



Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

18/2019

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift : Marc Richir (†)
Directeur de publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

Lehrstuhl für Phänomenologie
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
E-mail : alex.schnell@gmail.com

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion :

Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù,
Jean-François Perrier, Alexander Schnell

Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie*
(A.I.P.).

Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.) herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :

A.I.P.
2 route des Marnières
F-89500 Dixmont

Avertissement :

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.

La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.

La Revue n'en est pas responsable.

Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.

Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

<i>L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment</i> PIERRE SOUQ	6
<i>Quelle critique du possible ? De Kant à Husserl</i> INGA RÖMER	27
<i>Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus</i> LEORNARD IP	41
<i>Husserlian Phenomenology of Meaning: Across Language Boundaries</i> VERONICA CIBOTARU	56
<i>L'intentionnalité de champ</i> STÉPHANE FINETTI	71
<i>Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?</i> ANTHONY MOREL	95
<i>L'effectif et le potentiel : vers une phénoménologie du préindividuel dans la philosophie de G. Simondon</i> NICOLAS DITTMAR	129
<i>Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ?</i> AURÉLIEN ALAVI	151
<i>La référence à la notion de virtuel quantique dans la critique richirienne du relativisme post-moderne</i> JOËLLE MESNIL	228
<i>« Entre la vie et la mort » : à propos de l'approche richirienne de la psychose</i> TETSUO SAWADA	249

<i>D'une phénoménologie du mâle-soldat – Theweleit avec Richir ou le problème des « pas-encore-complètement-nés »</i>	262
PHILIP FLOCK	
<i>Le rythme du regard en peinture</i>	282
MATHILDE BOIS & ISTVÁN FAZAKAS	
<i>Structure matricielle de l'architectonique</i>	307
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Autrement qu'à la surface des choses : la cosmologie de Renaud Barbaras</i>	320
MANFREDI MORENO	
<i>Qu'est-ce que comprendre ?</i>	375
ALEXANDER SCHNELL	

<i>Introduction à une estimative : qu'est-ce que les valeurs ?</i>	388
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset</i>	413
JULIE COTTIER	

Introduction à une estimative : Qu'est-ce que les valeurs ? (1923)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

AVANT-PROPOS DE LA TRADUCTRICE

Que signifie parler des valeurs, lorsque l'on fait de la philosophie ? Que signifie réfléchir sur les valeurs, à plus forte raison, lorsque l'on fait de la phénoménologie ? La question des valeurs, nous dit le philosophe madrilène Ortega y Gasset (1883-1955), a déjà été abordée au XIX^e siècle, par des penseurs tels que Johann Friedrich Herbart ou encore Friedrich Beneke. Le philosophe espagnol, toujours sensible à l'air du temps, et au mouvement de l'histoire se faisant, fait ici part d'une insatisfaction quant à la manière dont le problème a été abordé. Il prend alors pour point de départ une salve de mots ayant trait aux valeurs, termes en vogue et symptômes, sinon d'une époque, du moins d'un changement de regard sur ce qui fait notre subjectivité. Cette conversion du regard, aussi perceptible soit-elle, dans les paroles les plus anecdotiques, mais aussi les plus répandues, peut passer inaperçue : à être trop manifeste, une tendance peut paradoxalement s'avérer invisible. Ne nous méprenons pas, cependant : non qu'Ortega cherche à déceler, sous le signe, la présence latente d'un quelconque signal, d'un trait d'époque ; si elle est ancrée dans son siècle, la pensée d'Ortega, comme il le rappelle lui-même au début du présent texte, est tout sauf sociologique, et encore moins psychologique.

Traversant le siècle, et bien au fait de cette philosophie radicalement novatrice que l'on nomme la phénoménologie, Ortega se propose, dans les pages qui suivent, de tracer patiemment des lignes de partage, pour dégager la spécificité d'un regard proprement phénoménologique. Autrement dit, le présent texte, par-delà son éminent intérêt pour une question épineuse, manifeste la réception singulière qu'a Ortega de la pensée husserlienne. Cet itinéraire raisonné invite le lecteur à prendre la mesure de la force d'une démarche inaugurée par Husserl au tout début du vingtième siècle. Les deux hommes se sont connus, et ont eu de féconds échanges. Ortega, dont la formation philosophique initiale, effectuée en Allemagne (notamment auprès des néokantiens de Marbourg, à savoir Hermann Cohen et Paul Natorp), a été marquée par toute une tradition néokantienne, tradition dont il a par la suite cherché à s'affranchir, a senti qu'il y avait là cependant un formalisme dont les rigoureuses combinaisons,

pour habiles qu'elles soient, finissaient par ne plus toucher aux choses mêmes. Il voit ainsi dans la phénoménologie une manière d'intégrer dans la philosophie une certaine tradition espagnole ; chose qui, dans le cadre de l'objectivisme néokantien qu'il a bien connu, ne lui était évidemment guère possible. Ce faisant, et avec une constante rigueur, il évite les écueils d'un vitalisme irrationaliste qui était le fait de sa toute première philosophie, mais sans non plus tomber dans la tendance inverse, dont la conséquence serait un dessèchement de la vie, comme c'est le cas dans l'objectivisme néokantien.

Le philosophe espagnol a été, il convient de le souligner, l'un des premiers introducteurs de la phénoménologie dans le monde hispanique. En effet, c'est en espagnol qu'ont été traduits les premiers textes husserliens, et ce, avant toute traduction en français. Ideen I et les Recherches Logiques en sont des exemples remarquables. C'est, rappelons-le, sous l'impulsion d'Ortega que certains de ses disciples (comme José Gaos et Manuel García Morente) ont traduit les ouvrages mentionnés ci-dessus. Le texte que l'on propose ici au lecteur francophone en est un magnifique témoignage. En effet, que manquait-il précisément au néokantisme, et quel regard apporte donc la phénoménologie à la question de l'être et de la valeur ? C'est de cela qu'il s'agit ; outre le fait que la phénoménologie produise une ouverture thématique absolument incommensurable, elle permet de déplacer, ou de revitaliser, plus exactement, des questions que les néokantiens traitaient d'une manière certes intéressante, mais non fidèle aux choses elles-mêmes. Dirigeant son attention sur le vécu et sur ce qui s'y manifeste, la phénoménologie offre la possibilité de parler de l'expérience, de notre expérience humaine, en des termes qui nous éloignent à la fois d'un objectivisme somme toute inerte, mais aussi d'un subjectivisme effréné, menant, à terme, au plus parfait et au plus nonchalant relativisme. Le vécu recèle une consistance qui nie l'arbitraire et donne accès à des idéaux, à des rapports d'essence ; toutefois, c'est seulement à travers l'expérience que ces derniers sont accessibles : pour la phénoménologie, dont l'élan remarquable a été, pour un temps du moins, comme interrompu par les deux conflits mondiaux, tout objet est objet d'une expérience, et la façon dont il nous apparaît n'est pas n'importe laquelle. Il se plie en effet à des lois eidétiques déterminées. On ne saurait considérer les choses et l'expérience que nous faisons d'elles comme étant deux pans distincts, comme deux entités différentes, et c'est cela précisément qui nous éloigne à la fois d'un réalisme naïf et d'un subjectivisme relativiste, ou d'un irrationalisme vitaliste. La réception toute personnelle qu'a ici Ortega de la phénoménologie husserlienne peut donc se lire comme la matrice véritable de sa philosophie.

Ortega y Gasset fait paraître son texte dans la Revista de Occidente, important organe de diffusion de cette philosophie avant-gardiste qu'est, à cette époque troublée, la toute jeune phénoménologie. Cet essai offre à notre réflexion une ouverture méthodique élaborée contenant les prémices de ce qu'il appelle, dès 1914, dans ses Méditations du Quichotte, le « perspectivisme ». Le texte que l'on découvrira ici est, on l'a dit, un témoignage de cette lecture originale que fait Ortega de la phénoménologie. Le « perspectivisme » est certes vitaliste, mais non pas relativiste ; il n'a d'autre visée que de parler depuis la vie, mais non de n'importe quelle manière. C'est en effet depuis la subjectivité que nous accédons aux choses mêmes, mais ce sont ces dernières qui nous dictent leur être. Le subjectivisme d'Ortega est donc subjectivement décentré, et ce, dans la mesure où ce sont les choses mêmes qui nous décentrent.

En outre, il est ici donné au lecteur francophone une éminente leçon de refondation philosophique, témoignage d'autant plus précieux que rares sont encore les traductions en français des textes ortéguiens proprement phénoménologiques, sans lesquels il est impossible de comprendre en profondeur ses théories fondamentales, telles que le « perspectivisme », « la raison vitale » et la « raison historique ». Le texte d'Ortega sur les valeurs constitue donc un apport éminemment nécessaire à ce chaînon manquant de la réception française du philosophe espagnol.

Il est, enfin, un bel exemple d'une démonstration philosophique aussi passionnée qu'irrévocable dans ses conséquences. La lucidité d'Ortega fait voir à quel point on ne peut faire ce que l'on veut des valeurs, quand bien même on s'en attribuerait la paternité, quand bien même on aurait le sentiment qu'elles sont nôtres. Et elles le sont, mais dans un sens bien différent de ce que l'on pourrait croire. Elles sont nôtres, et objectives, parce qu'elles s'imposent à nous. S'extrayant courageusement, dans le sillage de Husserl, d'une aporie consistant à choisir entre le rapport au vécu et l'objectivité, Ortega décrit l'expérience des valeurs (et donc, leur apparaître objectif à un vécu pourtant nécessairement subjectif) dans toute leur diversité ; il en souligne la solide consistance, leur absence d'arbitraire. Elles imposent à la subjectivité leurs dynamiques propres, seules accessibles au sentiment (organe d'accès au valoir, tout comme la perception l'est pour les choses du monde réel). Leur mouvement même répond à des dynamiques essentielles, et non à des émanations éthérées, labiles, de nos choix ou décisions. Les valeurs ont une épaisseur, une stabilité, qu'il appartient au phénoménologue de découvrir, de décrire, en se hissant à leurs ordres idéaux, dans leurs nécessaires rapports avec la subjectivité, avec le vécu. C'est ce vécu, cette vivencia, terme proprement ortéguien, qui est au cœur du présent exposé, et qui manifeste à quel point est grande la complexité de ce qui tisse notre expérience. Elle rend

également toute sa pertinence à l'expression de « Raison vitale », apparent oxymore. La clef en est ainsi dans la réception, à la fois rigoureuse et singulière, qu'a Ortega de la phénoménologie, réception dont témoigne avec force le texte que voici¹.

Cela fait un certain temps que, dans les études philosophiques, dans les œuvres littéraires, et même dans la conversation des personnes éduquées, apparaissent avec beaucoup d'insistance les vocables de « valeurs », « évaluation », « évaluer ». Les gens dont l'esprit est aigri, et qui sont incapables de s'offrir à eux-mêmes le luxe de comprendre les choses, diront qu'il s'agit d'une mode. Néanmoins, la préoccupation théorique et pratique autour des valeurs est l'un des faits les plus profondément réels du temps nouveau. Quiconque ignore le sens et l'importance de cette préoccupation est à mille lieues de soupçonner ce qui est en train de se produire à présent dans les tréfonds de la réalité contemporaine, et ils sont encore plus loin d'entrevoir ce demain qui avance rapidement à notre rencontre.

