussi. Je vis d'autre part dans un «milieu»⁵, qui se caractérise par des «intérêts perceptifs»: de même que le forestier voit des choses que le promeneur du dimanche ne voit pas, de même le royaume des valeurs morales ne s'ouvre pas uniformément devant le travail de différenciation du sentir. Et l'on en dira autant des intérêts moraux suscités par les «traditions» qui sont l'équivalent diachronique de ce que les milieux sont synchroniquement. De ce que les valeurs valent aprioriquement, il s'ensuit que nous avons tous le pouvoir apriorique de les reconnaître, il ne s'ensuit certainement pas que toutes apparaissent à tous ni que tous exercent uniformément leur pouvoir de reconnaissance affective. Cela pèse en tout cas d'un plus grand poids que ceci. La saisie affective peut être infirme ou erronée, elle peut surtout posséder une parfaite exactitude. Aucun a priori ne détermine la vie affective de manière à en limiter les pouvoirs de connaissance morale. Si erreur il y a, l'erreur est mienne («existentiellement» mienne) – l'autodonation des valeurs ne souffre elle-même d'aucun déficit.

Précisons encore. La valeur apparaît à l'affect, encore faut-il dire qu'elle n'apparaît qu'à l'affect. Cela ne contraint pas à l'absurde, à l'idée d'une conscience réduite à n'exister que dans le présent de l'af

³ Ibid., 176.

⁴ E.g. *ibid.* 87.

⁵ Ibid., 153ss.

fect, et ne puisant que dans ce présent les raisons de ses «préférences», puis de ses décisions. Il y a place chez Scheler, par exemple, pour une éthique du «modèle», dont l'imitation joue un rôle «codéterminant»⁶. Mais au commencement, lorsque se posent les premières thèses, c'est toutefois de délier qu'il s'agit: de rendre la valeur morale indépendante de tout ce qui la porte et que nous pouvons appréhender sur un mode non-affectif; de lui garantir un en-soi qui n'est manifeste qu'au sentir. La valeur ne se voit pas, ne s'entend pas. Considéré dans sa visibilité nue, le geste de Pierre donnant dix francs au mendiant ne «vaut» pas plus que le geste de Paul qui passe à côté du mendiant sans le remarquer, pour la bonne raison que la logique du voir laisse toute valeur inaperçue. Il y a existence réelle des valeurs, certes; une valeur qui ne vaudrait ici et maintenant pour personne, qui ne connaîtrait maintenant nulle «réalisation», qui ne vaudrait que pour Dieu seul, ne cesserait pas d'«être» parce que nul homme ou nul acte n'en serait porteur. A cette existence en tout cas (à sa «matérialité») la valeur ne rend témoignage que devant l'instance du sentir. Fait primordial (et premier problème ...) lorsqu'il s'agit d'élucider les expériences «esthétiques», la coordination des champs perceptifs et des champs affectifs cesse ici d'importer. Je puis voir Pierre donner dix francs au mendiant, je puis faire mémoire de plusieurs personnes que j'ai vu agir ainsi, je puis m'intéresser à la détresse du mendiant, je puis aussi entendre un plaidoyer en faveur de la générosité ou me poser la question à moi-même, les différences ne comptent pas vraiment. Perception, souvenir, travail discursif, etc.: rien ne fait plus ici qu'ouvrir le lieu d'une réponse affective. La perception, la mémoire, la «pensée», tout cela donne à sentir, et rien de cela ne fait oeuvre de sentir. Nul valeur n'y apparaît.

Une fois admis que la valeur fait pression sur l'affect, et sur lui seulement, comment aller plus loin pour donner à cette pression une évidence apodictique? Le texte n'hésite pas à faire ce pas, ce dont il faut prendre acte. C'est un axiome schélérien qu'une valeur est aussi évidente, dans sa sphère propre de manifestation, que ma pipe dans sa sphère propre de manifestation. Mais que vaut l'axiome? Ce qu'il veut dire est clair et net. La morale ne commence pas où commence le règne de la bonne volonté, mais où commence la justesse du sentir. L'intuition morale (l'intentionnalité affective en son usage moral) est forte d'un pouvoir cognitif aussi fort (en son ordre) que celui de la perception, parce que les valeurs existent réellement, matériellement, sur le mode original de ce qui n'apparaît qu'à l'affect, mais n'est pas pour autant

⁶ Ibid., 517.

moins apparaissant (et donc moins étant) que ce qui apparaît solidairement à l'affect et à la perception sensorielle. Et l'on débouche ici avec une absolue nécessité sur une thèse husserlienne (dont Scheler ne connaissait certes pas l'énoncé!): si «à chaque mode fondamental de l'objectivité ... appartient un mode fondamental de l'évidence»⁷, l'apparaître des valeurs doit posséder son style propre d'évidence insurpassable – dont nous n'avons assurément pas à exiger qu'il soit identique à l'évidence qui caractérise l'apparition des pipes, des chats ou des oeuvres d'art. Question, donc: l'évidence des valeurs permet-elle sans plus que nous nous fondions sur elle? Est-elle la dernière et plus haute évidence morale, l'affect recueille-t-il ici un dernier mot?

