

La transmission des valeurs

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381439>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA TRANSMISSION DES VALEURS*

J.-CLAUDE PIGUET

Résumé

La valeur ne se transmet pas; seuls les biens se transmettent; or la valeur n'est pas un bien. Les biens spirituels sont souvent confondus avec des valeurs. Or les valeurs peuvent être absolues ou relatives: relatives elles s'ajoutent aux biens, tandis que les valeurs absolues ne sont pas relationnelles. Entre la valeur absolue et un bien il y a non pas relation mais lien: présence de l'universel dans l'individuel. Cette liaison fait appel à la liberté du récepteur, laquelle n'est pas un libre choix.

Ma thèse centrale est simple, mais elle est paradoxale. La valeur ne se transmet pas, seuls les biens se transmettent. Or la valeur n'est pas un bien.

Pour faire comprendre cette thèse, je commence par éliminer une façon traditionnelle d'aborder le problème des valeurs, à savoir celle dont j'ai hérité dans ma jeunesse.

Cette problématique que j'élimine a consisté à opposer les valeurs aux faits. Tous deux, valeurs et faits, étaient alors considérés comme les corrélats de jugements: jugements de valeur, disait-on, opposés aux jugements d'existence.

En plus se glissait là une opposition de type dualiste, entre ce qui est jugé, à savoir les objets sur lesquels porte le jugement, et celui ou ceux qui jugent, à savoir les sujets.

Ainsi les jugements d'existence reposaient sur le postulat de l'objectivité positive du réel et sous-entendaient une neutralité axiologique de la part de ceux qui jugent; le modèle en était livré par les énoncés scientifiques, physiques en particulier: jugements qui établissent ou constatent ce qu'on appelait des faits.

* Conférence prononcée à Dorigny le 10 janvier 1990, dans le cadre de la Semaine interdisciplinaire organisée par la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

Quant aux jugements de valeur, ils impliquaient de leur côté une valorisation due à celui ou à ceux qui jugent; cette valorisation, subjective en principe, pouvait être thématifiée sous la forme de normes: normes morales, normes esthétiques, ou aussi normes de vérité. Les trois valeurs traditionnelles étaient en effet celles du bien, du beau et du vrai.

Une telle distinction reposait en fait sur une épistémologie communément partagée, mais à l'intérieur de laquelle les matérialistes s'opposaient aux spiritualistes, les positivistes aux métaphysiciens, et les scientifiques aux rêveurs (philosophes, poètes et théologiens).

Or une telle épistémologie est aujourd'hui entièrement dépassée. D'une part la science contemporaine s'ouvre à la philosophie, et d'autre part l'avènement des sciences humaines transforme les rêveurs d'antan en esprits avides de rigueur scientifique. Et surtout la phénoménologie autant que l'herméneutique ont pratiquement aboli le dualisme cartésien qui opposait jadis les données objectives (dites «faits», objets des jugements d'existence) et les données subjectives, dites normes, dont les jugements engendraient des valeurs et étaient dits, pour cette raison, jugements de valeur.

Pour chasser de notre esprit cette ancienne problématique, il ne suffit pas de reconnaître, comme le faisait Arnold Reymond, que «tout jugement d'existence est un jugement de valeur», car ce faisant on continuerait à poser le problème en termes de jugement. Or ce qu'il faut appeler aujourd'hui «valeur» n'est plus le simple corrélat d'un jugement: en d'autres termes, le statut de la valeur n'est plus aujourd'hui épistémologique d'abord, il est d'abord ontologique.

* * *

Pour voir clair dans la nouvelle problématique que j'entends vous exposer, il faut procéder prudemment, à l'aide de distinctions un peu sommaires, mais telles qu'elles contribuent à éclairer le propos tenu. Et il faut en particulier prévenir quelques confusions.

La première distinction à faire est celle des *biens*, lesquels peuvent (ou non) porter une valeur, et de la *valeur*, laquelle est portée par un bien. Ainsi un objet physique tel qu'un marteau porte certainement une valeur qu'on peut appeler valeur d'utilité. Mais il ne suit pas de là que cette valeur, telle qu'elle est portée par le marteau, soit ontologiquement parlant une valeur en tant que telle. Les économistes à cet égard distinguent la valeur d'usage et la valeur d'échange; ils sont à même de mesurer la valeur d'échange (c'est la notion de prix); quant à la valeur d'usage, elle ne se laisse pas mesurer, mais elle est réelle. Toutefois il ne suit pas du fait qu'un homme s'attache sentimentalement à un bien (et que, par conséquent, ce bien prenne pour lui une valeur d'usage), pour que le sentiment qui est sien devienne, en tant que tel, une valeur.

