
LE PROJET
DES VALEURS HUMAINES
ET LEUR FONDEMENT

par BERTRAND RIOUX

« On peut dire que le mot valeur s'applique partout où nous avons affaire à une rupture de l'indifférence ou de l'égalité entre les choses, partout où l'une d'elles doit être mise avant une autre ou au-dessus d'une autre, partout où elle lui est jugée supérieure et mérite de lui être préférée. C'est là une notion dont on pourra chercher le fondement, mais qui est l'objet d'une expérience commune et l'on peut dire que c'est cette expérience même que toute théorie des valeurs cherche à expliciter. Nous la retrouvons dans l'opposition naturelle que nous établissons entre l'important et l'accessoire, le principal et le secondaire, le significatif et l'insignifiant, l'essentiel et l'accidentel, le justifié et l'injustifiable. On pourrait multiplier ces différents couples et dé-

couvrir dans chacun d'eux l'affirmation d'une forme particulière de la valeur en opposition avec un terme qui la nie, ou qui la discrédite ». C'est en ces termes que Louis Lavelle cherche à suggérer l'expérience universelle des valeurs dans l'homme au tout début de son *Traité des valeurs*.

LE PHÉNOMÈNE UNIVERSEL DE LA PRÉFÉRENCE

De même que nous sommes condamnés à la liberté, nous sommes aussi voués au sens et à la valeur. Quelle que soit notre conduite, le phénomène de préférence se trouve au cœur de nos affections et de nos sentiments, de notre pensée et de notre agir. Nous préférons toujours quelque chose parce que nous l'évaluons meilleure pour nous. Et le champ de cette préférence ce n'est pas seulement le milieu ambiant chargé de valeurs vitales comme c'est le cas pour l'animal, mais le monde lui-même et la totalité du réel. Le centre de cette préférence est ainsi partout et nulle part de même que son sens peut s'approfondir en passant de l'objet comme valeur-nourriture et comme valeur-outil jusqu'à l'autre comme valeur-don et fin en soi. Cette évaluation qui peut être spontanée ou réfléchie prend d'abord la forme d'une conscience émue pour laquelle les choses, les personnes et les événements prennent sens. « La perception commençante, note

Merleau-Ponty, a le double caractère de viser des intentions humaines plutôt que des objets de nature ou que les qualités pures (chaud, froid, blanc, noir) dont ils sont porteurs, — et de les saisir comme des réalités éprouvées plutôt que comme des objets vrais ».¹ Le sentiment m'engage dans le monde et me révèle ma situation dans la totalité de ce qui est. Je me vis comme une tâche à réaliser et comme responsable de mon être. Je suis joyeux ou triste, plein de confiance ou abattu. Il y a donc une évaluation continue de mon être dans le rapport au monde, à autrui et à moi-même. C'est dans cette conscience émue que je me saisis comme un être qui vaut et qui doit se réaliser dans un rapport à la totalité. Nous n'avons qu'à nous référer aux analyses de Heidegger sur l'angoisse, de Sartre sur la nausée et de G. Marcel sur l'amour et l'espérance pour vérifier ces propos. Citons ces quelques lignes de Malraux dans les *Noyers de l'Altenburg* sur la joie : « Ce matin, je ne suis que naissance. Oui, c'est une naissance, avec cette sorte de secret qui entoure ce suspens du temps, cette interruption des tâches quotidiennes . . . c'est une naissance et une renaissance, au monde, à la vie, à la joie. Tout est avenir, tout est possible et rien n'est impossible; il n'y a même pas besoin de faire de projets, car les projets seraient une sorte de chute de l'élan qui nous porte.

1. La structure du comportement, p. 180.

Qu'importe ce qui pourrait arriver ou ce qui pourrait être puisque rien d'autre ne compte ». Ce qui m'est ainsi révélé dans la joie, c'est l'éternelle jeunesse de mon être et du monde qui valent dans l'unité souveraine d'un sens qui m'ouvre et m'accorde à l'être. De son côté, la psychanalyse a mis l'accent sur l'être de pulsion et de désir qu'est l'homme. Notre vie se cherche et s'accomplit dans la tension du désir multiple et du bonheur comme totalité désirable, dans la dialectique de la reconnaissance des consciences visant la communauté harmonieuse d'un nous. L'existence de règles de notre comportement, d'interdits et d'institutions est encore la marque de l'homme pour l'anthropologue qui cherche à caractériser le phénomène humain. Le mythe témoigne aussi de l'existence valorisante de l'homme dans son effort pour composer un sens qui soit une réponse à son expérience ambiguë et qui permette d'espérer malgré les démentis de la vie. Il n'est pas jusqu'aux attitudes du scepticisme et du désespoir et à l'acte du suicide qui témoignent négativement de ce rapport essentiel de l'homme aux valeurs. Comme Hegel et Blondel l'ont montré pour le scepticisme, ce dernier n'est possible que sur le fondement et une requête de sens qui ne reçoit pas de réponse et qui retentit en négatif sur toute affirmation.