C'est à ce point, ce me semble, que le débat doit s'engager; et je l'engagerai en tenant le langage de la vérification. Question donc, encore: de l'apparition des valeurs, quelle vérification intersubjective pourrions-nous offrir? Ou si l'on veut: comment conjuguer au pluriel le «je sens» qui fournit son foyer à l'éthique schélérienne? Ces questions ne sont pas posées pour rejeter d'une main ce que nous avons liminairement accordé de l'autre, le pouvoir cognitif de l'affect. Si nous ne faisons rien que voir le tableau ou entendre le quatuor (ce qui, on en conviendra, ne nous confronte pas à plus qu'à une tétalogie de l'expérience) ou si nous mettons entre parenthèses toutes les sollicitations qu'ils exercent sur l'affect, nous les connaissons peu ou pas; et il en découle qu'il ne suffit pas de s'entendre intersubjectivement sur la réalité «objective» de l'oeuvre d'art pour s'entendre sur ce que nous nommons avec plus ou moins d'empressement sa «beauté». L'exemple cependant (et l'on voit bien ici qu'il est tout sauf innocent ...) nous permet de désigner sans tarder (mais sans hâte excessive) ce qui constitue, à mon sens, l'aporie fondamentale d'une éthique des valeurs, de cette éthique des valeurs plutôt: son appel à une «matérialité» face à laquelle le «je sens» occupe une position telle qu'il ne peut guère nous convaincre que le pour-lui des valeurs est vraiment leur en-soi; il ne le pourrait qu'en nous persuadant que ce pour-lui s'atteste aussi en un pour-moi et ouvre le champ d'un pour-nous. La valeur apparaît au sentir, interprété comme acte intentionnel, comme «sentir de quelque chose», comme «Fühlen von etwas». Le concept d'intentionnalité fut (ré)élaboré, dans les *Recherches logiques* de Husserl, pour nous prévenir contre toute réduction («psychologiste») de ce qui se passe dans la sphère d'immanence de la conscience à un produit de la conscience: distinction donc du «contenu logique» et du «contenu psychique». Et c'est en bonne logique qu'une

⁷ E.g. Formale und transzendente Logik, Husserliana XVII, 169.

phénoménologie de la valeur nous dit alors que la conscience morale – la conscience en son fonctionnement moral: la saisie des valeurs est oeuvre de la *Bewußtsein*, et Scheler n'a pas vraiment besoin de parler en termes de *Gewissen* – n'est pas «évaluante», qu'elle n'est pas donatrice de valeur, qu'elle se définit au contraire par son ouverture à ce qui lui apparaît, tel qu'il lui apparaît. L'élégance de la solution est indéniable, une inquiétude reste pourtant pressante. Comment le «je» qui accueille l'apparition d'une valeur (parce qu'il la voit réalisée, parce qu'il en contemple la réalisation, peu importe) nous prouvera-t-il qu'il intervient ici au simple titre d'une conscience intentionnelle à laquelle les «choses» dictent leur loi (à titre de moi pur) et non au titre des capacités idiosyncratiques qui caractérisent le moi empirique de Pierre ou de Paul? Et surtout, aura-t-il les moyens théoriques de nous faire accueillir la même «chose» et de la laisser nous dicter (ou nous proposer) ses lois?