Précisons encore ce qu'il faut entendre par les *biens*, notion dont je viens de me servir. Car ma thèse centrale, on s'en souvient, revient à dire que si la valeur ne se transmet pas, les biens, eux, se transmettent. Or les biens sont des choses, et ces choses sont de deux sortes: matérielle ou spirituelle.

Considérons d'abord les biens matériels, par exemple un tas de cailloux découvert par l'archéologue, ou des morceaux de toile, tendus sur des cadres, sur quoi se trouvent dessinées des figures. Ou aussi un manuscrit, un papyrus, un rouleau avec des signes écrits. Ou enfin, aujourd'hui, un disque compact.

Or de tels biens se transmettent: ils passent de main en main (je peux prêter mes disques, ou les léguer à mes enfants); ils sont souvent réunis dans des édifices publics, par exemple les musées ou les bibliothèques. Mais attention: ce qui se transmet ainsi, ce sont les biens matériels; ce ne sont pas encore des valeurs. Il ne faut pas confondre ce qui supporte et ce qui est supporté: la chose supportant et la valeur supportée.

A côté des biens matériels il y a les biens spirituels. Ils ne sont pas au sens propre des choses, mais ils ont nature de faits; et ils se transmettent. Leur mode de transmission peut être qualifié d'hérédité, je dirais «hérédité spirituelle». Nul en effet ne vient au monde sans porter en lui le poids de son passé — passé spirituel et transmis par voie orale d'abord. Ce qui s'est inscrit dans une mémoire jeune perdure et se transmet, et de plus la mémoire collective d'une nation fait passer ses contenus dans les têtes de la postérité. Par exemple, en matière morale, la conscience chrétienne contemporaine porte avec elle des tonnes de piétisme moralisant héritées du XIX^e siècle et transmises par voie souterraine, malgré tous les Karl Barth du monde.

On peut enfin, à propos des biens, distinguer afin de les réunir ce qu'on nomme *nature* et *culture*. Les biens spirituels, dirais-je, sont exclusivement culturels, ce qui n'est pas le cas des biens matériels. De ces derniers il y en a qui sont matériels seulement, mais il n'y en a pas beaucoup: ainsi une pépite d'or, un diamant dans sa gangue, le marbre de Carrare. Ce sont là des biens matériels et naturels, mais presque toujours cette nature est cultivée: la pépite d'or est débarrassée de ses impuretés, le diamant est taillé, le marbre sculpté. La culture s'ajoute à la nature, et toute nature se cultive.

En revanche les biens spirituels sont essentiellement culturels: ils peuvent à la limite se passer de tout support matériel. Ainsi en va-t-il des normes du droit coutumier; une fois adoptées, elles prennent valeur de faits. Ainsi en va-t-il aussi de certaines décisions institutionnelles: c'est un fait que Brasilia est la capitale du Brésil, mais c'est un fait ni matériel, ni naturel. Or autant les faits que les biens spirituels se transmettent: voyez

les surnoms que nous avons pu donner à nos maîtres d'école ou à nos condisciples: ils ont vie longue.

Je distingue ainsi les biens matériels et les biens spirituels, mais je les réunis pour les opposer tous deux à la valeur. L'erreur classique, souvent commise, est de confondre biens spirituels et valeurs. Car si les biens se transmettent, la valeur ne se transmet pas. Et s'il est vrai que la limite vers laquelle tend un bien matériel est celle d'un bien spirituel, tout comme la limite vers laquelle tend la nature est la culture, il ne suit pas de là qu'esprit et culture soient des valeurs.

Et voilà qui me conduit à une distinction supplémentaire: la distinction entre les valeurs relatives et la valeur entendue comme un absolu.

Une telle distinction n'a pas été faite, et ne pouvait pas être faite, dans le climat ancien où se posait le problème des valeurs.