L'on parle de l'une des conquêtes les plus fertiles que le XX^e siècle a faites, et en même temps, de l'un des traits physiologiques qui définissent le mieux le profil de l'époque actuelle.

Jusqu'à la fin du siècle dernier, il n'existait d'études sur la valeur que celles portant sur la valeur économique².

On employait souvent le terme de « valeur » en éthique et en esthétique, en sociologie et en psychologie, sans que personne ne tentât de soumettre sa signification à une enquête spécifique. Dans les livres éthiques de Kant, et surtout dans ses *Fondements* [532] *de la métaphysique des mœurs*, on

¹ Le présent travail a bénéficié des précieux conseils philosophiques et philologiques de Pablo Posada Varela. Mes remerciements vont également à Patrick Lang, maître de conférences en philosophie et directeur du département de philosophie de l'Université de Nantes. Sa connaissance extrêmement précise de la philosophie allemande, entre autres, et de la phénoménologie des valeurs, m'a aidée à choisir, du mieux que je le pouvais, les formules et les termes les plus adéquats. Ses remarques stimulantes ont été d'une grande aide. Que tous deux soient donc encore une fois remerciés pour leur lecture attentive et rigoureuse.

² Ce sont les Anglais qui eurent avant tout le monde un aperçu, bien que vague, des thèmes qui nous intéressent tant à présent. Dans les œuvres de Hutcheson, Shaftesbury et même d'Adam Smith, on respire l'atmosphère qui, si elle avait été clarifiée, constitue aujourd'hui la théorie des valeurs. Cependant, les premiers penseurs qui découvrirent dans la Valeur un problème scientifique bien à part furent Herbart (1776-1841), Beneke (1798-1854) et Lotze (1817-1881). Il convient bien sûr de s'aviser que ce que l'on appelle « philosophie des valeurs » (Windelband, Rickert, Münsterberg) n'a que très peu à voir avec la « théorie des valeurs » qui maintenant nous occupe.

parle, à chaque page, et à plusieurs reprises, de « valeur », et ce, non de façon extrinsèque, ni fortuite, mais de la façon la plus formelle. Les questions décisives, dans le système moral kantien, sont posées ou sont résolues dans des formules où intervient le mot « valeur ». Ici et là, nous pouvons lire des expressions telles que « valeur absolue », « valeur relative », « valeur propre ou intime de la personne », « valeur morale », et cetera, sans que Kant nous offre, pour fixer ce à quoi réfèrent les graves allusions de ces vocables, une définition, même par accident, et ne serait-ce que nominale, de la valeur ; et nous ne parlons même pas d'une enquête préméditée sur le problème objectif que recèle ce terme.

La discussion sur les « valeurs esthétiques », les « valeurs vitales », les « valeurs politiques », les « valeurs culturelles » n'est pas moins habituelle. C'est toute une génération qui s'est embrasée à la chaleur qu'irradiait le mot d'ordre de Nietzsche : *Transmutation des valeurs*. L'on peut signaler, bien entendu, que l'on a recours au mot « valeur » précisément lorsque pour comprendre certains phénomènes, tous les autres concepts semblent inopérants. Ce qui équivaut à reconnaître que là où l'on parle de « valeur », il existe quelque chose d'irréductible à toutes les autres catégories, quelque chose de neuf et de distinct des régions restantes de l'être. N'y aurait-il donc pas, à plus forte raison, nécessité de préciser un peu en quoi consiste ce que nous appelons « valeur » ?

Tel est le propos des pages qui suivront : je souhaiterais, par le chemin le plus court, conduire le lecteur à une notion claire et rigoureuse de ce que sont les valeurs. Notre problème n'est donc pas une classe particulière de valeurs ; non pas ce qu'est la valeur morale, ou la valeur économique, ou esthétique, mais ce qu'est la valeur en général : voilà qui va servir de but à notre recherche.

Il est tout à fait étrange qu'un problème aussi vaste et essentiel apparaisse devant nous comme une *terra incognita*. Nous nous retrouvons, en effet, avec cette circonstance paradoxale : alors que depuis son commencement, la philosophie médite sur le problème de l'être, son équivalent en extension et en dignité, à savoir, le problème de la valeur, semble non pas pauvrement traité, mais tout simplement ignoré par les philosophes.

Il est évident que les choses ne se sont pas passées rigoureusement ainsi. Un thème aussi radical ne permet pas qu'on le survole. Le penseur individuel pourra ne pas l'apercevoir, et les époques pourront défiler devant lui sans souligner, de manière formelle, sa physionomie ; néanmoins, ce thème se manifestera d'une façon ou d'une autre dans le corps de la science. Tantôt, il se fondra, indiscernable, dans d'autres problèmes ; tantôt, au contraire, il viendra s'insinuer sous le masque de l'une de ses formes particulières ; d'autres fois, enfin, c'est en une agressive absence que

consistera sa présence, comme la pièce perdue d'une mosaïque atteste son éloignement en laissant voir la coupe de son creux.

Ainsi donc, la version dans laquelle la Valeur a le plus souvent préféré se dissimuler, c'est l'idée du Bien. Des siècles durant, l'idée du bon a été celle que [533] la pensée a le plus rapprochée de l'idée de « ce qui a une valeur » [*lo valioso*]. Mais, comme nous le verrons bientôt, le Bien n'est rien que le substrat de la valeur, ou bien une classe de valeurs, une espèce du genre valeur. Et il arrive que, lorsque l'on ne possède pas la véritable idée générique, l'espèce devienne un faux genre, dont nous ne connaissons que la note spécifique. Un exemple servira d'éclairage à ce que je dis : pour les *antiques* penseurs d'Ionie, il n'existait d'objets que corporels ou physiques. Aucune autre classe d'objets *n'avait encore fait son entrée* dans le champ de leur intellection. Par conséquent, il n'existait pas pour eux la distinction, si évidente pour nous, entre l'être et l'être physique ou corporel. Ils ne connaissaient que ce dernier, et, partant, le corps et l'être sont équivalents en tant que synonymes, dans leur répertoire d'idées. C'est la corporéité qui définit l'être, et sa philosophie est *physiologie*. Mais voilà que Pythagore, qui errait en Italie, fait la dramatique découverte de certains objets qui sont incorporels et qui, cependant, opposent à notre intellect la même résistance que celle que les objets corporels opposent à notre main : il s'agit des nombres et des rapports géométriques. Au vu de cela, il ne nous sera pas possible, en parlant de l'être, d'entendre par là la seule corporéité. À côté de cette dernière, comme une autre espèce de l'être, on trouve l'idéalité des objets mathématiques. Une telle duplication des êtres nous fait prendre conscience de notre ignorance sur ce qu'était l'être. Nous connaissions le spécifique de la corporéité, mais non pas ce qu'il y a en elle d'être en général.

De façon analogue, donc, en parlant du Bien, nous ne parviendrons à ne connaître qu'une forme spécifique de la valeur, sans que nous en venions à soupçonner derrière elle le genre « valeur ». Et j'en veux pour preuve immédiate que c'est quelque chose de très différent que nous avons dans le simple fait de considérer que le Bien et le Mal s'excluent, qu'ils sont l'un de l'autre le contraire et que, néanmoins, ils sont tous deux de la valeur : le Bien, une valeur positive ; le Mal, une valeur négative. Qu'est-ce donc que ce substantif « valeur », commun aux deux, et qui se spécifie de telle façon en des caractères contraires ?

La conscience de la valeur est aussi générale et primitive que la conscience d'objet. C'est chose difficile que de se limiter, face à une chose quelconque, à la simple appréhension de sa constitution réelle, à ses qualités entitatives, à ses causes, à ses effets. À côté de tout cela, à côté de ce qu'une chose est ou n'est pas, de ce qu'elle fut ou de ce qu'elle peut être, c'est un caractère étrange et subtil que nous trouvons en elle, un caractère au vu

duquel elle nous paraît avoir de la valeur [*nos parece ser valiosa*] ou être sans valeur [*despreciable*]. Le cercle des choses qui sont pour nous indifférentes est bien plus réduit et étonnant que ce qu'il semble à première vue. Et ce que nous appelons indifférence appréciative est, bien souvent, une intensité atténuée de notre intérêt, positif ou négatif, intensité que nous considérons, en comparaison avec de plus vifs intérêts, comme pratiquement nulle.

Nous percevons les objets, nous les comparons et les analysons, nous les additionnons, les ordonnons et les classifions. En recherchant leur conditionnement commun, nous les *agençons* selon des séries de causes et d'effets, séries qui s'articulent réciproquement à leur tour en formant la structure de l'univers, illimité dans l'espace et [534] dans un flux perpétuel, dans l'écoulement du lit du temps [*cauce del tiempo*]. Mais voilà que ces mêmes objets, organisés en un monde, selon ce qu'ils sont ou ne sont pas, sans abandonner leur poste et la condition qu'ils y occupent, nous les découvrons organisés selon une autre structure universelle, au regard de laquelle ce qui est décisif, ce n'est pas que chaque chose soit, ou ne soit pas ; c'est qu'elle vaille [*valga*] ou ne vaille pas, c'est qu'elle vaille plus, ou qu'elle vaille moins. Nous ne nous limitons donc pas à percevoir, à analyser, à ordonner et à expliquer les choses en fonction de leur être, mais nous les estimons [*estimamos*] ou les mésestimons [*desestimamos*], nous leur accordons notre préférence, ou nous les mettons de côté ; en somme, nous les évaluons [*valoramos*]. Et si, en tant qu'objets elles nous apparaissent ordonnées selon des séries spatio-temporelles de causes et d'effets, en tant que choses évaluées [*valoradas*], elles apparaissent disposées selon une très vaste hiérarchie constituée par une perspective de rangs valoratifs.

Si nous entendons par monde l'ordonnement unitaire des objets, nous avons deux mondes, deux ordonnements différents, mais cependant entremêlés : le monde de l'être, et le monde du valoir [*valer*]. La constitution de l'un n'est point de mise dans l'autre ; d'aventure, ce qui *est* nous semble *ne rien valoir*, et, au contraire, ce qui *n'est pas* s'impose à nous avec une valeur maximale. Par exemple : la justice parfaite, jamais atteinte, et toujours recherchée.

Il est, dans le vocabulaire courant, des mots dont la signification fait spécialement et exclusivement allusion au monde des valeurs : bon et mauvais, mieux et pire, ayant de la valeur [*valioso*] et faible, précieux et insignifiant, estimable, préférable, etc. Bien que cette langue évaluative [*valorativa*] soit assez riche, c'est à peine si elle forme un coin imperceptible des significations estimatives [*estimativas*]. Pour des raisons profondes, dont il n'est pas possible de discuter dans cet essai, il existe dans le langage la tendance, économique, à exprimer des phénomènes de valeur

au moyen d'un halo de signification complémentaire qui auréole la signification primaire, réaliste, du mot. Ainsi, le mot « noble », dans des complexions telles qu'« action noble », « caractère noble », signifie premièrement une certaine constitution réelle de quelques mouvements externes ou internes chez une personne, ou bien, une certaine prédisposition constante que possède réellement l'âme d'un individu. Cette signification primaire, donc, se réfère à des choses ou à des qualités réelles, tout comme le terme « rouge » se réfère à cette qualité chromatique qui apparaît maintenant à mes yeux. Mais il serait faux d'affirmer qu'avec cela, nous aurions pleinement satisfait la signification de « noble ». Lorsque je dis « rouge », je me réfère exclusivement à la couleur de ce nom ; mais lorsque je dis « action noble », je ne me contente pas de nommer une certaine classe d'actes réels, mais je donne à entendre, au passage, ou de façon complémentaire, que cette classe d'actes a une valeur positive face à la valeur négative qu'a une autre classe d'actes réels, ceux que nous appelons « abjects ». Et si, dans notre analyse, nous insistions sur ce que nous signifions par le vocable « noble » dans l'estimatif [*lo estimativo*], nous remarquerions que nous ne déclarons pas seulement qu'à de tels actes se rattache une valeur positive en général. En qualifiant, donc, une action d'« utile », nous lui [535] attribuons également une valeur positive, mais bien différente de la valeur « noblesse ». Par « noble », nous entendons par conséquent une certaine valeur positive.