CRISE DES VALEURS

C'est ce fait universel d'une évaluation présente dans tous nos comportements que nous allons tenter d'interpréter. Nous ne nous attacherons pas à analyser la crise actuelle des valeurs. Ce serait l'objet d'une étude spécifique. Nous montrerions que l'importance nouvelle attachée aux problèmes de la valeur provient de notre découverte tragique que les valeurs sont précaires et menacées, mises en question par une désaffection de l'intérieur comme par le dialogue avec d'autres cultures. La conscience de la dimension historique de notre existence qui nous met en face de la multiplicité et de la relativité des cultures, qui nous fait discerner qu'un monde nouveau est en train de naître et que notre vie personnelle et collective est remise à notre gouverne, que nos rapports à la nature et aux autres prennent des formes nouvelles, nous a amené à nous interroger sur le sens et la valeur même de la destinée humaine et de l'histoire. Par ailleurs, le savoir scientifique et technique fait figure de nouvelle sagesse et prend le relai des sagesse révélées et philosophiques sans qu'elles puissent apporter de réponse aux problèmes fondamentaux du sens et des valeurs. De nouveaux prophètes de l'ère électronique se lèvent et nous convient à ne pas boudier le progrès. Mais qu'est-ce que le progrès, s'il n'est pas synonyme de l'évolution

des techniques, qu'est-ce que la raison si elle ne se réduit pas à un pur effort de planification, qu'est-ce que le normal et le pathologique, qu'est-ce que l'historicité de l'homme si elle ne doit pas être une conscience dans le temps, qu'est-ce que le réel s'il n'est pas une simple donnée à transformer sur laquelle l'idée de valeur chercherait à se définir ? Finalement, qu'est-ce que l'homme qui s'interroge sur la valeur ? Ce sont là des questions redoutables qui devraient ponctuer un débat sur la valeur. Nous ne toucherons ici qu'à quelques aspects de cette vaste problématique.

L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE DE LA VALEUR

Pour introduire notre sujet, plaçons-nous d'abord à l'intérieur d'une expérience morale et tâchons d'en saisir la visée. Je me référerai à l'analyse du repentir faite par Scheler. Le repentir suppose que notre vie a une profondeur qui nous permet de donner un sens nouveau et une valeur nouvelle à notre passé. C'est parce que notre présent a la profondeur d'une vie qui s'enveloppe selon les trois dimensions du temps, passé, présent et avenir, que notre vie passée « peut être intégrée, selon un mode nouveau, au sens total de notre vie »². « En tant que passé, écrit Scheler, ce contenu temporel devient

2. Scheler, *Le sens de la souffrance*, p. 85.

nôtre, il se trouve subordonné à la puissance de la *personne*. Le degré et le genre d'efficacité que chacune des parties de *notre passé* exerce sur le sens de notre vie sont encore en notre puissance à chaque instant de notre vie »³.

Dans ce retournement sur nous-mêmes pour reconnaître notre faute passée, nous faisons *l'épreuve*, la preuve de notre liberté puisque nous échappons à la contrainte de notre passé et aux effets de la faute et que nous inaugurons quelque chose de neuf et d'inédit qui sourd de cet être en source que nous sommes. « Le repentir tue le nerf vital de la faute qui en prolonge l'action. Il extirpe le motif et l'acte avec sa racine du centre vital de la personne, il rend ainsi possible le libre, le spontané début, le commencement vierge d'une nouvelle série d'expériences qui, dès lors, peuvent surgir du centre de la personnalité dont le repentir a fait tomber les chaînes »⁴. La liberté est vécue ainsi comme 'surgissement' et comme une sorte de 'commencement absolu'. Il s'agit d'une 'conversion' qui change cette zone secrète de moi-même où s'élaborent les intentions fondamentales de mon agir. Mais aussi parce que la faute ne ressortit pas à un simple jugement erronné et qu'elle se réfère à une exigence à laquelle je corresponds, et que j'accueille, le repentir est l'ex-

3. *Op cit.*, p. 86.