En effet, de leurs côtés, positivisme et scientisme, à savoir, pour les unir en un mot, le matérialisme, éliminaient du monde sérieux de la connaissance toute valeur, quelle qu'elle soit; le monde positif des faits (et des lois) constituait à ses yeux le seul absolu digne d'être poursuivi, à savoir l'absolu de la connaissance positive achevée: par conséquent tout le reste (le monde des valeurs) était dit normatif, donc relatif, donc sans valeur scientifique.

Et de l'autre côté le spiritualisme, avec sa façon de poser le problème des valeurs en termes de jugement, relativisait la valeur en la rendant corrélative de certaines formes mentales, donc subjectives.

Or maintenant, c'est-à-dire de mon côté, ou si vous voulez aux yeux d'une philosophie contemporaine qui dépasse le conflit des idéologies propres au XIX^e siècle, j'oppose aussi les valeurs relatives à la valeur absolue, mais d'une tout autre façon.

Ce point est difficile et central; j'entends l'aborder par cercles concentriques successifs, car il est au principe de ma thèse, que je puis maintenant exprimer encore une fois: la valeur (absolue) ne se transmet pas, même si les biens se transmettent, eux qui peuvent être mis en relation avec des valeurs relatives.

* * *

Voici maintenant une première approximation de la distinction que je fais entre la valeur absolue et les valeurs relatives.

Une valeur relative, dirais-je à la suite de Husserl, est une valeur «telle que»; une valeur absolue est en revanche une valeur «en tant que telle». (J'anticipe: pour mieux comprendre cette distinction husserlienne il faudra rappeler une ancienne distinction aristotélicienne ou leibnizienne, celle de la substance et de ses prédicats ou attributs; car une valeur que je dis absolue est substantiellement valeur, tandis qu'une valeur relative ne prend valeur que relationnellement, ou par acte d'attribution: je vais revenir là-dessus.)

Mais restons-en provisoirement à Husserl et prenons l'exemple de la valeur d'utilité qui est accordée au marteau. Il n'y a pas de doute que cette valeur est portée par le marteau, mais elle n'est pas, dirait Leibniz, «inhérente» à la réalité substantielle du marteau. Ce dernier en effet, comme bien matériel, peut porter d'autres valeurs: il peut se transformer en moyen de défense (donc en arme), ou encore en levier, etc. Ce sont donc là des valeurs que prend le marteau «tel que». Mais en tant que tel, il supporte ce qu'on veut bien lui faire porter; il se plie, dans une certaine mesure, à nos désirs. Il est, dirait Heidegger, un «zuhanden». Est-il pour autant une valeur?

Prenons aussi l'exemple d'un bien spirituel, par exemple le contenu culturel du christianisme. Voilà un bien transmissible qui peut lui aussi supporter toutes sortes de valeurs qu'il se verrait attribuer: il élève l'âme, il éduque les enfants, il régénère les mentalités, mais il est aussi l'«opium du peuple». De telles valeurs sont relatives: je veux dire qu'elles procèdent de l'ordre de l'attribution, donc des relations, et non pas de l'ordre des substances. Je n'en puis rien conclure sur la valeur du christianisme en tant que tel.

Or il en va tout autrement avec la valeur que j'appelle absolue: *Œdipe-Roi*, *Hamlet*, ou la *IX^e Symphonie*, ou toute autre chose semblable, peut être dite valeur absolue dans la mesure où ce ne sont pas les relations que chacune de ces œuvres entretient avec autre chose qu'elle qui en font une valeur, pas plus que les prédicats que je puis — ou qu'on a pu — leur attribuer. Ces œuvres, comme valeurs en tant que telles, s'imposent à nous dans leur être, donc dans leur valeur, indépendamment de toute relation ou de toute attribution. Elles ont, dirait Heidegger, le caractère du «Vorhandensein», ou, pourrait-on dire également, le caractère de la nécessité: elles existent, comme dirait Spinoza, par soi, non pas par l'autre — même si elles n'existent qu'en l'autre.

