



Aperçu sur « la philosophie des valeurs »

Jean Langlois, s.j.

Volume 10, Number 1, 1954

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019899ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019899ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Langlois, J. (1954). Aperçu sur « la philosophie des valeurs ». *Laval théologique et philosophique*, 10(1), 79–95. <https://doi.org/10.7202/1019899ar>

Aperçu sur « la philosophie des valeurs » *

« Le mot de valeur exerce sur les hommes de notre temps un prestige qui est comparable au prestige exercé sur eux par le mot d'existence et qui en est presque toujours inséparable. »

L. LAVELLE ¹.

Pour la pensée moderne, la philosophie des valeurs ou « Axiologie » est d'un attrait pour le moins très significatif.

Si ce qui a prédominé dans la philosophie antique et médiévale, avait dit M. M. Blondel, c'est le point de vue de l'être ou de l'objet ; si ensuite, s'est développée au premier plan une philosophie de la connaissance, une critique de l'esprit, on dirait peut-être que nous assistons à l'avènement d'une philosophie de la valeur, grâce à une préoccupation dominante soit des fins humaines et sociales au service desquelles se mettent la science positive et la civilisation industrielle, soit du problème de la destinée, de la volonté et de l'action ².

Issue du primat de la raison pratique de Kant, préparée par les volontaristes du XIX^e siècle, Schopenhauer, Lotze, Nietzsche, la philosophie de la valeur s'est développée principalement en Allemagne, après la première guerre mondiale, avec les penseurs Max Scheler et Nikolai Hartmann ³. La récente publication de l'imposant et très important *Traité des valeurs* de Louis Lavelle ⁴ faisant suite, en quelque sorte aux discussions de la Société française de philosophie ⁵ et du III^e Congrès des Sociétés de philosophie de Langue française ⁶, montre bien son actualité.

Comme son nom même l'indique, l'axiologie essaie de définir et de justifier la valeur. On comprend qu'à une époque de bouleversements sociaux comme la nôtre, alors que les assises mêmes de notre

* Un résumé de cet article a paru dans les *Annales de l'ACFAS*, Vol.19, 1953, pp.120-123.

1. *Traité des valeurs*, T.I, p.158.

2. Dans A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5^e édit. 1947, P.U.F., au mot « Valeur », p.1159.

3. J. B. SCHUSTER, *La Philosophie de la valeur en Allemagne*, dans *Archives de Philosophie*, XI (1932) pp.235-261.

4. L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, T.I, P.U.F., 1951.

5. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet-décembre 1946, *Qu'est-ce que la valeur ?*, exposé de M. R. LE SENNE.

6. *Actes du III^e Congrès des Sociétés de philosophie de Langue française*, Bruxelles-Louvain, 1947, Louvain, E. Nauwelaerts.

monde sont ébranlées et que tout est remis en question, ce problème s'impose spontanément à la réflexion. Toutefois, ce que l'on signifie par axiologie ou philosophie de la valeur, en tant que système de pensée, n'est pas simplement un essai de réponse à un problème. Il s'agit alors d'une doctrine qui fait de la valeur son centre même de perspective. Considérée comme une réalité *sui generis*, qui n'est pas l'être ordinaire du monde réel, connu par l'intelligence, la valeur devient la réalité primordiale à partir de laquelle il faut comprendre et ordonner le reste de l'univers.

Une théorie des valeurs, affirme par exemple M. Eugène Dupréel, un des philosophes actuels de la valeur, n'a pas à s'intégrer dans la philosophie comme un département ou une application ; elle peut et doit lui fournir son cadre général . . . Les notions philosophiques les plus classiques sont à remettre en question du point de vue de la philosophie des valeurs ¹.

En étudiant l'axiologie à la lumière de notre propre philosophie et en recherchant à quoi elle peut y correspondre, ou encore ce qu'elle pourrait contribuer, c'est pour comprendre plus exactement de quoi il s'agit et pour en apprécier la portée, il faut au préalable tâcher de la voir dans la perspective de toute la philosophie moderne. Il nous paraît que l'axiologie n'est pas simplement une excroissance fortuite mais qu'elle s'insère dans l'évolution qui va de l'humanisme philosophique de la Renaissance à l'existentialisme contemporain. Répondant aux mêmes préoccupations et sous-tendue par la même ligne de pensée, elle apparaît comme un des jalons les reliant l'un à l'autre.

Notre étude comportera deux étapes. Nous nous appliquerons d'abord à dégager les points communs et marquants dans les multiples formes que revêt la philosophie des valeurs. Puis, nous exposerons ce qui nous semble être l'essentiel de notre position à nous concernant la valeur en général.

I

L'histoire atteste que la tendance des philosophies de la valeur est de dissocier *être* et *valeur*, soit en déniait à la valeur une réalité objective, indépendante du sujet qui la désire et tend vers elle, soit, au contraire, en faisant d'elle un au-delà de l'être, un absolu, qui « n'est pas » et dont l'être, en quelque façon, procède. Cette constatation nous fournit un cadre sinon adéquat, du moins suffisant, dans lequel peuvent s'ordonner les innombrables théories de la valeur.

La première est la conception « subjectiviste » de la valeur. Elle fait jaillir celle-ci du sujet qui la désire. Un être ou une chose (par exemple l'argent, l'amour, l'art . . .) possèdent de la valeur ou deviennent une valeur parce que le choix de l'homme se porte vers eux. C'est le désir qui est premier ici et, du fait qu'il s'arrête sur tel objet,

1. *Les Valeurs et les évidences*, dans *Actes du III^e Congrès*, p.41.

celui-ci en est *valorisé*. Pour Christian von Ehrenfels, « la valeur est le rapport qui existe entre un objet et un sujet et qui nous fait comprendre que le sujet désire effectivement l'objet ou bien qu'il pourrait le désirer, au cas où il ne serait pas convaincu de l'existence de ce dernier »¹. C'est aussi la position de Th. Ribot :

La valeur des choses étant leur aptitude à provoquer les désirs, et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de la valeur est subjective essentiellement².