4. *Op cit.*, p. 89.

périence de ma liberté vécue non pas comme crispation sur soi, mais comme consentement dans une détente qui accueille sa libération comme un don, et, en langage religieux, comme une grâce qui m'apaise⁵.

DESCRIPTION DE LA VALEUR

Cette description du repentir met l'accent sur la valeur comme ce qui engage le tout de l'homme. Si la valeur peut s'entendre d'une manière très large comme ce qui a sens pour un être et qui peut être appliqué ainsi à tout organisme, nous l'entendons ici dans le sens le plus élevé de ce qui engage inconditionnellement la personne humaine à la manière d'une exigence catégorique d'accomplissement. Dans ce sens spécifique, elle se caractérise comme une aspiration à être selon les requêtes les plus profondes de notre être, celles du vrai, du bien et du beau. Elle est la manière propre à l'homme d'assumer et d'unifier son devenir personnel et collectif en investissant notre triple relation au monde, aux autres et à nous-même d'une visée qui lui donne sa profondeur et son infinitude. La valeur comporte ainsi deux aspects essentiels, celui d'être relative à un sujet humain pour qui elle vaut et celui de transcendance en tant qu'elle est vécue comme une exi-

5. *Op. cit.*, p. 83, Romano Guardini, *Liberté, grâce et destinée*, p. 95.

gence que l'homme doit accueillir pour se réaliser pleinement et librement. Nous chercherons à fonder radicalement ces deux aspects corrélatifs des valeurs.

SUBJECTIVITÉ DE LA VALEUR

Les valeurs ne sont valeurs que pour quelqu'un qui les fait apparaître pour lui, comme un sens qu'il choisit de donner à sa vie. Leur objectivation dans des structures, des institutions et des normes n'a finalement de sens que si les valeurs sont traversées par la visée personnelle de chacun. C'est ainsi que le social est « non pas une *conscience collective*, mais intersubjectivité, rapport vivant et tension entre des individus »⁶ et que la connaissance du social est « une connaissance de moi-même, appelle et autorise *une vue de l'intersubjectivité comme mienne* que la science oublie tout en l'utilisant, et qui est le propre de la philosophie »⁷.

Les civilisations ne sont pas closes sur elles-mêmes comme système d'institutions, mais elles ont une fonction de médiation entre l'homme engagé dans une collectivité et sa vocation comme personne. Les règles et les motivations que comporte une culture ont « un caractère authentiquement humain

6. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 157.

7. *Signes*, p. 137.

et ne se comprennent pas sans un idéal sous-jacent des rapports humains, dans une conception de la justice, de l'amour et de la mort ». Elles sont au service des valeurs et appartiennent à l'ordre des moyens. Elles font donc retour aux personnes dont elles épousent les fins. Les valeurs s'historialisent sous la forme de traditions qui modèlent la conduite des individus et les habilitent à s'insérer dans un monde humain. L'ensemble des rapports complexes et hiérarchiques qui définissent une culture sont l'objectivation des relations que les hommes entretiennent avec la nature et les autres hommes. Finalement, l'ensemble des caractères de la culture qui se rapportent aux relations de l'homme avec la nature et ses semblables doit s'interpréter sur le fondement du rapport de l'homme avec la valeur. La valeur est au centre des cultures parce qu'elle réfère à la personne.

La valeur est pour un sujet qui la pose pour lui et la fait apparaître en s'y ouvrant, qui assume sa vie dans la libre détermination de ses fins et qui justifie ainsi devant lui-même et devant les autres son libre projet d'exister. La valeur est donc le contraire de la nécessité aveugle et de la fatalité. Elle ne relève comme telle d'aucun ordre impersonnel, que ce dernier soit infrapersonnel ou suprapersonnel abstrait. Elle appartient de droit à l'ordre des personnes singulières qui s'accomplissent dans des rapports concrets. En ce sens, elle s'adresse à notre

liberté la plus radicale et c'est à cette condition qu'elle peut être source de liberté. La valeur ne se constate pas à la manière d'un fait extérieur à moi. Elle est corrélative d'un projet libre qui s'articule en un agir qui change ma vie et celle de la société. Elle existe quand elle devient principe d'action pour mon être valorisant, qu'elle est vécue et qu'elle informe mon expérience. Elle n'existe qu'à condition de s'incarner : je suis juste, si je réalise la justice dans ma vie dans toutes ses dimensions et je suis charitable, si j'aime effectivement mon prochain. La valeur n'est pas une loi ou un principe abstrait, mais le cœur même de mon agir et la requête qui lui est immanente de promouvoir l'ordre concret d'un mieux être et d'un plus être dans mon existence accordée aux autres.