De la même façon, les vocables « généreux », « élégant », « adroit », « fort », « distingué » – ou bien « sordide », « inélégant », « maladroit », « faible », « vulgaire » –, signifient à la fois des réalités et des valeurs. Bien plus : si l'on entreprenait une exploration du dictionnaire, avec pour ambition de rassembler tous les termes de sens complètement estimatif [*estimativo*], l'afflux extraordinaire de caractères et de nuances de valeurs [*matices valorales*] qui résident dans la langue courante ne laisserait pas de nous ébahir.

Demandons-nous alors sans plus attendre, et avec une certaine rigueur : qu'est-ce donc que ces valeurs ? Il est sûr qu'à une telle question se présentent, à l'esprit du lecteur, certaines réponses, et il n'est pas improbable que l'ordre dans lequel elles apparaissent soit le même que celui dans lequel ces réponses ont surgi dans le processus scientifique. Il en est deux d'entre elles qui résument toutes les autres et qui sont comme les stations du chemin dialectique que suit tout esprit pour parvenir à une notion plus pure, plus exacte et plus claire de la Valeur.

1. LES VALEURS NE SONT PAS LES CHOSES AGRÉABLES

Avant toute chose, il nous arrive de penser ceci : une chose est précieuse [*valiosa*], a de la valeur, lorsqu'elle nous fait plaisir [*agrada*] et dans la mesure où elle nous fait plaisir. Elle possède une valeur négative lorsqu'elle nous déplaît [*desagrada*] et dans la mesure où elle nous déplaît.

Ce fut Meinong qui, le premier, a posé de manière stricte et formelle le problème général de la valeur, et a mis à l'épreuve sa théorie dans ses *Investigations psychologiques pour une théorie de la Valeur*³, publiées en 1894⁴. [536]

Qui ne trouvera pas plausible l'idée de Meinong ? Moi, je donne de la valeur à une chose, et tel en donnera à une autre ; moi, je préfère ce qu'un tel écarte, et vice-versa. Ce qui me fait plaisir est évalué [*valorado*] positivement ; ce qui m'irrite [*me enoja*], l'est négativement.

Et voilà que se remet en jeu, à l'occasion de la valeur, exactement le même raisonnement qui, là-bas en Grèce, servit de fondement au scepticisme. Chacun a son opinion et juge que c'est elle, la vérité ; ces opinions, prétendument vraies, produisent la plus atroce des dissonances. Tel est le véritable « trope » ou argument d'Agrippa l'académicien, le « trope » fondé sur la diversité dysharmonique des opinions – τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν.

Mais tout comme dans le cas de la vérité, dans celui de la valeur, le « trope » d'Agrippa, dont l'effet émotionnel est grand, passe à côté du

³ *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*. [N. d. T.]

⁴ Alexius Meinong, professeur de Philosophie à Prague : *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-theorie*, 1894. Cf. sa polémique avec Ehrenfels, à laquelle je fais référence par la suite : « Über Werthaltung und Wert » (De l'évaluation et de la valeur), dans l'*Archiv für systematische Philosophie*, 1895, tome 1, et son article « Über Urteilsgeföhle ; was sie sind und was sie nicht sind » (Sur les sentiments de jugement : ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas), en l'*Archiv für die gesamte Psychologie*, tome VI, 1905. Dans son ouvrage *Über Annahmen* (Sur les hypothèses), seconde édition, 1910, il consacre le chapitre IX à cette question. À cette époque, le point de vue de Meinong se trouve largement développé par Urban dans le livre *Valuation, its nature and laws*, 1909, consultable par ceux qui ne liraient pas l'allemand. Cependant, tous les travaux de Meinong, qui ont occupé et préoccupé, des années durant, les axiologues ou *valoristes*, ont aujourd'hui peu d'intérêt véritable. L'auteur a dû retirer l'essentiel de ses idées et accepter la simple vérité que son maître, Franz Brentano, avait déjà découverte en 1889, et qui, quoique ayant trait au problème du Bien, ne dégageait pas suffisamment l'idée de valeur. Le livret, génial, de Brentano, dans lequel on trouve pour la première fois, face à Kant, la formulation de ce que, pour ma part, j'estime être un principe essentiel de la nouvelle Éthique, s'intitule *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (traduction espagnole de la *Revista de Occidente*). Les idées de Brentano sur la psychologie et sur l'éthique ne parvinrent pas à s'imposer, au XIX^e siècle, alors qu'elles ont, en revanche, dans la forme que leur ont donnée ses disciples – Husserl, Meinong, Marty, etc. – rapidement triomphé, au cours du peu d'années qui se sont déjà écoulées, en ce début de XX^e siècle. C'est dire à quel point les siècles, comme les climats, sont favorables ou hostiles à certaines semences idéologiques !

problème sans le heurter, comme une flèche qui aurait dévié. Les vicissitudes du suffrage universel sont indifférentes à l'essence de la vérité. La convergence de tous les hommes sur une même opinion ne donnerait pas à cette dernière une once supplémentaire de vérité ; elle ne nous offre qu'une plus grande tranquillité et confiance subjectives, parce qu'au fond, nous les hommes, nous sommes humbles et faibles, et cela nous effraie d'avoir notre critère pour seul recours.

Néanmoins, l'idée de Meinong nous semble claire : c'est la première qui nous vient. Pas un d'entre nous qui n'ait répondu, à la question « qu'est-ce donc que la valeur ? » : la valeur, c'est l'aspect que projettent sur l'objet les sentiments de plaisir [*agrado*] et de désagrément [*desagrado*] du sujet. Les choses n'ont pas de valeur par elles-mêmes. Toute valeur trouve son origine dans une évaluation préalable, et cette dernière consiste dans le fait pour le sujet de donner aux choses une dignité, un rang, selon le plaisir ou l'irritation qu'elles lui causent.

Ce n'est point un hasard si cette idée, où l'on commence par nier le caractère objectif de la valeur, pour la faire émaner du sujet, soit la première qui nous vienne à l'esprit. On parle ici d'une prédisposition native par laquelle, dans tout ordre de réalité, se caractérise l'homme moderne, et surtout l'homme contemporain, et qui le distingue radicalement de l'homme antique. Pour ce dernier, la première pensée, spontanée, est que les objets – choses, vérités ou normes – sont indépendants du sujet, qu'ils sont transsubjectifs. Ce n'est qu'en vertu d'un grand effort mental, dont seuls furent capables certains individus géniaux, que l'antique humanité parvient à subodorer que tout ce monde d'objets et de relations objectives n'est peut-être bien qu'une simple illusion, et qu'il se réduit à une émanation du sujet. Chez l'homme moderne, qui trouve son commencement à la Renaissance et touche, au XIX^e siècle, à ses ultimes conséquences, ce soupçon est normal, et spontané ; il n'a pas besoin, pour l'atteindre, de raisons particulières : il le trouve originellement formé dans la couche la plus profonde de son esprit. Nous sommes, en effet, des subjectivistes nés⁵. Il est étrange de remarquer la facilité avec laquelle l'homme moyen de notre temps accepte toute thèse dans laquelle ce [537] qui semble être quelque chose d'objectif se trouve expliqué comme étant une simple projection subjective. Par exemple, l'idée de Stuart Mill, et de tout le positivisme, qui fait des choses environnantes – cet encrier, cette table – un conglomérat de sensations, et rien de plus, ne semble un paradoxe pour personne. Étant donné que, en dépit de ces théories, l'encrier et la table continueront inévitablement de nous apparaître comme des entités distinctes de nous-mêmes, indépendantes de nos états

⁵ Le subjectivisme étant la réalité grossière qui se cache derrière le joli nom d'« idéalisme philosophique ».

subjectifs, cela veut donc dire que cette façon de penser implique que l'on reconnaisse que nous sommes condamnés à un inexorable mirage, et à un perpétuel *quid pro quo*.

Pour ce qui est des valeurs, la situation est semblable. Elle manifeste peut-être plus clairement l'erreur du positivisme, lequel, malgré son titre et l'aspiration qui est la sienne – celle d'être une philosophie des faits purs, des phénomènes – commence toujours par négliger le phénomène même qu'il désirerait expliquer. Parce que c'est un fait, positivement avéré, qu'au moment d'évaluer quelque chose comme étant bon, nous ne voyons pas la bonté projetée sur l'objet par notre sentiment de plaisir, mais, bien au contraire, nous la voyons comme venant, comme s'imposant à nous depuis l'objet. Face à un acte juste, c'est lui qui nous apparaît et que nous considérons comme bon, tout comme le vert de la feuille nous apparaît sur la feuille, et qu'il en est une propriété. De sorte que ce qui se produit dans notre conscience, c'est qu'un homme, loin de nous apparaître comme bon parce qu'il nous fait plaisir, nous fait plaisir *parce qu'il nous semble bon*, parce que nous trouvons en lui ce caractère de valeur qu'a la bonté. *Ce parce que* n'est pas une parole en l'air. Notre plaisir ne naît pas simplement après que nous nous sommes aperçus de la bonté de cet homme ; il ne s'agit pas d'une simple succession, c'est au contraire le plaisir qui se manifeste comme étant uni par un lien conscient avec cette bonté, de la même manière que la conclusion n'est pas ce qui fait simplement suite aux prémisses, mais qu'elle repose sur elles, ou qu'elle en émerge.

La complaisance [*complacencia*] est très certainement un état subjectif, mais elle ne trouve pas sa naissance dans le sujet ; c'est plutôt qu'elle est suscitée et alimentée par un certain objet. Tout contentement est un trouver plaisir à quelque chose. Son origine ne peut être elle-même ; ou bien, pour le dire d'une façon grotesque, le plaisant ne l'est pas parce qu'il fait plaisir, mais, au contraire, c'est par sa grâce ou sa vertu objective⁶ qu'il fait plaisir.

Ainsi, la valeur de l'objet doit se trouver devant notre conscience, préalablement au surgissement de notre plaisir. Ce n'est donc point notre sentiment de complaisance qui donne ou confère la valeur à la chose ; bien plutôt, pour ainsi dire, il est ce qui reçoit la valeur, et c'est avec elle ou en elle qu'il se régale. [538]

⁶ Il n'est qu'une classe particulière de valeurs pour laquelle le fondement du plaisir [*agrado*] soit, effectivement, le simple plaisir : celle des délices physiques. Le plaisir physique procure du plaisir, c'est-à-dire qu'il plaît [*complace*]. Ici cependant, le terme « plaisir » s'emploie en deux sens distincts. Le plaisir physique est – nul ne saurait l'ignorer – non pas un sentiment de complaisance, mais une sensation comme celle de la couleur ou du son. Tout comme l'acte juste porte, annexée à lui, une valeur, ainsi tout plaisir physique est, par lui-même, outre notre complaisance pour lui, une réalité ayant de la valeur.