Ici encore, c'est d'une abstraction que nous traitons – de celle qui organise l'expérience morale autour de ce que je me permettrai de nommer la «monarchie du sentir» – et tout se passe comme si cette abstraction n'était pas vraiment tenable jusqu'au bout, sauf à vouloir payer des frais qui me semblent fort élevés. Encore une fois, entendons-nous bien. De même que je n'objecte rien contre l'idée d'une aptitude cognitive de l'affect, à condition de préciser en quel champ elle s'exerce, je n'objecte rien non plus contre une seconde hypothèse (que la première n'inclut pas!), celle d'une vérification intersubjective de ce qui se donne à connaître affectivement. L'idée d'interaffectivité n'est pas un semblant d'idée. Il y a des communautés de savoir (celle des historiens de l'art, par exemple), il y a aussi des communautés de connaissance affective (par exemple celle que forment tous – ou presque – les auditeurs d'un concert où un pianiste de génie joue une oeuvre de génie); le fait que l'on s'accorde sans aucune difficulté sur la date de composition des *Variations Goldberg*, et plus difficilement sur la manière dont Glenn Gould les jouait, ne doit pas suggérer que le plus difficile cache au fond l'impossible. La connaissance affective peut avoir le statut de l'incommunicable («parce que c'était lui, parce que c'était moi»), elle ne l'a pas par essence. Mais si l'idée de co-sentir, de *Mit-fühlen*, dit une réalité incontestable et si d'autre part il faut que Pierre et Paul aient senti pour pouvoir débattre de ce qu'ils ont ressenti, Pierre et Paul en tout cas débattront de «valeurs esthétiques» en perpétuelle référence aux choses (la partition, le pianiste) qui portent ou «concrétisent» (Ingarden) ces valeurs. Or, c'est ce que Scheler ne nous permet pas vraiment. Bien sûr, Pierre et Paul auront probablement la même certitude instinctive face à l'excès du bien (l'héroïsme ou la sainteté nous émeuvent tous) ou à

l'excès du mal (il est inutile de débattre pour savoir si oui ou non Auschwitz est haïssable), le sentir prouvera en ces cas qu'il dispose parfois d'évidences totales (la sainteté de François d'Assise est aussi évidente que le génie de Bach) et que le co-sentir s'institue alors avec quelque nécessité (c'est encore à une ténatologie de l'expérience, ou à une théorie des préjugés idéologiques, qu'il revient d'expliquer pourquoi un homme s'exclura de la communauté de ceux qui haïssent l'excès du mal, de ceux qui admirent François d'Assise ou de ceux qui aiment Bach). Mais l'évidence du sentir nous dispense-t-elle toujours de débattre? Ou bien, pour annoncer par avance la suite de mon argumentation, l'évidence du sentir ne serait-elle pas souvent l'évidence du débattable? C'est lorsque se pose cette question que je soupçonne l'émotivisme schelérien d'être une forme paradoxale de ce que McIntyre nomme l'émotivisme, ou si l'on veut de l'émotivisme vu par McIntyre.

L'émotivisme, d'après *After Virtue*, est «la doctrine selon laquelle tous les jugements évaluatifs, plus spécifiquement tous les jugements moraux, *ne sont rien de plus* que l'expression de préférences, l'expression d'attitudes ou de sentiments (*feeling*) à caractère moral ou évaluatif»⁸. Et McIntyre emprunte à C.L. Stevenson la formule dans laquelle il condense la théorie: «I approve of this; do so as well»⁹. Il est sans importance que McIntyre n'ait manifestement pas lu Scheler, et aussi peu important que Scheler prenne toutes les précautions qu'on puisse prendre pour distinguer le *Fühlen*, comme acte intentionnel, du simple *Gefühl*, qui représente l'équivalent exact de l'anglais *feeling*. Il est de suprême importance, en revanche, que l'approbation offerte chez Scheler à l'apparition des valeurs, parce qu'elle jouit des privilèges de l'unique fondation, puisse toujours se dérober à l'épreuve d'une argumentation morale, ou en tout cas que l'argumentation morale doive se replier en dernière instance sur les certitudes originaires d'un sentir dont nous ne savons pas vraiment à quelles conditions concrètes il pourra(it) devenir co-sentir. En d'autres termes: il est de suprême importance qu'il n'y ait d'autre évidence morale que celle du sentir, d'autre être-pour-nous des valeurs que leur apparaître dans l'affect. Les jugements moraux bien sûr, chez Scheler, ne sont *rien de moins* que l'expression de préférences dictées par l'épiphanie des valeurs, ce qui fait donc bien de la théorie un émotivisme paradoxal faisant appel aux raisons du «coeur» comme à un surcroît de rationalité. Le problème de l'approbation partagée (le problème de l'accord moral) n'en est pas résolu pour autant, et cela pour

⁸ Londres 21982, 11-12.

⁹ Ibid. et passim.

une bonne raison: parce que nous ne savons pas exactement sur quoi nous accorder. Que voyons-nous au juste que nous ressentions comme porteur de valeur? Nous voyons par exemple, pour en revenir à Anscombe, un homme qui actionne une pompe avec zèle; et parce que c'est une bonne chose que le travail bien fait, nous nous accorderons pour reconnaître au geste une valeur morale. Mais inscrit dans la stratégie globale de l'homme qui pompe pour empoisonner, le geste vaut-il encore quoi que ce soit? Et celui qui ne voit que le travail bien fait, et qui ignore dans quelle intention ce travail est fait, assiste-t-il vraiment à l'épiphanie d'une valeur que ce travail posséderait?