Ce subjectivisme psychologique semble conduire presque fatalement au relativisme des valeurs, et l'objection la plus sérieuse qu'on puisse assurément lui opposer est qu'il consacre tous les caprices de tous les tyrans. Voilà pourquoi, dans le but d'opérer un triage parmi l'infinité d'objets qui sollicitent les désirs humains, le subjectivisme est amené à soumettre les valeurs et la notion même de valeur à une analyse critique. Le subjectivisme devient alors transcendantal ou phénoménologique. Nous en trouvons une expression très nette et extrêmement caractéristique chez M. R. Polin :

Le sens des valeurs implique à la fois une manifestation de transcendance et une construction dialectique. Mais la transcendance pour moi, ce n'est pas un donné transcendant. Pour moi, la transcendance est une activité inventrice de transcendance, par laquelle je me dépasse et je tente d'aller au-delà de moi-même. *L'autre* qui existe, *l'autre* dont j'ai conscience, c'est celui que je crée. Parce qu'alors, en même temps que je conserve des liens avec lui dans la mesure où je suis son créateur, en même temps, et dans la mesure où je l'ai projeté au-delà de moi-même, il est devenu différent de moi. Il est devenu un au-delà par rapport à moi. Il a pris, vis-à-vis de moi, une valeur et, éventuellement, il pourra devenir une norme³.

1. Cité dans L. LAVELLE, *Traité des valeurs*, T.I, p.104. EHRENFELS a écrit *System der Wertheorie*, Leipzig, 1897.

2. TH. RIBOT, *Logique des sentiments*, 5^e édit., Paris, Alcan, 1920, p.41.

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1946, p.130, *Observations à M. Le Senne*. (Cf. également p.155.)

Cf. R. POLIN, *La Création des valeurs*, 2^e édit., Paris, P.U.F., 1952. À l'origine du subjectivisme de la valeur il faut sans doute mettre Spinoza. Dans le cadre de son monisme selon lequel la substance unique et infinie agit d'une façon nécessaire et déterminée dans le sens de la plénitude d'être, le bien apparaît comme une conséquence et, en quelque sorte, une création de la faculté de désir. « Il est donc constant . . . que nous ne nous efforçons pas de faire une chose, que nous ne voulons pas une chose, que nous n'avons non plus l'appétit ni le désir de quelque chose parce que nous jugeons que cette chose est bonne ; mais qu'au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, que nous la voulons, que nous en avons l'appétit et le désir » (*Éthique*, III, th.IX, scholie, trad. R. LANTZENBERG, Paris, Flammarion, p.142). La substance est. Elle tend à se maintenir dans l'être. Cette tendance est l'appétit qui prend le nom de volonté lorsqu'il a rapport à l'âme seule. L'appétit recherche naturellement et nécessairement ce qui lui est utile, c'est-à-dire ce qui lui permet de mieux atteindre sa plénitude d'être. C'est ce que nous nommons le bien. Il n'y a aucune idée de finalité en cela. Cf. J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, 2^e édit., Bruxelles, L'Édition Universelle, 1951, pp.130 et 137.

On le voit, c'est la conscience pure, la conscience phénoménologique, à l'état transcendantal, qui crée les valeurs en s'orientant vers un avenir qui n'est pas donné et qui sert de norme à son action dans la mesure où elle le poursuit.

Mais le danger inhérent à tout subjectivisme des valeurs n'est pas totalement écarté par le seul fait que l'on veut s'en tenir à la conscience transcendentale, car, à moins de définir d'une façon absolue l'homme et sa nature, on retombera dans le relativisme et l'arbitraire. Il faudra d'ailleurs justifier l'importance accordée au choix humain.

À l'opposé des conceptions subjectivistes, se placent les théories « absolutistes » de la valeur. Nous n'en retiendrons ici que les deux plus importantes, celles de Max Scheler et celle de Louis Lavelle. Bien qu'issue, elle aussi, de la phénoménologie, la position de Scheler et de son disciple, N. Hartmann, se présente comme une réaction contre le relativisme du subjectivisme.

La phénoménologie distingue, à partir de l'acte d'expression, qui est, selon elle, le premier contenu de la conscience, (v.g. « rouge », « cercle carré ») trois corrélatifs : [1] l'acte donnant une signification à cette expression (« rouge : qualité de ce qui a la rougeur ») ; [2] l'acte remplissant par un contenu intuitif, ce qui est visé par la signification (« expérience du rouge ») ; et [3] le phénomène ou objet intentionnel vers lequel tend l'expression. L'objet intentionnel [3] est saisi dans la mesure où il y a adéquation entre la signification [1] et l'effectuation [2]. Si cette adéquation entre visé et donné est totale, on est en présence d'une essence et l'intuition ou saisie de l'essence est la « Wesenchau ». Rouge est une essence. Cercle carré n'en est pas une ¹.

a. Max Scheler :

Or, remarque Scheler, il y a des contenus de conscience, absolument originaux, dépourvus de signification directe et ayant, cependant, une orientation bien définie. Lorsque je vois un beau paysage, je n'appréhende pas la signification du mot « beauté », mais la qualité même du beau, alors que quand j'appréhende une couleur, par exemple, le rouge, j'appréhende par le fait même la signification de cette couleur. Donc, il y a des essences qui ne sont pas liées directement à des significations : voilà ce que Scheler appelle des « valeurs » ². Il en distingue quatre classes hiérarchiques : les valeurs de l'agréable et du désagréable, les valeurs vitales, les valeurs spirituelles, et au sommet, les valeurs du sacré.

1. Cf. G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 2^e édit., Paris, Vrin, 1949, p.31.

2. L'œuvre principale de SCHELER est : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*Le Formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs*) 3^e édit., Halle, 1927.

