

La vie a la valeur que nous lui accordons

Newton Cunha

L'essai très inspirant de Francis Wolff sur l'existence ou non d'une valeur de la vie (*La vie a-t-elle une valeur?* Philosophie Magazine Éditeur, Paris, 2025) expose une série d'arguments en faveur de l'idée que ce n'est que pour l'humanité que ce sens existe, réellement et moralement. Cela signifie que sacraliser ou faire l'apologie de la vie - entendue à la fois comme phénomène, principe, cause et processus de création, de conservation et de reproduction spontanées, et ce qui caractérise les êtres vivants en particulier, ceux qui sont organiquement constitués et luttent contre leur propre destruction - serait non seulement discutable, mais insoutenable sur les plans factuel et logique. Si les arguments en faveur de l'absence de valeur de la vie sont raisonnables, bien que partiellement convaincants, la conclusion peut-elle être mise en doute? Je pense que oui, et il y a de bonnes raisons de le croire.

La critique de Wolff s'adresse surtout aux biocentristes et antispécistes, pour qui ce qui est vivant, animé, aurait une valeur intrinsèque et absolue en soi, et cette conviction - là où il y a de la vie, il y a de la valeur - aurait dominé l'écologie d'aujourd'hui.

Les présupposés de Wolff sont, en bref, les suivants:

1) l'univers est soumis à des lois naturelles (p. 32) et, à travers elles, les êtres apparaissent et disparaissent, les espèces vivantes s'adaptent, se transforment et s'éteignent. Selon ses mots: "Les choses sont, tout devient, rien ne vaut. Où voyez-vous là-dedans de la valeur?... La vie est ce processus indéfini qui transcende les organismes et les espèces; elle se moque bien des vivants dont elle se sert pour se maintenir... Elle est sans valeur" (pp. 32 et 38). En d'autres termes, il s'agit ici de la Volonté aveugle (*der Wille*), la "chose en soi", sans buts ni limites, qui, selon Schopenhauer, fait et domine le monde parce qu'elle est la prémisses de toutes les autres: "Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il retrouvera, comme essence intime, cette même volonté; mais un peu plus de réflexion

l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, ont une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que toute autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. (*Le monde comme volonté et comme représentation*, deuxième livre, paragraphe 21, traduction Auguste Burdeau);

2) il s'ensuit que la vie dans les êtres se manifeste avant tout comme un pouvoir dynamique par lequel des copies du matériel génétique sont transmises à d'autres individus semblables, ce qui nous amène à la conclusion que l'individu particulier (microbe, plante, animal) n'a pas de valeur intrinsèque pour le principe vital;

3) en réalité, il n'y auraient pas d'individus, car nous, les mammifères, sommes une coexistence d'êtres différents. L'homme, par exemple, porte environ 30 milliards de bactéries de milliers d'espèces différentes, disséminées dans ses intestins, sa peau, sa bouche et d'autres organes, ce qui fait de nous un "écosystème" indéniable. Dès lors, l'idée d'un être vivant indépendant, d'un individu, serait pour le moins douteuse. Toujours à titre d'exemple, l'auteur indique: "... certains insectes, qu'on disait naguère sociaux (fourmis et abeilles, par exemple), ne vivent qu'en colonies, qualifiées parfois de 'superorganismes'. Où est l'être vivant? Dans la fourmi ou la fourmilière"? (p. 45).

Deux observations peuvent être faites ici: malgré le fait que les êtres humains (ou tout autre animal dit supérieur) portent en eux des milliards de micro-organismes, nous avons la *conscience psychologique*, par l'action cognitive et la mémoire (ou même par une sensibilité raisonnablement développée,¹ dans le cas d'autres animaux), que nous sommes quelque chose d'unique, d'indivisible au fil du temps. "Les jours s'en vont je demeure" (Apollinaire, *Le Pont Mirabeau*) parce que l'esprit ne se sépare pas de la durée ou de la continuité (sauf dans les pathologies, bien sûr). Par ailleurs, si les fourmis et les abeilles ne survivent qu'en communauté, il en va de même pour les êtres humains, sinon cette condition naturelle (qui s'observe dans tout l'ordre des primates) et simultanément culturelle n'aurait pas donné naissance aux sociétés, aux villes (*πόλις*), aux