* * *

Je puis maintenant préciser encore une fois ma thèse centrale: les biens se transmettent, et le cas échéant les valeurs (relatives) qui ont pu leur être attribuées suivent le mouvement. Mais la valeur réelle, la valeur absolue, elle, ne se transmet pas. Il suit de là qu'un bien peut porter une valeur, mais alors cette valeur est relative; la valeur absolue, elle, n'est pas portée: elle s'*incarne*, ce qui est tout autre chose. En deux mots, un bien peut *avoir* une valeur; la valeur absolue, quant à elle, *est* valeur.

* * *

Approfondissons en un deuxième temps la distinction entre relation et substance, distinction qui fonde l'opposition des valeurs relatives et de la valeur absolue.

Il ne suffit pas en effet de considérer les biens, matériels et spirituels, porteurs ou non de valeurs relatives, et de les opposer ensemble à la valeur absolue. Il faut encore se demander quelle est l'instance qui régit et ordonne les biens matériels d'une part, les biens spirituels d'autre part, afin de dégager, par contraste et dans la mesure du possible, l'ordre qui régit ni les uns ni les autres, mais bien les valeurs absolues.

Pour le dire brièvement, l'ordre qui régit les biens matériels est celui des sciences de la nature, et l'ordre qui régit les biens spirituels est celui des sciences humaines. Ainsi c'est l'astronomie qui règle le cours des astres, biens matériels, et leur confère cette valeur qu'est (entre autres) la régularité, tandis que les mentalités, biens spirituels, sont étudiées (entre autres) par cette science humaine qu'est l'histoire. L'erreur n'a été que de croire que l'objet des sciences naturelles était la nature matérielle, et l'objet des sciences humaines la culture, donc la valeur. En réalité l'objet des deux groupes de sciences est le bien — matériel ou spirituel, naturel autant que culturel.

Ce qui rapproche ainsi les sciences naturelles et les sciences humaines, c'est leur manière quasiment commune (en tout cas fraternelle) de traiter les objets dont elles s'occupent. Toutes deux en effet établissent entre leurs objets (et leurs parties) des rapports qui sont des *relations*, alors que la valeur absolue, quand elle s'incarne, se lie, quant à elle, moins à des objets (à des biens) qu'à la liberté de l'individu; et cela par ce que j'appelle l'incarnation qui est une *liaison*, par opposition aux «relations».

Il convient donc de dégager clairement ce qu'est une relation afin de faire voir, par contraste, quel sera le type de liaison propre à la valeur. Par «relation», j'entends ici au sens large l'ensemble de ce que la tradition couvre sous les deux termes de «relation» et d'«attribution» (ou de «prédication»): cette distinction traditionnelle, en effet, a été pratiquement abandonnée par la logique et par l'épistémologie contemporaines.

La *relation*, née comme telle avec Leibniz, donc liée à l'avènement de la science moderne, se définit en ce qu'elle est elle-même quelque chose, situé entre deux autres choses. Ainsi «à droite de» est une relation, c'est-à-dire quelque chose (une relation d'ordre), situé entre deux autres choses, à savoir la chose qui est à droite et celle qui est à gauche. La relation, avant d'être thématifiée philosophiquement par Leibniz, a été d'un usage fréquent, en mathématiques par exemple, et cela dès l'Antiquité grecque.

Or la relation, si elle est une chose entre deux choses, n'est pas elle-même une chose au même titre que les deux choses qu'elle relie. Par exemple (et cet exemple date de la grammaire latine), si je pense à Pierre et à Paul, et que je les saisisse ensemble par un même acte de pensée, j'ai d'un côté Pierre et Paul, et, d'un autre côté, j'ai leur relation, le fait qu'ils sont deux et se présentent ensemble à moi. Les grammairiens latins disaient

que, au point de vue du langage, les termes «Pierre» et «Paul» «catégorisent», c'est-à-dire dénotent des êtres réels, tandis que la conjonction «et» n'est qu'un «syncatégorème» qui relie deux termes, sans être lui-même un terme de même nature que les termes reliés. Car si les noms «Pierre» et «Paul» dénotent des êtres réels, la conjonction «et» ne dénote (ou ne connote) que la seule relation *mentale* (donc non réelle au même titre) qui tient ensemble, dans la tête, la présence simultanée de Pierre et de Paul.