Pour Scheler, l'essence de la valeur est d'être une qualité tout à fait irréductible à d'autres, indépendante des objets qui lui servent de support. Un homme peut nous être sympathique ou antipathique sans que nous puissions indiquer pourquoi il en est ainsi : cette valeur de sympathie (valeur positive) ou d'antipathie (négative) est donc indépendante de son support. La valeur est également inexprimable dans un contenu intellectuel et n'est pas saisie par l'intelligence mais par une fonction spirituelle propre, l'intuition émotionnelle¹. Par opposition aux choses individuelles qui sont contingentes, changeables, temporelles, les valeurs sont extra-temporelles, alogiques irrationnelles, *a priori*. C'est ce qui justifie les affirmations paradoxales suivantes : « Les êtres sont mais n'ont pas de valeur. Les valeurs valent mais ne sont pas ». « Une valeur est un *ens sui generis*, un émotionnel qu'il ne faut pas confondre avec le sujet ou le support de la valeur. La valeur est plutôt située au-dessus de l'être et lui confère une signification nouvelle d'un ordre supérieur. »²

b. Louis Lavelle et René Le Senne :

L'explication de la valeur proposée par MM. Louis Lavelle et René Le Senne veut tenir un juste milieu entre le subjectivisme intégral et un objectivisme trop rigide. Cette doctrine se situe dans le cadre de l'existentialisme propre à M. Lavelle, un « existentialisme essentialiste », comme on l'a appelé³, c'est-à-dire une philosophie accordant le primat à l'existence mais supposant vraiment des essences qui s'actuent progressivement en existant. C'est une philosophie conçue, en quelque sorte, à l'échelle humaine et faisant de l'univers une sorte de projection, de transposition du monde de la conscience de l'homme. Elle s'élabore à partir de l'Acte pur dont tous les êtres sont des participations et qui est comme une conscience purifiée de toute scorie. On distingue trois aspects dans ce tout qu'est l'Acte pur : l'être, l'existence et la réalité. L'être, c'est l'intériorité parfaite de l'acte avec lui-même ; l'existence, c'est l'émergence de l'être qui s'accomplit ; la réalité, c'est l'aspect de l'être qui s'impose du dehors comme une donnée et qui est appréhendé comme tel. « L'être est ainsi la source secrète de l'existence dont la réalité est la forme manifestée. »⁴

Or, l'affirmation qui nous fait saisir l'être dans sa plénitude, nous conduit au bien en tant que cette affirmation est une action. Voilà pourquoi l'axiologie est inséparable de l'ontologie et il y a parallélisme entre les trois catégories axiologiques — bien, valeur,

1. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. LEFEBVRE, Paris, Payot, 1928.

2. SCHUSTER, *art. cit.*, p.245. Cf. N. HARTMANN, *Etik*, Berlin, 1926, c.16.

3. P. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, coll. « Que sais-je ? », p.107.

4. L. LAVELLE, *Introduction à l'Ontologie*, P.U.F., 1947, p.54.

idéal — et les catégories ontologiques — être, existence, réalité. L'être est

une activité qui se produit elle-même éternellement... [Le bien] réside dans notre activité considérée sous sa forme la plus parfaite et la plus pure ; celle-ci n'a sa fin qu'en elle-même, et le mal s'introduit en elle avec les résistances et les limites auxquelles elle succombe ou dans lesquelles elle se complaît et qui l'empêchent d'être jamais égale à elle-même¹.

La valeur, corrélatif axiologique de l'existence, sera le bien dans son actuation progressive :

Et de même que l'existence, c'est l'être en tant qu'il reçoit une forme intérieure et individuelle... de même, la valeur, c'est le bien en tant qu'il implique une activité qui cherche à le réaliser...²

Ou encore :

La valeur est le caractère dans les choses qui fait qu'elles méritent d'exister c'est-à-dire qu'elles sont dignes d'être voulues³.

Enfin, l'idéal représente ce qu'il y a de non réalisé dans l'être et constitue comme l'opposé de la réalité :

L'idéal, c'est donc la valeur elle-même en tant que non réelle ou que non réalisée, on pourrait ajouter en tant que ne pouvant jamais l'être et devant toujours l'être⁴.

La thèse de M. Le Senne doit s'entendre dans le même sens, nous semble-t-il, malgré des divergences entre lui et M. Lavelle, tenant plutôt au vocabulaire, lorsqu'il s'agit de la relation entre la valeur et l'être :

La valeur est l'intériorité de la relation entre l'Absolu entendu comme foyer universel des valeurs à déterminer, et telle ou telle conscience personnelle qui, d'une part, contribue à cette détermination par sa situation empirique, d'autre part est indispensable pour actualiser telle ou telle valeur élue par elle, en s'assimilant à cette valeur par une coopération qui exprime le mode et le degré d'épanouissement spirituel de la conscience intéressée⁵.

M. Le Senne toutefois, contrairement à son collègue et ami, défend une dissociation très nette de l'être et de la valeur. L'être,

1. L. LAVELLE, *Introduction à l'Ontologie*, n.60, p.79.

2. *Ibid.*, n.72, p.97.

3. *Ibid.*, n.78, p.105.

4. L. LAVELLE, *op. cit.*, n.82, p.113.

5. R. LE SENNE, *Qu'est-ce que la valeur ?* dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1946. Cf. p.112 : « Toute valeur déterminée est l'actualisation de l'Absolu comme valeur dans une expérience humaine où elle reçoit sa détermination de la situation et de la visée du sujet qui coopère à cette actualisation. »

c'est ce qui est donné, réalisé, achevé ; la valeur, au contraire, c'est ce qui ne l'est pas. Aussi, pour lui, l'être doit-il s'expliquer par la valeur et non l'inverse. L'être serait comme le passé et la valeur, comme l'avenir.

Une métaphysique axiologique ne doit pas faire de la valeur moins que l'être, mais au contraire plus que l'être. La valeur possède éminemment le pouvoir de déposer l'être ; mais, dans ce pouvoir, elle possède celui de le modifier, d'y ajouter, et enfin de maintenir en face de lui les autres valeurs associées à l'existence de tout esprit¹.