VALEUR ET FINITUDE DE MON PROJET

Si la valeur ne vaut pour moi que dans un engagement personnel qui la fait apparaître et l'incarne, pour décider de son fondement en nous, nous devons nous interroger sur l'essence de notre être-au-monde et sur l'essence de ma liberté. Une conception radicale de mon projet d'exister décide en effet non pas de la relativité des valeurs mais de leur relativisme ou de leur transcendance. Quelle est la racine en nous du caractère subjectif de la valeur ?

Qu'est-ce donc que le sujet humain pour que la valeur soit la dimension spécifique de l'homme ? L'acte d'évaluation et de préférence propre à l'homme a-t-il son fondement dans le sujet individuel au sens où Protagoras disait que « l'homme est la mesure de toutes choses », où Montaigne écrivait « à chacun sa vérité, à chacun sa valeur » et où la caractériologie affirme qu'on évalue selon ce qu'on est ou bien dans un sujet collectif comme celui d'une classe sociale, d'une génération ou d'une culture ou dans un sujet inconscient ou transcendantal ? L'une ou l'autre de ces conceptions qui a sa vérité partielle empêche le plus souvent de comprendre cette expérience de l'immanence des valeurs. Il serait trop long de départager toutes ces interprétations. Je me contenterai d'élucider la structure d'être-au-monde de l'homme en faisant ressortir la finitude du projet humain qui est tout à la fois « actif » en faisant apparaître les valeurs pour moi et pour nous, et « passif » en les reconnaissant et en les accueillant comme un appel qui le fonde.

Comme être au monde, l'homme est à la fois partie du monde et au-dessus du monde. Si je suis soumis au monde, à ses lois physiques et biologiques en y prenant place au terme de l'évolution, il reste que je me retourne sur ce monde en posant la question de sa possibilité, en recherchant ses lois et en l'utilisant à mes fins. Ce n'est plus comme partie du monde que j'entre en relation avec lui, mais par une

sorte de conversion ontologique, je pose la question de l'être et du tout du réel et je m'élève ainsi au-dessus du monde. Schelling l'avait bien vu qui écrit : « En demandant comment je peux avoir des représentations, je m'élève au-dessus de la représentation; du fait même que je pose cette question, je deviens un être qui se sent primitivement libre par rapport à toute représentation, qui voit au-dessous de lui la représentation elle-même et tout l'ensemble des représentations. Par cette question, je deviens un être qui, indépendant des choses extérieures, porte en lui-même les racines et les raisons de son existence... Or, pour autant que je suis libre (et je le suis, puisque je m'élève au-dessus de l'ensemble des choses et me demande comment cet ensemble lui-même est possible), je ne suis ni une chose, ni un objet... ».^{7a} Je suis celui *pour qui* il y a un monde et non plus seulement un milieu vital, je suis conscience du monde, action sur le monde, connaissance du monde et création d'un monde de signes et de symboles... Grâce à cette rupture avec le milieu vital et à cette distinction de principe qui creuse mon rapport au monde sous la forme d'une présence — d'absence, je me rapporte au monde en le dépassant de l'intérieur, en le transcendant. Mais je le dépasse en m'y soumettant dans un accueil actif qui me fait toucher toutes choses avec respect disait

7a. *Essais*, trad. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 50-51.