2. LES VALEURS NE SONT PAS LES CHOSES DÉSIRÉES OU DÉSIRABLES

Si, comme Meinong le prétend dans sa théorie initiale, la valeur d'une chose n'était que le résultat du plaisir qu'elle suscite en nous, il n'y aurait que les objets existants qui auraient de la valeur. Or, ce que nous évaluons principalement, c'est tout ce qui n'est pas existant, la richesse que nous ne possédons point, la santé qui nous fait défaut. Les grandes valeurs sont les valeurs idéales, autrement dit, ce qui ne s'est pas encore réalisé.

C'est ce constat qui a conduit Ehrenfels, compagnon de l'école philosophique de Meinong, à faire l'essai d'une réponse nouvelle à notre question sur ce qu'est la valeur⁷. Elle est aussi une idée claire qui nous est venue, à tous, parfois. Par là, elle n'est pas moins subjectiviste que la précédente, et elle est induite par un désir analogue de répondre à la disparité des évaluations humaines. Du point de vue d'Ehrenfels, ont de la valeur les choses dont nous avons le désir. Le fait, *pour nous*, de les désirer, est la seule réalité qu'il y ait dans *leur* valeur. Du sentiment comme créateur des valeurs, nous passons à l'appétit, à l'inclination, à l'intérêt, à ce que nous appelons communément désir. Cependant, on en est toujours à chercher la valeur des objets dans l'intimité des sujets.

La thèse d'Ehrenfels donna lieu à une polémique retentissante, faite de répliques et de contre-répliques échangées entre lui et Meinong. Cette polémique, libérée de tout ce qui relève de l'accidentel, peut se résumer en un dialogue imaginaire dans lequel chaque position et rectification représente une avancée dans le progrès dialectique qui élève et affine progressivement notre idée de la valeur.

Meinong : La valeur d'une chose peut être assimilée au fait d'être désirée ou d'être objet d'appétence. Désirer, ce n'est pas évaluer. Parce que l'on ne désire que ce que l'on ne possède pas ; donc, l'inexistant (ou bien des situations objectives inexistantes). Or, on ne saurait nier que nous reconnaissons de la valeur à maintes choses existantes que nous possédons et dont nous avons la jouissance. L'évaluation commence véritablement avec l'existence de l'objet, et avec elle, c'est l'appétit qui cesse.

Ehrenfels : c'est une erreur d'affirmer que nous ne reconnaissons pas de valeur à l'inexistant ; la richesse dont nous manquons, le talent que nous ne possédons pas ont de la valeur, et ils en ont parce que nous recherchons de telles choses. Étant donné que Meinong recherche l'origine de la valeur dans le plaisir que donne au sujet l'actualité présente de l'objet, il ne voit pas ce fait premier, à savoir, que nous évaluons l'inexistant, terme de notre appétit.

⁷ C. von Ehrenfels: *System der Werttheorie*, 1898.

Meinong : j'admets que je me suis trompé sur un point : le lointain, l'absent ou l'inexistant ont eux aussi de la valeur pour le sujet. Cependant, le sens de cette évaluation correspond [539] à la conscience du fait que si cet objet se mettait à exister et à se rendre présent pour moi, il me procurerait du plaisir. Je distinguerai donc une « valeur d'actualité » (celle tenue par l'objet présent qui me fait plaisir), et une « valeur de potentialité », celle qu'a, par exemple, ce même objet lorsqu'il est absent. Utilisée ainsi, la théorie de l'évaluation comme d'un phénomène sentimental gagne en force. En revanche, Ehrenfels, partant de l'appétit pour l'inexistant, laisse de côté les valeurs de l'actuel.

Ehrenfels : il y a lieu, également, d'élargir mon concept. L'existant n'excite pas notre appétit, mais, à chaque instant, nous nous formons l'idée que si nous ne possédions point certaines choses que nous possédons, si elles étaient inexistantes, nous les désirerions. Nous dirons donc : la valeur, c'est le fait d'être désiré ou désirable.

C'est ainsi que prend fin la joute dialectique entre les deux penseurs autrichiens. En en suivant le déroulement, nul doute que nous ayons affiné notre capacité à cibler et que nous ayons écarté des positions insuffisantes.

Soulignons une note commune à ces deux théories en litige. Pour l'une et l'autre, la valeur n'est rien de positif dans l'objet, mais elle est une simple émanation du sentiment ou de l'appétit subjectifs. Ces derniers sont des états psychiques possédant une plus ou moins grande intensité. Les valeurs auront à être fonction d'eux, et auront par conséquent à augmenter ou à diminuer, en allant de pair avec cette intensité-là. Plus grand est l'appétit ou le plaisir, plus grande est la valeur.

Il suffirait de cela pour suggérer l'erreur radicale dont pâtissent ces deux théories psychologues, subjectivistes.

Au sentiment de déplaisir ne vient pas correspondre une valeur négative qui lui serait proportionnelle, parce que celui qui souffre d'une blessure pour sauver un proche souffre une peine, et cependant, il évalue positivement le fait qui l'a produite, le fait d'avoir sauvé quelqu'un. Il est absolument faux que les rangs des valeurs et même leur caractère positif ou négatif soient fonction du plaisir ou de la peine, du désir ou de la répulsion. L'appétit que ressent un homme lorsqu'il passe deux jours sans manger est indubitablement plus intense que celui que lui ou n'importe quel autre homme ressent pour *L'Iliade* et la Justice qui ont, ou peuvent avoir, bien plus de valeur que tel ou tel aliment, et même que tout aliment qui soit. Pour manger, il vendra *L'Iliade*, et même, d'aventure, la Justice ; mais tout en prenant les trente sous, forcé par la violence mécanique de son appétit, il ne cessera pas d'évaluer d'autant plus positivement ces deux sublimes objets. La faim et la soif de justice, c'est-à-dire, la conscience de cette valeur – comme de toutes les autres – ne comportent pas un plus ou un moins dans

leur intensité, et elles appartiennent à cette classe de phénomènes psychiques auxquels fait défaut cette variabilité dynamique. Ainsi, on ne peut pas penser avec une plus ou moins grande force que deux et deux font quatre. Ou bien on le pense, ou bien on ne le pense pas, c'est-à-dire, ou bien on « voit » avec une authentique évidence la vérité de cette proposition, ou bien on ne la « voit » pas. Dans ce voir, il y a lieu de penser un plus ou un moins de clarté dans le vu, mais non pas une plus ou moins grande intensité dans le « voir ».

[540] Toutes ces mises en garde nous poussent à séparer peu à peu la valeur des actes sentimentaux et appétitifs, lesquels, en effet, se meuvent toujours dans nos âmes, non loin de l'évaluation, et se trouvent motivés ou réveillés, excités ou réprimés par elle, mais sans être elle.

Néanmoins, si la valeur d'une chose ne consiste pas en ce que la chose plairait ou irriterait, ni en ce qu'elle serait désirée, ou, du moins, désirable, en quoi peut-elle donc consister ?

C'est presque toutes les fois où la science parvient à un point où elle nous semble avoir vainement épuisé tous les concepts en une série de tentatives stériles que nous nous approchons d'une solution satisfaisante. Ces tentatives, apparemment inutiles, auront été les efforts que requiert une *mise au point*⁸ plus aboutie de l'intelligence.

3. LES VALEURS SONT QUELQUE CHOSE D'OBJECTIF ET NON DE SUBJECTIF

« Désirable » est un terme équivoque. Il possède tout du moins deux sens distincts qui font référence à deux phénomènes complètement différents.

En premier lieu, « désirable » signifie ce que dit Ehrenfels : la possibilité d'être désiré. Être désiré équivaut à ce que quelque chose tolère, permette, offre le prétexte ou l'occasion pour que nous le désirions, pour que nous effectuions en sa direction un acte d'inclination, d'intérêt ou d'appétit. En ce sens, la qualité « être désirable » que nous pouvons attribuer à un objet ne nous dit rien de particulier sur la valeur, c'est une qualité vide, négative. Parce qu'il n'y a rien qui ne puisse pas exciter notre désir. Tout ce qui est, et n'est pas, *peut* être désiré. Avec la définition d'Ehrenfels, donc – et hormis toutes les erreurs de sa théorie –, nous n'obtenons aucune différenciation entre l'être et la valeur, entre un quelconque objet et ce même objet, lorsqu'en plus de ses propriétés réelles, il s'avère qu'il a cette autre propriété que nous dénommons Valeur.

Mais, en second lieu, « désirable » signifie non pas le fait d'être désiré, ni celui de pouvoir l'être demain, ou en l'un ou l'autre instant, par

⁸ En français dans le texte. (N.d.T.)

quelqu'un, mais le *mériter* d'être désiré, l'*en-être-digne*, quand bien même de fait personne ne le désirerait jamais, ni même, en un sens, ne pourrait le désirer. Le « mériter », l'« être digne de quelque chose » est, en ce sens, une qualité des choses qui est indifférente aux actes réels de plaisir ou de désir qu'exerce le sujet vis-à-vis d'elles. Il s'agit, au contraire, d'une exigence que nous pose adresse l'objet. Tout comme la jaunéité [*amarillez*] le jaune du citron exige que nous jugions de lui « qu'il est jaune et non pas bleu », ainsi la bonté d'une action, la beauté d'un tableau nous apparaissent comme des impératifs qui descendent de ces objets sur nous, impératifs en vertu desquels nos désirs et nos sentiments acquièrent un certain caractère virtuel d'être adéquats ou inadéquats, d'être droits ou erronés. C'est exactement pour les mêmes raisons que [541] nous tenons pour une fausseté le fait d'attribuer la qualité de noir à un objet blanc ; de la même façon, lorsque quelque chose nous paraît bon, nous considérons comme une erreur le fait que quelqu'un ou nous-mêmes puissions avoir face à cela une réaction d'antipathie ou une répulsion.

Dans cette acception du « désirable » comme étant ce qui mérite d'être désiré, de même que par une fente, c'est toute une physionomie du problème des valeurs que nous entrevoyons, physionomie dans laquelle ces dernières présentent un caractère objectif. Nous pouvons à présent remarquer que l'« agréable », lui aussi, contient cette signification transcendante selon laquelle est agréable non ce qui, de fait, plaît ou peut plaire, mais ce qui mérite et exige notre plaisir. Et nous pouvons en dire autant de l'aimable, de ce qui est digne d'être aimé, même si, peut-être, nous ne l'aimons point de façon effective⁹. Ce n'est donc ni notre désir, ni notre plaisir, ni notre amour ; ce n'est pas un certain acte du sujet qui donne la valeur à la chose. Il n'est pas possible de parvenir à une notion suffisante de la Valeur, tant qu'on la cherche avec l'hypothèse selon laquelle il est essentiel pour les valeurs de constituer les cibles de nos intérêts ou appétits. La stratégie de Napoléon a selon moi une grande valeur, sans que je ne me surprenne jamais en flagrant appétit d'elle, étant comme je suis, homme de toge et non d'épée. Bien sûr que toutes les complaisances et irritations, que tous les désirs et répulsions sont motivés par les valeurs, mais ils n'ont pas de valeur parce qu'ils nous font plaisir ou que nous les désirons ; au contraire, ils nous font plaisir et nous les désirons parce qu'il nous semble qu'ils ont de la valeur. Par conséquent, les valeurs tiennent leur validité indépendamment et avant

⁹ Malebranche emploie dans ce sens, par exemple, le terme « aimable » : « Dieu *ne pouvant pas* vouloir que les volontés qu'il a créées aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable. » (*Recherche de la vérité*, livre IV, chapitre 7). Comme on peut le voir, pour Malebranche, les valeurs (« bien », « mal ») sont à tel point objectives qu'il en vient à exclure chez Dieu lui-même la possibilité de modifier la loi ou norme de nos estimations.

qu'elles ne fonctionnent comme cibles de notre intérêt et de notre sentiment. Nombre d'entre elles sont reconnues par nous sans qu'il nous arrive de les désirer ou d'en tirer une jouissance¹⁰.