De cette brève revue nous paraissent se dégager les conclusions suivantes :

1° La valeur confère aux choses une nouvelle réalité. Ce n'est plus simplement leur être, ce n'est pas non plus la connaissance que nous en avons, mais une relation nouvelle qui les relie au désir ou à la faculté d'appréciation.

2° La valeur a nécessairement un support avec lequel, cependant, il ne faut pas la confondre. Qu'elle soit un *ens sui generis* (Scheler) ou qu'elle soit l'Absolu s'objectivant de telle ou telle façon déterminée (Lavelle, Le Senne), elle est vraiment, comme le dit M. Le Senne, à la fois réelle et idéale, c'est-à-dire « réelle dans son idéalité »². Pour le subjectivisme, c'est l'homme qui crée cette idéalité.

3° D'où l'on voit la nécessité d'affirmer une différence entre l'être et la valeur. La nature de cette distinction n'est pas claire mais on sent bien que la coïncidence ne saurait être totale et qu'il ne s'agit pas de notions ni de réalités identiques.

II

Comme point de départ de la doctrine thomiste de la valeur, il convient de prendre une définition, au moins descriptive et nominale de celle-ci. « La notion de valeur est une notion confuse », observe M. J. Caussimon. « La définir soulève d'innombrables difficultés. »³ Il faut nous y essayer pourtant. Dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, si nous laissons de côté les significations techniques, valables seulement dans un domaine déterminé (économique, logique, esthétique ou mathématique), nous trouvons les trois sens suivants :

A. Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimées ou désirées par un sujet ou plus ordinairement, par un groupe de sujets déterminés. « Pour un aristocrate convaincu, la noblesse est une très haute valeur. »

1. *Ibid.*, p.109 ; cf. pp.161-162.

2. *Ibid.*, p.110.

3. J. CAUSSIMON, *La Transcendance et les valeurs*, dans *Actes du III^e Congrès . . .*, p.93.

B. (Objectivement, à titre catégorique.) Caractère des choses consistant en ce qu'elles *méritent* plus ou moins d'estime. « La valeur de la vie. »

C. (Objectivement, mais à titre hypothétique.) Caractère des choses consistant en ce qu'elles satisfont à une certaine fin. « La valeur des œuvres d'art. »¹

Ces trois définitions situent la valeur dans la ligne de la finalité, du bien, entendu au sens aristotélicien de ce qui est désiré ou désirable. Si certaines choses satisfont à une fin, elles sont évidemment désirables et dignes d'estime (sens B et C). Par ailleurs, il suffit pour justifier l'existence de la valeur, que certaines choses soient dignes d'estime, qu'elles soient de fait ou non, désirées par un ou plusieurs sujets (sens A et B). Nous voyons ainsi que ces trois définitions peuvent se relier l'une à l'autre en une seule expression. Enlevant au mot « mériter » tout sens de devoir-être, nous pouvons définir la valeur : « Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimables ou désirables pour un sujet ou pour un groupe de sujets déterminés. »

Cette définition nous paraît rendre bien compte des données immédiates de notre expérience de la valeur. Certaines choses ont de la valeur à nos yeux (la vie, la santé, l'amour), d'autres, non (la douleur, la maladie). Que voulons-nous dire par là ? Qu'elles sont dignes d'estime et objet de désir. Même lorsqu'on dit que le vrai et le beau sont des valeurs, on se réfère à ce caractère de ce qui est estimable ou désirable. Car le vrai et le beau comportent un certain rapport à l'appétit et au désir. Parce que le vrai est l'objet formel de la faculté de connaissance, il existe un désir naturel et une tendance spontanée de celle-ci vers lui. Le vrai est un bien pour la faculté de connaissance. En ce sens et pour cette raison, l'appétit désirera que le vrai soit connu. De même le beau, parce qu'il est la splendeur du vrai et qu'il connote un accord spécial entre le vrai et la faculté de connaissance, ajoute au vrai une relation explicite à l'appétit qui désire l'actualisation de la puissance cognitive par son objet².

Le problème métaphysique de la valeur est celui de la justification de cette définition nominale. Il nous faut déterminer la nature et le fondement du caractère de ce qui est estimable. Et la plus grande

1. LALANDE, *op. cit.*, au mot *Valeur*, p.1159.

2. « En allemand, remarque le P. J.-B. SCHUSTER, « Wert » (valeur) est à peu près synonyme de « Gutheit » (bonté, « ratio boni »). La « res bona », la chose concrète est appelée « Gut », un bien. Il n'est pas rare, cependant, que la différence des deux significations s'estompe, en sorte que « Wert », valeur, exprime aussi le bien concret » (*art. cit.* p.236). La même observation s'applique au français : « On peut dire, écrit M. LAVELLE, que le mot *valeur* s'applique partout où nous avons affaire à une rupture de l'indifférence ou de l'égalité entre les choses, partout où l'une d'elles doit être mise avant une autre ou au-dessus d'une autre, partout où elle lui est jugée supérieure et mérite de lui être préférée » (*Traité des valeurs*, p.3). Cf. toute la 1^{re} partie : « La valeur dans le langage. »

difficulté qu'il nous faut surmonter, est la relativité de la valeur : telle chose a beaucoup de valeur pour l'un et n'en a aucune pour l'autre. Un verre d'eau dans le désert est d'un grand prix ; dans une région bien pourvue d'eau potable il ne compte plus. La valeur serait-elle donc quelque chose de fictif ou de purement relatif ou subjectif, apparaissant et disparaissant selon les circonstances et les caprices ?¹

Pour le thomiste, le bien est une des propriétés transcendentales de l'être. C'est l'être même en tant qu'objet d'appétit. Il connote et désigne la relation de l'être à la faculté de désir, en tant que l'être non seulement est objet de connaissance mais aussi objet de recherche et terme de tendance. Selon la définition qu'en donnait Aristote : « le bien est ce que toutes choses désirent :

Le bien est une réalité première : à tel point que pour les platoniciens, le bien est antérieur à l'être. Mais, selon la vérité, le bien est convertible avec l'être. Les réalités premières ne sauraient être manifestées par quelque chose qui leur soit antérieur, mais par quelque chose de postérieur, comme les causes par leurs effets propres. Comme le bien est proprement ce qui meut l'appétit, on le décrit par le mouvement de l'appétit, tout comme on a coutume d'expliquer la puissance motrice par le mouvement. Voilà pourquoi, selon Aristote, les philosophes ont eu raison de dire que le bien est ce qui est désiré.