¹ *Sentience*, pour ceux qui préfèrent ce terme.

civilisations et à la philosophie politique, sans cesse débattue depuis Platon et Aristote;

4) pour qu'il y ait de la valeur, et pas seulement des êtres, il faut qu'il y ait une créature qui pense et porte un jugement sur ce qui est bon ou mauvais, vraie ou faux, méritoire ou condamnable, et qui adopte ensuite un comportement compatible avec cette conscience; en d'autres termes, l'évaluation représente un acte nécessairement anthropocentrique, ou, selon ses termes, "en dehors des mythes anthropocentrés, la vie, le vivant, le monde n'ont donc ni fin, ni sens, ni valeur. Et cela ne fait guère une morale du tout" (p. 48).

On sait que fonder la morale sur la nature, que ce soit par intérêt privé ou par sentiment changeable, c'est nier la spécificité des principes moraux, en réduisant les valeurs, voire leur inexistence, à la réalité empirique des faits et des tendances biologiques humaines, c'est-à-dire à leur environnement physique et matériel. L'exigence morale, si nous nous laissons guider par l'analyse kantienne (*Fondements de la métaphysique des mœurs*), se présente humainement (et non divinement) à la conscience comme un devoir-être, comme une obligation qui la dépasse, mais qui est librement établie par la volonté personnelle (et non par des autorités ou puissances extérieures). Ou, selon les termes de Kant: "tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. "Maintenant, je dis: l'homme et en général tout être raisonnable existe comme fin en soi-même, non pas simplement comme moyen pour une utilisation arbitraire de telle ou telle volonté, mais doit à tout moment, dans toutes ses actions, qu'elles soient dirigées contre lui-même ou contre d'autres êtres raisonnables, être considéré en même temps comme fin... Or, il s'ensuit incontestablement que tout être raisonnable doit en même temps pouvoir se considérer comme un législateur général comme une fin en soi au regard de toutes les lois auxquelles il n'est soumis qu'inhumainement, parce que c'est précisément cette bienséance de ses maximes par rapport à la législation générale qui le distingue comme une fin en soi, incomparablement, ce qui implique que sa dignité (Prérogatif) par rapport à tous les simples êtres naturels implique qu'il doit à tout moment prendre ses maximes du point de vue de lui-même, mais aussi de tout autre être raisonnable en tant que législateur

(c'est pourquoi on l'appelle également des personnes"). [pp. 52 et 64, (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Verlag von Felix Meiner in Leipzig)].²

Ainsi, l'impératif catégorique contenu dans l'éthique se fonde non seulement sur la récompense personnelle ou collective, qui évidemment ne doit pas être totalement éliminée, mais surtout sur la rectitude ou la correction rationnelle, car c'est la condition de son impersonnalité et de son universalité. L'exigence morale est donc essentielle et exclusivement anthropocentrique (mot qui n'était pas utilisé à l'époque de Kant) et dérivée de la raison pure. Dans le même temps, l'obligation morale doit être indépendante des motivations psychologiques subjectives et des affectations axiologiques personnelles.

Par conséquent, l'attribution d'une valeur à quoi que ce soit est un acte purement humain. Mais non seulement la valeur en tant qu'équivalent général ou prix, mais aussi en tant que "dignité" (*Würde, eine Sache durch sich selbst geschätzt*). Encore dans les termes de Kant: "La raison rapporte ainsi chacune des maximes de la volonté conçue comme législatrice universelle à chacune des autres volontés, et même à chacune des actions envers soi-même, et cela non pas pour quelque autre motif pratique ou quelque futur avantage, mais en vertu de l'idée de la dignité d'un être raisonnable qui n'obéit à d'autre loi que celle qu'il institue en même temps lui-même. Dans le règne des fins tout à un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent; au contraire, *ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité*" (p. 47). Nous reviendrons sur ce point plus tard, en raison de la séquence de l'analyse de Wolff;

5) si nous demandons: *qu'est-ce qui a de la valeur pour un être vivant*, la réponse est claire et immédiate: *vivre*; *qu'est-ce qui est bon pour l'être vivant?* La réponse reste la même: *vivre*; *et le mal?* Ne pas vivre. Ainsi, du point de vue des

² Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl an sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden... Nun folgt hieraus unstreitig, daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemeines gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Präogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. (pgs. 52 e 64) [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Verlag von Felix Meiner in Leipzig].