Shakespeare n'ignorait rien de tout cela. En faisant débattre Hector et Troïlus sur le cas d'Hélène, le poète partage entre eux ces deux théories de la valeur : la théorie subjectiviste et la théorie objectiviste.

– Mon frère, dit Hector, elle ne vaut pas ce qu'il nous en coûte pour la conserver.

Et Troïlus de répliquer :

– Quelle valeur peut donc bien avoir une chose, si ce n'est celle que nous lui donnons ?

Ce à quoi Hector répond par ces paroles inspirées, essentielles :

– Non, la valeur ne dépend point de l'attachement individuel ; elle a sa propre estimation, et sa propre dignité, qui ne relève pas plus de l'appréciation de l'homme que d'elle-même.

Voici donc que la valeur nous est présentée comme étant un caractère objectif, consistant en une dignité positive ou négative que nous reconnaissons dans l'acte d'évaluation [*valoración*]. Évaluer, ce n'est pas donner de la valeur à ce qui, de lui-même, n'en avait point ; c'est reconnaître une valeur résidant dans l'objet. Ce n'est pas une *quaestio facti*, mais une *quaestio juris*. Ce n'est pas la prise de conscience d'un fait, mais bien d'un droit. La question de la valeur est la question de droit par excellence. Et notre *droit* au sens strict ne représente qu'une classe spécifique de valeur : la valeur de justice.

¹⁰ Par conséquent, c'est une erreur encore plus dense que de définir les valeurs comme le fait Schwartz dans sa *Psychologie de la volonté* (1901, p. 34), lorsqu'il dit : « Nous appelons valeur tous les termes médiats ou immédiats de la volonté ». Tous ceux qui se posent le problème de la valeur exclusivement à l'intérieur de l'Éthique ont tendance à tomber dans cette équivoque. L'Éthique essaye de trouver les principes et les normes de l'action volontaire. L'action volontaire consiste à se proposer des finalités. Ces finalités sont bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire qu'elles sont des valeurs positives ou négatives (par elles-mêmes, comme le pense saint Thomas ; par l'intention, autrement dit, par la prévision de leurs conséquences, comme le soutiennent les utilitaristes ; par le caractère de la conscience en laquelle elles se décident, comme le prétend Kant). De cela, qui par ailleurs est vrai, il n'y a qu'un pas à faire pour inverser la proposition : nos finalités sont des valeurs, par conséquent, les valeurs sont nos finalités. Toujours l'espèce qui essaye d'absorber le genre !

En résumé : le fait de susciter en nous des sentiments, de servir de cible à notre désir et d'être la finalité de la volonté est extrinsèque à la valeur. Scheler dit des choses très justes à ce propos, dans *Der Formalismus in der Ethik*, 1913.

4. LES VALEURS SONT DES QUALITÉS IRRÉELLES RÉSIDANT DANS LES CHOSES

Les valeurs ne sont donc pas un don que notre subjectivité fait aux choses, mais bien une étrange, une subtile caste d'objectivités que notre conscience trouve en dehors de soi, comme elle trouve les arbres et les hommes.

Il y a cependant une différence radicale entre la manière dont nous voyons les choses et la manière dont nous percevons les valeurs. Il convient d'abord de faire la distinction entre les valeurs et les choses qui ont de la valeur. Les choses ont, ou n'ont pas de la valeur, elles ont des valeurs positives ou négatives, supérieures ou inférieures, de telle ou telle classe. La valeur n'est donc jamais une chose, mais elle est détenue par la chose. La beauté n'est pas le tableau, mais c'est le tableau qui est beau, qui contient ou possède la valeur beauté. De la même façon, le costume élégant est une chose de valeur, autrement dit, une réalité dans laquelle réside une valeur précise : l'élégance¹¹. Les valeurs se présentent comme qualités des choses.

C'est dans le costume élégant que nous cherchons des yeux cette élégance qui est la sienne. En vain. Nous verrons sa couleur et sa forme, qui sont des ingrédients réels du costume. Son élégance est invisible – c'est une qualité irréelle qui ne fait point partie [543] des composantes physiques de l'objet. On nous dira qu'un costume invisible, comme celui du roi du conte, ne saurait être élégant, que l'élégance est un attribut adossé à une certaine forme et à une certaine couleur qu'a un costume. Certes, l'élégance est la valeur invisible qui réside dans les lignes et les couleurs visibles du costume, elle est la dignité toute particulière qui appartient à ces formes réelles. Mais la « dignité » en elle-même esquivé toute vision physique.

Les valeurs ne seraient-elles donc pas certaines natures mystiques et mystérieuses qui, à l'instar des idées platoniciennes, échappent à notre vision sublunaire et habitent dans un lieu supra-céleste ? Il n'en est rien. Les valeurs ne sont pas des choses, elles ne sont pas des réalités, mais le monde des objets – même à exclure toute pseudo-réalité mystique – ne se compose pas uniquement de choses. Un nombre n'est pas une chose, mais c'est indubitablement un objet, tellement clair, plus clair que toute chose.

Une simple classification des qualités qu'ont les choses nous met sur la bonne voie pour comprendre à quelle lignée d'objets appartiennent les valeurs. Les choses ont certaines *qualités propres*, c'est-à-dire, des qualités qu'elles possèdent par elles-mêmes, indépendamment de leurs relations à d'autres choses. Ainsi, la couleur et la forme de l'orange sont des qualités

¹¹ C'est à Husserl, suivi de Max Scheler (dans son œuvre *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, un de ces formidables livres que le XX^e siècle aura déjà engendrés) que l'on doit principalement cette distinction, décisive quant à la théorie de la Valeur.

qu'a cette dernière, quand bien même elle serait la seule orange sur terre¹². Mais si l'orange est identique [*igual*] à une autre, cette égalité [*igualdad*] est une nouvelle qualité, qui lui appartient autant que la couleur ou la forme. À ceci près que l'orange n'a pas la qualité d'égalité lorsqu'elle est seule, mais elle l'a lorsqu'elle est comparée à une autre, mise en relation avec une autre. C'est donc, non une *qualité propre*, mais une *qualité relative*. L'identité, la ressemblance, l'être plus grand ou plus petit, et cetera, et cetera, sont des qualités du même type. Or, il est caractéristique de ces qualités relatives de n'être pas visibles pour nos yeux physiques. Lorsque nous voyons deux oranges identiques, ce sont deux oranges que nous voyons, mais non leur égalité. L'égalité suppose une comparaison, et la comparaison n'est pas une opération des yeux, mais de l'intellect. Toutefois, après la comparaison, l'égalité devient pour nous patente, avec une évidence pareille à l'évidence visuelle. Nous pouvons dire que nous « voyons » l'égalité avec un voir non oculaire, mais intellectuel. Cette intellection, ce comprendre est une perception du même genre que la perception visuelle, mais elle est d'une autre espèce. Sans elle, nous ne pourrions pas dire que 2 et 2 font 4.

Le positivisme trouve son impulsion dans la saine tendance consistant à n'admettre comme vraie d'autre connaissance que celle fondée, en dernière instance, sur la perception immédiate des objets. En effet, tout ce qui revient à parler de quelque chose sans le voir, tout ce qui revient au fait d'attribuer à quelque chose ce qui n'y a pas été vu, est pour le moins problématique, et toujours plus ou moins capricieux. L'erreur du positivisme fut de commencer par être infidèle à son inspiration originelle et par supposer, de façon dogmatique, qu'il n'est de phénomènes que sensibles, et qu'il n'est donc de [544] perception immédiate que celle de type sensoriel. C'est pour cette raison que le positivisme n'a jamais pu s'établir en tant que système de l'univers, qui se suffise. Le fait, tout simple, de l'existence des nombres est une occasion inéluctable de naufrage pour le positiviste. Parce qu'on ne voit pas le nombre, on le comprend, et ce comprendre n'est pas une perception moins immédiate que la visuelle.

Par conséquent, il est nécessaire d'inclure le positivisme dans une attitude moins dogmatique, avec moins de préjugés. C'est parce que nous avons quelque contact avec l'une ou l'autre chose que nous en parlons de façon sensée. Ce contact ou perception immédiate doit être d'un caractère différent, selon la contenance de l'objet. La couleur, c'est l'œil qui la voit, mais l'ouïe ne l'entend point. On ne voit ni n'entend le nombre mais on le comprend, et c'est aussi le cas pour l'égalité, la ressemblance, et cetera. Il

¹² En dehors, s'entend, d'un sujet conscient qui la perçoit. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici en quel sens les couleurs sont indépendantes ou non de la subjectivité.

existe une perception de l'irréel qui n'est ni plus ni moins mystique que la perception sensuelle.

Les valeurs sont un lignage particulier d'objets irréels qui résident dans les objets réels ou choses, comme qualités *sui generis*. On ne les voit pas avec les yeux, comme les couleurs, pas plus qu'on ne les comprend, comme les nombres ou les concepts. La beauté d'une statue, la justice d'un acte, la grâce d'un profil féminin ne sont pas des choses qu'il y ait lieu de comprendre ou de ne pas comprendre. Il suffit de « les sentir » et, mieux, de les estimer ou de les mésestimer [*desestimar*].

L'estimer est une fonction psychique réelle – comme le voir, comme le comprendre – dans laquelle les valeurs se manifestent à nous. Et vice-versa, les valeurs n'existent que pour des sujets dotés de la faculté estimative, de la même façon que l'égalité et la différence n'existent que pour des êtres capables de comparer. En ce sens, et en ce sens uniquement, il est possible de parler d'une certaine subjectivité dans la valeur.

5. LA CONNAISSANCE DES VALEURS EST ABSOLUE ET PRESQUE MATHÉMATIQUE

C'est un minimum de propreté de langage qui contribuera à éclaircir la question. J'ai dit qu'il était nécessaire de faire la distinction entre les choses – qui sont des réalités – et les valeurs – qui sont des virtualités. Eh bien, une chose que nous prenons avec ses propriétés matérielles et, en outre, avec ses valeurs, est ce qu'il convient d'appeler un « bien » si les valeurs sont positives, et un « mal », si elles sont négatives. La toile de Vélasquez, avec ses lignes et ses couleurs, n'est qu'une chose ; si, de surcroît, nous y percevons la sobre grâce de son chromatisme, la noble assise des figures, l'émouvant battement de son atmosphère – c'est un « bien ». On pourrait donc dire que chaque chose possède, outre le répertoire de qualités qui font d'elle tel être, comme un halo de qualités de valeurs qui définissent son profil estimatif.