Malebranche et qui les laissent paraître comme monde de choses vraies. C'est en affirmant l'autre en lui-même, les choses comme choses, autrui comme autrui, le regard comme regard que je m'éprouve dans ma dignité et ma liberté puisque je les traverse en les agrégeant à un monde qui vaut pour moi et pour nous. En accueillant le réel, je révèle ma propre universalité qui est capacité de tout, j'échappe donc aux choses dans l'acte même de m'y soumettre puisque je me connais et me juge comme ouvert à la totalité du réel, présent et absent aux choses et uni aux autres dans une réciprocité des projets humains. Ce projet humain de connaître le monde, de dire le monde, de le transformer, de m'ouvrir aux autres dans une communauté d'efforts, d'amitié, de fraternité et de justice est transi fondamentalement par une dimension de passivité active et d'accueil. Il en est ainsi de tous les niveaux de mon existence : mon corps « s'éprouve constitué au moment où il fonctionne comme constituant », le désir est manque éprouvé de quelque chose, impulsion orientée vers, l'esprit se saisit en tant qu'il est orienté vers le vrai et ma volonté ne décide un acte à faire qu'en s'ouvrant à des raisons, de même que le langage comme système de significations disponibles est assumé dans la parole qui veut dire le réel. Le projet humain ne comporte donc aucune initiative absolue de ma part. Je ne fais du sens qu'en m'ouvrant à un sens qui m'habite depuis

toujours dans mon rapport au monde et à autrui. Le monde vaut pour moi et par rapport à moi, précisément en tant que j'ai rapport au tout. Voilà ce qui fonde la possibilité d'instaurer des valeurs qui soient libres sans être arbitraires et gratuites dans leur fondement. J'ai toujours compris confusément ce sens en source qui justifie mes interrogations, mes affirmations et mes négations sur ce monde. Les philosophes ont interprété diversement cette complicité radicale de mon être et du monde dans la théorie des idées innées, celle des formes constitutives du réel, celle des catégories et de formes à priori de l'esprit ou celle d'une intentionalité fondamentale qui nous habite et nous rend capables de toutes choses. Nous ne donnons sens aux choses et à autrui que sur le fondement même de cette structure fondamentale du sens et des valeurs que nous sommes comme je avec autrui . . . au-monde-à-travers-le-corps un rapport avec la totalité du réel et de cette structure du réel visé comme monde de choses données et offertes à notre compréhension et à notre action. Ce sens radical de la structure de mon être et de celle du réel à comprendre et à transformer *co-constitue* tous les autres sens : ce qui veut dire que rien n'a de sens pour nous qu'institué sur le fondement de ce sens radical qui se vit sous la forme d'une présence instauratrice des valeurs. Finalement, c'est parce que je suis donné à moi-même, non pas comme un fait brut, mais comme source de sens

dans la structure fondamentale d'un je-avec-autrui-au-monde à travers mon corps et parce que le monde se donne à connaître et à être transformé que mes projets ont sens. Cette réceptivité fondamentale d'un sens que je n'ai pas fait et qui n'est pas *par* moi s'il est *pour* moi enracine mes projets dans un ordre de valeurs et de sens qui me dépasse. Si je fais *apparaître* du sens, je n'en suis par pour autant le *fondement* dernier. Nos comportements, notre science, la prise de conscience des valeurs morales et la création des oeuvres d'art sont historiques, mais le fondement dans l'homme consiste dans cette condition humaine donnée comme structure valorisante qui co-constitue toute instauration de valeurs.

VALEUR ET L'ESSENCE DE LA LIBERTÉ

Ces considérations sur la finitude de notre projet et de son ouverture à un sens qui nous échappe, nous amène à considérer ce qui fait l'être — essentiel de notre liberté. Les théories sur les valeurs qui affirment que leur fondement se trouve dans la liberté de l'homme ne comportent qu'une demi-vérité. Il est bien vrai qu'il n'y a de valeurs que pour une liberté qui doit inventer son sens dans une histoire qui n'est pas écrite d'avance et qui est toujours ouverte quant à son sens dernier, que l'homme doit inventer sans cesse de nouvelles conduites, réassumer

son passé dans une intention significative en regard d'un présent vécu et anticiper un avenir qui sera meilleur pour lui et incarnera un peu mieux la reconnaissance de l'homme par l'homme. Il y a donc une « historialisation » des valeurs dans la médiation de l'action et de l'histoire. Dans ce sens, les valeurs ne sont aucun monde intelligible de formes idéales que nous n'aurions qu'à contempler pour nous sauver du risque de l'histoire. Mais encore est-il qu'il faut bien comprendre cette historicité de notre être et de nos valeurs et cette liberté qui fait advenir des valeurs. Qu'est-ce que cette liberté à laquelle nous sommes condamnés et par laquelle nous faisons notre histoire et incarnons les valeurs ? Nous sommes en face de deux interprétations ultimes qui commandent des vues foncièrement différentes sur le fondement des valeurs. La liberté est-elle ultimement pouvoir de négation ou pouvoir de consentement ? La thèse fracassante de Sartre a le mérite de clarifier le débat. Pour lui, la liberté est ce pouvoir de néantiser le donné brut du monde en faisant apparaître des possibles. Elle n'est rien du monde et c'est sur le fondement de son néant qu'elle fait apparaître des fins et des raisons d'agir. La liberté en tant qu'elle est par delà toutes les raisons, fonde les raisons du choix. Une telle conception de la liberté comme négation de ce qui existe et condition d'apparition de fins déterminées par mon choix s'alimente très justement à des expériences de né-