êtres vivants particuliers (quels qu'ils soient), la dynamique de la vie apparaît comme un bien absolu. Il y aura donc une valeur intrinsèque à la vie, non seulement pour l'humanité, mais partout, à tout moment et pour tout être vivant, comme le prétendent les biocentristes.

Non, dit Wolff, c'est un raisonnement déplorable, un sophisme évident. Car il est impossible de déduire de la vie et des êtres vivants une harmonie de valeur, étant donné que la réalité est la compétition, la lutte, la prédation du plus apte ou du plus fort, la privation de l'existence de l'autre être vivant. "Le renard ne peut vivre qu'en empêchant le lapin de vivre, et le lapin ne peut vivre qu'en mangeant de la laitue... La vie n'est pas une communauté morale, parce que la communauté biotique ne peut exister qu'à condition de ne pas être morale... Le *respect de la vie* est donc une expression contradictoire... Le maintien de la vie est à ce prix" (pp. 61 et 62).

Les raisons sont claires et connues, mais Wolff omet ou oublie ici un fait évident de l'histoire exclusivement humaine (car, pour l'auteur, la vie de l'homme, ayant lui élaboré une éthique, gagne sa valeur particulière et exclusive): la vie des hommes est également faite de compétition, de lutte, de prédation, de cruauté sans égal ou de choix délibéré du mal, non seulement contre une autre espèce, mais aussi contre la sienne. Les prescriptions morales constituent, pour la coexistence humaine, un antidote souvent peu efficace face au mal endémique que nous commettons. Il convient d'inviter Kant à cet échange d'idées: "La disposition à l'*animalité* dans l'homme peut être rangée sous le titre général de l'amour de soi physique et *simplement mécanique*, c'est-à-dire tel qu'il n'implique pas de la raison. Elle comporte trois espèces qui nous portent, *premièrement*, à notre conservation personnelle; *deuxièmement*, à la propagation de notre espèce, par l'instinct sexuel, et à la conservation de ce que procrée le rapprochement des sexes; *troisièmement*, à l'entretien de relations avec les autres hommes, ce qui est l'instinct social. Sur cette disposition peuvent être greffés des vices de tout genre (mais ils n'en proviennent pas comme d'une racine dont ils seraient les rejetons). On peut les appeler des vices de la *grossièreté* de la nature, et, quand ils s'écartent au plus haut point de la fin naturelle, on leur donne le nom de vices bestiaux... la méchanceté (*vitiositas, pravitas*) ou, si l'on aime mieux, la *corruption* (*corruptio*) du cœur humain est le penchant du libre arbitre à des maximes qui subordonnent les mobiles tirés de la loi morale à d'autres mo-

biles (qui ne sont pas moraux). Elle peut encore s'appeler la *perversité* (*perversitas*) du cœur humain, parce qu'elle pervertit l'ordre moral relativement aux mobiles d'un *libre* arbitre, et si malgré cela des actions (légales), bonnes au regard de la loi (*gesetzlich gule*), peuvent toujours être faisables, il n'en est pas moins vrai que la manière de penser est ainsi corrompue dans sa racine (pour ce qui est de l'intention morale) et que l'homme est par là marqué comme méchant... nous pourrions l'appeler dans la nature humaine un *mal radical et inné* (dont nous sommes nous-mêmes la cause néanmoins)" (*La religion dans les limites de la raison*, pp. 31-34, traduction André Tremesaygues).