Il suit de là que les valeurs dites relatives peuvent être dites aussi *relationnelles*, car elles reposent sur des relations syncatégorématiques: ce qui lie un bien à sa valeur relative est donc un lien qui n'est pas réel, mais mental seulement; en revanche la valeur absolue n'a pas le statut d'une relation mentale, elle est elle-même réelle.

Prenons un exemple qui illustre approximativement la différence entre la relation qui lie les biens aux valeurs relatives et cet autre type de liaison, propre à la valeur absolue, nommé incarnation. Cet exemple est celui, quotidien, de l'amour. Ce sont, bien entendu, les parents seuls qui font de l'amour, quand il est porté par le fils à une étrangère à la famille, une «relation» posée entre les deux êtres qui s'aiment. Mais le porteur de l'amour, quant à lui, c'est-à-dire le fils ou la fille qui aime, ne considère jamais l'amour comme une relation — si tant est qu'il aime vraiment. L'amour n'est pas pour lui «entre» lui et sa chérie, ou entre elle et son Schätzli, mais il s'incarne *dans* le cœur de qui aime. De même l'amour de Dieu n'est pas «entre» Dieu et le chrétien: il *est* Dieu et s'incarne dans la foi du chrétien.

Ce sont donc les biens (matériels et spirituels) qui se lient entre eux par des relations, que j'appelle externes, et qu'établissent, sur la lancée du sens commun, les sciences autant naturelles qu'humaines. Et les valeurs relatives (ou relationnelles), portées par ces biens, participent du même coup à cette relationnalité.

* * *

Démarquons encore mieux, avec une troisième approximation du même problème, non seulement la nature de la valeur absolue, mais le type de liaison (non relationnel) que celle-ci entretient avec autre chose qu'elle.

Kant en effet a montré que l'une des relations fondamentales qui lie les biens entre eux (sous le couvert de la science) est celle qu'il appelle «subsomption», c'est-à-dire la relation du particulier au général et du général au particulier. Kant, il est vrai, ne l'affirme que des biens matériels et de la science physique, mais il serait facile de montrer que ce qu'il dit demeure vrai des biens spirituels et des sciences humaines, nées après lui.

Cette relation du particulier et du général met du reste en cause la relation plus ample du tout et des parties. Toutes deux reposent sur la réciprocité: on monte du particulier au général, et on descend, par le même

chemin, du général au particulier (déduction et induction sont réciproques); de même l'analyse sépare les parties d'un tout, et la synthèse reconstruit le tout avec les parties: on parle alors d'une totalité systématique, c'est-à-dire analytico-synthétique. (Il est vrai que je simplifie ici à l'excès, mais ce que je dis suffit à mon propos actuel.)

Or l'appréhension des valeurs dites absolues ne met pas en œuvre le couple du général et du particulier, lu dans l'un ou l'autre sens. Il met en œuvre le couple du singulier (ou de l'individuel) et de l'universel, ce qui est tout autre chose. (J'ajoute que, de plus, il met en question l'ordre qui régit le rapport des parties au tout, mais je n'envisagerai pas ici cet aspect complémentaire de mon propos.)

Le propre de la valeur, en effet, est d'être non pas générale, mais universelle: le général est une catégorie de l'entendement, l'universalité est le propre du réel. La valeur, pour le dire autrement, si elle est réellement valeur, est un universel qui s'incarne, mais qui ne s'incarne que dans des réalités individuelles. Le Beau, par exemple, ne se découvre jamais «en soi», mais toujours «en l'autre»; et cet autre est un individuel concret, il n'est pas un cas particulier subsumé sous le concept d'une beauté générale prise comme principe abstrait.

De même l'amour de Dieu pour les hommes ne se laisse pas découvrir «en soi»; il s'incarne, mais c'est en l'autre que Dieu: dans les actes singuliers des hommes ou dans leur cœur. L'amour n'est donc pas une qualité abstraite qu'on attribuerait à Dieu; il n'est pas prédicat. Dieu n'aime pas «en général» ses créatures: sa liberté fait qu'il aime, ici, celui-ci, et, là, celui-là, même si son amour est ouvert à tous. Si son amour était général, il serait quelconque, à la façon d'un article du code civil. Or l'amour de Dieu agit toujours en fonction d'une situation concrète, individualisée. De même Mozart n'est pas beau en général, d'une beauté qui ne ferait que s'exemplifier dans ses symphonies considérées comme des cas particuliers. Car c'est toujours cette symphonie-ci, que j'entends maintenant dans son individualité concrète, qui révèle la beauté mozartienne.