Et on ne saurait apporter d'exemple où l'on désire le mal. Car le mal n'est désiré que sous la raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'on le considère comme un bien : et ainsi le désir se porte alors vers le bien et c'est par accident qu'il a le mal pour objet².

D'où vient à l'être cette appétibilité et comment peut-on dire de tout être qu'il est bon ? C'est dans la mesure même où il est parfait qu'un être est désirable puisque l'appétit, sous peine de se nier lui-même, ne saurait se porter vers l'imparfait, qui, en tant que tel, est un certain non-être. L'appétit est puissance et la puissance est pour l'acte. Et parce que tout être, si imparfait soit-il, par cela même qu'il est être, comporte une certaine perfection et un certain acte, il comporte également une certaine appétibilité : cette perfection a raison de bien en tant qu'elle peut se communiquer à un autre

1. Cf. R. JOLIVET, *Problématique de la valeur*, dans *Actes du III^e Congrès* . . . pp.15-21.

2. Bonum numeratur inter prima : adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit [Aristoteles], quod philosophi bene enunciauerunt, bonum esse id quod omnia appetunt. — Nec est instantia de quibusdam qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet existimant illud bonum : et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum » (SAINT THOMAS, *In I Ethic.*, lect.1, nn.9-10). Cf. *Q. D. de Veritate*, q.21, aa.1-2 ; *Ia Pars*, q.5, aa.1-2. On peut remarquer que pour SAINT THOMAS (*De Ver.*, q.1, a.1) cette définition du bien se fait par rapport à l'âme humaine et que, de là, elle s'étend à tous les êtres. On pourrait peut-être trouver en cela un point de rapprochement entre le thomisme et la philosophie de M. LAVELLE.

être et le perfectionner ou en tant que non réalisée, elle est un terme vers lequel l'être tend ¹.

Le bien ajoute quelque chose à l'être tout en s'identifiant avec lui : identité matérielle et distinction selon les notions. C'est la même réalité qui est à la fois être et bien, mais ce n'est pas le même aspect de cette réalité qui est exprimé par les deux mots. Ce qui est ajouté est une relation de raison à l'appétit, un aspect que découvre l'intelligence. Mais le bien ne consiste pas formellement dans cette relation de raison : autrement il ne serait rien de réel. Le bien, c'est l'être lui-même en tant qu'il fonde un rapport à l'appétit ².

C'est en tant que parfait que l'être est bon et appétible : selon la formule de saint Thomas, « unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum » ³. Par conséquent, tout ce qui contribue à donner à l'être sa perfection, fait par là même sa bonté. Voilà pourquoi le bien est de l'ordre de l'existence, puisque l'existence est l'acte ultime de l'essence. Nous trouvons dans la diversité des rapports à l'existence, un principe de hiérarchie dans la bonté des êtres ⁴.

Selon l'étymologie même du mot, l'être est parfait lorsqu'il possède tout ce qui lui est dû selon le mode propre de sa nature ⁵. Il n'y a que Dieu, l'Être infini, qui soit absolument parfait sous tout rapport, et cette perfection n'implique pas en Lui la moindre composition. Tout être autre que Dieu est composé et, par conséquent, ne devient parfait que par la présence des éléments qui le composent et qui lui sont dus. On distingue une triple composition possible : dans l'ordre de l'être (essence et existence), dans l'ordre de l'essence (matière et forme) et dans l'ordre de l'agir (substance et accidents).

Parce qu'il y a une distinction de raison entre être et bonté et parce que le bien est la perfection même de l'être en tant qu'appétible, il s'ensuit une différence, dans l'être fini, entre la manière dont il « est » et la manière dont il « est bon ». Il y a un « déboîtement, dans la créature, de l'ordre de l'être et de l'ordre du bien » ⁶. Il faut, en effet, distinguer l'être absolu d'une chose et son être relatif, et de même, sa bonté absolue et sa bonté relative. L'être absolu d'une chose, c'est l'acte qui en fait telle ou telle substance, homme, chien ou minéral. Son être relatif, ce sont tous ses accidents qui s'ajoutent

1. *Ia Pars*, q.5, a.3. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. theol.*, *In Iam*, q.5-6, disp.6, aa.1-3, édit. Solesmes, T.I, pp.517-537.

2. *Ibid.*, a.1, p.520, n.12.

3. *Ia Pars*, q.5, a.1, c.

4. *De Ver.*, q.21, a.2, c.

5. SAINT THOMAS, *Ia Pars*, q.4, a.1, c.

6. J. DE MONLÉON, *Petites notes autour de la famille et de la cité*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol.III, n.2, p.273.

à la substance et la déterminent d'une manière purement accidentelle, par exemple ses opérations. Comme le bien suit l'être, l'on distingue pareillement une bonté essentielle ou substantielle, accompagnant la substance, et une bonté accidentelle, résultant de certains accidents. Or, ces deux divisions ne coïncident pas. La bonté de la substance finie n'est qu'une bonté relative et l'être créé ne devient pleinement bon que par la présence de ceux des accidents qui le complètent et le rendent parfait. Un homme qui n'aurait que sa substance d'homme ne serait bon que dans un sens très relatif. L'homme n'est véritablement bon que lorsqu'il atteint sa fin, sa pleine stature d'homme par la réalisation de sa destinée : l'homme bon au sens absolu, c'est l'homme vertueux, qui pratique effectivement la vertu.