Par conséquent, continue Wolff, la vie en elle-même, la vie nue, n'a pas de valeur, elle n'inclut pas la morale ou son contraire, ce qui serait immoral. La vie a une valeur pour l'être vivant, et seulement pour lui, mais non pour le processus ou dynamique vital, ou, selon ses termes, "vivre apparaît désormais comme une fin en soi et un bien absolu du point de vue des êtres vivants en particuliers... il y a de la valeur là où il y a du vivant. Vivre est donc une *valeur intrinsèque* pour le vivant" (pp. 51 et 69);

6) sans les antibiotiques (contre la vie) et les vaccins, des millions de personnes seraient mortes ou auraient vécu avec de graves séquelles du fait de la multiplication des virus, des bactéries et des champignons; la question est donc: "qui mérite de vivre? Le champignon du sol ou la betterave sucrière qu'il attaque? Le coronavirus ou l'humanité?" (pp. 65 et 66). Si tous les vivants aspirent à la continuation de la vie, cette égalité n'est pas morale, et "rien n'est moins moral que le respect de la vie en tant que telle ou le respect égal de tous les vivants" (p. 66).

Si la lutte pour la vie est constante et la caractérise, que ce soit par la confrontation ou la coopération, la question "qui mérite de vivre" est fondamentalement morale, indiquant ce qui est digne de récompense ou de sanction, de prix et d'éloge, ou, au contraire, de blâme ou de punition. Mais s'il n'y a pas de place pour le jugement moral dans la nature et la dynamique de la vie, la question se pose exclusivement en fonction des intérêts particuliers de ceux (les humains) qui ont le pouvoir d'agir consciemment ou sans réflexion sur l'environnement et sur les autres êtres, pour le bien ou pour le mal. Peut-être devrions-nous nous souvenir de Spinoza, par exemple, lorsqu'il médite: "... tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul, à savoir: que

les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin... C'est donc ce seul préjugé que je considérerai d'abord, en cherchant en premier lieu pour quelle raison la plupart des hommes se plaisent à ce préjugé et pourquoi tous sont naturellement enclins à l'embrasser; ensuite j'en montrerai la fausseté, et enfin je montrerai comment en sont issus les préjugés relatifs au bien et au mal, au mérite et à la faute, à la louange et au blâme, à l'ordre et à la confusion, à la beauté et à la laideur, et aux autres choses de même genre" (*Éthique*, Apendice de la première partie, traduction Armand Guérinot, p. 51).

Et dans son *Traité politique* (chapitre II, 4-8, traduction E. Saisset), on peut lire: "chaque être a naturellement autant de droit qu'il a de puissance pour exister et pour agir. En effet, cette puissance n'est autre que la puissance même de Dieu (ou de la nature, souvenons nous), laquelle est absolument libre... Que l'homme, ainsi que tous les autres individus de la nature, fasse effort autant qu'il est en lui pour conserver son être, c'est ce que personne ne peut nier. S'il y avait ici, en effet, quelque différence entre les êtres, elle ne pourrait venir que d'une cause, c'est que l'homme aurait une volonté libre... la nature n'est pas renfermée dans les lois de la raison humaine, lesquelles n'ont rapport qu'à l'utilité vraie et à la conservation des hommes; mais elle embrasse une infinité d'autres lois qui regardent l'ordre éternel de la nature entière, dont l'homme n'est qu'une parcelle".

7) en suivant les traces de Wolff, malgré l'amoralité de la nature et son absence de valeur, nous avons le pouvoir de nous exprimer et d'agir pour établir les *mérites de la vie*: ainsi, avec certains animaux de compagnie (chats et chiens, par exemple) nous passons un "contrat affectif" de protection; en élevant d'autres animaux que nous mangeons ou utilisons selon nos besoins et souhaits (vaches, cochons, poules, chevaux, chèvres, etc.) nous passons un "contrat domestique" et leur devons le bien-être pendant leur élevage; enfin, nous avons un "contrat écologique" non seulement avec les animaux sauvages, mais avec toutes les espèces vivantes et leurs écosystèmes - l'eau, la terre, l'atmosphère (pp. 92-95). Si ces "contrats" sont "moraux" (comme le dit Wolff), pourquoi ne constituent-ils pas une éthique animale? Il me semble que sa justification tient, encore une fois, au fait qu'il n'y aurait pas de valeur absolue par rapport aux êtres vivants, mais seulement à l'égard de nous-mêmes (nous nous attribuons cette condition dogmatique). C'est ce qui ressort du passage suivant: "En quoi le changement

