

3.1
86
3.

081
P 286 (2)
1.3
c7.1

Philosophie des Valeurs

par JEAN PAUMEN

(Fonds National de la Recherche Scientifique — Bruxelles)

Telle est la confusion de la notion de valeur, que chaque philosophe n'a de cesse de la réduire à la définition qu'il en offre. Même, il se fait que la disparate des axiologies est en passe d'équilibrer la disparate des ontologies : l'idée de valeur, en tant que telle, s'estompe davantage à mesure que se multiplient les définitions qu'on en donne. Certes, devant une notion décidément obscure, il reste au chroniqueur un recours de fortune : il peut, en effet, procéder au recensement des acceptions historiques les plus typiques. Mais notre propos, on le sait, n'est pas tant de décrire un état de fait que d'en rendre compte.

Si la philosophie des valeurs contemporaine est déchirée, si les controverses qui menacent de l'épuiser évoquent trop fidèlement les débats perpétuels de la métaphysique classique, c'est que pour la plupart des auteurs le bénéfice s'est sensiblement limité à transposer les apories léguées par la tradition, en un symbolisme différent. Est fondamentalement métaphysicien, par exemple, le philosophe finnois Erik Ahlman, même s'il use du langage axiologique, puisque le problème de la *rationalité de l'existence*, tel qu'il le pose et tente de le résoudre, est purement métaphysique ou, si l'on veut, transaxiologique.

Bien entendu, le dix-neuvième siècle n'a point, pour autant, inauguré la méditation des valeurs, et il va sans dire que l'on réussit sans peine à dégager éventuellement une axiologie du platonisme. On conviendra donc aisément de la nature *implicite* de toute axiologie.

D'une manière générale, remarquons toutefois que l'on discerne de plus en plus difficilement les signes auxquels on s'accorde ordinairement à reconnaître une philosophie des valeurs. Qu'il n'existe pas de définition unitaire de la valeur, que toute définition de la valeur pré-suppose, outre un ensemble de postulats, de propositions et d'argumentations, une méthode, des analyses convergentes, une certaine vision du monde et, le cas échéant, des convictions, bref, que le philosophe



129174

définisse la valeur en fonction de sa propre philosophie — il n'y a là rien que de très normal. On ne systématise pas *a priori* une notion aussi trouble : la compréhension logique, si réduite soit-elle, ne s'en acquiert qu'au prix de patientes approximations. Mais qu'au cours de ces dernières années, de même que l'on ajoute une gamme à un clavier, l'on se soit avisé d'insérer la notion de valeur dans un jeu de concepts qu'elle eût pourtant dû exclure ou laisser se périmer naturellement — voilà qui est nouveau et assez révélateur. Entre autres versions plausibles d'une évolution que l'on peut regretter, il en est une qui a l'avantage de ne solliciter en aucune manière les faits.

Or, le foyer de la philosophie des valeurs paraît bien s'être totalement diffracté. Il n'éclairait jadis que l'Allemagne, à la manière du feu d'artifice que l'on sait ; des courants souvent séculaires et des traditions toujours différentes, en n'en recueillant que quelques rayons diffus, l'ont considérablement affaibli, sinon neutralisé.

Encore qu'il soit vraisemblable que la postérité veuille surtout retenir Max Scheler et Nicolai Hartmann comme des phénoménologues, Theodor Lessing comme un théoricien de la connaissance, Alfred Vierkandt comme un sociologue, William Stern, Richard Müller-Freienfels et Alfred Stern comme des psychologues, etc... — dans la mesure où, précisément, leurs acquisitions n'aboutirent qu'à consolider tantôt la phénoménologie (éventuellement existentielle), tantôt la sociologie (éventuellement politique) — le fait qu'ils aient unanimement inscrit au centre de leur programme respectif, la méditation des valeurs, nous permet de situer approximativement leurs recherches dans le prolongement des systématisations axiologiques, éminemment caractéristiques de l'extrême fin du dix-neuvième siècle.

La question est alors de savoir si l'on peut en dire autant des philosophes qui, de 1939 à 1945, ont traité de près ou de loin le problème des valeurs. Quelque négative que puisse apparaître la réponse à cette question, il va sans dire que l'on se tromperait si l'on prétendait y discerner le moindre blâme de notre part. Telle quelle, elle procède d'une inquiétude légitime du chroniqueur présentement soucieux des limites incertaines de sa chronique.

Sans doute, la conscience, convertie pour autant qu'elle trouve en elle-même le principe de ses constructions, est-elle bien, selon M. Georges Bastide, source de vérité, de beauté, de moralité (*De la condition humaine. Essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, Paris, 1939). L'idéalisme résolu de M. Bastide se fait, à point nommé, axiologique : l'esprit n'a ni à adorer ni à contempler ce qu'il peut libre-

ment constituer et créer. Sans doute, M. Gaston Berger insère-t-il, de son côté, des développements axiologiques dans une théorie de la connaissance intentionnelle dont ils résument une démarche cruciale (*Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorie pure*, Paris, 1941). Mais évoquer les vues précises de ces deux philosophes sur les valeurs, ce serait exposer intégralement leurs philosophies — la phénoménologie originale de celui-ci, la métaphysique concrète de celui-là — ce serait, en d'autres termes, transgresser les bornes de notre enquête. Il n'en va pas autrement, en France, de l'idéalisme spiritualiste de M. Dominique Parodi ou de M. Jean Nabert, du spiritualisme de plus en plus rigide de M. René Le Senne, de l'actualisme systématique de M. Louis Lavelle, du personnalisme religieux de M. Maurice Nédoncelle, pour ne rien dire de l'existentialisme de M. Jean-Paul Sartre. Aussi arbitraire que soit une classification, il convient de la respecter, et de ne point retenir comme axiologies constituées, des théodicées, des éthiques ou des esthétiques qui, à l'occasion, s'énoncent axiologiquement.

C'est d'ailleurs, à peu de chose près, à des conclusions du même ordre que l'on parviendrait, en ce qui concerne les pays anglo-saxons et scandinaves. D'une part, l'ampleur du rayonnement déjà universel d'A.-N. Whitehead ou de G.-E. Moore, la diversité des préoccupations de John Laird ou de C.-D. Broad, l'activité de nature principalement exégétique de leurs disciples, autant de raisons qui nous épargnent le risque trop réel de traiter de ce qui, par convention, ne relève point de notre juridiction. D'autre part, aussi vivace que soit à Uppsala le souvenir de Hägerström, si restreinte est la production spécifiquement axiologique d'élèves plus ou moins fidèles (Fries, Tegen, Hedenius, K. Marc-Wogau), que l'on peut se demander si l'on n'assiste pas plutôt à la liquidation progressive d'un héritage cristallisé autour du relativisme de von Meinong.