Cette doctrine est exposée par saint Thomas dans deux textes fondamentaux :

[1] De même que l'être se divise en être substantiel et être accidentel, ainsi la bonté se divise également en bonté substantielle et bonté accidentelle. Mais cependant, il y a une différence entre l'une et l'autre division. On dit de quelque chose d'une façon absolue que c'est un être, en raison de son être substantiel, mais en raison de son être accidentel, on ne dira pas de lui qu'il est d'une façon absolue : ainsi, comme la génération est le mouvement vers l'être, lorsque quelqu'un reçoit l'être substantiel, on dit de lui qu'il est engendré d'une façon absolue ; par contre, lorsqu'il acquiert des accidents, il est dit engendré d'une façon relative. Il en va de même au point de vue de la corruption qui est la perte de l'être.

Le bien (ou la bonté) suit un ordre inverse. En effet, en raison de sa bonté substantielle, un être est dit bon d'une façon relative, et en raison d'une bonté accidentelle, il sera dit bon d'une façon absolue. Voilà pourquoi l'homme injuste ne peut être qualifié de bon d'une façon absolue, mais relative, en tant qu'homme ; tandis que l'homme juste est bon à parler absolument.

La raison de cette diversité est la suivante. Toute chose est dite être en tant qu'elle est considérée d'une façon absolue ; et elle est dite bonne, d'après ce qui a été dit précédemment, art. 1, rép. à la 6^e diff., selon sa relation aux autres. En soi, un être reçoit la perfection qui lui permet de subsister par ses principes essentiels, mais la perfection qui lui donne d'être ce qu'il doit être par rapport à tout ce qui est en dehors de lui, il ne la possède que par les accidents ajoutés à son essence ; car, les opérations par lesquelles un être en atteint un autre, procèdent de l'essence par l'intermédiaire des puissances ajoutées à cette essence. De la sorte, il ne possède la bonté d'une façon absolue que dans la mesure où il est complet selon ses principes substantiels et accidentels ¹.

1. « Sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur ; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute : unde cum generatio sit motus ad esse ; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter ; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid ; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur.

De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum sim-

[2] Le bien et l'être ont beau se trouver identiques en réalité, du moment qu'ils diffèrent quant à leur notion, il ne sera pas indifférent de qualifier quelque chose bon et de le qualifier être, si l'on prend dans un sens absolu ces deux termes. Être, à proprement parler, signifie être en acte, et à proprement parler encore, être en acte se dit par rapport à une potentialité qui s'exerce. Donc, une chose est, absolument parlant, dès qu'elle se distingue de ce qui est pure puissance, et c'est le cas de toute réalité substantielle. D'où il suit que par son seul être substantiel, une chose quelconque mérite d'être appelée proprement et absolument un être. Que si à l'acte substantiel se surajoute un acte nouveau, ce sera pour la substance un nouvel être, mais non au sens absolu du mot ; car être blanc, par exemple, c'est être sous un certain rapport, mais ce n'est pas être tout court, parce que devenir blanc ne met pas fin à un état potentiel absolu, vu que la blancheur advient à une réalité déjà en acte d'existence.

Mais le bien, lui, répond à l'idée de perfection, par celle du désirable, et par conséquent il se réfère à un état ultime, à un achèvement ; d'où il suit que cela sera appelé bon absolument, bon tout court, qui sera en possession de sa perfection dernière. Quant à ce qui n'a pas toute la perfection qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection selon qu'il est en acte, il ne sera pas dit parfait tout court, ni par conséquent bon tout court, bon absolument, mais seulement sous un certain rapport. Ainsi, selon son être premier et fondamental, qui est l'être substantiel, une chose est dite *être* au sens absolu du mot, et bonne seulement en un sens relatif, selon qu'elle est être. Inversement selon son acte dernier, alors qu'elle achève sa perfection, une chose est dite *être* sous un certain rapport, et bonne tout court, bonne absolument ².

pliciter ; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo ; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum.

Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur ; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia ; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentialiae ; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentialia mediantibus virtutibus essentialiae superadditis progrediuntur ; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalia principia » (*De Ver.*, q.21, a.5, c.).

2. « Licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque ; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid ; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu.

Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid » (*Ia Pars*, q.5, a.1, ad 1. Trad. de la *Revue des Jeunes*).

Ceci pourrait se schématiser de la façon suivante :

<i>Ordre de l'être</i>	—	<i>Ordre du bien</i>
Être substantiel : <i>Ens simpliciter</i> v.g. Être ceci ou cela (homme . . .)	—	<i>Bonum secundum quid</i> Bonté relative
Être accidentel : <i>Ens secundum quid</i> v.g. Être blanc, être vertueux. Substance déterminée par les accidents.	—	<i>Bonum simpliciter</i> Bonté absolue

Cette doctrine et ces textes nous paraissent contenir les principes d'une authentique philosophie de la valeur. Notre définition nominale et les premières observations expérimentales et linguistiques rattachent la valeur au domaine de l'estimable et du désirable. Or, ce domaine est celui du bien : « Bonum est id quod omnia appetunt. » Le « caractère » qui rend les choses plus ou moins désirables est leur bonté. La valeur s'identifie avec la bonté absolue de l'être. Il y a sans doute une hiérarchie de valeurs comme il y a une hiérarchie dans l'ordre du bien, et l'utile a raison de bien quoiqu'il ne soit voulu que pour autre chose que lui-même. Toutefois, ce qui fait vraiment la valeur d'un être, c'est sa bonté absolue, totale, et l'être ne possède cette valeur que dans la mesure où il est complet, parfait.