gation qui marque l'originalité de l'homme en regard du reste des êtres. La négation a une valeur méthodologique certaine puisqu'elle conditionne notre recherche de la vérité. Elle a aussi une valeur métaphysique en révélant l'esprit à lui-même comme rien de ce qui est et capacité de transcender tout donné. Elle est à l'origine de l'expérience de la valeur pour autant que la valeur est à réaliser et qu'elle dépasse le donné⁸. Parce que l'homme est capable de se réaliser dans l'imagination, dans les signes et les symboles, de se détourner de ce qui est donné il peut vouloir de nouvelles fins et inventer de nouveaux sens. C'est Hegel qui écrit que « l'esprit est le négatif » et qui nous invite à considérer « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif ». La négation peut être reconnue sous les formes de l'absence, du refus et du conflit. Pour Sartre cependant, il ne s'agit pas là d'une conduite à côté d'autres conduites, mais de la structure originaire de la conscience. L'Homme existe sous « le mode de n'être pas ». C'est bien pourquoi, s'il y a ce fossé radical de mon néant entre moi et le monde, « la liberté ne peut espérer recevoir de réponse ni des choses ni de leur principe », « elle n'est donc libre qu'en niant le monde et c'est seulement sur cette négation qu'elle peut espérer fonder un ordre humain »⁹. La valeur n'est alors ni quelque chose, ni

quelqu'un, ni un sens pressenti et que nous parviendrions à dégager, mais l'action dans laquelle je me crée des motifs en même temps que la connaissance s'exerce. Elle n'est donc aucun guide de notre action, mais ce que je fais pour changer une situation. Une philosophie de la négation qui systématise nos diverses expériences négatives est la tentation de l'homme qui ne veut croire qu'en lui-même pour faire l'histoire.

Nous demandons maintenant si la liberté — négation si importante qu'elle soit rend pleinement compte de la liberté ? Le néant et l'en soi absolu qui sont les concepts de base de l'ontologie Sartreienne ne sont-ils pas plutôt une abstraction et une contre abstraction comme l'affirme Merleau-Ponty ? Le propre de la négation en effet est de n'être possible que sur le fondement d'une affirmation antérieure. Si par le centre de moi-même, j'étais complètement étranger au monde, comment expliquer et comprendre cette complicité fondamentale que j'ai toujours liée avec lui : les choses attirent mon regard, mon regard caresse les choses, les choses me parlent puisque je veux comprendre davantage. Je ne fais pas que nier le monde, préserver la pureté négative du pour-soi, je l'affirme pour lui-même comme ce qui provoque l'admiration et l'étonnement, ce qui me résiste, ce qui est utile ou dangereux, ce dont je cherche à percer le mystère et auquel j'essaie d'arracher son secret, ce qui est don

8. Forest, Aimé, *La vocation de l'Esprit*, Aubier.

9. De Lasale, J., *Liberté et valeur*, p. 85.

aussi, pour celui qui s'étonne et s'émerveille qu'il y ait quelque chose et non plutôt rien. J'affirme donc le monde de tout mon être corporel, affectif, cognitif, et voulant avant de le nier et je l'affirme dans une visée qui rencontre l'accord d'autrui qui perçoit et dit le même monde que moi. Finalement, si je puis nier quelque chose, c'est sur le fondement même de l'excès de mon affirmation. C'est parce que j'excède le monde que je peux m'y rapporter et la négativité de la conscience n'est que l'envers d'une aspiration à affirmer le tout de l'être. Ce n'est pas parce que je ne suis rien du monde que je peux le nier, mais c'est parce que mon affirmation du monde enveloppe plus que le monde. Je confirme l'autre en l'affirmant dans un ordre de l'être et de la vérité qui nous dépasse, qui nous enveloppe et qui permet ainsi la rencontre signifiante. Si la connaissance progresse par une perpétuelle remise en question de ses affirmations, elle vise toujours à dire l'être et elle est toujours orientée vers la vérité à exprimer. Elle reste donc polarisée vers une affirmation du vrai qui n'est jamais adéquate au réel à dire avec autrui et qui ne sature jamais sa puissance d'affirmation. Il en est de même pour toutes les valeurs que nous pouvons sans cesse remettre en question. Mais cette critique des valeurs, cette invention continuelle des valeurs dans notre histoire, n'est possible que si elle s'appuie d'une part sur cet élan persistant de notre

être à poursuivre un sens qui valorise notre vie et d'autre part sur une conquête de la consistance des valeurs sur leur précarité.