Ces questions n'ont pour but que d'apporter une précision sans laquelle la théorie schélérienne tomberait aisément sous les coups de toute critique de cet émotivisme que McIntyre considère comme classique. Et la précision est qu'en fait le sentir traite avec les valeurs comme avec un ordre hiérarchisé dans lequel toute *Wertföhlung* fournit certainement une introduction valide, mais dont l'intelligibilité ne se révèle pourtant qu'à une saisie globale. L'éthique schélérienne se conclut par une philosophie religieuse, et la conclusion n'est pas adventice. Toutes les valeurs ne se valent pas. Et si la sphère éthique est celle d'un *ordo amoris*, c'est sous la présupposition du souverain Aimable que toutes nos préférences dévoilent leur sens. L'axiologie schélérienne est une théo-axiologie. Le «cœur» de la «personne» schélérienne – les références à Augustin sont assez claires – est un cœur «inquiet», en quête d'une *Allgöte*. Et c'est bien en dernière instance parce que nous nous entendons sur cette valeur suprême que nous nous entendrons sur les jeux multiples du sentir. *Person sucht Person ...* La christianisation transcendante et anonyme du sentir ne suffit pourtant pas à clore tout débat et à répondre à toute question. Que le philosophe moraliste sache que la vie morale tend vers la rencontre d'un sacré et s'interprète rétrospectivement par cette tendance est une chose. C'en est une autre que de nous trouver nous-mêmes en situation morale et de nous demander à quelles conditions est possible une symphonie des réponses affectives. Et c'est de cette autre chose que nous débattons ici.

Le problème, je l'ai dit, n'est pas celui des errances toujours possibles du sentir: de même qu'il existe de mauvaises perspectives pour voir une maison, de même existe-t-il de mauvaises perspectives affectives à la saisie des valeurs. Il n'est pas non plus celui que pose la non-coïncidence de saisies toutes simultanément légitimes. De même que je vois vraiment la maison lorsque j'en vois la façade, et que je la vois vraiment lorsque j'en vois le côté, de même une action peut-elle être perçue doublement. Donner dix francs à un mendiant est généreux, admettons-le,

mais n'y a-t-il pas mieux à donner que dix francs, et un autre observateur que moi ne déplorera-t-il pas justement que n'ait pas lieu plutôt, ou en tout cas aussi, le don un peu plus précieux de la parole amicale ou fraternelle? Le vrai problème, en fait, me paraît être que le «je» qui parle dans l'éthique schélérienne, le théoricien moraliste dont les arguments n'ont d'autre but principal que de donner la parole aux valeurs seules et à l'affect seul, s'avère au fond impuissant à me fournir les moyens d'acquiescer moi-même la juste perspective (sauf à posséder préalablement toutes les conclusions personalistes et religieuses de sa théorie ...) et de critiquer donc toute mauvaise perspective. Le moi qui accueille les valeurs, avons-nous dit, se veut un moi pur, idéalement délié de tous les «pressentiments» (si j'ose dire) ou de toutes les limites empiriques qui feront obstacle au pur accueil de ce qui vaut. Je puis moi-même – petit exercice bien connu d'ascèse phénoménologique – décider d'exister sur le mode de ce moi affectif pur, décider de laisser se déployer une stricte logique de *Wertföhlung*, que ne contamine pas le vague du *Geföhl*. Une chose est cependant certaine, qui nous autorise donc à ratifier notre verdict d'émotivisme: le meilleur (et le seul) exercice que Pierre puisse proposer à Paul pour le convaincre de l'existence des valeurs qu'il sent est un exercice d'empathie. Parce que je ne puis procéder à l'ostension des valeurs morales (alors que je puis toujours proposer de revoir le tableau ou de réentendre la partition), je ne puis finalement que prier pour qu'apparaisse à autrui ce qui m'est apparu ... Autrui bien sûr vit dans le même monde que moi, voit ce que je vois, rencontre les questions que je rencontre, etc.; le bon sens nous invitera toujours à croire qu'un appel aux émotions morales n'est pas un appel au miracle et que nous finirons par nous entendre sur ce que perçoit notre cœur. Et Scheler insiste assez sur la phénoménologie de la perception des couleurs¹⁰ pour signaler qu'il ne règne pas de dysanalogie totale entre expérience morale et expérience esthétique. Mais existe-t-il vraiment analogie? Encore une fois, ce n'est pas sûr.