climatique nuirait-il à l'une quelconque de ces espèces (disparues par réduction de la biodiversité due à l'activité humaine)? Nullement, car elles n'existeront pas. Et pour les espèces nouvelles encore moins... puisque elles existeront grâce au changement climatique. La seule pour qui ce sera tragique, c'est celle dont nous devons absolument assurer la survie (à tout prix, on suppose)... notre humanité. Car nous vivons tournés vers le futur... Seule l'espèce humaine peut être affectée par le changement climatique" (pp. 97 et 98). Mais en quoi le changement climatique nuirait-il aux générations futures qui ne sont pas encore nées, si le changement climatique s'aggrave de façon sévère, insoutenable? Nullement, car elles n'existeront non plus.

L'argumentation démontre, bien sûr, la caractéristique inévitable de l'anthropocentrisme contemporain - la défense intransigeante de notre espèce - mais elle implique également l'"intransigeance" plus ancienne et plus connue de Calliclès (*Gorgias*, traduction Émile Chambry): "je vois que la nature elle-même proclame qu'il est juste que le meilleur ait plus que le pire et le plus puissant que le plus faible. Elle nous montre par mille exemples qu'il en est ainsi et que non seulement dans le monde animal, mais encore dans le genre humain, dans les cités et les races entières, on a jugé que la justice voulait que le plus fort commandât au moins fort et fût mieux partagé que lui (XXXIX) ... l'incontinence et la liberté, quand ils sont soutenus par la force constituent la vertu et le bonheur; le reste, toutes ces belles idées, ces conventions contraires à la nature, ne sont que niaiseries et néant" (XLVI);

8) si nous sommes aujourd'hui les acteurs indubitables de la sixième extinction de la biodiversité (terme créé par Edward Wilson à la fin du siècle dernier et qui englobe les structures génétiques, les espèces et les écosystèmes), il est évident que le processus vital n'accorde aucune valeur à cet ensemble et variété de formes vivantes, car beaucoup d'entre elles ont déjà disparu auparavant pour des raisons simplement aveugles et naturelles. Tout passe, tout casse et le monde va de lui-même. C'est vraie. Donc, dit Wolff, "une éthique qui ferait de la biodiversité son principe et sa fin serait extravagante... cette éthique conduirait logiquement à l'abattage de 90% de l'espèce superprédatrice: l'espèce humaine... la biodiversité n'a d'autre valeur que celle que l'humanité lui accorde... est celle qu'elle a pour nous, non celle qu'elle aurait en elle-même" (pp. 100-107-114). Plus important encore, nous sommes les

victimes et non les responsables de cette situation catastrophique, car "ses causes sont à chercher dans l'histoire du capitalisme industriel; et les responsables sont ceux qui en tirent profit à l'échelle mondiale" (p. 109). Cette justification est vraiment inhabituelle, car elle frôle l'absurde. C'est se décharger de manière incompréhensible de toutes nos actions qui, en tant que consommateurs des bienfaits et des aubaines ou d'employés et de personnes à charge indirectes des industries (licites et illicites), polluent et abîment la planète sous toutes ses formes. Je sais que la comparaison suivante n'est pas appropriée, mais l'excuse formulée m'a rappelé l'existence du *Sonderkommando*, escouade spéciale qui, dans les camps de concentration, formait le groupe de prisonniers juifs chargés d'accompagner les condamnés à la salle de déshabillage et, après leur mort par intoxication dans les chambres à gaz, de retirer les corps et les objets de valeur (prothèses en or, bagues, par exemple) et les enterrer. *Über alles muss man sich retten*;