Ainsi la valeur, si elle est universelle, ne se trouve jamais sinon dans l'individuel. De plus, alors que le particulier et le général se laissent relier dans un sens ou dans l'autre, par ces relations que sont l'induction et la déduction, seul l'individuel témoigne (ou ne témoigne pas) de l'universel: il n'existe donc aucune valeur absolue qui ne soit pas incarnée dans un événement ou dans une réalité singulière. Pour utiliser ici le langage des mathématiciens, je dirais que la valeur se révèle dans les «singularités» d'une courbe, jamais dans ce que cette courbe comporte de «trivial».

Il est possible maintenant d'aborder le dernier cercle concentrique de mes approximations successives et de mettre en lumière le lien que la valeur entretient avec les biens d'une part, avec la liberté individuelle d'autre part.

Commençons par cette liaison de la valeur aux biens, liaison que j'ai appelée «incarnation» (c'est un terme qui apparaît aussi chez Frank Martin). J'entends par là la présence réelle d'une valeur absolue dans un bien. Or cette présence, pour réelle qu'elle soit, n'est pas attestable comme un fait: ni comme propriété attribuable, ni comme relation. Cela signifie que, positivement et à la limite, il n'y a aucune différence à faire entre un bien où s'incarne une valeur absolue et un bien qui en est totalement dépourvu. Ainsi rien ne ressemble plus à un quatuor de Mozart qu'un quatuor composé d'après Mozart sur ordinateur (cette expérience a été faite aux USA). En d'autres termes, techniquement parlant, il n'y a guère de différence de langage entre un grand Beethoven et un petit Beethoven, ou entre un *Concerto* de Beethoven et un *Concerto* médiocre de l'un de ses contemporains.

Ce ne sont donc pas les biens qui révèlent la valeur; c'est au contraire la valeur qui se révèle dans les biens. De même ce n'est pas Jésus qui a révélé Dieu, c'est Dieu qui s'est révélé en lui.

Ainsi la valeur incarnée échappe aux constats positifs portant sur le bien où elle s'est incarnée. En art, les œuvres géniales se présentent sous un habit commun: Baudelaire parle une langue plate, et trois notes de Mozart, dont le langage est banal, sont à elles seules tout Mozart.

* * *

Qu'en est-il maintenant de la liaison de la valeur non plus aux biens, mais à la liberté individuelle? Disons tout de suite que la liaison essentielle de la valeur à autre chose qu'elle n'est pas cette liaison mystérieuse aux biens dans lesquels elle s'incarne, mais c'est sa liaison à la liberté individuelle de celui à qui elle s'adresse. Et répétons encore que, dans ma bouche, le terme d'«individu» ne dénote pas n'importe qui, à savoir un cas particulier quelconque de l'humanité; car pour exister comme individu, il ne suffit pas d'exister simplement, il faut encore que la personne humaine se saisisse elle-même dans son intériorité et se fasse exactement identique à ce qu'elle veut-être. Or si la valeur se lie à l'individu, c'est au principe de son individualité qu'elle se lie, c'est-à-dire à sa liberté.

Et je veux ici éclairer mon propos en m'aidant de Descartes. Chez Descartes, assez positiviste quand il suit la raison et ses règles, à cette raison s'oppose la volonté. Or la volonté cartésienne n'est pas ce qu'elle est devenue par la suite; encore proche de l'imagination, elle est considérée comme un pouvoir qui appréhende toujours davantage que ce qu'il est licite rationnellement d'appréhender. La seule différence est que, comparée à la

raison, l'imagination n'appréhende pas assez (elle pêche par manque), et que la volonté appréhende trop (elle pêche par excès). La volonté en effet (le cas est fréquent au XVII^e siècle) est l'organe par lequel nous appréhendons Dieu (la raison ne nous ouvrant qu'au monde). Et de fait la volonté est dite par Descartes «image de Dieu en nous».