Qu'on me laisse alors réaffirmer plus en détail ce que j'ai déjà annoncé: que tout tourne aussi autour du statut de l'évidence. A chaque mode de phénoménalité son mode propre d'évidence – fort bien. Quelle évidence attribuer à ce qui n'apparaît qu'à l'affect? Invoquer l'intentionnalité du sentir ne suffit pas. La valeur est objet intentionnel comme le nombre est objet intentionnel ou comme la pipe est objet intentionnel, ce que nul ne contestera. La tactique philosophique de Scheler consiste toutefois, semble-t-il, à extraire de ces truismes ce qu'ils ne contiennent

¹⁰ E.g. *Der Formalismus ...*, 249.

surtout pas, l'hypothèse d'une évidence affective que nous pourrions déchiffrer comme nous déchiffrons l'évidence perceptive ou l'évidence discursive, sans que la phénoménologie régionale des valeurs soit vraiment autorisée à poser ses propres problèmes autrement que par l'appel fort court à ces «raisons» pascaliennes du cœur que «la raison» ne connaît pas ... Discours moral, énonciation des normes, tout repose sur l'apparition des valeurs et se laisse reconduire à elle comme à ce qui suffit pour nous fournir le secret de toute préférence et de toute «tendance» morale, de tout *Streben*. Rien ne me «manque» sans doute dans l'expérience des valeurs, entendons qu'aucun inachèvement n'interdit de procéder à sa description dans les termes convenus de la phénoménologie husserlienne. Envisagée comme mienne, l'évidence *peut* être totale: articulation parfaite du «je sens» et du «je dois»; certitude qu'un sens est donné sur lequel je n'aurai pas à revenir, que le réel manifesté n'est pas suspendu à un procès inachevé de manifestation, etc. Mais lui appartient-il en propre d'être totale? Ou bien la clôture satisfaisante (ou satisfaite) de la *Wertföhlung* ne masquerait-elle pas plutôt l'inaccomplissement essentiel de ce qui se trame dans l'usage moral de l'affect? C'est ici que je me permets de poser ma thèse. Je dirai donc que le «mode fondamental de l'évidence» propre aux valeurs est paradoxalement celui d'une expérience essentiellement frappée de pénurie. Et je dirai brièvement les raisons de cette pénurie en proposant (ce qui n'est guère original) de lier l'apparition des valeurs au phénomène du monde, entendu en son sens heideggerien.

Je ne compte certainement pas reprocher à un livre paru entre 1913 et 1916 son ignorance de ce qui ne fut publié qu'en 1927, je me demande toutefois si les apories de l'axiologie schélérienne ne trouvent pas réponse (et si le problème qu'elles posent ne trouve pas solution ou esquisse de solution) dans le cadre d'une autre phénoménologie que celle de Husserl¹¹. J'en offre la suggestion, d'abord, parce que la *Daseins-analytik* élaborée dans *Etre et temps* est en grande part une philosophie de l'affectivité et de la connaissance affective, parce que l'archi-phénomène qui y reçoit le nom de «monde» apparaît lui-même dans et pour l'affectivité, parce que le monde ne se perçoit pas comme se perçoivent les pipes mais se sent, dans l'angoisse, dans l'être-en-dette (*Schuld*), et ailleurs. J'en offre la suggestion, d'autre part, parce qu'*Etre et temps*

¹¹ Sur le chantier encore largement inexploré que sont les cours de Husserl sur l'éthique et la théorie de la valeur (Husserliana XXVIII), il n'y a rien à dire ici, sinon que le chemin suivi y rencontre fort rarement le problème du sentir. Les débats qu'il faudrait engager – que ce soit avec Scheler ou avec Heidegger – serait donc de tout autres débats.

nous fournit aussi les rudiments d'un discours éthique dont le principal atout est curieusement à mes yeux d'être rudimentaire. Qu'est-ce à dire? C'est-à-dire, assez simplement mais sans simplisme, que le rythme originaire de l'existence, la structure apriorique de l'existence, etc., tout ce que Heidegger nomme la «facticité», fait bel et bien intervenir des phénomènes qui appellent une interprétation morale (malgré toutes les précautions que les commentateurs exigent de nous, et qu'ils n'ont pas toujours tort d'exiger, il ne peut être question de *Gewissen* sans que ce lexique ouvre une piste de réflexion morale; et si nous avons pris la précaution de traduire *Schuld* par «être-en-dette», c'est bien «faute» que le mot veut dire en allemand courant ...), mais que ces phénomènes n'y jouent que le rôle inchoatif de la première instance, disons d'une structure initiale de l'existence. De Scheler à Heidegger, en d'autres termes, tout se passe comme si nous passions du savoir moral (d'une phénoménologie qui en sait beaucoup sur le bien et le mal) au non-savoir, ou au presque-non-savoir. Je crains pourtant que le premier regard ne trompe; c'est-à-dire que je crains qu'il ne nous faille apprendre, si nous acceptons de dire que la vie des affects est d'abord vie mondaine, que Scheler pêche en fait pour vouloir trop en savoir. Je crains que, sous la condition du monde (et si seule entre en compte la condition du monde), l'apriorisme moral de la raison affective ne puisse pas se réclamer d'un savoir bien riche, ni bien distinct.

