



Le sens de l'éthique

Jean-François Mattéi

Volume 52, Number 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantenaire de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401004ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401004ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Mattéi, J.-F. (1996). Le sens de l'éthique. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 457–471. <https://doi.org/10.7202/401004ar>

LE SENS DE L'ÉTHIQUE

Jean-François MATTÉI

« Chaque époque est immédiate par rapport à Dieu
(*unmittelbar zu Gott*) »

Léopold von Ranke,
Critique de la nouvelle historiographie

I. LE SENS DU TEMPS

L' Histoire nous apprend que toutes les sociétés obéissent à un ensemble de normes morales impératives, issues le plus souvent de prescriptions traditionnelles d'ordre religieux. Mais les sociétés occidentales se distinguent radicalement des autres dans la mesure où, depuis la Grèce, elles ont porté un regard critique sur la validité des normes reçues et en ont cherché le sens dans un accord rationnel avec leurs diverses conceptions du monde. Ainsi les Stoïciens, qui ont sans doute élaboré le système éthique le plus rigoureux, comparaient la philosophie tout entière aux trois parties d'un œuf dont la coquille serait la logique, c'est-à-dire les règles de la connaissance, le blanc la physique, c'est-à-dire les lois de la nature, et le jaune, ou pour certains, le poussin, l'éthique, c'est-à-dire la pratique réfléchie de la morale. Dans cet œuf unique en forme de monde, à partir duquel tout était engendré, la coquille apparente protégeait et le blanc nourrissait le jaune dissimulé, au centre, qui incarnait l'action humaine tendue vers le souverain Bien¹.

Or, on doit bien convenir qu'à bien des égards, aujourd'hui, l'œuf est vide et se réduit à la fragile coquille de la connaissance sans que la pratique de l'homme découvre un sens qui assurerait son insertion harmonieuse dans le monde. Il y a dans nos sociétés occidentales postindustrielles, en premier lieu sur le plan théorique, un véritable déficit éthique dont témoigne paradoxalement l'excès de demandes et de réponses dans le domaine de la moralité publique. Mais la demande, quelles que soient son urgence et sa sincérité, reste insatisfaite devant l'inflation des théories, constructrices, déconstructrices ou reconstructrices, qui paraissent engagées dans une logomachie sans fin. Qu'elle se présente sous la forme d'éthique fondamentale, de

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les logiciens*, I, 16 (= S.V.F., II, 38).

méta-éthique ou d'éthique appliquée, s'attaquant en rangs dispersés à l'éthique des affaires, à l'éthique de l'éthologie, à l'éthique de la médecine et à bien d'autres, la réflexion éthique contemporaine ne parvient pas à proposer, ni à imposer, une réponse satisfaisante pour toutes les attentes. Celui qui cherche à s'orienter devant des horizons aussi disparates, dépourvus de tout point focal, demeure désarmé et prêt à sombrer dans tous les scepticismes. Il est vrai que l'abus d'ordonnances n'augure jamais rien de bon quant à la santé du malade, non plus quant à la compétence des médecins.

Parallèlement, dans l'ordre pratique, on assiste à un véritable éclatement des conduites morales qui ne s'insèrent plus dans le fil des repères traditionnels après le déclin des religions et l'effondrement des idéologies de substitution. Les pouvoirs considérables de la technoscience, qui ont totalement remodelé le visage de nos sociétés, ont pu substituer leurs contraintes techniques aux obligations morales en imposant de nouveaux modes de comportement fondés sur l'efficacité et la réussite, ils n'ont pas pour autant sécrété d'éthique ; l'univers technologique demeure résolument étranger au souci d'ordre moral et ne suit que ses propres impératifs de développement et de transformation du monde. Sous la pression conjuguée de la science, de l'industrie et de l'économie, dont la promotion généralisée des moyens matériels (travail, production, richesse, sécurité, etc.) est exclusive de la représentation humaine des fins comme d'une structure téléologique de l'être, la parcellisation des conduites morales a accompagné la parcellisation des tâches économiques, industrielles ou scientifiques. Ce n'est plus seulement le travail, mais bien la morale qui est *en miettes*, et, en définitive, le sens même de l'existence de l'homme désormais confronté à ce que Nietzsche appelait, en y reconnaissant un symptôme majeur de décadence, « les anciens impératifs rendus muets² ».