Tout en maintenant la convertibilité de l'être et du bien, on doit reconnaître, dans l'être fini, une différence très grande entre son être tout court, et sa bonté absolue. En identifiant valeur et bonté absolue, on affirmera les mêmes liens et la même dissociation entre l'être et la valeur. Le subjectivisme rend bien compte de l'aspect relatif de la valeur. C'est toujours par rapport à un sujet, plus exactement, à un appétit, que se définit la valeur. Mais, le subjectivisme radical va trop loin. Le bien est l'être même en tant qu'appétible. L'appétibilité ne vient pas du sujet qui désire mais de la perfection de l'être qui peut se communiquer. Le bien ajoute à l'être une relation de raison à l'appétit, mais il ne consiste pas essentiellement dans cette addition. Il comprend nécessairement les deux, l'être et ce qui lui est ajouté. En d'autres termes, le bien désigne un aspect de l'être qui n'est pas exprimé par le mot *être* lui-même. Il n'est pas moins réel que l'être.

Cette position implique assurément la primauté de l'absolu sur le relatif et la philosophie thomiste pourrait faire siennes les critiques de MM. Lavelle et Le Senne contre le subjectivisme. Pour celui-ci, c'est Protagoras qui a raison contre Parménide et Platon : l'homme est la mesure de toute chose, de la valeur comme de la vérité. Mais, remarque fort justement M. Le Senne, c'est alors livrer la valeur à la contingence et à l'arbitraire des mouvements de la sensibilité humaine. Et c'est aussi admettre un postulat contre lequel s'élève « le sentiment répété de nos impuissances »¹. Au fond, c'est vouloir

1. *Op. cit.*, p.102.

déifier l'homme, c'est-à-dire renouveler l'illusoire tentative du Paradis terrestre.

Le thomisme est donc ici pleinement d'accord avec les conceptions absolutistes de la valeur. Toutefois, ces conceptions elles-mêmes poussent trop loin l'opposition entre l'être et la valeur. Sur ce point, il faut leur apporter un correctif nécessaire.

Soit par exemple, la position de Scheler, ramenée à ces trois idées fondamentales :

a) Les valeurs sont des réalités d'une nature spéciale. Dépourvues de signification intellectuelle, elles n'en sont pas moins objet d'intention : ce qui les classe à part dans l'échelle des êtres.

b) Même si elles sont ainsi a-logiques et irrationnelles, elles n'en sont pas moins des réalités *a priori*, parce qu'elles sont irréductibles à toute autre. Scheler insiste grandement pour sauver l'apriorisme des valeurs contre le relativisme et le subjectivisme. C'est en ce sens que se comprennent et se justifient ses formules paradoxales sur l'opposition entre les choses et les valeurs.

c) En raison de leur nature particulière, les valeurs sont appréhendées d'une manière propre. Elles sont objet « d'intuition émotionnelle » : ainsi explique-t-il l'acte d'amour et de préférence.

Que la valeur soit un être d'une nature spéciale, en un sens, le thomisme, lui aussi, l'admet. Elle s'identifie au bien, et le bien, à parler absolument, n'est obtenu que par l'intégrité de l'être, c'est-à-dire, dans l'être créé et fini, par des accidents. L'opposition entre l'être et la valeur (« Les êtres sont mais ne valent pas — les valeurs valent mais ne sont pas »), n'est-ce pas l'opposition entre l'être absolu et la bonté absolue de l'être créé? L'être créé « est » mais il n'est pas tout à fait bon tant qu'il n'a pas atteint la plénitude de son être. Cette bonté totale est objet de désir et de tendance mais elle n'est pas donnée ni réalisée d'un seul coup. L'être fini doit nécessairement s'achever et il tend vers l'obtention de sa fin.

Comme Scheler, nous devons affirmer l'apriorisme des valeurs, non pas, sans doute, au sens kantien, de catégories mentales, mais en ce sens qu'elles existent indépendamment du sujet qui se porte vers elles. Puisque le bien est convertible avec l'être, c'est l'apriorisme même de l'être qui est impliqué ici.

Que la saisie des valeurs ne soit pas un acte de connaissance intellectuelle, cela aussi, le thomisme le reconnaîtra volontiers. Le bien comme bien, qui est à la racine du vouloir et de l'action, est en dehors du domaine de l'intelligence comme telle. De plus, l'action se réalise dans le concret du singulier, et l'intelligence, en tant que faculté de l'universel, ne peut saisir le singulier directement, dans sa singularité même. Chez l'homme, c'est par l'intermédiaire des sens qu'elle arrive à le connaître. L'acte d'amour et de préférence, portant sur un objet concret et un but, suit un jugement pratique qui est œuvre à la fois de l'intellect pratique et du sens interne de la cogitative.

Si nous passons maintenant à l'axiologie de MM. Lavelle et Le Senne, une purification préalable va s'imposer à nous. Car au fond, de quelque côté qu'on l'envisage, cette doctrine mène fatalement à un dilemme dont les deux parties sont également inacceptables. Ou bien l'Absolu est un donné transcendant au sujet humain et aux valeurs particulières ; et alors, on ne voit pas bien comment cette philosophie échappe au panthéisme dans son affirmation d'une universelle participation univoque¹. Ou bien, il n'y a pas d'autre absolu que la conscience humaine cherchant sa progressive actuation par la poursuite d'un idéal jamais donné : dans ce cas nous retombons dans le subjectivisme transcendantal².

Si, toutefois, nous recherchons l'inspiration profonde de cette pensée, nous retrouvons le même problème fondamental de finalité et de bonté que pose toute réalité finie. C'est l'indigence radicale et l'inachèvement de l'être fini, — le seul que nous connaissions directement — et plus encore, de l'être humain, condamné à poursuivre éternellement une existence qui n'est jamais totalement donnée, c'est cette indigence qui, nous semble-t-il, constitue le fond de cet effort spéculatif. « Or la valeur possède éminemment le pouvoir de déposer l'être, mais dans ce pouvoir, elle possède celui de le modifier, d'y ajouter... »³

L'être créé ne devient complet qu'au moment où il atteint sa fin : alors il est vraiment bon et possède sa pleine valeur. Cet achèvement se réalise par l'opération qui, en tout être fini, est un accident réellement distinct de sa substance. Et quand il s'agit de l'homme cette opération est libre, de sorte qu'elle peut vraiment « modifier l'être et y ajouter ». Il reste cependant que cet être fini est vraiment une participation — analogue — de l'Être infini et que tout bien créé — et donc la valeur — n'exerce son attraction sur l'appétit qu'en vertu d'une participation à la Bonté incréée.