L'évidence propre aux valeurs serait-elle une mi-évidence, leur phénoménalité affective serait-elle donc incapable de fonder notre agir en raison? Parce que je ne vois aucun motif théorique respectable à une pure et simple disqualification éthique de la vie des affects, je ne vois nulle nécessité de rejeter en bloc la construction schelérienne, ni celle d'en rejeter le point de départ (refus du prescriptivisme et révélation affective des significations morales). Nous nous trouvons dans le monde en situation affective, si l'on m'autorise à heideggeriser un peu mon lexique, entendons par là qu'un moi privé d'affect est un moi mutilé, entendons par là d'autre part que dans l'exploration de la vie des affects c'est nous-mêmes que nous trouvons, et non pas une couche superficielle de notre moi. Mais si l'affect est toujours déjà là, et s'il coopère toujours à notre intelligence des choses (en termes heideggeriens soit dit: s'il n'y a pas de *Befindlichkeit* sans *Verstehen* ni de *Verstehen* sans *Befindlichkeit*), je ne vois pas non plus de motif respectable à une manœuvre qui imposerait de lui laisser le dernier mot, autrement dit à exiger de lui qu'il ait le dernier mot et qu'il l'ait seul. Si la «théorie des deux mondes» est une théorie fautive, d'une part, et si nous nous refusons à priver le sentir de toute aptitude à la connaissance morale, d'autre part (si donc

dans ce second cas nous refusons de nous replier sans nuance sur un descriptivisme moral de type purement intellectualiste, disons sur une version ou une autre des théories de la «loi naturelle»), nous ne sommes pourtant pas voués à l'émotivisme: nous sommes voués, ce qui est différent, à donner rationnellement (discursivement-conceptuellement) la plus grande évidence possible (la plus grande évidence qu'on puisse donner dans l'élément du discours) à ce que la vie mondaine des affects maintient souvent dans ce qu'il m'arrive de nommer le «clair-obscur». Au commencement pur et simple de l'expérience, tel que la phénoménologie peut le reconquérir et s'il faut en croire une lecture de Heidegger, nous existons bel et bien en amont du bien et du mal: en situation éthique, sans doute, mais sans qu'il soit encore temps de tenir le langage de la valeur. Au commencement de l'expérience morale, lorsque l'homme se tient sur l'infrastructure existentielle du *Dasein* sans qu'elle le condamne par impossible à s'en tenir à un décisionnisme que le texte laisse délibérément vide, n'est ni la pleine lumière – la parousie des valeurs dans l'affect – ni la pleine obscurité – l'occultation de tout impératif par le fait du monde. Au commencement n'est pas le chaos auquel la raison pratique kantienne reçoit pour mission de donner forme, au commencement n'est pas non plus l'apparition apodictique du royaume des valeurs. Au commencement n'est en fait que le commencement: apparaître de soi à soi comme appel à la décision morale, apparaître de «valeurs» à la conscience affective, etc., tous phénomènes qu'il faut interpréter comme un premier fait éthique, mais qu'il faut refuser de laisser passer pour détenteurs du/des dernier(s) mot(s). Et cela nous dit que lumière doit être faite sur les phénomènes moraux donnés au sentir, parce que leur apparaître, ou leur autodonation, doit s'intégrer à une topique plus vaste du dévoilement moral sous peine de demeurer partiel et peut-être ambigu. Et c'est sans doute ici qu'il conviendrait de tenir le langage de la norme.

Fondées selon Scheler sur les valeurs, normes normées et non normantes, les normes ne fourniraient-elles pas en fait un principe d'organisation et de déploiement au foisonnement de connaissances affectives mal communicables? Ou, pour affiner notre lexique, leur intervention ne nous permettrait-elle pas de franchir le pas qui mène (et le moment est venu d'introduire une distinction conceptuelle majeure) de la *connaissance* morale au *savoir* moral? L'expérience éthique, chez Scheler, est muette. La valeur apparaît, nous l'accueillons dans des conduites de pré-férence, d'amour ou (dans le cas des valeurs négatives) de haine, et cela se passe, en fait de commentaire. Mais si l'on m'accorde que Scheler veut trop en savoir, et le savoir trop vite, parce qu'il ne