Si nous décidons, en conséquence, de limiter notre enquête aux travaux de M. Dupréel et de M. Polin, c'est parce que nous n'entendons nous occuper que des contributions les plus explicites à la seule *philosophie des valeurs*. Et qu'il en soit ainsi, c'est ce que nous allons montrer dans le détail. L'on n'en saisira que mieux — et comme sur le vif — l'enjeu réel ainsi que le statut variable de toute réflexion sur les valeurs.

Avec M. Dupréel, le donné intégral de l'expérience est susceptible d'une réduction axiologique : l'intérêt présent d'une tentative aussi hardie, c'est bien de dissiper opportunément maint doute sur la possibilité même d'une philosophie des valeurs.

Le dessein que poursuit M. Eugène Dupréel, Professeur à l'Université de Bruxelles, dans l'*Esquisse d'une philosophie des valeurs* (Paris, 1939), consiste à déterminer, dans les limites de la probabilité, l'apparition des multiples valeurs que des présomptions autorisent à classer, mais interdisent d'unifier. L'estimation de notre pouvoir de connaissance, la répugnance à légiférer ou à prescrire d'autorité, le souci de décrire exclusivement en termes de *valeurs* le contenu de l'expérience humaine, la volonté de s'incliner devant la foncière originalité de chaque valeur, ainsi que le refus d'unir le sort des valeurs à la transcendance d'un absolu inconsistent et gratuit, voilà bien les thèmes fondamentaux de ce probabilisme axiologique, philosophie de la tolérance et de la liberté.

Et d'abord, il faut insister sur la pertinence de la méthode : il s'agit, pour M. Dupréel, de soumettre l'idée de valeur à la critique de l'idée de nécessité, de montrer qu'en unifiant le donné de l'activité consciente sous le signe de l'idée de nécessité, on s'engage dans les impasses de la contradiction. Critère de l'absolu, la nécessité ignore les nuances. Mais si la connaissance nécessaire postule d'abord la constatation de l'évidence, c'est dans une intuition que l'on découvre l'indice de la vérité. Sous la reconnaissance de la nécessité logique, M. Dupréel identifie une tenace *intuition de carence*, l'aveu d'une même contrainte, d'une commune ignorance, bref, une construction suspecte et non un fondement providentiel. De ce qu'ils ne réussissent point à invalider une proposition, les classiques la tiennent pour nécessaire. Qui ne voit que cette intuition négative reflète l'expérience subjective d'un constat d'impuissance, plutôt qu'elle ne révèle la présence d'un ordre co-gent ? Ou bien l'on comprend la nécessité logique en son sens étroit, et il n'existe pas de connaissance authentiquement nécessaire, ou bien l'on en assouplit l'acception, et il reste à dénoncer la stérilité d'une propriété chimérique. Une proposition est nécessaire dans la mesure où elle n'exprime rien dont on puisse tirer parti. Il n'est pas de jugement fécond sans quelque contenu ; le jugement nécessaire n'en possède aucun. Croire à une vérité logiquement nécessaire, c'est toujours inclure dans l'idée logique d'un état de choses ordinal la croyance à une indéfectibilité dynamique qui lui serait homogène. A ce primat rationaliste de l'ordre sur l'acte, l'antirationalisme substitue, il est vrai, le primat de l'acte sur l'ordre : c'est désormais au sentiment qu'il incombe de garantir la nécessité. Mais, observe M. Dupréel, la nécessité ne s'impose ainsi qu'à l'esprit qui l'éprouve dans l'intuition ; on ne peut y découvrir, pour autant, le fondement d'une évidence communicable.

Impossible de reporter la nécessité propre à l'intuition dynamique aux leçons qu'on en veut tirer.

A la critique de la connaissance nécessaire, M. Dupréel fait succéder la critique de l'ontologisme. Immobilité, impénétrabilité, incompressibilité, autant d'ordonnances contraignantes sur lesquelles l'ontologisme fonde tour à tour l'idée de l'être absolu. Ordre dynamique ou force ordinatrice, l'être absolu est toujours le fruit d'une confusion illégitime. Au reste, comment le définir ? On n'en préciserait une propriété, que pour la soustraire à l'empire de la nécessité : détermination et nécessité s'excluent mutuellement. L'ordre, en tant que tel, ne crée point la force ; la force, en tant que telle, ne crée point l'ordre.

La nécessité caractérise enfin le déterminisme absolu sous la juridiction duquel d'aucuns prétendent unifier le réel. Aussi M. Dupréel oppose-t-il au déterminisme causal, axé sur la nécessité, un *déterminisme probabiliste*. Poser la cause, c'est l'opposer à l'effet, mais pour trouver en celui-ci quelque élément hérité de la cause. En cherchant à se rendre maître de la cause, on compte régler l'effet. Si la cause doit suffisamment différer de l'effet, pour qu'elle présente un caractère spécifique que l'on puisse exploiter, elle doit pourtant, sous d'autres rapports, s'identifier à lui, afin qu'on puisse le viser en agissant sur elle. Quelque *intervalle* (antériorité, extériorité ou encore altérité), en séparant toujours la cause de l'effet, conditionne l'intervention active du sujet. Les *phénomènes intercalaires* qui peuplent l'intervalle, en s'accouplant à la cause dont ils sont indépendants mais dont, le cas échéant, ils modifient diversement l'influence, sont favorables, défavorables ou indifférents à la production de l'effet. Ils décident de la modalité de la causalité : probable ou non. A serrer de plus près le réel, on réduira même la cause au rang de phénomène intercalaire. La causalité XY dépend toute de l'intervalle XY ; l'ordre XY, de l'interordinal XY qui lui est hétérogène. Prévoir un phénomène, rendre compte de sa réalisation, c'est en élaborer le *cadre de probabilité*.

Le cadre de probabilité — on le corrige en le complétant ou en l'épurant — établit le recensement des conditions les plus dissemblables d'un même effet. Ainsi conçu, le probabilisme ne s'attarde pas au faux problème de la contingence : rien n'est fortuit, à la condition que rien ne soit nécessaire, et que tout soit probable. Aux philosophies de la contingence absolue, M. Dupréel objecte que l'ordre du réel ne dérive pas d'une force, et, inversement, aux philosophies du déterminisme explicite, que la force du réel ne naît pas d'un ordre. Tel est alors, à ses yeux, le réel : radicalement hétérogènes, l'ordre et

l'acte, en s'y intégrant toujours, ne le rendent jamais que probable. C'est dans un esprit probabiliste qu'il convient d'analyser la nature et les relations de l'ordre et de l'acte au sein du vécu.