Et voilà que survient un avertissement de la plus haute importance. La perception de la chose en tant que telle, et la perception de ses valeurs, se produisent tout à fait indépendamment l'une de l'autre. Je veux dire qu'il nous arrive de très bien voir [545] une chose, et néanmoins, de ne pas en voir les valeurs. Par exemple : on aura regardé les tableaux du Greco pendant trois siècles, sans y découvrir ses qualités esthétiques spécifiques. En d'autres occasions, à l'inverse, nous avons une conscience claire de certaines valeurs, sans qu'il soit nécessaire de les « voir » réalisées dans une quelconque chose. Dans la création artistique, cette préséance de la valeur est le cas le plus courant. L'artiste part souvent de l'intuition de certaines

valeurs que doit avoir un tableau, ou la poésie, et ce n'est qu'après qu'il trouvera les caractères réels – formes, images, rythmes – dans lesquels elles s'incorporent. Lorsque l'on demandait à Raphaël ce qu'il copiait dans ses tableaux, il répondait : *Una certa idea che mi vien in mente*. Cette idée préalable était, au premier chef, un pur organisme fait de valeurs : *grazia* de lignes, architecture équilibrée, doux polissement de formes, et cetera.

Il convient de bien fixer les termes auxquels conduit cette recherche. Toute valeur, du fait d'avoir un caractère de qualité, postule l'être rapporté à une quelconque chose concrète. La blancheur sera toujours blancheur de quelque chose. La bonté, bonté de quelqu'un. Mais il arrive parfois que nous voyions la qualité sans bien connaître son substrat, la chose qui la possède et la personne à qui elle appartient. Nous apercevons peut-être, dans l'inquiétante plaine marine, une blancheur dont nous ignorons si elle appartient à une voile, à un rocher, ou à la lointaine écume. Dans le cas des valeurs, cette indépendance est encore supérieure. Nous « sentons » avec une parfaite clarté la justice parfaite, sans que nous sachions jusqu'à présent quelle serait la situation réelle qui pourrait la réaliser sans reste.

Dès lors, l'expérience des valeurs est indépendante de l'expérience des choses. Mais elle s'avère, en outre, d'une tout autre nature. Les choses, les réalités sont par nature *opaques* à notre perception. On ne saurait en aucun cas voir le tout d'une pomme : nous devons la retourner, l'ouvrir, la diviser, et jamais nous ne parviendrons à la voir en entier. L'expérience que nous en ferons sera à chaque fois plus précise, mais elle ne sera jamais parfaite. En revanche, l'irréel – un nombre, un triangle, un concept, une valeur – sont des natures *transparentes*. Nous les voyons d'un coup dans leur intégralité. Des méditations successives nous fourniront d'elles des notions plus exactes, mais c'est dès la première vision qu'elles nous auront offert leur structure entière. Toute notre tâche mentale postérieure se fait sur la base de cette première vision, ou d'une autre, qui ne fait que réitérer la première. Notre expérience du nombre, du corps géométrique, de la valeur, est donc absolue. Eh bien, l'Estimative ou science des valeurs sera également un système de vérités évidentes et invariables, de même type que la mathématique¹³. [546]

Cela sonnera sans doute étrange à de nombreuses oreilles, mais il est à espérer qu'une réflexion plus poussée les accoutume à reconnaître une pensée aussi indispensable. La sentence *de gustibus non disputandum* est une erreur manifeste. Elle suppose que dans le domaine des « goûts », c'est-

¹³ Notons que je ne parle que de la connaissance de valeurs. La question de savoir si une chose réelle possède ou non la valeur que nous lui attribuons et que nous lui supposons n'offre que des solutions empiriques et approximatives. De même, notre connaissance du triangle est absolue, mais non le fait qu'un corps réel soit ou non rigoureusement triangulaire.

à-dire, des évaluations [*valoraciones*] il n'existe que des objectivités évidentes auxquelles on pourrait, en dernière instance, rapporter nos disputes. C'est le contraire qui est vrai : tout « goût » [*gusto*] qui nous appartient goûte [*gusta*] une valeur (les pures choses n'offrant aucune chance au prendre goût et au se déguster), et toute valeur est un objet indépendant de nos caprices.

6. DIMENSIONS DE LA VALEUR

C'est lorsque l'on observe leurs propriétés qu'apparaît avec davantage de clarté la nature authentique des valeurs. En effet, une valeur est toujours soit positive, soit négative. *A contrario*, les réalités ne sont jamais négatives *stricto sensu*. Il n'y a rien dans le monde de l'être qui soit négatif au sens plein où le sont la laideur, l'injustice, ou la maladresse.

Outre cette qualité-là – positive ou négative – il est essentiel à toute valeur d'être supérieure, inférieure ou équivalente à une autre. Autrement dit, toute valeur possède un rang et se présente dans une perspective de dignités, au sein d'une hiérarchie. L'élégance est une valeur positive – face à l'inélégance, valeur négative –, mais en même temps, elle est inférieure à la bonté morale et à la beauté. La certitude de cette subordination ne jouit pas d'une moindre fermeté que celle susceptible d'être sentie lorsque nous affirmons que quatre est inférieur à cinq, et elle est, en dernier lieu, du même genre. En dernière instance, la vérité mathématique nous porte à l'intuition ou à l'intellection des nombres. Il suffit de bien comprendre ce qu'est cinq et ce qu'est quatre pour que soit évidente pour nous l'infériorité de quatre à l'égard de cinq. De même, il suffit de bien « voir » ce qu'est l'« élégance » et ce qu'est la « bonté » pour que la première apparaisse objectivement comme étant inférieure à la seconde.

Qualité et rang sont des propriétés de chaque valeur, que cette dernière possède du fait de sa matière, ultime contexture estimative, irréductible à toute autre détermination. Ce qu'est, en soi, l'élégance, à la différence de la justice, de la beauté, de l'utilité, de la dextérité, et cetera, ne saurait être défini, de même que l'on ne peut définir la couleur rouge, ou tel son. Notre prise de conscience de tout cela ne peut consister qu'en une perception directe, immédiate¹⁴.

Si nous résumons, la valeur a trois dimensions : sa qualité, son rang et sa matière.

¹⁴ Que les valeurs possèdent leur « matière » différentielle et ne soient pas seulement formelles, voilà [qui fut] la grande découverte de Scheler dans son *Der Formalismus in der Ethik*. Il n'est pour le moment ni intéressant ni urgent d'émettre certaines réserves quant aux idées de Scheler à ce propos.

La définition des valeurs ne peut être élaborée – c'est aussi le cas de celle des couleurs – que par des voies indirectes. La couleur orange peut être indirectement définie en disant qu'il s'agit de la couleur située entre le rouge et le jaune sur le spectre chromatique. Pareillement, il est possible de réduire les valeurs au concept en déterminant le répertoire d'objets dans lesquels elles résident, et le type de réactions subjectives qui leur sont appropriées.

Quelle classe d'objets peut donc servir de substrat ou de support à la valeur « bonté morale » ? Bien évidemment, nous ne saurions dire au sens formel qu'une pierre ou une plante est bonne. Seul un être capable d'actions, c'est-à-dire, qui soit sujet et cause de ses actes, peut être moralement bon. C'est cela que nous nommons « personne ». Demeurent donc exclus, comme substrats de cette valeur, tous les objets physiques et tous les sujets animés exempts de volonté. Néanmoins, une personne imaginaire – un personnage de roman – n'est pas non plus bon à proprement parler, si ce n'est dans le seul cadre de la fiction.

En revanche, les paysages, les rochers, les plantes, les animaux peuvent être « beaux ». Et ils peuvent l'être au sens plein du terme, quand bien même ils seraient fantastiques. Le paysage peint peut être beau, non seulement en tant que peinture réelle, mais aussi en tant que paysage imaginaire comme tel. La valeur « beauté » – qui est, à proprement parler, la désignation générique d'innombrables valeurs – n'est donc point conditionnée par l'existence de son objet, comme il arrive avec les valeurs morales, ou avec celles de l'utilité.

Si nous considérons à présent quelles réactions sentimentales sont appropriées à ces valeurs, et lesquelles ne le sont pas, voici ce que nous découvrirons : à la beauté correspondent le plaisir et l'enthousiasme, mais non le respect. Le tableau des *Ménines* n'est pas respectable, pas plus qu'il n'est, en toute rigueur, admirable. L'admiration est un sentiment qui, plus qu'à l'œuvre, correspond à la création. Vélasquez est l'auteur admirable de cette œuvre délicieuse. Au contraire, l'action bonne ne saurait être directement objet de complaisance, mais bien de respect. Le respect est l'émotion qui se trouve en congruence avec la vertu. L'utilité, quant à elle, est un genre de valeurs face auquel ne sont appropriés ni un sentiment de respect, ni un sentiment de plaisir.

La finalité atteinte par l'utile peut plaire, mais l'utile en tant que tel ne suscite qu'une émotion particulière de satisfaction, sentiment sans chaleur, à proportion du caractère rationnel, froid, de la valeur même d'« utilité ». De là vient que les époques où prédomine l'utilitarisme se caractérisent par une grande tiédeur psychique.

7. CLASSES DE VALEURS

[548] Le propos de ces pages se limitait à obtenir une notion claire de ce qu'est la valeur. Le problème de la classification des valeurs requerrait des développements éminemment complexes. Puisse cette question demeurer intacte, pour une occasion plus favorable. Avec pour seule fin d'aider le lecteur dans sa propre méditation sur une matière aussi subtile, j'indiquerai les grandes classes qui, selon leur domaine, forment les valeurs :

Valeurs positives ou négatives

Utiles		{	Capable – Incapable Cher – Bon marché Abondant – Rare, et cetera	
Vitales		{	Sain – Malade Distingué – Commun Énergique – Inerte Fort – Faible, et cetera	
Spirituelles	{	Intellectuelles	{	Connaissance – Erreur Exact – Approximatif Évident – Probable, et cetera
		Morales	{	Bon – Mauvais Bienveillant – Malveillant Juste – Injuste Scrupuleux – Nonchalant Loyal – Déloyal, et cetera
		Esthétiques	{	Beau – Laid Gracieux – Rustre Élégant – Inélégant Harmonieux – Non harmonieux
Religieuses		{	Saint ou sacré – Profane Divin – Démoniaque Suprême – Dérivé Miraculeux – Mécanique, et cetera ¹⁵	

¹⁵ Il est à noter qu'il est indifférent, pour l'existence de la valeur, qu'il existe *de facto* des choses dans lesquelles s'incorporeraient les valeurs. Dieu n'existe pas pour l'athée, mais la valeur « sainteté » ou « divinité » existe bel et bien.

[549] Il faut que nous nous accoutumions à reconnaître que la faune et la flore de l'estimation ne sont pas moins riches que celles de la nature. Les qualités de valeurs sont aussi innombrables que les physiques, et l'homme gagne d'elles peu à peu la même chose que pour ces dernières, une expérience croissante tout au long de l'histoire. L'une des recherches les plus suggestives que peut inspirer cette nouvelle théorie est la reconstruction de l'histoire comme processus de découverte des valeurs. Chaque race, chaque époque semble avoir eu une sensibilité particulière pour certaines valeurs, et à l'inverse, elles ont souffert d'une étrange cécité pour d'autres. Voilà qui invite à établir le profil estimatif des peuples et des grandes périodes de l'histoire. Chacun se distinguerait par un système typique d'évaluations, ultime secret de leur caractère, et dont les événements seraient la simple émanation et la conséquence.