HISTORICITÉ DES VALEURS ET FONDEMENT TRANSCENDANT

C'est bien pourquoi les valeurs n'ont pas seulement le caractère de valoir pour notre projet humain et d'être ainsi *immanentes*. Elles s'imposent à moi comme le milieu de sens dans lequel j'invente mon histoire en communauté de destinée avec les autres. Elles sont ainsi *transcendantes* à mon projet. Ce deuxième caractère des valeurs demande à être bien élucidé, car il doit s'entendre en deux sens : les valeurs sont transcendantes en ce sens qu'elles sont inépuisables, ce qui nous fait comprendre qu'elles s'historialisent dans les diverses cultures et civilisations; mais elles le sont encore en temps qu'elles comportent un rapport *vertical* à l'absolu. Par là, elles ne sont pas seulement à poursuivre en avant dans une histoire toujours ouverte mais elles sont à être invoquées dans un en-haut qui confirme et qui fonde leur apparition dans l'histoire. Explorons ces deux dimensions de notre historicité.

Dire que les valeurs sont *transcendantes*, c'est dire que nos actes qui les incarnent ne les égalent jamais. Elles demeurent toujours à distance de toute

réalisation. Nous n'avons jamais fini d'inventer les conduites que requiert le principe de l'égalité des hommes. Quand Paul affirmait : « qu'il n'y a plus ni Juifs, ni Grecs, ni Romains » puisque Jésus a offert sa vie pour la rédemption de tous les hommes, il n'en tirait pas tout le contenu que Marx en a tiré en incitant les prolétaires à s'unir pour secouer leurs chaînes et redonner aux hommes leurs pouvoirs sur les institutions qu'ils ont eux-mêmes créées et qui les tiennent en esclavage. Nous n'avons pas fini non plus nous d'aménager dans notre vie collective les conséquences de l'appel de Marx à une liberté effective dans une égalité effective. Les valeurs sont transcendantes en ce sens qu'elles bousculent toutes nos réalisations partielles et qu'elles creusent l'histoire humaine d'une absence qui reste toujours à combler et qui explique le devenir des civilisations et des cultures et leur rencontre dans le temps.

L'autre aspect de la transcendance des valeurs, c'est celui d'une visée absolue impliquée dans la valeur. La valeur n'est inépuisable dans le temps et dans ses formes de réalisation que parce qu'elle s'appuie sur une visée absolue de la part de l'homme. Il n'y a un en-avant des valeurs, une médiatisation infinie de leur apparition dans l'histoire que s'il y a un en-haut. La transcendance *horizontale* des valeurs comme ce qui doit être poursuivi sans fin et qui donne sens à l'aventure humaine doit s'interpréter finalement sur une transcendance *verticale*.

Interpréter les valeurs comme un dépassement sans cesse renouvelé de l'homme à la recherche d'un sens qui fuit dans un avenir indéterminé, c'est risquer de dissoudre l'homme dans le temps et la valeur dans un mirage. L'élan de l'homme qui se porte vers un avenir et qui lui permet de mieux aménager sa présence au monde doit prendre *appui* sur ce qui donne sens au temps en le fondant dans ce qui n'est pas le temps et que nous appelons l'éternité. Quels sont les éléments d'une anthropologie philosophique qui justifient ces affirmations ? Une analyse de l'historicité de l'homme montre que l'homme ne peut être un processus de temporalisation, ne peut exister sous la forme d'une histoire qui est travaillée par une universalité intersubjective à faire que s'il n'est pas seulement dans le temps, mais conscience du temps et au-dessus du temps. Pour exister temporellement l'homme doit pouvoir envelopper le temps dans l'unité transcendante d'une durée qui est la profondeur du temps. Pour récapituler son histoire et son émergence au terme de l'évolution biologique, il ne doit être aucun terme du temps ni de l'évolution. Son présent ne doit être aucun moment du temps, mais le présent qui se creuse en une présence qui dans sa source est contemporaine de l'éternité, une présence qui est rassemblement de soi visant l'absolu. C'est cela qui fait la tension d'une histoire : une présence à soi qui s'enveloppe dans tous ses moments en même temps qu'un devenir de