Il suffit à M. Dupréel d'évoquer les divers types d'ordre pour en dénoncer les chevauchements. L'idée d'un ordre universel et nécessaire est absurde : pour en vérifier la nature, de quoi le rapprocherait-on ? Il n'y a pas d'ordre absolu, parce qu'il n'y a pas d'ordre indéterminable. On ne peut parler que d'ordres multiples : il faut les comparer pour les discerner. Qui plus est : l'ordre ne s'affirme par sa correspondance avec un autre ordre, qu'au prix d'une non-correspondance avec un troisième ordre. Essentiellement relatif, l'ordre, comme tel, entraîne donc l'intervalle (intra-ordinal et inter-ordinal) au sein duquel l'acte s'insère. Et que l'intervalle cerne le champ de l'action, c'est ce que prouve le fait que tout ordre objectif s'élabore en fonction d'une décision subjective dont on mesurera l'arbitraire à la consistance non-ordinale que tout objet concret reçoit du fait de son appartenance à une pluralité simultanée d'ordres différents.

Il serait aussi vain de traiter d'un acte pur que d'un ordre nécessaire : à quoi le reconnaîtrait-on, si ce n'est aux frontières ordinales de l'intervalle auquel il ne laisse pas de s'identifier ? Ordre pur et acte pur, ordre contraignant et force créatrice d'ordre, autant de variations terminologiques sur le thème de la nécessité. Ne retenir que l'acte, c'est lui conférer paralogiquement des propriétés ordinales. Ne retenir que l'ordre, c'est lui attribuer sans raison les caractères de l'intervalle. Au contraire, l'inéluctable alternance de l'ordre et de l'acte impose à la recherche philosophique soucieuse d'intelligibilité une borne, ce que M. Dupréel appelle un *plafond logique* au delà duquel règne une opacité impénétrable. La confusion extrême de la notion d'activité préserve la luminosité de l'idée d'ordre ; elle l'immunise, tant il est vrai que l'efficacité d'un concept dépend de l'existence d'une *idée-béquille* qui en affermit la compréhension en en restreignant l'extension, tant il est vrai aussi que le propre de notre condition, c'est de ne jamais pouvoir anéantir un intervalle que les conquêtes de notre connaissance ne cessent toutefois d'ordonner.

Le donné de l'expérience s'impose donc au philosophe sous la forme d'un complexe irréductible d'ordre et d'acte. Reste à en tenir compte dans l'économie de la terminologie. Or, n'apparaît-il pas que la *valeur*, reflétant dans sa structure constitutive la dualité interne du plafond logique, est *consistance* et *précarité*, dans la mesure où le réel est ordre et acte ? Un exemple. Dans son *Traité de Morale* (2 volumes, Bruxel-

les, 1932), M. Dupréel a montré que la valeur morale, telle qu'elle s'actualise dans toute démarche où le sacrifice se consomme au nom d'une règle, synthèse d'un ordre logique (le précepte) et d'un acte dynamique (le sacrifice), n'a rien de nécessaire. Probable, sa production n'est jamais assurée. En l'occurrence, les impératifs ne suffisent pas ; il y manque la collaboration active, la manœuvre de *décrochage* de l'agent inévitablement appelé à payer de sa personne. Nier l'intérêt ou les passions, c'est ne rien comprendre au mécanisme du *renoncement* dont M. Dupréel a montré ailleurs qu'il ne se réduit ni aux démarches souvent faciles de l'activité artistique, ni aux péripéties exceptionnelles de la vie religieuse. En fait, les « fausses valeurs » que stigmatise Pascal sont toujours des valeurs. Aussi, en affirmant la complémentarité indéfectible de la consistance et de la précarité, au sein de la valeur (morale, dans le cas qui nous occupe), M. Dupréel demeure-t-il fidèle à l'esprit de l'épistémologie probabiliste. Si, par un nouveau recours à l'idée de nécessité, l'on invoquait une valeur en soi — dont la consistance serait inaltérable — en ne réussissant pas à la déterminer, on la priverait de toute consistance. Une valeur indéterminable, n'intéressant personne, n'est déjà plus une valeur. Au contraire, toutes les valeurs sont relatives (*lato sensu*) ; promouvoir une valeur, c'est l'opposer radicalement à d'autres valeurs préalablement reconnues, comme telles, moins consistantes et moins précaires. Au philosophe plus soucieux de critique que de pédagogie, renonçant à l'édification pour l'explication, il reste alors la ressource de lui ménager une place éminemment probable dans une hiérarchie qui en accuse simultanément la consistance plus forte et la précarité plus haute, bref, la spécificité. Il lui appartient de reconnaître les valeurs (dont il ne s'occupe que parce qu'elles lui préexistent), de dégager les conditions de leur émergence en dressant leurs cadres de probabilité, de scruter — mieux que ne pourrait le faire le savant dont les techniques limitées se réduisent à des *opérations de transport* de la valeur — les raisons de leur clivage et le mystère de leur *promotion*, de situer enfin leurs rapports de conditionnement dans une hiérarchie suffisamment souple pour en éclairer la genèse et, à l'occasion, le prestige. Ce qui révèle la marche à suivre : du moins consistant, on s'élèvera jusqu'au plus précaire.

Tout se résout ainsi en rapports et en superpositions de valeurs multiples et variées. C'est pourquoi, M. Dupréel, ne s'arrêtant pas à mi-chemin, entend universaliser l'usage de l'idée de valeur. Toute synthèse d'ordre et d'activité, tout ce qui est donc discernable, à la fois consistant et précaire — à quelque degré que ce soit ; l'évaluation de

ce degré, tel sera l'objet d'une hiérarchie axiologique — doit être opposé comme valeur à quelque autre valeur.

Si l'on veut élucider les valeurs inférieures, il importe surtout de dévoiler leur précarité, alors qu'en ce qui concerne les valeurs supérieures on ne saurait assez insister sur leur consistance. Consistante, la *matière* l'est par sa plénitude massive. Encore ne l'appréhende-t-on qu'au travers des objets de la consistance desquels nous déduisons l'existence d'un substrat matériel. Fondée sur tout un jeu de perceptions vérificatrices, discontinues, cette déduction, en raison de l'irréductibilité des phénomènes intercalaires, n'en demeure pas moins une extrapolation, une *hypothèse sur l'intervalle*. Mais si la position de la matière est conditionnelle, son existence n'est jamais que hautement probable, donc précaire.