De la même façon, il serait extrêmement intéressant d'étudier de ce point de vue-là les grandes figures dont l'œuvre aura principalement consisté à inventer, de façon géniale, de nouvelles valeurs – ainsi de Bouddha, du Christ, de saint François d'Assise, de Machiavel, de Napoléon. Pour terminer, on peut aussi songer à tous ces autres esprits souverains qui ont eu ce caractère spécifique d'hommes « pratiques », à savoir, de religieux, de moralistes, de politiques, mais qui auront découvert dans l'univers des valeurs qui étaient auparavant latentes : Michel-Ange, Cervantès, Goya, Dostoïevski, Stendhal.

Tout cela, ainsi que mille autres questions passionnantes que nous suggère l'incroyable fécondité de ce grand thème qu'est la « Valeur », viendrait à composer le *pendant*¹⁶ historique à l'Estimative ou science *a priori* de la valeur, dont les lois sont d'une parfaite évidence, à l'instar de celles de la géométrie. Voilà que l'homme s'apprête à tenir sous un régime de rigueur la région des goûts et des sentiments, région qui, au cours des derniers siècles, était vouée au caprice. Et c'est là que l'Éthique, l'Esthétique, les normes juridiques entrent dans une nouvelle phase de leur histoire. Lorsque l'Européen semblait se consumer dans l'ultime extrémité du subjectivisme et du relativisme, c'est la possibilité de restaurer les normes transcendantes de l'émotionnel qui soudainement jaillit, et se rapproche alors le moment de satisfaire au postulat exigé par Comte pour donner à la vie des hommes un cadre nouveau : une systématisation des sentiments.

TRADUIT DE L'ESPAGNOL PAR JULIE COTTIER

¹⁶ En français dans le texte (N.d.T.)

GLOSSAIRE

Agradar : faire plaisir

Agrado : le plaisir

Complacencia : la complaisance¹⁷

Complacer: plaire

Despreciable : sans valeur

Desagradar : déplaire

Desagrado : le désagrément

Desestimar : mésestimer

Enojar : irriter

Estimar : estimer

La estimativa : l'estimative, science permettant l'évaluation des valeurs, pour Ortega y Gasset

Lo estimativo: l'estimatif

Valoración: évaluation

Valorar: évaluer

Valorativo: évaluatif

Valer: valoir

Lo valioso : ce qui a une valeur

¹⁷ Le choix du terme « complaisance » est en adéquation avec l'une de ses acceptions d'origine, en tant que contentement ou délectation.

Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset

JULIE COTTIER

La fonction d'« estimer » et de « mésestimer » est l'état le plus profond et le plus radical de la conscience – individuelle et collective –, tout le reste – sentiment, appétit et intellection – dépendant de celle-là. Un homme est, d'abord et plus profondément que quoi que ce soit d'autre, un régime d'estimations et de mésestimations [desestimaciones] : le reste de ses activités se modèle et se meut à l'intérieur du cadre de son caractère estimatif.¹

Chaque homme, chaque peuple, chaque époque s'avère, avant tout, un certain système de préférences, au service duquel elle met tout le reste de son être².

José Ortega y Gasset

Les lignes qui suivent vont permettre de mettre en perspective la question de la valeur dans la philosophie ortéguienne, et de souligner à quel point elle revêt une importance capitale dans la totalité de son œuvre. Ce problème philosophique apparaît non seulement déjà explicitement dans des travaux antérieurs à 1923, mais se voit développé et approfondi dans des textes ultérieurs, et ce, jusque dans les toutes dernières productions de l'écrivain. Il convient de faire remarquer tout d'abord qu'Ortega avait effectué un premier travail dans les années 1915-1916, pour un cours portant sur le *Système de la psychologie*³ :

¹ *Ibid.*, p. 731.

² J. Ortega y Gasset, *Obras completas [O. C.]*, Fondation José Ortega y Gasset, 10 vol. [Madrid : Taurus, 2004-2010], tome IX, p. 901. Nous traduisons.

³ Ce cours, exposé précoce de certains points des *Recherches Logiques* et de *Ideen I*, et témoignant de la prompte réception que ladite « École de Madrid » (dont les chefs de file

Dernier élargissement des classes d'objets : les « valeurs ». Valeurs simples et structurelles. Estimation et mésestime [*desestimación*]. Estimation simple : le « bon ». Estimation synthétique : le « mieux » et le préférer. L'« utile » et le « tirer parti [*aprovechar*] ou utiliser ». [...] Annonce d'une Éthique en tant qu'axiologie ou estimative libre de la régulation logique⁴.

On voit que dès ici, le terme d'« estimative » a été choisi par Ortega, pour désigner une science des valeurs en tant qu'objectités. Le terme, créé à partir du verbe espagnol « *estimar* », peut apparaître comme inattendu, pour des oreilles francophones ; il est cependant tout aussi inhabituel en espagnol. Mais on ne saurait nier qu'il échoit à la langue philosophique de travailler le langage en profondeur, pour exprimer, de la façon la plus juste, ce qui, dans le langage courant, se trouve comme écrasé, aplati, dans un souci de commodité, dans le meilleur des cas, ou par cécité, le plus souvent. Dans ce cours, Ortega établit des distinctions entre différents types d'objectités, fondées, et non-fondées. L'un des exemples auxquels il se réfère étant, précisément, celui des valeurs, qui sont fondées.

Par ailleurs, en 1916, apparaît pour la première fois le projet d'une Estimative entièrement développée. Ce dernier prend place dans un cycle de neuf conférences, données cette même année à Buenos Aires, et rassemblées sous le titre « Introduction aux problèmes actuels de la philosophie »⁵. À la fin de l'une de ces conférences, Ortega énonce ce qui suit :

C'est au-delà des objets que commence le monde des valeurs ; au-delà du monde de ce qui est et de ce qui n'est pas, du monde de ce qui vaut [*vale*] et de ce qui ne vaut pas, du monde de l'éthique et du monde de l'esthétique. Tout cela, rassemblé en une science particulière, différente de toutes les autres, serait-ce que pour ma part je me propose d'appeler science estimative⁶.

Par la suite, en 1918, ce sera dans le *Discours à l'Académie Royale de Sciences Morales et Politiques*, demeuré inédit jusqu'à récemment⁷, qu'Ortega fera ce que l'on pourrait appeler une ébauche, quoique moins condensée que des textes ultérieurs, des fondements de cette science

étaient Ortega, García Morente et Zubiri) fit de la phénoménologie de Husserl, constituera le texte principal d'une traduction que Pablo Posada Varela et moi-même sommes en train de réaliser. Il prendra place dans un projet de publication de textes phénoménologiques d'Ortega y Gasset.

⁴ *Ibid.*, page 469.

⁵ Le lecteur pourra s'il le souhaite se reporter à J. Ortega y Gasset, *O. C.*, op.cit., tome VII, pp. 557-668.

⁶ *Ibid.*, p. 663.

⁷ *Ibid.*, pp. 703-738.

nouvelle. Ce texte, dans lequel le matériau historique revêt une importance non négligeable, se verra repris dans une perspective sensiblement autre, dans l'article intitulé « Nouveaux faits, nouvelles idées. Qu'est-ce que les valeurs ? Initiation à l'*Estimative*⁸ ». Il est à noter que des allusions à ces sujets (à savoir, les valeurs, l'axiologie, et l'*Estimative*) se trouvent déjà dans des cours de 1917⁹. Ainsi, dès cette année-là, Ortega souligne avec force que :

Dans mon cours de 1917-1918, j'ai consacré une partie de mes leçons universitaires à une enquête sur le concept de valeur, là où apparemment, on ne le trouve guère. Pour ce faire, j'ai commencé à faire l'anatomie de l'Éthique classique, de la Scholastique, par exemple, et de l'Éthique kantienne, en montrant comment elle part toujours de façon tacite de l'idée de valeur, en la donnant comme étant présupposée. C'est ainsi que Kant, pour ne parler que de l'extrême, prétend réduire le « bien » à des caractères purement intellectuels : le bon « en soi » est la « bonne volonté », et la « bonne volonté » est celle qui se subsume dans l'impératif catégorique, principe rationnel de la modernité. Or, le contenu de ce principe, ce qui règne en lui, est que nous ayons des volitions contradictoires. Le monde moral, dès lors, en vient à se dissoudre dans le principe logique de non contradiction. Mais, évidemment, dans l'ordre intellectuel, on n'a pas ce principe de physionomie impérative : A n'est pas non-A, dit-il, sans faire aucune allusion à ce qu'un sujet doive ou ne doive point être régi par lui et lui soumettre ses actes non éthiques, dont deux sont, depuis fort longtemps, connus (voir, par exemple, la dispute entre Leibniz et Bayle à ce sujet, dans les *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, paragraphes 23, 60, 63 et suivants). Tout au plus convient-il de faire dériver du principe logique originaire A n'est pas non-A, principe dans lequel se trouve exprimée une qualité fondamentale de l'être, et rien de plus, une règle normative pour le penser dans le sens d'un art du penser, d'une technique intellectuelle. C'est alors que nous pourrions dire : si tu veux penser avec vérité, ne pense jamais A comme identique à non-A. Cela serait un impératif catégorique que Kant nomme « hypothétique ou règle technique », et que, bien naturellement, il exclut de l'éthique où il ne s'agit point de trouver des règles de moyens pour réaliser des fins données, mais où, au contraire, il s'agit de trouver des principes selon lesquels décider des fins. En ce sens catégorique, inconditionnel de l'impératif, cette demande impérieuse ou exigence absolue que nous pensons lorsque nous pensons le « bien moral », est le problème en éthique. Et ce sens

⁸ Voir *Revista de Occidente*, IV, octobre 1923, pp. 39-70. Ce texte a été repris par la suite sous le titre « Introduction à une *Estimative*. Qu'est-ce que les valeurs ? », in J. Ortega y Gasset, *O. C.*, op.cit., tome III, pp. 531-549. C'est ce dernier qui fait l'objet de la présente traduction.