pense pas les conditions mondaines faites à l'affectivité, et qu'elles interdisent la perpétuelle parousie des valeurs, alors il faut *interpréter* les faits moraux élémentaires, alors surtout il faut parvenir à en dire plus qu'ils n'en «disent» eux-mêmes; bref: alors il faut demander aux médiations conceptuelles de déployer comme savoir l'immédiateté existentielle de nos connaissances morales. Entendu ainsi cursivement, le discours normatif naîtrait d'une indétermination reconnue, il naîtrait au point où nous avouons les limites aprioriquement inscrites dans la *Wertföhlung*. Il ne naîtrait pas pour fournir une alternative déontique à l'axiologie – une éthique des valeurs consciente de l'évidence mondaine («claire-obscur») propre à un nombre trop grand de faits moraux pourrait en fait s'articuler avec le discours de la norme. Je ne fais rien d'autre ici, faut-il le souligner, qu'attirer encore l'attention sur des procédures d'abstraction, toujours licites mais sous réserve que nous sachions les maîtriser. De la morale, je me garderai de fournir une définition. Un point cependant me paraît sûr et certain, et bon à dire lorsqu'approche la fin d'une courte traversée: l'unicité du principe et du fondement peut être aussi ruineuse ici qu'ailleurs. Faut-il jouer une éthique «formaliste» contre une éthique «matériale», ou l'inverse? Faut-il opposer la bonne volonté, seule capable de donner forme à un tohu-bohu pré-moral, à la bonne intuition, seule capable de laisser descendre sur terre le ciel d'un ordre éthique qui «étincelle»¹² dans les actes de saisie affective? Je ne crois pas. Entre «chaos» et «cosmos», nous n'avons pas à choisir. La vie des affects nous donne accès à une logique morale, mais à un «monde» moral et non à un «cosmos». Le travail discursif de la normativité procède à une donation d'ordre, mais ce n'est pas un pur chaos qu'il met en ordre.

Au commencement (de l'éthique, en tout cas) est le clair-obscur. Nous ne pourrions donner nul sens conceptuel à cette image si l'on voulait exprimer avec son aide, par exemple, quelque insatisfaction sur la manière dont les pipes ou les chats nous apparaissent en ce matin de l'expérience que nous revivons perpétuellement dans l'accueil des phénomènes. Pour paraphraser Wittgenstein, je suis satisfait que ma pipe m'apparaisse comme elle m'apparaît; je ne demande pour elle aucun supplément d'évidence; et même s'il existe un «regard» dont je ne suis pas capable (celui du microscope électronique), qui permet d'en voir plus que n'en voit le regard naturel et qui contrevient d'ailleurs à ce que voit le regard naturel, nous ne butons ici sur nulle contradiction: il me suffit pleinement pour vivre que ma pipe se montre à moi comme elle se montre quand je la fume ou la regarde. Cessant d'être une chose, et

¹² Ibid., 87.

réduite à une objectivité sur laquelle il est de meilleures prises que celles de la connaissance sensible, ma pipe cesse de m'intéresser, elle cesse en tout cas d'intéresser en moi le fumeur de pipe, quitte à m'intéresser autrement (mais non plus en qualité de pipe) si je revêts en amateur les vêtements de l'observateur de laboratoire. (Et il faut rappeler encore que ce n'est pas seulement comme chose perçue, mais aussi comme chose sentie, que ma pipe m'apparaît ici et maintenant en toute lumière.) Reste pour mon propos que des champs entiers de la phénoménalité appellent ce qu'il faut appeler l'élucidation, au sens fort – et que les phénomènes moraux constituent l'un de ces champs. En son régime moral, la saisie affective ne peut vraiment nous «satisfaire». La vie morale de l'affect n'est pas inconnaissance nocturne. L'immédiateté du sentir donne à connaître. Mais si la description phénoménologique, soulignons, la phénoménologie de l'immédiat, peut ailleurs nous rassurer et nous rendre aux certitudes vécues et pré-thématiques, la description bute ici sur une pénurie inscrite dans l'immédiat. J'admettrai de bonne grâce que c'est une tentation phénoménologique récurrente que de vouloir accéder à l'intégralité de ce qu'on nomme (vaguement) le «sens» dans l'interprétation d'expériences dites (vaguement, aussi) «originaires», dans le laisser-paraître de phénomènes que nous ne nous privons pas de commenter, mais dont le commentaire ne vise qu'à attirer l'attention sur tout ce que ces phénomènes nous disent ou montrent eux-mêmes. Or, les phénomènes moraux nous permettent-ils de succomber sans remords à cette tentation? C'est ce que je me refuse à croire. Levinas par exemple nous enseigne que la «simple» (!) apparition d'un visage d'homme suffit à nous dicter nos devoirs envers autrui – que l'«épiphanie» du visage fonde en totalité, pour peu que nous sachions voir, le discours normatif qui nous interdit meurtre et violence ou le discours axiologique qui loue la fraternité. Mais savons-nous voir, et surtout savons-nous sentir? Sous le chiffre conceptuel du clair-obscur, il n'y aurait donc rien d'autre à épeler que certaines limites mondaines de l'affectivité, rien d'autre à convoquer que les procédures discursives qui tentent de donner une évidence intersubjectivement admise, ou admissible, à ce qui ne la possède pas vraiment dans la vie intentionnelle de la conscience (seulement) affective. On nous dit qu'il faut aimer le bien et haïr le mal, et l'on a raison de nous le dire. Ne connaissons-nous toutefois bien et mal que dans les strictes limites de nos préférences, de nos amours et de nos haines? Ou bien l'amour du bien – qui est expérience affective, qui est l'affect réfléchissant son plus haut pouvoir – ne doit-il pas conduire aussi à une saine politique de prudence vis-à-vis d'une affectivité incapable de tout dire et de tout dicter, bref de tout dévoiler?