9) passons à la conclusion pour pouvoir soumettre la question principale à l'examen: selon Wolff, l'éthique environnementale doit être purement humaniste, car la nature s'en fiche, les êtres vivants s'en fichent et la vie nue s'en fiche. La lutte contre le changement climatique est avant tout une lutte contre les injustices (sociales, sexuelles, générationelles), en particulier celles qui persistent dans le sud de la planète. Le dérèglement climatique peut être corrigé à condition que les peuples du Sud obtiennent les mêmes technologies modernes (*low* ou *high*) et le même niveau de vie que les nations du Nord. "Lorsque l'on pense au vivant et qu'on isole les crises écologiques du reste des malheurs du monde, il est tentant de dénoncer la 'croissance' en général parce qu'elle contribue à la surexploitation des ressources et augmente la nuisance de toutes sortes. Lorsque qu'on pense à l'humanité, on doit d'abord réfléchir aux moyens économiques, politiques et sociaux d'améliorer non pas le PIB, mais l'Indice de développement humain (IDH) des pays les moins développés... et qui ne peut pas être fondé sur des principes 'décroissantistes'" (pp. 120-121).

*

Reprenons le cheminement à partir du fondement qui se trouve dans la question initiale et qui n'a pas été envisagé: qu'entend-on par valeur? En général,

elle représente ce qui est digne d'être préféré ou choisi, que ce soit pour son utilité (valeur instrumentale) ou son mérite (valeur intrinsèque – la *dignité* gréco-romaine et kantienne). Chez les stoïciens, l'idée de valeur acquiert un sens ou une signification morale: "Ce qui contribue à une vie conforme à la raison, condition de tout bien" (Diogène Laërce, Livre VII, 105). Il en découle l'interprétation de Cicéron dans *De finibus*, III, 6: "Ce qui est en soi conforme à la nature (la vie, certainement), ou qui produit quelque chose d'autre qui l'est, et qui mérite donc d'être choisi (*selectione dignum*) car il possède une certaine valeur positive — *ἀξία*, comme l'appellent les stoïciens —, ils le qualifient de *précieux* (c'est ainsi que nous pouvons le traduire, je suppose); et d'autre part, ce qui est contraire au premier, ils le qualifient de *sans valeur*". Kant, pour sa part, déclare: "Nous disons bon à quelque chose (l'utile) ce qui ne plaît qu'à titre de moyen; mais nous disons *bon en soi cet autre qui plaît par soi-même*. Dans les deux cas se trouve toujours contenu le concept d'une fin visée, par conséquent le rapport de la raison à une volition (pour le moins possible), par suite une satisfaction prise à l'existence d'un objet ou d'une action, c'est-à-dire un intérêt quelconque... Chacun de nous appelle agréable ce qui lui fait plaisir; appelle beau ce qui simplement lui plaît; *appelle bon ce qu'il estime, ce qu'il approuve, c'est-à-dire ce à quoi il attribue une valeur objective*... le bien quant à lui présente une valeur pour tout être raisonnable en général... (*Critique du Jugement*, Analytique du Beau, paragraphes 4 et 5, traduction Jacques Auxenfans).

Ces conceptions, à la fois rationnelles et séculaires, ne permettent pas d'exclure la vie comme quelque chose de sans valeur, dans tous ses sens. En particulier celui de processus et de dynamique de création et de reproduction, parce que le choix entre l'être (malgré ses aspects tragiques ou non-rationnels) l'emporte sur le non-être, tout comme la vie sur la mort. C'est-à-dire, la vie rend l'univers en soi plus riche, nous permet d'apparaître dans le monde et, par conséquent, de l'admirer et de s'émerveiller, surtout si l'on considère que l'inorganique prédomine partout de façon indéniable.

Aujourd'hui encore, nous débattons pour savoir s'il existe des valeurs absolues, tout nu, métaphysiques, ou seulement des valeurs relatives, historiques, les premières étant indépendantes de l'homme lui-même. L'une d'entre elles est fondamentale: la vie elle-même et ses conditions. Car tout le reste en dépend: l'évolution, le changement, la diversité, la conscience, la

possibilité de stipuler les valeurs humaines elles-mêmes, qu'elles soient morales, économiques, épistémologiques ou artistiques.