⁹ Ces cours ne sont pas inclus dans les *O. C.*, mais on peut lire quelques « Notes de travaux » (dont la traduction française par nos soins est en cours), in J. Ortega y Gasset, « *Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte* », *Revista de Estudios Ortegaianos*, n°35, pp. 7-36, éd. Javier Echeverría et Dolores Sánchez, 2017.

ne peut advenir au principe logique de contradiction en vertu de quelque considération intellectuelle que ce soit. C'est en vain que Kant s'y efforce, quoique les derniers mots de ses Fondements pour une métaphysique des mœurs déclarent l'impossibilité qu'il y a à résoudre la moralité en rationalité, si la rationalité s'avère, comme chez Kant, et comme chez tout un chacun, une fonction purement intellectuelle. « De sorte, – conclut-il – que nous ne comprenons point la nécessité inconditionnée, pratique, de l'impératif moral, mais nous comprenons son incompréhensibilité ; et c'est tout ce que l'on peut avec justesse exiger d'une philosophie aspirant à atteindre les limites de la raison humaine, gouvernée par des principes ». Je crois pour ma part qu'au contraire, l'incompréhensible, c'est-à-dire, l'irrationnel, a trois significations différentes : l'irrationnel = le contraire de la raison en tant qu'absurdité, l'irrationnel = le supra-rationnel, ce qu'une certaine capacité de raison ne comprend pas, mais qui peut être compris par une raison supérieure (où il n'est pas, pour le moment, question de savoir si cette supra-raison existe ou non) ; enfin, l'irrationnel au sens de ce qui par sa nature exclut l'être objet d'actes de raison. Ainsi, une couleur est visible, mais elle est irrationnelle, non seulement pour l'homme, comme le dirait Kant, mais y compris pour la supra-raison la plus illimitée. C'est ce dernier sens qu'a le « bien » irrationnel ou, ce qui revient au même, ce n'est pas un objet originellement intellectuel. Nous soutiendrons, contre Kant, donc, que s'il est une « raison pratique », cette dernière ne sera pas une raison intellectuelle, mais une... raison du cœur [en français dans le texte], ainsi que le supposait vaguement Pascal. Dans son *Formalismus in der Ethik*, Scheler y fait déjà allusion. Et, en effet, ce que pour ma part j'entends par Estimative serait un système de la « raison » cordiale. Après la sortie métaphysique de Pascal, peut-être est-ce le premier à parler, formellement et rigoureusement, d'une « *wertempfindende Vernunft* ». Sur l'éthique de Kant, on ira voir l'ouvrage admirable de García Morente¹⁰.

Cette thèse selon laquelle l'Estimative est, dans la philosophie d'Ortega, un pôle absolument central, a été magistralement développée par Noé Expósito Roperero dans l'article précédemment mentionné¹¹, lequel se trouve complété par une autre contribution en cours de publication¹². Soulignons en outre que, pour cette question d'une genèse de l'Estimative, et contrairement à ce que l'on a longtemps pu dire, l'influence de Scheler ne prédomine nullement. En dépit de leur connivence intellectuelle avérée, et

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, pp. 708-709. Nous traduisons. Tout ce texte, ainsi que le *Discours* de 1918, est en cours de traduction par nos soins.

¹¹ N., Expósito Roperero, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *art. cit.*, pp. 57-102.

¹² C'était le cas à l'heure où nous rédigeons ces lignes. Cet article, qui donc complète celui auquel nous faisons référence ci-dessus, a pour références : N. Expósito Roperero, « *La Estimativa de Ortega : de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas* », qui devrait être publié dans la *Revista de Estudios Ortegaianos*.

malgré l'admiration profonde que lui vouait Ortega¹³, ce dernier fait une allusion à Theodor Lessing¹⁴, lequel a été directement influencé par la pensée de Husserl. En effet, le philosophe espagnol avait eu connaissance d'un texte de Lessing, intitulé « Système d'axiomatique de la valeur » [*Studien zur Wertaxiomatik*], et duquel il parle dans son *Discours* de 1918¹⁵. Si la note écrite par Ortega ne mène pas à de plus amples développements de sa part, il n'en demeure pas moins que le contact avec la pensée de Lessing, et, à travers ce dernier, avec la philosophie husserlienne, s'avère de la plus haute importance. Ajoutons que, pour Ortega, la valeur ne se joue absolument pas que dans l'action d'un instant. Elle n'en est cependant pas moins objective. Cette idée, Ortega l'aura suivie de façon extrêmement rigoureuse dans l'un de ses derniers très beaux textes, portant sur Vélasquez :

Chaque homme, chaque peuple, chaque époque s'avère, avant tout, un certain système de préférences, au service duquel elle met tout le reste de son être. La vie, c'est toujours cela : jouer son va-tout avec les cartes de valeurs déterminées, et pour cette raison, toute vie a un style – bon ou mauvais, personnel ou commun, créé de façon originale, ou bien reçu du pourtour [*contorno*].¹⁶

Si l'on a pu constater que l'Estimative en tant que telle semblait disparaître des contributions suivantes du philosophe espagnol, et ce, à partir des années 1920, force est de reconnaître qu'à partir de ce qu'Ortega appelait sa « deuxième navigation » (la Raison vitale) et sa « troisième navigation » (la Raison historique), cette nouvelle science se trouve, en réalité, approfondie, sa nature de concept opératoire se voyant confirmée à travers l'usage d'autres concepts, tels que celui de la « préférence »¹⁷, du « préféré », ou encore de la « vocation ». Datant de l'année 1947, le texte ci-dessus, traitant du « problème de la sensibilité *a priori* des valeurs »¹⁸,

¹³ J. Ortega y Gasset, « Max Scheler. Un enivré d'essences (1874-1928) », trad. Julie Cottier et Pablo Posada Varela, in *Annales de Phénoménologie*, 17/2018, pp. 27-31, et plus particulièrement la note 39, p. 27.

¹⁴ Nous devons cette information au bel article, très fourni, de Noé Expósito Ropero, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* » in *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, No. 4, 2019, pp. 62-63.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, page 733, note 1.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *O. C. op. cit.*, tome IX, p. 901. Nous traduisons.

¹⁷ Ou encore « système de préférences » [*sistema de preferencias*] et « ordre estimatif » [*orden estimativo*], termes que l'on trouve disséminés dans toute l'œuvre ortéguienne, comme le rappelle judicieusement Noé Expósito Ropero, in « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *art. cit.*, p. 77.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome IX, p. 901.

propose en effet au lecteur une nuance, tout autant qu'un examen plus poussé, de la notion de valeur. Il ne faudrait pas croire, cependant, que les réflexions du premier Ortega se voient simplement intensifiées, comme si elles n'étaient que les prémices d'une pensée tardive nécessairement plus exhaustive, ou plus précise. En effet, le *Discours* de 1918 fait place, très explicitement, à ce qui, notamment dans ledit texte de 1947, est mentionné de façon plus allusive, ou « tacite », comme il l'affirme dans les lignes qui suivent :

Cependant ces dernières [les valeurs] ne sont que de simples images : la véritable explication se doit de rester tacite, parce qu'à force d'être très précise, elle devient difficile, abstruse et longue à énoncer. Je dirai seulement – et parlerai pour un instant en des termes techniques –, à l'adresse de ceux qui sont allés plus loin dans ces problèmes – qu'il s'agit de voir comment la conscience des valeurs peut se donner à l'esprit humain, et ce avant la conscience des choses en lesquelles ces valeurs résident ou vont résider ; il s'agit dès lors du problème de la sensibilité *a priori* des valeurs, qui reste l'une des puissances les plus surprenantes de l'homme, la puissance créatrice par excellence¹⁹.

La terminologie ortéguienne, dont le noyau est l'Estimative, est riche et complexe, mais elle n'occulte et ne nie en rien la valeur au sens ortéguien du terme ; bien au contraire, elle ne vise pas autre chose qu'à renforcer l'idée selon laquelle la valeur est et demeure une objectité. La « préférence » est bel et bien une autre manière de définir la valeur comme étant originellement objective : les individus, tout autant que les générations, y font face ; c'est dire à quel point cette notion se décline, parce qu'elle ne cesse de *se vivre* sur plusieurs plans tout à la fois, individuel et collectif, biographique et historique. Ce caractère absolument objectif de la valeur est affirmé ailleurs : « La conscience de valeur est tout aussi générale et primitive que la conscience d'objet »²⁰. La conscience des valeurs, tout en étant objective, fonctionne comme le substrat, comme le socle de la conscience d'objets :

La fonction d'« estimer » et de « mésestimer » [*mesestimar*] est l'état *le plus profond et le plus radical* de la conscience – individuelle et collective –, tout le reste – sentiment, appétit et intellection – dépendant de celle-là. Un homme est, d'abord et plus profondément que quoi que ce soit d'autre, *un régime d'estimations et de mésestimations* [desestimaciones] : le reste de ses activités se modèle et se meut à l'intérieur du cadre de son caractère estimatif.²¹

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, p. 710.

²¹ *Ibid.*, p. 731.

Et c'est bien Husserl qui apparaît ici comme un maître pour le penseur espagnol²². La phénoménologie est toujours restée pour lui un point d'ancrage, tout autant qu'un horizon, auquel il aura conféré une tonalité, une *couleur* spécifique. Ainsi, dans un cours²³ intitulé « L'homme et les gens »²⁴, et qu'il avait donné à Buenos Aires en 1939-1940 (et donc, tardivement, si l'on peut dire), et donnant lieu à l'ouvrage de Ortega du même titre²⁵, c'est bien d'un maître [« *mi maestro* »] qu'il parle avec respect, en évoquant Husserl²⁶.

Pour Ortega, la « vocation » met en jeu, à tout moment, des valeurs. Dans le texte qui suit, datant de l'année 1928, et provenant d'une conférence donnée à Buenos Aires, il rattache la question des valeurs non seulement à la tradition philosophique grecque, en suivant le sillage aristotélicien, mais il en fait également une pierre de touche qui nourrira, non de biais, mais de façon centrale, toute sa réflexion éthique au fil des décennies.

Parce que l'éthique, depuis le début, depuis la première grande œuvre qui créa jusqu'à son nom, le fameux ouvrage d'Aristote, ne fut pas autre chose que ceci : la mise en contact [*el ponernos en contacto*] de nous-mêmes avec le grand répertoire de valeurs possibles de l'humanité. Et le vieux maître grec d'employer, dans les premières phrases de son livre, une merveilleuse formule pour définir l'éthique : si un archer est en quête d'une cible pour sa flèche, comment, à notre tour, ne la chercherions-nous pas pour notre propre vie ?²⁷

La question des valeurs est donc sans conteste décisive pour Ortega, dans la mesure où elle ne cessera d'irriguer sa pensée phénoménologique :

²² À propos de la filiation entre la phénoménologie husserlienne et la pensée ortéguienne, nous invitons le lecteur à prendre connaissance du bel ouvrage de Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid : Biblioteca nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012.

²³ Rappelons ici les mots de Manuel Granell, disciple direct d'Ortega à l'Université de Madrid : « Ce n'est pas sans risque que l'on pouvait accentuer *l'estimer*, en galvanisant les valeurs. Mais le souffle le plus intense, c'est dans ses cours qu'Ortega le trouvait. », in M. Granell, *Ethología y existencia. Fundamentaciones ethológicas*. Madrid : Fundación Manuel Granell, 2008, p. 16. Nous traduisons et remercions l'article de Noé Expósito Roper, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *op. cit.*, pp. 75-76, d'avoir attiré notre attention sur cette remarque tout à fait à propos.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome IX, p. 325.

²⁵ Ouvrage paru à titre posthume en 1957, et dont la genèse s'étale sur plus de vingt ans (1934-1955). Il existe une traduction française de cet ouvrage : *L'homme et les gens*, trad. fr. F. Géral, Éditions E.N.S. Rue d'Ulm, Paris, 2008.

²⁶ *Ibidem*. Dans ce même cours, Ortega ajoutera que Husserl est pour lui la « figure philosophique la plus haute en ce siècle » [*la figura más alta en lo que va de siglo*]. Nous traduisons.

²⁷ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VIII, p. 114. Nous traduisons.

s'emparant de ce problème en faisant des valeurs des objectités, le penseur espagnol aura déployé, avec une patience non exempte de découvertes inspirées, l'*arc* des valeurs, tant sur le plan historique (ladite « Raison historique », dont le sujet concret sont les « générations ») qu'au niveau biographique (où se joue la « Raison vitale », dont le sujet est toujours une vie individuelle, une conscience incarnée).