Tel nous semble être le noyau central de la position thomiste concernant la valeur. Il faudrait, à présent, examiner à partir de cette base, les principaux problèmes que pose la valeur et que nous n'avons fait qu'entrevoir. Mais ceci dépasse de beaucoup ce travail qui ne veut être, en somme, qu'une ébauche.

Pour conclure nous ajouterons un mot sur ce qui nous paraît être la signification profonde de la philosophie de la valeur. Elle apparaît, nous l'avons dit au début, comme une des étapes logiques,

1. « Mais il [Dieu] est aussi l'être de toutes choses et on ne peut dire d'aucune qu'elle est autrement que par son rapport avec lui... » (L. LAVELLE, *Introd. à l'Ontologie*, n.48, p.61).

2. « Et il n'y a sans doute pas d'autre existence que celle du moi ou de la conscience. Cette existence le détache en effet de l'être pur mais comme une possibilité qu'il lui appartient de mettre en œuvre » (*Ibid.*).

3. Voir ci-dessus, p.85, n.1.

par lesquelles la pensée humaine, engagée sur une voie fautive par l'humanisme philosophique de la Renaissance, s'est progressivement acheminée vers les errements de l'existentialisme contemporain ¹.

Au sens philosophique du mot, l'humanisme est « une doctrine morale qui reconnaît l'homme comme valeur suprême » ². Pour les humanistes du xvi^e siècle, l'homme est au centre de l'univers parce qu'il est libre et que, à la différence des êtres irrationnels, il n'est pas déterminé à telle ou telle forme d'être dans son existence. À la différence des animaux, par exemple, l'homme, à sa naissance, est dénué de tout moyen naturel de défense et de toute technique lui assurant sa subsistance, sans apprentissage préalable. Mais ce dénuement est signe de richesse. Dépourvu de tout moyen de défense particulier, l'homme les possède tous en quelque sorte, par l'infinité de sa raison et de ses mains, qui peut inventer et fabriquer des outils et des armes. Plus que cela, l'homme peut organiser sa propre activité et, par le libre choix de sa volonté, tendre vers telle ou telle fin. Dans cette indétermination même qui lui permet de choisir entre le bien et le mal, l'humanisme de la Renaissance voyait une prérogative divine.

Or, il y a une parenté évidente, extrêmement suggestive et profonde, entre cette exaltation de la liberté humaine, et l'affirmation par l'existentialisme contemporain, de la primauté de l'existence sur l'essence. Car c'est chez l'homme d'abord que se rencontre cette primauté. « L'existentialisme tient, au contraire, que chez l'homme — et chez l'homme seul — l'existence précède l'essence. Cela signifie tout simplement que l'homme *est* d'abord et qu'ensuite il est ceci ou cela. » ³

Et qu'est-ce qu'exister? C'est devenir, choisir, choisir son essence par une série de décisions qui engagent irrévocablement. Là est le drame de l'existence et la source de l'angoisse existentialiste ⁴. Et l'on remarquera que les existentialistes se présentent comme les représentants du véritable humanisme et qu'ils voient dans la liberté même de l'homme, le fondement de cet humanisme ⁵.

Dans ce contexte, l'axiologie se comprend très bien. Ce sont les mêmes préoccupations et la même ligne de pensée. Le problème demeure toujours celui de la finalité, principalement de la finalité de l'homme. De toute évidence, il y a un hiatus entre l'homme à sa naissance, et l'homme achevé et complet, ayant réalisé sa destinée.

1. La base de cette interprétation est dans CHARLES DE KONINCK, *De la Primauté du bien commun*, II, Le principe de l'ordre nouveau, pp.91-123.

2. *Encyclopédie* QUILLET, au mot « Humanisme ».

3. J.-P. SARTRE dans *Action* du 27 décembre 1944.

4. Cf. P. FOULQUIÉ, *L'Existentialisme*, pp.46-56.

5. Cf. Communication de K. JASPERS dans *Textes des conférences et entretiens aux Rencontres internationales de Genève 1949*, Neuchâtel, La Baconnière.

À partir de cette indétermination, de cette « infirmité » qui, pour l'humanisme philosophique, place l'homme au centre de l'univers, dans le prolongement de cette possibilité du choix de sa fin et de sa destinée, l'axiologie tente de montrer dans la valeur, la réalité expliquant l'acte de préférence par lequel l'homme s'oriente en un sens plutôt que dans un autre. Et elle veut rendre raison de la présence des valeurs et de l'option qu'elles suscitent. Elle s'oriente alors en deux directions diamétralement opposées. Pour le subjectivisme transcendantal, c'est l'homme qui crée la valeur par son choix. Pour les théories absolutistes, toute valeur particulière est une participation de la valeur absolue et suprême.

Ce n'est donc pas sans raison que l'on attache une importance très grande à la philosophie de la valeur. Étroitement reliée à tout l'ensemble de la philosophie moderne, elle nous aide à comprendre en quel sens celle-ci évolue et quels sont les points d'interrogation qui se posent à elle avec le plus d'acuité. Conformément à l'esprit du Philosophe qui recherchait avec tant de soin et de probité intellectuelle la part de vérité découverte par ses prédécesseurs et ses contemporains, le thomisme doit chercher à mettre en lumière les aspects du réel justement quoique imparfaitement entrevus par l'axiologie, tout en s'efforçant de se garder de ses erreurs et d'apporter une réponse plus complète aux problèmes qu'elle veut résoudre.

JEAN LANGLOIS, S. J.