On notera pourtant avec curiosité, dans le vide éthique actuel, la persistance rebelle de deux présupposés d'ordre moral qui semblent échapper, en fait sinon en droit, au dépérissement des absolus traditionnels. Les notions de « bien » et de « mal », tout d'abord, continuent de jouer un rôle majeur dans la pratique sociale et d'être utilisées par ceux-là mêmes qui en contestent le bien-fondé. Les adversaires des normes morales traditionnelles, disqualifiées d'emblée par leur aspect contraignant — songeons à la sévérité de l'impératif kantien —, s'empressent de récuser les positions intellectuelles de ceux qui songent à les restaurer, en les jugeant « mauvaises » ou « incorrectes », ce qui laisse supposer que leurs propres positions sont, dans l'absolu, « correctes » ou « bonnes ». Nul n'ignore qu'il y a aujourd'hui des pratiques « moralement correctes » (M.C.) comme il y a des pratiques « politiquement correctes » (P.C.), sans que l'on puisse d'ailleurs les distinguer, ce qui revient à reconnaître que tout refus de la morale n'est qu'une nouvelle manifestation de l'exigence de moralité, se priverait-elle désormais de la légitimité d'un fondement éthique. Et ceux qui ironisent parfois sur de prétendus appels à un ordre moral révolu, en matière d'éducation, de mœurs ou de toute pratique liée à des principes

2. NIETZSCHE, *Fragments posthumes, début 1888 – début janvier 1889*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, volume XIV, traduction française par J.-Cl. Hémeury, Paris, Gallimard, 1977, p. 61.

restrictifs, ne font eux-mêmes, mais sans le moindre humour, que restaurer à leur profit un ordre moral différent que leurs adversaires auraient transgressé.

Les sociétés contemporaines font en outre une perpétuelle référence, tel est le second présupposé moral, au principe universel des « droits de l'homme » qu'elles déclinent, ou effeuillent, à la mesure de chaque groupe social particulier. On exigera ainsi le respect absolu des droits des femmes, des enfants, des immigrés, des travailleurs, des chômeurs, des homosexuels, des obèses, etc., quand on n'en appellera pas aux droits de l'animal ou au droit de la nature. L'extension indéfinie des droits de l'homme à de nouvelles catégories d'êtres — jusqu'à présent réels, mais bientôt peut-être virtuels — va curieusement de pair avec l'indifférence pratique envers la légitimation théorique des droits concernés. Une telle inflation du droit, à cause de la parcellisation de l'universel, qui s'avère sans exemple dans l'histoire, n'est évidemment pas sans conséquences. Si tout être est, en soi, digne de respect, aucun ne le sera, le respect ayant été ramené au plus petit dénominateur commun qui n'est jamais de l'ordre du droit, mais plutôt de l'ordre — ou du désordre — du fait. En morale, aussi, la mauvaise monnaie chasse la bonne.

Notre époque se trouve ainsi soumise à un double mouvement, centrifuge, de dissémination des valeurs, et centripète, d'unification des comportements, qui n'est pas sans évoquer le « nihilisme passif » de Nietzsche où, aux yeux du « dernier homme », tout se vaut, et où, comme l'écrit George Steiner, « *n'importe quoi peut être dit sur n'importe quoi*³ ». Un relativisme aussi généralisé, plus impératif encore que les anciens absolus, recouvre en dernière instance la primauté du fait social dont on sait qu'il se réduit, depuis Durkheim, à une chose. Considérer les faits sociaux — ici, les actions morales — comme des choses revient à assimiler l'homme lui-même à une chose, puisque ce que nous appelons la « chose », depuis Bacon, n'est rien d'autre que le terme d'un processus de production qui affecte aussi bien l'objet que le sujet. Si l'on veut que ce dernier soit un sujet *de droit* dans un *État de droit*, et qu'il accède véritablement à la dignité accordée aux « droits de l'homme », alors qu'il serait absurde de parler des « droits de la chose » puisque la chose ne peut s'autoriser de la raison pour faire valoir ses droits, il faut bien établir quelque part le sens rationnel d'un tel droit.