Quant aux *choses*, les expliquer axiologiquement, c'est chercher dans leur cadre de probabilité les conditions de leur promotion comme valeurs. La consistance d'un objet résulte de l'ordre autonome qu'on y découvre. Mais cet ordre a une *histoire*. La *consolidation* (naturelle ou artificielle) dont dépend la consistance interne de l'objet n'a rien de nécessaire. La genèse, très variable, en est typiquement probable, si décisive est l'importance de l'intervalle à l'éventuelle collaboration positive duquel, l'ordre — expression de la consistance de l'objet — doit de se consolider et de se libérer des conditions extérieures en fonction desquelles l'objet variait primitivement.

L'émergence de la valeur de *vie* (à laquelle la valeur *sociale* se trouve si étroitement apparentée qu'elle la conditionne autant qu'elle est conditionnée par elle), c'est l'avènement probable d'une consistance supérieure, d'un surcroît d'autonomie dont la menace constante de la mort révèle la singulière précarité. Des mécanismes naturels de consolidation spatiale et temporelle éclairent le mieux la promotion spécifique de la valeur vitale. C'est dire que, selon M. Dupréel, la nature même de la vie est intercalaire : en y discernant la résultante fragile de divers processus d'intériorisation croissante, il en donne une explication probabiliste.

Troisième émergence : il arrive que la *connaissance* donne à l'être vivant la chance supplémentaire de jouir d'un capital d'expérience organisée ; se souvenant pour prévoir, il règle son activité. Parce qu'elle jette un pont entre le sujet et l'objet, la connaissance ne dépend strictement ni de l'un ni de l'autre. Mais cette consistance se paie d'une augmentation de précarité. Ne variant exactement ni comme le sujet ni comme l'objet, la connaissance n'atteint pas à leur plénitude. Une

analyse probabiliste de la connaissance à ses débuts relève d'une *théorie de la technique en général*. En raison de la pluralité et de l'hybridité interne des techniques, l'activité foncièrement intercalaire qu'est la connaissance se dégage progressivement, au sein d'un comportement biologique préalablement efficient, de la *substitution* indéfinie de *procédés* de plus en plus efficaces, et de la consolidation intra-subjective (logique) d'ordres objectifs (chronologiques).

A une connaissance encore élémentaire et fort confuse s'oppose une connaissance *achevée*, se servant d'idées, de notions et de concepts — signes symboliques dont le contenu correctement défini garantit le fécond dialogue des consciences : l'usage en altère beaucoup moins la signification. La connaissance trouve alors dans une indépendance renforcée (tant vis-à-vis du sujet, que par rapport à l'objet) un excès de consistance ; en droit, sinon toujours en fait, les applications les plus variées n'en modifieront pas la nature. La connaissance confuse évolue strictement au gré de l'activité qui la conditionne en sa totalité. La connaissance claire, en se libérant de son objet et des circonstances qui ne lui servirent que d'occasion, échappe à l'emprise des convenances purement individuelles. Seule la multiplicité des consciences rend probable la clarification croissante de la connaissance, la dissociation cathartique du savoir transmissible et de la sensibilité autistique. Les cadres de constitution des signes, des croyances et des idées prestigieuses logiquement indémonstrables sont sociaux. Il ne peut être question d'opposer la convention au réel, ni de distinguer celui-ci de celle-là.

La relativité d'une valeur naît de la nature fonctionnelle de sa consistance. Mais le relatif implique l'absolu. Est absolue toute valeur que sa consistance détache de n'importe quelle autre valeur. *Lato sensu*, les valeurs absolues ne sont cependant que des valeurs relatives. Qu'un seul individu privilégie en effet telle valeur que les sociétés tiennent pour relative, force sera au philosophe de reconnaître que du point de vue de cet isolé, cette valeur est absolue ; cède-t-il à la passion, il fausse aussitôt sa *Weltanschauung*, mais la société, y voyant un scandale ou une aberration, condamne et passe outre. L'absolu s'identifie dès lors à l'universel. Depuis Platon, la philosophie a nettement indiqué les valeurs auxquelles l'humanité reconnaît le maximum de consistance ; mais en s'obstinant à les démontrer pour en préconiser le culte, elle ne les a guère expliquées. Telles sont les valeurs du Bien, du Beau et du Vrai. Si forte est d'une part leur consistance, qu'aucune variable ne les régit. C'est parce que d'aucuns leur préfèrent les valeurs

relatives de l'avoir que les valeurs absolues sont, d'autre part, extraordinairement précaires. La méthode probabiliste qui a permis de rendre compte des valeurs absolument relatives (qui ne sont que relatives) incite M. Dupréel, pour analyser les valeurs relativement absolues, à lier l'émergence aléatoire de celles-ci au sacrifice permanent et coûteux de celles-là, bref, à dresser de nouveaux cadres de probabilité en recherchant de nouvelles conditions de promotion.

Or, l'idée d'une valeur éminente est le fruit incertain de la multiplicité des groupes sociaux. A la question de savoir si une règle morale est plus conforme au bien spécifique du groupe A ou à celui du groupe B, se substitue le problème de sa conformité au bien en soi. Pour juger de la valeur de règles contradictoires, le moi doit se référer à un critère universel, indépendant de toute convenance, à une commune mesure dernière, purement axiologique et, comme telle, transcendante aux données antithétiques du débat. L'individu n'est pas, comme le professait implicitement Durkheim, le terme passif d'un rapport social mixte dont le terme actif serait la collectivité. C'est un arbitre : de ce que la morale n'est pas une, de ce qu'il n'y a pas d'idéal démontrable, nécessaire, obligatoire, mais diverses formes d'idéal indifféremment respectables, il faut retenir que la solution dépend toujours du libre choix de l'individu qui, à l'intersection des groupes, se réfère aux valeurs absolues. Alors même que le moraliste s'interroge sur l'avènement du bien dans les sociétés et les consciences, il comprend qu'il ne peut en sonder l'apogée que dans la perspective d'une double complémentarité qui en assure la concrétude et l'universalité. Expliquer comment — sous l'influence prépondérante des rapports sociaux positifs et surtout négatifs, et des rapports entre des groupes également enclins à se combattre et anxieux de communier — les impulsions instinctives amorcent la lente élaboration de l'idéal moral, le plaisir organique s'épure au point de susciter la contemplation désintéressée du beau (la joie créatrice de l'esprit se substituant à la jouissance passive du corps), la notion d'une connaissance vérifiable, d'une vérité identique à elle-même se libère des techniques machinales, des recettes populaires et des controverses théoriques, indéfiniment réductibles — c'est décrire les *trois phases* qui préparent l'accession de la conscience intégrale aux valeurs absolues.