Or Descartes attribue à la volonté le pouvoir de prononcer un OUI absolu, qui s'adresse à davantage qu'au contenu purement positif que la raison peut établir dans un objet donné: un peu comme le OUI du mariage, qui porte sur davantage que sur le contenu du code civil. Or un tel OUI est un acte de la liberté, il n'est pas un produit du libre arbitre. Le OUI du libre arbitre choisirait des biens: ce serait le OUI de la ménagère à tel ou tel produit du supermarché. En revanche le OUI de la liberté ne s'adresse pas à des biens: il s'adresse à ce qui, dans un bien, est davantage qu'un bien; il s'adresse à la présence réelle de la valeur, présence réelle, mais mystérieusement cachée sous un habit commun.

A la limite, le OUI de Descartes peut être qualifié d'acte de foi; mais une foi qui aurait pour objet non pas un bien, fût-il culturel ou spirituel, mais un mystère. Car la valeur n'est pas un bien, elle n'est pas une chose. Et si la valeur est présente réellement, quoique mystérieusement, dans un bien, ce n'est pas comme le serait une aiguille dans une meule de foin. Un mystère n'est pas un secret caché; on ne le découvre pas en fouillant dans le manifeste. Essayez d'élucider un mystère, et le mystère recule, tandis que ce qui est manifeste peut révéler un secret caché. Dans le mystère, c'est le caché qui révèle le manifeste: il faut avoir reçu le mystère, lui avoir dit OUI, pour comprendre le sens du bien dans lequel il s'incarne; sinon ce bien demeurerait à jamais banal, sans mystère. C'est l'appréhension initiale du mystère de Mozart qui fait que sa symphonie ne devient pas, mais *est* autre chose qu'une série plus ou moins agréable de sonorités.

Ajoutons que ce OUI absolu s'accompagne d'un NON tout aussi absolu, prononcé face aux malfaçons, aux fausses valeurs, aux idoles. Moïse, avec ses Tables de la Loi sous le bras (auxquelles il a dit OUI), dit catégoriquement NON au veau d'or; et quand Stockhausen affirme que, si ce qu'il fait est de la musique, alors celle de Schubert n'en est pas, nul ne peut dire OUI en même temps aux deux. Que votre OUI soit OUI, et votre NON, NON, dit l'Écriture.

* * *

Il est temps de conclure. Reprenant les thèmes fondamentaux de mon exposé, je dirais ce qui suit:

1^o La valeur n'est pas un bien. Les biens, qu'ils soient naturels ou culturels, ne sont pas, en tant que biens, des valeurs, même s'ils peuvent être valorisés relativement. Les biens sont des produits: produits de la

nature ou produits de la culture. Or ce qui est produit, par le fait que c'est produit, n'est pas *ipso facto* une valeur. C'est une illusion de notre siècle que de croire à la vertu de la production; vanité des biens de ce monde, disaient déjà l'Évangile et les Prophètes.

2° Logiquement les biens s'ordonnent selon les lois d'une logique quantitative: celles qui règlent la relation des parties au tout et du tout aux parties, avec leur réversibilité. Ainsi se dissipe la confusion entre des biens généraux, qui peuvent se diviser et se répartir entre des choses ou des êtres particuliers, et les valeurs absolues, qui, de nature universelle, ne se donnent que dans le singulier d'une rencontre.

3° Epistémologiquement, l'ordre des valeurs oblige à un changement complet d'épistémologie, par rapport à l'ordre des biens régi par les sciences autant humaines que naturelles. En d'autres termes, si la valeur n'est pas un bien, et si les sciences humaines et naturelles s'occupent des biens, et si enfin la valeur se pose comme l'objet propre de la philosophie, alors la philosophie n'est pas une science, ni humaine, ni naturelle.

4° En quatrième lieu, la valeur, si elle récuse les relations qui sont constitutives de l'ordre des sciences, entretient une double liaison. Elle se lie aux biens, mais de façon mystérieuse, sans que jamais la valeur puisse être appréhendée dans son universalité indépendamment de la singularité du bien dans lequel elle s'est incarnée. Mais surtout, ce mystère de la présence réelle d'une valeur dans un bien ne se révèle qu'à la liberté de l'individu auquel la valeur s'adresse: et cette liberté consiste en un OUI, forme d'un consentement à l'Être, a-t-on pu dire, et je dirais: consentement à l'ineffable, à l'indicible, à ce qui ne se donne jamais en soi mais toujours en l'autre, et toujours mystérieusement.