Pour le dire autrement, si la chose (πράγμα) relève de l'ordre du fait, l'homme, ou, plus précisément, l'être raisonnable qui cherche à comprendre et à justifier le sens de son action, relève de l'ordre du droit. On ne saurait confondre les deux ordres. Car si tout ce qui *est*, par le seul *fait d'être*, possède des droits, du minéral et du végétal à l'homme, rien à la vérité n'en possède puisque ces prétendus droits ne sont que la manifestation brute des faits eux-mêmes. Concluons donc avec Rousseau que le fait ne fait pas droit, ni sens, ni *a fortiori*, idée. Claude Bernard pouvait écrire, à propos de l'expérimentation en médecine : « ce sont les faits qui jugent l'idée⁴ » ; en matière de pratique, c'est à l'idée de juger les faits pour leur accorder leur signification morale propre. La tentative d'extermination des Juifs est un fait historique de la Seconde

3. G. STEINER, *Présences réelles*, traduction française par M. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 50.

4. Cl. BERNARD, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, 1865, p. 92-93.

Guerre mondiale : quel étalon éthique permet de *juger* aujourd'hui ce fait dans l'absolu, et non simplement de l'expliquer, comme tente de le faire la science historique en le replaçant dans un contexte qui est nécessairement relatif aux conditions de l'époque ? En donnant libre cours aux faits, le pragmatisme moderne a ramené les fins pratiques de l'homme aux conditions matérielles, sinon pathologiques, de son existence, et a renoncé à en rechercher le sens. Dès que l'on admet, implicitement ou non, que les faits sont normatifs et commandent les principes de l'action, on substitue le magistère du fait à l'autorité de la raison et le déterminisme des conditions à la liberté de l'inconditionné. Marcuse avait déjà mis en évidence cette abdication radicale de la pensée qui est l'une des marques du temps :

Le fait du pouvoir pur et simple devient le vrai dieu de l'époque et, au fur et à mesure que ce pouvoir s'accroît, la soumission de la pensée au fait s'accroît⁵.

L'exténuation du sens de l'éthique en vient ainsi à priver le temps de toute signification. Dans l'univers contemporain de la technoscience, dénué de fins comme de principes, oublieux de son passé — *No past !* — et sans illusion sur son avenir — *No future !* — l'homme perd peu à peu le sens de son action et le goût de la pensée. Peut-on encore aujourd'hui en retrouver la saveur première ? On sait que la *Lettre sur l'humanisme*, que Heidegger consacrait à « l'essence de l'agir », tentait de répondre à la question de Jean Beaufret sur la possibilité de « redonner un sens au mot "Humanisme" ». En commentant le fragment 119 d'Héraclite, Heidegger reconnaissait que « le vœu d'une éthique » prenait ses racines dans le « désarroi évident » de l'homme d'aujourd'hui et, sans doute plus encore, dans son « désarroi caché »⁶. Or l'*ethos*, qui permet à l'homme d'habiter le monde, c'est-à-dire le temps, en un sens authentique, est le séjour de l'homme sur le mode de « la proximité du dieu ». L'anecdote bien connue d'Héraclite venu chercher un peu de chaleur devant un simple four de bou langer — εἶναι γὰρ καὶ ἐνθάδε θεοῦς — révèle que l'*ethos* est en même temps la *proximité du sens*. Mais cette proximité ne saurait tenir à la seule immanence qui s'avère incapable d'ouvrir à la pensée les voies de la signification. Il faut donc nécessairement, si l'on veut trouver un sens à l'éthique, redonner un sens au temps, mais aussi à ce qui échappe au seul horizon du temps. Le jaune était bien le devenir de l'œuf stoïcien, dans l'imminence du poussin à naître ; mais le sens de ce déploiement, et la signification accordée à ce commencement absolu d'une existence, ne saurait se réduire au fait brut de la seule immanence.

II. TEMPS ET ORIGINE

Notre déficit de repères et de bornes, de traditions et d'espoirs, témoigne d'abord d'un déficit de temporalisation comme si notre conscience n'était plus en mesure de nouer, à tout moment, les liens du passé et ceux de l'avenir pour donner un sens à son action présente. Selon la parole de René Char, plus d'une fois reprise par Hannah

5. H. MARCUSE, *Raison et révolution*, traduction française par R. Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Minuit, 1968, p. 451.

6. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, dans *Questions III*, traduction française par R. Munier, Paris, Gallimard, 1966, p. 138-139.

Arendt, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament⁷ ». Or, l'action humaine, au même titre que les principes qui la fondent, n'est possible que dans l'horizon total du temps. Toute forme d'action, et au premier chef l'action morale qui cherche la coïncidence du fait et du sens, du réel et du possible, de l'être et du devoir, et, pour tout dire, du fini et de l'infini, se déroule dans cette durée qui constitue notre être tel qu'il s'apparaît à lui-même dans le tissu mouvant de la conscience. Et cet être est naturellement orienté dans le recouvrement mutuel de l'avenir et du passé qui s'articulent dans l'acte présent. En ce sens, la temporalisation est bien une activité transcendante de la conscience, au sens kantien du terme, puisqu'elle ouvre le champ de possibilité de l'expérience humaine en sa totalité.

Nous appelons « orientation » la direction temporelle de notre action qui se trouve *a priori* engagée par la marche du monde et le lever des étoiles au-dessus de l'« horizon » (*orior*). Considérons l'opuscule de Kant : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Kant peut transposer analogiquement la méthode d'orientation dans l'espace (paradigme géographique) à la méthode d'orientation dans la pensée (paradigme mathématique) grâce au principe médiateur de la méthode d'orientation dans le monde (paradigme cosmologique), représenté par l'étoile polaire. Ce principe est le principe originel de l'orientation dans le temps — le lever des astres — qui s'avère ainsi la médiation naturelle du sensible et de l'intelligible. Kant parle ici d'un « principe de différenciation subjectif » de la conscience qui lui permettrait de s'orienter « de façon mathématique » dans un espace donné, par exemple celui d'une pièce plongée dans l'obscurité. Un tel principe subjectif est à l'évidence de nature mnésique : si je réussis à m'orienter dans une obscurité totale, c'est parce que je suis en mesure de saisir un objet, dit Kant, « dont la place est présente à ma mémoire ». Quand bien même je me trouverais dans une pièce où tous les meubles et les objets auraient été intervertis, de gauche à droite, je pourrais néanmoins m'orienter *dans le bon sens* grâce au sentiment subjectif de la différence entre le côté droit et le côté gauche qui tient, en dernier ressort, à la mémoire implicite que je conserve de cette partie du monde.

Le principe de différenciation kantien, qui a été mis en cause par de nombreux commentateurs, notamment Heidegger au § 23 de *Sein und Zeit*, n'est autre que le souvenir de la position d'un objet déterminé et du rapport réciproque de tous les objets concernés. Il est évident qu'un tel souvenir est rendu possible, non par la latéralisation originelle, mais bien par la temporalisation originelle de la conscience dont la structure spécifique d'« être-au-monde » (*in-der-Welt-sein*) est indissolublement la structure d'« être-au-temps » (*in-der-Zeit-sein*). On ne peut pas plus s'orienter dans le monde, en faisant abstraction du monde, que s'orienter dans le temps, en faisant abstraction du temps. La composition originelle du monde, Platon le montrait déjà dans le *Timée*, n'est autre que la composition originelle du temps sous sa forme mathématique (les cercles du Même et de l'Autre qui composent harmoniquement l'Âme du monde) ; le temps tient donc d'emblée à l'intelligible, et non au seul sensible, c'est-à-

7. R. CHAR, *Feuilles d'Hypnos*, aphorisme 62. H. ARENDT commente cette phrase dans la Préface de *La crise de la culture*, dans le chapitre 6 de son *Essai sur la révolution*, ainsi que dans l'Introduction de *La vie de l'esprit* (tome I : La pensée).

dire en définitive à l'éternité. Dire du temps, avec Platon, qu'il est « une certaine imitation mobile de l'éternité » qui progresse selon « la loi des nombres » (*Timée*, 37 d), c'est reconnaître, avec l'intelligibilité du temps, l'intelligibilité des actions humaines qui se déroulent au fil du temps. C'est reconnaître également que le sens du temps ne réside pas en lui-même, mais dans la tension continue qui le relie au modèle éternel. De façon parallèle, le sens de l'action humaine dans son incessante temporalisation qui l'ouvre à toute expérience possible, en faisant la synthèse de l'avenir et du passé dans le présent, doit se relier en quelque façon à l'éternité pour être intelligible à lui-même.