Refusant de s'appuyer exclusivement sur la diversité des valeurs absolument relatives, M. Dupréel, pour se convaincre de la pluralité radicale de la valeur, en cherche la raison dans l'existence d'antinomies irréductibles qui éclatent non seulement entre les valeurs absolues (*an-*

tinomies externes), mais encore au sein de deux d'entre elles (*antinomies internes*). Par exemple, la réalisation systématique du beau ne s'accorde longtemps ni avec la poursuite du vrai, ni avec le culte du bien ; qui plus est, il n'est pas de réalisation totale du beau. Les conflits de devoirs et l'incompatibilité des divers ordres de beauté dénoncent l'absence d'unité au sein des valeurs morales et esthétiques, *valeurs d'action ou de réalisation*. L'unicité du vrai innerve par contre l'enquête de la science. Une proposition n'est vraie que parce qu'elle est exclusive. L'unicité est le noyau conventionnellement spécifique de la vérité, *valeur d'intention ou d'aspiration*, efficacement médiatisée par les valeurs complémentaires de *représentation*, de *réalité* et de *foi*. Si le savant peut légitimement invoquer une ignorance provisoire et différer sans cesse sa solution, c'est que l'action ne présuppose pas la révélation de la vérité absolue. L'abstention méthodique, souvent féconde en science, n'engendre que stérilité et démission en art et en morale.

Compte tenu de la complexité des conditions et des conjonctures qui les rendent probables, rien n'assure et tout menace les valeurs absolues. Mais on ne chérit pas le nécessaire.

On se rend compte qu'ainsi conçue, la philosophie des valeurs ne représente pas une section de la philosophie. Bien au contraire, elle *est* la philosophie, puisque tout est valeur. L'idée de valeur s'est naturellement imposée au terme d'une investigation purement critique, en raison d'une universalité à laquelle ne peuvent prétendre les notions mutilantes d'être, de force, de représentation, etc... Distinguer, comparer, préférer, c'est toujours opposer des valeurs entre elles. Saisir le réel (ordre et acte), c'est, en évoluant dans le probable, le comprendre comme valeur (consistance et précarité). Et une valeur n'est jamais qu'une autre valeur. S'appuyant sur les critères de la probabilité, M. Dupréel a dressé la hiérarchie des valeurs que lui suggéraient, et l'observation positive, et le désir de dégager les structures du réel que les consciences les plus diverses s'accordent à juger fondamentales et à disposer d'une manière globalement identique. C. Bouglé, tout en mettant l'accent sur la disparate des hiérarchies axiologiques, avait déjà remarqué que la possibilité d'universaliser est le critère dont doit user le philosophe désireux de classer les valeurs. Aussi la hiérarchie dupréelienne échappe-t-elle aux objections que l'on fait ordinairement aux hiérarchies historiques (notamment à celle de Scheler, qui, pour être quaternaire, n'en aboutit pas moins à un unicisme religieux camouflé). D'une part, en effet, elle entérine la relativité des valeurs absolues et elle

refuse d'en privilégier aucune — comme Johannes-Erich Heyde, M. Dupréel estime que les valeurs absolues sont relatives à la conscience en tant que telle ; d'autre part, ce sont des mécanismes de probabilité qui en garantissent la vraisemblance. Il n'est point de hiérarchie personnelle qui ne puisse s'y insérer avec profit. Car l'objet de la philosophie de M. Dupréel, ce n'est pas la conscience artificiellement isolée, mais les relations des consciences entre elles ; ce n'est ni la réalité absolue, ni l'idée absolue, mais bien plutôt la réalité du sens commun, comprise comme le *lieu des valeurs*. C'est pourquoi, dans son interprétation du réel, M. Dupréel s'appuie constamment sur une sociologie relationniste qu'il entend, en philosophe plutôt qu'en technicien, comme la description minutieuse des rapports sociaux positifs et négatifs, et des groupes sociaux vivant en symbiose. L'activité sociale n'est-elle point le cadre de probabilité le plus explicite de la moralité, de la connaissance, voire de la vie ? Humanisme et conventionnalisme. En ces années de passion débondée, une sérénité aussi intrépide peut, à l'occasion, dépayser. Qu'à cela ne tienne, le but est atteint, puisque mystiques et matérialistes s'entendent toujours lorsqu'il s'agit de condamner Protagoras sans l'entendre...

Parce qu'il estime que les philosophies ont constamment logé la raison constitutive du fondement des valeurs dans l'objectivité qu'elles leur découvrent, M. Raymond Polin, actuellement Professeur à l'Université de Lille, n'hésite pas à leur intenter un savant procès (*La création des valeurs. Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, Paris, 1944). En quête d'un fondement des valeurs, et à supposer qu'il le trouve, où le trouvera-t-il ? Mais, à peine de mettre la charrue devant les bœufs, il faut d'abord s'interroger sur la possibilité préalable d'une pareille recherche. En l'occurrence, ne s'inquiète pas qui veut : le *partisan* (qu'Ernst-Erich Noth a si opportunément opposé à l'*homme*), en ne consultant que son *credo*, résout ce problème au prix d'une servitude préjudicielle. Au contraire, en s'affranchissant de tout dogme, en se détachant des églises de différente nature — quelque méthodologique que puisse ultérieurement se révéler cette *liberté par rapport aux valeurs* — l'homme atteint dans l'*isolement* à un tel degré d'incertitude et d'indétermination, qu'il trouve enfin dans la conscience d'une solitude de plus en plus intolérable, avec l'exigence d'y mettre fin, le climat incomparable des choix lucides. Aussi est-ce à l'adoption hypothétique de cet état d'esprit rigoureusement cathartique, que M. Polin entend suspendre la conquête de toute certitude axiologique.

Le psychologisme axiologique procède directement du naturalisme psychologique moderne. Mais un jeu de déterminations naturelles ne fonde pas une option axiologique : l'expliquant souvent en fait, il ne la légitime jamais en droit. Reconnaissons hardiment que ce qui fonde la valeur doit lui être transcendant, à condition toutefois que l'altérité qui résulte de cette relation de transcendance ne soit pas absolue. C'est dire que l'idée classique d'un *fondement objectif* des valeurs vaut qu'on l'examine de plus près.