pendante à l'histoire qu'elle juge et qu'elle anime de l'intérieur comme une exigence qui la travaille et la dépasse. La genèse psycho-socio-historique ne peut tenir lieu de la visée qui affirme un absolu. Il y a ici un a priori moral qui n'est pas un événement qui pourrait se résorber dans l'histoire, mais un avènement de sens qui domine le temps et le suspend à l'éternité. Il en est ainsi pour l'art. S'il reflète l'existence sociale d'un individu et d'un groupe, il survit aux conditions socio-historiques de sa naissance. « L'art grec et l'épopée homérique sont nés d'une société déterminée et de la mythologie, selon laquelle elle se représentait sa relation à la nature et à elle-même. Aujourd'hui, cette société et ses croyances ont disparu et nous continuons à jouir de la beauté de l'art architectural et sculptural grec et des poèmes homériques ». Il en est ainsi pour la visée religieuse. Freud a raison selon l'angle méthodologique qui est le sien d'interpréter le phénomène religieux comme un travestissement du désir, un support de l'interdiction et une fonction de la consolation. Pourtant, cette démystification de la conscience ne saurait rendre compte du phénomène religieux vécu dans son intentionalité propre comme rapport personnel d'amour, de louange et de reconnaissance à un être dont nous tenons la vie et l'être.

Qu'est-ce donc ultimement que la valeur qui soulève nos vies et meut l'histoire ? Quelle est cette réserve qui donne toujours à penser, à aimer et à

s'émouvoir et qui met en marche les saints, les héros et les artistes ? Devons-nous dire quelles sont des essences à contempler, des idées-limites qui norment notre comportement et que l'homme projette sur son histoire titubante pour en baliser sa route ? Si elles n'étaient que des formes idéales, comment pourraient-elles sourdre de nos expériences les plus diverses et être vécues comme la substance même de nos vies ? N'est-ce pas notre être lui-même qui est exigence de valeur dans le plus intime de lui-même, à la racine de lui-même comme voué au sens et à la valeur ? Quelles sont ces règles vivantes qui intègrent les personnes dans un nous qui les dépasse en les approfondissant ? Quel est ce milieu qui nous porte et qui nous attire au-delà de nos égoïsmes, de nos orgueils ? Que peut bien être la valeur pour qu'elle soit vécue comme un appel à nous dépasser, à être davantage, qu'elle soit saluée et reconnue comme un don qui nous affermit en nous-mêmes ? Je ne crée pas les valeurs, je les reconnais et j'y consens comme ce qui libère en moi cet être en source qui m'assure un nouveau commencement et me découvre une origine au-delà du temps. La valeur est-elle un idéal de la raison quand elle est expérience de vérité, d'amitié, d'amour, de fidélité, de beauté et d'espérance ? L'idéal n'est pas une vérité éternelle, une essence intelligible, il est le sens même du concret, la profondeur du concret. Et la dialectique qui en rend compte ne peut être que la

dialectique concrète qui ouvre mon expérience à un absolu personnel. Les valeurs sont dans notre vie le signe d'une vocation à un sens absolu qui est ultimement sens divin et qui fait de l'homme un être théomorphe. Quand nous disons que l'homme pense Dieu à l'image de l'homme, c'est une demi-vérité qui demande à être complétée en ajoutant que l'homme est fait à l'image de Dieu. La chose importante comme l'écrit Jean Wahl est « moins de réfléchir sur les valeurs que de nous réfléchir en quelque sorte en elles ». Merleau-Ponty écrit que « la conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu ».¹² L'absolu qui fonde n'est pas un absolu qui apparaît dans la trame même de notre recherche historique. Il ne saurait donc nous dispenser de cet immense effort de création à l'oeuvre dans notre histoire et ne saurait nous délivrer du risque de vivre en inventant nos conduites. Il est l'appui caché qui nous donne foi dans notre marche pénible pour faire plus de sens dans un dialogue avec autrui. Notre liberté reste donc entière, mais elle consent à un Sens qui soit l'intégral de tous nos sens et des valeurs qui nous rapprochent et nous font plus hommes.

12. *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, p. 167.