La temporalisation de la conscience — Platon aurait dit de l'âme — se manifeste par l'intentionnalité d'une action qui vise une fin qui n'est pas actuellement présente. Cette intentionnalité de l'*homo teleologicus* possède le double sens d'une *signification*, comme visée compréhensive de l'objet (*Sinn/Sense*), et d'une *orientation*, comme direction d'un mouvement vers la droite ou la gauche, le haut ou le bas (*Richtung/Sense*). Si l'on admet que les possibilités de l'action humaine ne sont pas infinies, puisqu'elles dépendent de la structure du temps, les principes de l'action, et par conséquent les morales possibles, ne le seront pas non plus : ce sont les faits qui peuvent se multiplier et se disperser indéfiniment, et non les normes. Lorsque je me déplace à travers une forêt, bien que mon itinéraire puisse être extrêmement varié — je peux suivre tel ou tel sentier, le quitter un instant et couper à travers bois, faire une pause et revenir sur mes pas, etc. — les points cardinaux qui, invisibles, commandent mon orientation, demeurent immuables. Un exemple littéraire bien connu illustrera cette permanence du sens. Quelles que soient les étapes et la durée de son itinéraire de Paris à Jérusalem, Chateaubriand a pris la direction de l'Orient. Et le seul choix de cette direction vers une cité qu'il aurait pu ne pas atteindre, terrassé en chemin par quelque maladie, fait *sens* pour lui comme fera sens, pour ses lecteurs de l'avenir, la fameuse phrase :

J'ai vu du haut de l'Acropolis le soleil se lever entre les deux cimes du mont Hymette.

Ce n'est donc pas l'espace, mais bien le temps — et, au-delà du temps, la reconstruction *idéale* d'une Antiquité qui, pour le voyageur, fait *sens* — qui ordonne l'itinéraire du poète comme il ordonnera l'action du futur Ministre. L'image de la boussole, qui permet à chacun de se diriger en fonction du champ magnétique terrestre, montre ici l'insuffisance de la détermination spatiale. La boussole n'« oriente » pas, à proprement parler, puisque les deux extrémités de son aiguille marquent les deux points du globe voisins des pôles, et non le lever du soleil. Si nous voulons véritablement nous orienter, il nous faut utiliser d'autres outils, comme l'astrolabe, qui permettent d'observer la position des astres en déterminant leur *hauteur au-dessus de l'horizon*. La boussole présente une direction d'ordre terrestre, l'astrolabe une orientation d'ordre céleste : sous sa conduite, l'action de l'homme mesure l'espace terrestre à la hauteur du ciel étoilé.

Il est permis de transposer analogiquement le paradigme de la boussole et de l'astrolabe dans le domaine de l'action morale, que Kant nommait l'« usage pratique » de la raison, et non seulement dans le domaine de la connaissance théorique. L'action de

l'homme possède originellement une intentionnalité axiologique, qui ne se confond pas avec son intentionnalité théorique, comme l'a montré Lévinas en prolongeant les analyses de Husserl. L'éthique nomme cette ouverture du temps qui permet à l'âme, selon l'expression de Platon, de regarder « en haut et vers l'invisible⁸ », en libérant ainsi la dimension originelle du « droit ». Platon utilise à plusieurs reprises cette image du regard porté vers la hauteur de l'Idée (*eidōs*) — où déjà s'esquisse le « visage » de Lévinas — au livre VII de la République, après avoir décrit l'*anabase* du prisonnier de la caverne vers la lumière et sa *katabase* vers l'ombre (515 e – 516 e), à propos de la véritable astronomie. Cette science prélude moins à la connaissance du mouvement des astres, et donc au temps, qu'à la science suprême, la dialectique, dont l'orientation foncièrement morale est dévoilée par la lumière du Bien.