Au reste, les types d'objectivité ne manquent point ; non plus que les raisons de douter du sujet. On le comprend : permanent et extérieur, l'objectif, quel qu'il soit, est toujours un *refuge*. On s'aliène diversement pour avoir la même paix. Ainsi s'explique la tentation vénérable d'inclure les valeurs dans les cadres de l'être, d'affirmer leur objectivité et de les proclamer intégralement connaissables. Encore faut-il s'entendre sur la garantie exacte de l'objectivité axiologique : par exemple, comment choisir entre Dieu et la réalité spatio-temporelle ? Quoi qu'il en soit, la valeur, du fait de l'objectivité que les classiques lui accordent, est définitivement donnée et essentiellement transcendante, par conséquent, à la fois démontrable et, à proportion, théoriquement et pratiquement cogente.

Mais, observe M. Polin, on ne concilie pas les inconciliables : connaissance et transcendance se nient réciproquement. A la limite, le mystique ne lèverait encore la contradiction que pour lui-même. Une valeur ne relève pas simultanément des principes incompatibles de connaissance et de transcendance. Ce qui signifie, aux yeux de M. Polin, la faillite probable de l'objectivisme axiologique, et le retour à un isolement plus angoissant.

Autre fondement possible des valeurs, l'homme qui les pense. Certes, la transcendance anime la valeur, puisque l'on n'évaluerait plus si l'on connaissait tout. Au vrai de quelle transcendance s'agit-il ? Car il n'est pas impossible de *comprendre* le transcendant, aussi longtemps que l'on se représente celui-ci comme un mouvement créateur plutôt que comme un être statique. Les valeurs ne seraient alors que le reflet nombreux de cette exigence proprement humaine d'auto-dépassement indéfini si pathétiquement exaltée par Friedrich Nietzsche. *L'activité ascendante de transcendance* fait de l'homme le seul créateur des valeurs, l'unique témoin des perfections mondaines. Cet élan créateur est sans archétype ; déjà indépendant du donné, il ne cesse néanmoins de le nier pour s'en libérer, comme de s'en libérer pour le recréer.

Or l'imagination précipite le refus du donné. M. Polin en déduit

que l'acte d'imaginer — qu'il décrit à la façon de M. J.-P. Sartre — inaugure l'évaluation. Dans l'image la plus humble s'esquisse l'ébauche mensongère d'une valeur, déjà lourde d'un projet peut-être urgent. Pour un ordre réel, subi comme tel, que d'ordres imaginés, bientôt souhaités, puis exigés comme tels ! Mais l'évaluation ne se réduit pas à cette démarche strictement contemplative, voire ludique — si ce n'est pour y sombrer.

L'évaluation ne retient la transcendance caractéristique de la négation imaginaire du donné, que comme le tremplin dont elle s'élance ; elle émerge toute de la recreation hiérarchisante de ce premier mouvement de transcendance. Que la conscience hiérarchise arbitrairement un imaginaire plural et le donné qui sert à celui-ci de repoussoir, en évaluant, elle crée des valeurs diverses. D'un point de vue formel : la création axiologique est une transcréation polytélétique.

Fidèle, sous cet aspect, à la phénoménologie orthodoxe, M. Polin voit dans la valeur le corrélat de la conscience axiologique : en décrivant celle-ci, il a décrit celle-là. La valeur est une *hiérarchie en acte*, et, en tant que telle, *irréelle* et immatérielle. La valeur se révélant toujours justiciable du principe de transcendance réfléchie, l'universalité dont elle jouit demeure rigoureusement formelle et ne recèle aucun fondement objectif. Il n'existe donc pas plus de vérité de la valeur, que de vérité de la transcendance. Bien plus : négation libre et indéterminée de toute réalité donnée, la valeur est éminemment *fausse et erronée*. Pour mieux dire : au delà du vrai théorique comme du faux théorique, la valeur est un irréel incertain, toujours en passe de s'actualiser, et d'autant plus efficace qu'il conditionne la transcréation du réel. Elle ne procède que de l'élan de transcendance créatrice qui la suscite, si même les étapes de son actualisation révèlent l'intervention dialectique du *désir* et des *tendances*.

En durcissant à l'extrême l'irréductibilité de l'évaluation créatrice à la connaissance théorique, M. Polin, se souvenant à ce propos de Bergson, ne reconnaît aux jugements de valeur qu'une importance *a posteriori*. On ne connaît que ce dont la transcendance s'est retirée : le créé et non le mouvement perpétuellement créateur. Le jugement de valeur commence lorsque cesse l'évaluation.

Transcendantes et inconnaissables, les valeurs sont cependant compréhensibles pour leur créateur, l'homme, créateur de transcendance. A quelles conditions cette *compréhension* est possible, c'est ce que nous examinerons de façon plus cursive.

Le dynamisme illimité de la conscience évaluatrice est polarisé

par l'action qui concrétise et réalise l'intention réfléchie de transcendance hiérarchisante dans une œuvre au sein de laquelle la valeur, comme telle, s'anéantit à jamais. L'action achève l'évaluation, dans la mesure où la valeur, au gré d'une progression discontinue et féconde en mutations internes — indéterminablement se réfléchissant en *fin*, et se convertissant en *norme* — se fige en une œuvre statique et connaissable.

Ainsi se boucle — pour se reformer aussitôt sur nouveaux frais — ce que M. Polin appelle le *cycle axiologique*. Entre deux plénitudes neutres qu'elle nie également — celle du donné dont elle part, et celle de l'œuvre à laquelle elle aboutit — la transcendance créatrice, principe de l'existence personnelle, est vouée à une renaissance inépuisable. Ce jaillissement indéfiniment périodique condamne la conscience évaluante, au delà de toutes les certitudes affectives de fait, axiologiquement inauthentiques, à une incertitude fondamentale et dernière, à laquelle l'incessante alternance de l'*inquiétude* et de l'*estime* imprime un rythme dramatique. Absolument aventureuse, l'action trouve ainsi un climat propice à l'aventure. N'échapperait à l'incertitude axiologique que l'homme qui, renonçant au privilège inaliénable de son activité de transcendance, accepte de n'évaluer plus et de se soumettre aux valeurs sociales que sa propre démission pare d'une objectivité de fait. L'obéissance ne résout évidemment rien : elle n'apporte la quiétude qu'à celui qu'une irresponsabilité consentie a déjà fait déchoir.