Enfin, puisqu'on m'a demandé de parler de Platon, je terminerai cet exposé en recourant à lui. Et avec son aide j'affirme que les valeurs ne sont pas transmissibles, alors que les biens le sont, même si ces derniers entraînent avec eux les valeurs relatives qu'on a pu leur attribuer au nom d'un certain état historique de la culture.

Il suit de là que les biens, étant transmissibles, sont mortels, et avec eux leurs valeurs relatives, ce que Valéry affirmait avec sa fameuse mortalité des civilisations. Quant aux valeurs absolues, n'étant pas transmissibles, elles ne sont pas mortelles; elles sont éternelles. Mais leur éternité n'est pas un en-soi déposé dans je ne sais quelle armoire secrète; elle vit, elle flamboie par instants, se donnant à l'un, mais pas à l'autre, créant chez celui auquel elle s'est révélée un moment de ce que Spinoza appelle la *joie*,

c'est-à-dire une forme d'amour. Et de tels moments, ajoute Spinoza, sont aussi rares que précieux.

Quant à Platon, il commet initialement l'erreur de chercher la valeur suprême, qu'il appelle *vertu*, dans l'ordre de la généralité davantage que dans celui de l'universalité. Mais malgré cette erreur il parvient, dans le *Ménon*, à la juste conclusion: la vertu n'est pas enseignable, ce qui signifie que la valeur ne se transmet pas.

Platon recommande à juste titre de ne pas oublier «qu'il y a d'autres façons de réussir en ses affaires que d'obéir à la direction de la science». Et plus loin (98a) il en appelle aux «opinions vraies», à savoir à ce qui, plus tard, se nomme le goût ou, chez Kant, le jugement: ce que je nomme l'appréhension initiale du mystère de la valeur. Les opinions vraies, écrit en effet Platon, «ne produisent que des avantages», mais il ajoute «tant qu'elles demeurent». Car «elles s'échappent bientôt de notre âme», si bien qu'il faudrait les «enchaîner», telles les statues de Dédale. A dire vrai, je ne partage pas cet optimisme de Socrate, parce que, dit Platon, «les aurait-on enchaînées qu'elles deviendraient stables, donc science». Or pour moi la valeur dont parle Platon avec sa «vertu» ne vit joyeusement que libre.

La valeur ne se transmet pas, la vertu ne s'enseigne pas. Tout au plus, lorsqu'un enseignant a appréhendé la valeur dans la singularité mystérieuse d'une rencontre, il peut amener son élève à la chercher dans le bien où il l'a sentie — et ce disciple la sentira ou non: mais il ne saurait, tel l'esclave du *Ménon*, être contraint à la découvrir. Car dans notre fonction de professeur, notre espérance trouve son fondement non pas dans la transmission des biens, mais dans l'appel à la liberté individuelle de l'étudiant face aux valeurs: transmettre des biens, soit, mais transmettre la valeur même qui s'est incarnée dans ces biens, jamais.

Mon dernier mot consiste à ajouter à Platon une merveilleuse citation de Kant. Kant, on le sait, appelle «jugement» (*Urteilkraft*), ce que les Anglais du XVIII^e siècle appelaient «goût» et ce que Platon appelle «opinions vraies». Ce qu'on pourrait aussi appeler «discernement». Or Kant, dans son *Introduction à l'Analytique des Principes* (CRP, B 171/A 132), écrit ce qui suit:

L'entendement est susceptible d'être instruit et nourri par des règles, mais le jugement est un don particulier qui ne peut pas être appris, mais seulement exercé. (...) Ainsi, au manque de jugement, aucune école ne peut suppléer. L'école peut bien offrir à un entendement borné une provision de règles (...), mais il faut que l'élève possède déjà par lui-même la faculté de s'en servir: et en l'absence de ce don de la nature, il n'y a pas de règle qui soit capable de la prémunir contre l'abus qu'il en pourrait faire.

Et en note, Kant s'adresse aux professeurs en remarquant qu'

il n'est pas rare de rencontrer des hommes fort instruits, mais qui laissent fréquemment éclater, dans l'usage qu'ils font de leur science, cet irréparable défaut qu'est le défaut de jugement.