Chez Windelband, par exemple, la distinction entre le factuel et le normatif établit le point central de sa philosophie des valeurs. Dans "Was ist Philosophie?" il nous dit avoir deux types fondamentaux et irréductibles d'opérations cognitives: les jugements et les évaluations. Alors que les jugements mettent en relation des représentations dans une synthèse et élargissent la connaissance d'un objet, les évaluations présupposent un objet comme étant donné. Elles expriment plutôt une relation entre la "conscience évaluatrice" et l'objet représenté dans un "*sentiment*" d'approbation ou de désapprobation (Tübingen: Mohr Siebeck, 1915, pp. 29-30). Bien qu'il caractérise les évaluations en termes de sentiments et d'attitudes subjectives de la conscience évaluatrice, Windelband soutient que certaines évaluations sont "absolument valides". Même si elles ne sont pas acceptées par tout le monde, elles impliquent une exigence normative: autrement dit, elles devraient être acceptées universellement selon une valeur absolue (p. 37). Les valeurs absolues ont une correspondance avec la conception d'une "conscience normale", représentée sous la forme d'objet (le factuel) et des normes (le normatif) – vie, respect, dignité, par exemple - et qui *devrait ainsi être pensée*.

On retrouve une relation similaire chez Max Scheler (*Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs*), pour qui la valeur est le lien entre un "objet intentionnel et un sentiment", comme celui de la vie et de la santé, puisque l'homme, à la différence des autres vivants, est un *ens amans*. Les actes spirituels subjectifs visent et réalisent intentionnellement des valeurs objectives. Mais en Occident, toutefois, les valeurs utilitaires ont surmonté celles qui sont vitales et celles qui sont dignes d'une révérence spirituelle abstraite, apportant avec elles une vie creuse, sans orientation, sauf pour l'agréable ou le confort immédiat (et on constate aujourd'hui que ces valeurs se sont répandues dans le monde entier, en étant partie de la mondialisation de la production et des mœurs).

Ainsi, nous pouvons comprendre la valeur comme 1) une préférence déterminée épistémologiquement et moralement, ou ce qui serait préférable et souhaitable; 2) un guide ou une norme pour nos jugements et choix; 3) une discipline intelligente de choix avec prétention d'universalité. De la même

manière, nous pouvons accepter ce que John Dewey entend par valeur : il souligne que la valeur ne se limite pas à une "classe particulière de choses. Tout sous le soleil peut avoir ce que l'adjectif valeur dénote" (*The Field of Value*, Columbia University Press, chapitre 3, pp. 66-67). De même, toute "conduite humaine délibérée, planifiée, personnelle et collective semble être influencée, sinon contrôlée, par des estimations de la valeur ou de la valeur des objectifs à atteindre". Cela se réfère principalement aux activités, mais en tant que terme largement applicable, il peut inclure toutes les choses ou objets, actions, situations ainsi que différents types de biens.

Pour finir, faisons un exercice d'imagination qui pourrait parfaitement se produire dans la réalité et qui est donc une matière de juridiction rationnelle : un équipage d'astronautes a atterri sur une planète sans atmosphère, aride, dans des conditions gravitationnelles très différentes de celles de la Terre et avec des variations extrêmes de température à l'extérieur. Le vaisseau spatial est en panne et ne peut pas revenir. Il n'y a ni eau, ni végétation, ni animaux, aucune vie. Combien de temps les "valeurs absolues" de cette humanité pourront-elles résister face à notre dépendance absolue des êtres vivants et des conditions spéciales de vie sur terre, et seulement d'elle? Wolff semble ne pas reconnaître la dépendance étroite de notre vie singulière de tous les facteurs environnementaux complexes qui lui sont préalables et indispensables. Si nous utilisions ici un langage comme celui de Levinas, nous dirions que Wolff néglige aveuglément l'Autre, l'altérité qui lui est indispensable, parce qu'elle le complète, pour rester attaché à l'égoïsme dominateur du Même.