Quelle est alors la réponse de M. Polin ? A valeur irréaliste, fondamentalement irréel. Expulsé le donné ontologique, connaissable par immanence, il ne reste plus que la création, dépassement de tout donné. Le créateur fonde en même temps qu'il crée, parce qu'il est seul responsable de la valeur qu'il crée arbitrairement, et qui ne se fonde que sur lui. L'homme qui s'estime et qui s'inquiète, n'est-il pas le seul maître de l'univers de significations qu'il s'invente ?

Il n'y a de certitude authentiquement axiologique, que subjective, limitée à son créateur, inéluctablement relative à chaque conscience évaluante. En bonne logique, c'est plutôt d'une certitude de la création de transcendance hiérarchisante, qu'il conviendrait de parler, puisque la valeur, en tant que telle, est incertaine. L'homme s'estime d'autant plus responsable de la valeur, qu'il crée celle-ci en toute liberté et dans une incertitude tonique : il n'est pas jusqu'à la vérité qui ne soit axiologiquement l'œuvre de son action subjectivement créatrice.

Les valeurs ne dépendent ainsi que de l'homme qui ne dépend que

de lui-même : en se créant, il se fonde. M. Polin se le représente transcendentement solitaire et abandonné à sa propre initiative ; il lui découvre en revanche une responsabilité totale.

Si opposé au réalisme phénoménologique de Nicolai Hartmann que soit l'irréalisme axiologique de M. Polin, c'est cependant à ces lignes inoubliables de l'*Ethik* que nous fait songer *La création des valeurs* :

« Die Ethik tut — und muss tun — was in den Augen des Frommen Gotteslästerung ist : sie gibt dem Menschen die Attribute der Gottheit. Sie gibt ihm wieder, was er, sein eigenes Wesen verkennend, von sich abgetan und Gott beigelegt hat. Oder, wenn man es anders ausdrücken will, sie lässt die Gottheit herabsteigen von ihrem Welten thron und im Willen des Menschen wohnen. Dem Menschen fällt das metaphysische Erbe Gottes zu. Philosophisch gesprochen, die *Teplogie* ist das *Eigentümliche des Menschenwesens*. Ob es sie sonst noch in der Welt gibt, wissen wir nicht ; denn sie ist *nur* möglich in einem bewussten erkenntnis- und strebensfähigen Wesen. »

Dans un ouvrage moins important, *La compréhension des valeurs* (Paris, 1945), M. Polin estime que c'est parce que l'homme crée les valeurs, qu'il les comprend. Non qu'il parvienne à les ressusciter dans le temps ; mais il peut les recréer en s'intériorisant les principes de leur création. Pour comprendre une évaluation, il importe d'abord de saisir l'intention de transcendance hiérarchisante dont elle est le corrélat, ou si l'on préfère — de même qu'en biologie on subsume une espèce sous le genre qu'elle spécifie — il s'agit de chercher le principe générateur de l'attitude créatrice particulière dont la valeur relève, dans l'une des *attitudes axiologiques primitives* dont M. Polin dresse déductivement la liste.

M. Polin définit logiquement les attitudes axiologiques les plus typiques en fonction des essences résiduelles qu'elles ne manquent jamais d'hiérarchiser. Telle est, en effet, l'universalité de certains éléments constitutifs de toute évaluation vécue, qu'on les retrouve, diversement ordonnés, au sein de n'importe quelle hiérarchie axiologique. En ne considérant *a priori* que les termes référentiels, préalablement indispensables à l'activité hiérarchisante de la conscience en tant que telle — *Sujet, Valeur, Réalité, Homme* — l'on assiste à la constitution corrélatrice de vingt-quatre attitudes fondamentales, intentionnellement cristallisées autour du jeu quaternaire de la hiérarchie nécessairement première. Ce sont ces *Einstellungen* que, par hypothèse, M. Polin retient comme idéales.

Les innombrables attitudes créatrices particulières naissent alors, selon divers processus d'irradiation, de ces perspectives-mères qu'elles transcendent en en compliquant dialectiquement le mécanisme fonctionnel.

Les structures internes idéales de la hiérarchie la plus formelle permettent néanmoins de répartir symboliquement en quatre groupes les attitudes déductivement reçues comme fondamentales. La nature du terme qui commande chaque hiérarchie peut à cet effet servir de critère. Or, comme chacun des quatre termes nécessaires à l'économie universelle, *a priori*, de l'évaluation apparaît six fois à la case de tête des vingt-quatre formulations de l'ordonnance hiérarchiquement quaternaire, rien ne s'oppose à ce que le phénoménologue distingue quatre groupes respectivement générateurs de six attitudes essentielles : *réalismes*, *humanismes*, *axiologismes* et *subjectivismes*. C'est à l'analyse phénoménologique de ces *Einstellungen*, que M. Polin consacre la deuxième partie de sa thèse complémentaire.

L'exposé sommaire des philosophies de M. Dupréel et de M. Polin nous confirme dans nos impressions premières. Le difficile, en la matière, ce n'est pas d'opposer ces deux axiologies, c'est plutôt de leur trouver quelque point de contact, quelque air de ressemblance, sinon de parenté. Certes, les « circonstances atténuantes » abondent. *L'Esquisse d'une philosophie des valeurs* est une œuvre de maturité ; *La création des valeurs*, une œuvre de jeunesse. M. Dupréel rappelle parfois l'admirable Cournot qu'il a beaucoup pratiqué ; M. Polin, de son côté, Husserl qu'il a étudié de près, et ce Nietzsche qu'il peut bien révéler à la manière d'un précurseur assez écrasant. Mais en faisant abstraction d'un vain esprit de controverse, élargissons le débat — ce qui est la meilleure façon de conclure.

La philosophie de M. Dupréel est une philosophie descriptive des valeurs. Le conventionnalisme sociologique qui la sous-tend — en garantissant à la notion de valeur le sens que lui assigne l'intersubjectivité — grâce à l'introduction constante du critère d'*accord*, suscite un commentaire original de l'inventaire de ce que — dans quelque domaine que ce soit — nous savons et ne savons pas, parvenons à réaliser et ne parvenons pas à réaliser.

La philosophie de M. Polin est une philosophie de l'évaluation, indiscutablement préparatoire à une doctrine de l'action. C'est aussi le cas, *mutatis mutandis*, de l'éthique existentielle de M. Daniel Christoff, de l'Université de Genève (*Le temps et les valeurs. Essai sur l'idée de*

finalité et son usage en philosophie morale, Neuchâtel, 1945), et des prolégomènes axiologiques à une philosophie de la culture de Tudor Vianu, de l'Université de Bucarest.