J'ai dit deux mots de Heidegger et de l'apparaître du monde dans l'affect. Il faudrait en dire plus et signaler (c'est surtout pour cela que la référence s'impose, en fait) que rien ne s'annonce à nous dans l'affect (d'après *Etre et temps*) qui ne soit susceptible de vérification intersubjective. Angoisse, souci, etc., tout cela fait paraître le monde, et le monde n'est pas une chose – il n'est pas un étant. Mais si le monde n'est pas un étant, s'il est la condition sous laquelle les étants se montrent à nous, il faut se garder soigneusement d'oublier que les «faits» que Heidegger se propose d'interpréter (la «facticité», donc) n'ont d'autre logique (dite «existenciale») que celle de ce qui peut venir à l'expérience toujours, partout et pour tous; et se garder d'oublier que toute la *Daseinsanalytik*, ou presque, s'organise comme interprétation d'un fait qu'il faut nommer sans guillemets, d'un fait au sens le plus banal du terme, celui de notre finitude mortelle. Sur les expériences dans lesquelles le phénomène du monde se révèle à nous, sur leur hiérarchisation, sur l'originaire et le non-originaire, il reste ample matière à débat – la conceptualité mise en place dans *Etre et temps* est féconde et améliorable, féconde parce qu'améliorable. S'il fallait alors mettre en dialogue Scheler et Heidegger (ce qu'autoriserait au moins le respect de celui-ci pour celui-là), je présume donc que nous serions conduits à attribuer à la *Wertföhlung* schelérienne le statut de l'existential heideggerien, disons celui d'une dimension inamissible et constitutive de l'être-dans-le-monde. Et sans doute préciserions-nous en tentant de fonder la saisie des valeurs sur cette structure plus profonde que Heidegger nomme l'«affection», la *Befindlichkeit*. Tel n'est pourtant pas l'enjeu ici. Car lorsque se pose sérieusement la question de ce que j'ai à faire toutes affaires cessantes (et qui ne me concèdera que la morale ne traite de ce que j'ai à faire «en général» que pour me dire quoi faire ici et maintenant?), là cesse nécessairement le domaine de l'existential, là commence ce que Heidegger nomme l'existentiel, et qui n'est pas du moins qu'existential mais tout bonnement ce qui relève de l'histoire propre de chacun. Et là commence donc, pour peu que je n'aie pas trop divagué, le domaine propre du discours normatif – le domaine du discours qui ne se contente pas de reconnaître en nous une ouverture apriorique au réel et les conditions sous lesquelles nous autorisons le réel à nous investir, le domaine du discours qui ne se contente pas de gloser le hasard de nos sentirs et de nos préférences affectives, le domaine du discours qui tente pas à pas d'arracher ce que nous devons faire à la part d'inévidence dans laquelle le maintient la manifestation affective de ce qui «vaut». Nous ne tiendrons pas ce discours sans avoir admis liminairement qu'il ne préside pas aux premiers gestes de la vie morale et qu'il n'est pas révélateur unique

du bien, du mal et de ce qu'il faut faire. Le premier mot n'appartient pas au discours prescriptif; le premier mot appartient à l'existence connaisse. Mais j'ai assez dit qu'il ne suffit pas d'avoir le premier mot.

Du dernier mot, je m'abstiendrai de juger. A peine ai-je le temps de questionner. Un discours moral est-il concevable qui permette, après l'avoir entendu et compris, de sceller une telle alliance du coeur et de la raison que nulle inévidence ne subsiste plus, acte après acte et situation après situation, sur ce qui «vaut» ou ne «vaut» pas, ni sur la nature de ce qu'il nous faut «réaliser»? Le discours raisonnable de la norme peut-il projeter sur le phénomène affectif des valeurs une lumière telle que le sentir puisse ultimement avoir réponse à tout? Peut-être. Mais pour que l'affect connaisse une telle gloire, on admettra qu'il lui faille connaître d'abord un *experimentum crucis* ...