Non que M. Polin approuve toute une psychologie qu'il sait, pour avoir condamné le naturalisme gestaltiste, être contradictoirement systématisée et, du point de vue de la philosophie des valeurs, fort stérile. Mais, fasciné par le problème du fondement de l'action, il coupe dogmatiquement entre l'évaluation et la connaissance, aux termes de principes abrupts et aucunement explicités. Que la valeur soit transcendante et inconnaissable, quoique compréhensible, c'est ce qui n'est recevable que si, subordonnant étroitement la réflexion axiologique à l'action créatrice, on envisage l'intégralité de la première dans la perspective particulière de la seconde. Mais si la poursuite de la vérité n'est pas la poursuite d'une valeur, qu'est-ce alors que la connaissance que M. Polin conçoit d'une manière si peu critique ?

Remarquons — sans y insister, et pour conclure aussitôt — que la nécessité interne des propositions correctement démontrables laisse intact l'arbitraire des règles (définitions et axiomes) en deçà desquelles il n'est plus possible de faire régresser la vérification. Or, diffracter la nécessité, la rapporter à un invérifiable multiple, c'est déjà y renoncer, et en même temps, reconnaître l'évaluation à la source vive de la connaissance.

D'autre part, en y décelant une transcendance constitutive, M. Polin restreint le champ d'acception des valeurs possibles. Ce qui l'amène à faire de l'évaluation une démarche assez exceptionnelle, qui ne peut s'effectuer que dans des conditions de pureté et de transparence telles, que tous les points de repère et d'appui dont nous disposons pour vivre ont été, au nom d'une conception très personnelle de l'authenticité, impitoyablement éliminés ou condamnés.

Si brillants que soient par ailleurs les exercices métaphysiques de M. Polin, si courageux que soient les enseignements *cyniques* de son éthique, il est à craindre qu'ils ne contribueront guère à la restauration d'une philosophie des valeurs proprement dite. C'est la phénoménologie existentielle qui en bénéficiera le plus. Pourquoi s'en étonner ? Il n'y a là rien d'imprévu. Que ce soit en morale, en esthétique ou en épistémologie, une philosophie des valeurs ne manque jamais d'inaugurer une seconde carrière. Le probabilisme de M. Dupréel et la phénoménologie de M. Polin enrichissent en fin de compte le trésor de la philosophie générale.

Que, sous-jacente à la philosophie générale, l'axiologie abandonne

à la philosophie morale, à l'esthétique et à l'épistémologie la prospection technique de la triade vénérable du bien, du beau et du vrai, qu'elle se décharge sur la psychologie générale, voire sur la sociologie, du soin de sonder et de décrire les processus infiniment complexes de l'évaluation, cela ne l'empêche évidemment pas de ne point cesser de renaître de son propre sacrifice. En quoi elle résume l'esprit de la philosophie générale qui est tout de renoncement et de générosité.

Il est, par exemple, significatif que les exégèses axiologiques jouent un rôle à la fois crucial et indéterminé dans l'économie des hommages collectifs offerts à quelques maîtres de la pensée contemporaine — Dewey (1939), Santayana (1940), Whitehead (1941), G.-E. Moore (1942), etc... — et publiés à Chicago sous la direction de Paul-Arthur Schilpp.

Aussi est-ce une raison pour que, parmi les nombreuses contributions à la philosophie morale, nous retenions encore, vu leur import axiologique, outre l'enquête phénoménologique d'Eduardo García Máynez (*Ética*, Mexico, 1944), l'importante étude de Robert Reininger (*Wertphilosophie und Ethik : Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, Vienne-Leipzig, 1939). Si l'éthique que nous promet M. Polin est soutenue par une phénoménologie de l'évaluation, c'est sur une psychologie de l'évaluation qu'est axée l'éthique de Reininger. Les valeurs ne retiennent l'attention du philosophe qu'en fonction de la conscience à laquelle elles sont relatives. La constitution des valeurs ne diffère pas de la constitution du moi. L'épanouissement de l'esprit s'identifie à la réalisation vécue des valeurs visées. Tel est le leitmotiv majeur d'une dialectique de la conscience marquée au coin d'une adhésion critique au subjectivisme. En affrontant le problème de la destinée humaine (qu'il ne laisse pas de résoudre, *mutatis mutandis*, à la manière de Nicolaï Hartmann), Reininger condamne sans détour le naturalisme en général et le déterminisme historique en particulier ; en rejetant le transcendant dans l'inconnaissable, il donne à son éthique une conclusion d'inspiration résolument individualiste. La systématisation croissante de la réflexion purement morale, et l'incurvation progressive de l'investigation technique facilitent en l'occurrence l'instauration d'une métaphysique de la liberté.

Toujours en marge de la philosophie des valeurs, dans la perspective de l'épistémologie cette fois, signalons la thèse téméraire de Ray Lepley (*Verifiability of value*, New-York, 1944). S'inspirant des recherches de C.-W. Morris, de W.-M. Urban et surtout de R.-B. Perry, Lepley s'efforce de prouver la vérifiabilité des jugements de va-

leur : ce qui l'incite à aligner la structure de ceux-ci sur la structure des jugements de vérité. Il s'agit donc moins d'une logique autonome des jugements de valeur que d'une tentative de résorber ceux-ci au sein des jugements de fait. Il semble pourtant qu'une simplification appauvrissante du schématisme de l'évaluation soit la rançon d'une application du principe de convertibilité aux cas particulièrement privilégiés où le jugement de valeur se réduit à une proposition assertorique de fait. Lepley, de la sorte, renchérit discutablement sur John Dewey, qui, soucieux de dénoncer l'insuffisance du subjectivisme radical, s'était appliqué, mais avec plus de prudence, à définir rigoureusement le fondement expérimental de toute proposition axiologique (*Theory of valuation*, Chicago, 1939).

Dans la mesure où le problème des valeurs est encore lié au problème de l'expression, on peut enfin citer la remarquable enquête de W.-M. Urban (*Language and reality. The philosophy of language and the principles of symbolism*, Londres-New-York, 1939), et la considérable somme doctrinale de Juan Zaragüeta Bengoechea (*El lenguaje y la filosofía*, Madrid, 1945).

A mentionner, sous le couvert de la philosophie des valeurs, nombre d'autres travaux relevant des disciplines philosophiques les plus variées, on ne résoudrait pas, selon nous, la question préjudicielle. On ne recense pas une terminologie pour elle-même, si fécond d'ailleurs que puisse, à l'expérience, s'en révéler l'usage.