Or, c'est la dimension de la « hauteur » qui est, philologiquement comme phénomenologiquement, l'origine du « droit ». ὀρθός, que l'on rapproche du sanskrit *vārdhati* (« élever », « faire croître ») ou du sanskrit *ūrdhvā* (« dresser haut »), signifie depuis Homère « dressé », « vertical ». Le terme prendra par la suite toutes les valeurs morales et juridiques liées à la rectitude et au droit ; le latin *regula*, la « règle », et *rectum*, « droit », comme d'ailleurs *rex*, le « roi », possèdent la même origine. Nous trouvons encore une image similaire avec *norma*, la « norme », qui, comme le grec γνῶμων, signifie l'« équerre » avec ses deux pièces perpendiculaires formant un angle droit ; les Romains qualifiaient de *normatus* ce qui était « d'aplomb » ou « vertical ». C'est cette dimension *orthonormée* de la hauteur qui est l'*origine* du sens : il en révèle aussitôt la droiture. Car l'« origine », d'*origo* issu de *orior* par la même racine *Er*, désigne le geste de se lever pour l'homme — le premier geste du prisonnier de la caverne — aussi bien que le mouvement du lever de l'astre. L'origine du droit fait donc droit à l'origine en reconnaissant leur commune orientation vers le temps des étoiles. On n'en conclura pas que l'homme tire le sentiment de la hauteur de la direction verticale de son corps. Comme Aristote montrait contre Anaxagore que ce n'est pas parce que l'homme a des mains qu'il est intelligent, mais c'est parce qu'il est intelligent qu'il a des mains, Lévinas refusera toute interprétation réductrice de la hauteur native de l'éthique :

La hauteur ordonne l'être. La hauteur introduit un sens dans l'être. [...] Ce n'est pas parce que les hommes, de par leur corps, ont une expérience de la verticale que l'humain se place sous le signe de la hauteur : parce que l'être s'ordonne à la hauteur, que le corps humain est placé dans un espace où se distinguent le haut et le bas et se découvre le ciel qui [...] est tout hauteur⁹.

La métaphysique est apparue, avec l'éthique, lorsque Platon a montré que la vocation de l'habitant de la caverne était de se dresser pour obéir à l'appel de l'origine et conquérir sa liberté, selon le double rythme de l'*anabase* et de la *katabase* qui insère un éclair de transcendance dans le champ de l'immanence. La hauteur ordonne l'être et exprime *le droit de l'être* en s'ouvrant à ce qui transcende le temps lui-même. Hegel rappellera dans le même sens que « le geste *absolu* de l'homme est la

8. PLATON, *République*, VII, 529 b.

9. E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972 ; réédition Paris, Livre de Poche (« Biblio-Essais »), 1994, p. 58.

*station droite, lui seul s'en montre capable*¹⁰ ». L'éternel et le temporel appartiennent tous deux à la structure rationnelle de l'âme. Mais l'horizon de notre activité terrestre, ouvert par la temporalisation de la conscience, est toujours second par rapport à cette hauteur du monde qui nous oriente, de façon analogique, vers l'ordination du Bien ou, dans le langage platonicien du mythe, vers le soleil intelligible. En conséquence le sens, comme l'a redécouvert Lévinas à partir d'une expérience bien différente de celle du philosophe grec, est *unité de sens* et, en tant qu'*orientation* ultime, source des significations immanentes à l'ensemble des actions humaines.

III. ORIGINE ET TRANSCENDANCE

L'homme est ainsi soumis à un double destin : celui de la finitude de l'existence et celui de l'infini du sens qui précède, et excède, toute existence donnée. Ces dimensions élémentaires de la hauteur et de l'horizon s'ordonnent naturellement l'une à l'autre dans l'unité de la motricité la plus simple. Lorsque l'enfant apprend à marcher, il doit d'abord se tenir debout, seul, puis avancer un pied devant l'autre tout en gardant un équilibre précaire : la chute sera sa première expérience morale, et sans doute le modèle de toute expérience morale ultérieure. On sait assez à quel point le ridicule social est attaché à toutes les formes de chute. Et si, dans l'ordre physique, l'enfant « tombe de son haut », comme nous disons en français, l'homme, pour sa part, « tombe de haut » dans l'ordre éthique surtout si, lors de sa rencontre avec autrui, il le « prend de haut » ou « de trop haut » : c'est alors le bas, si l'on peut dire, qui prend la relève de la hauteur pour donner la sanction appropriée à la faute. Marcher correctement consiste à avancer les yeux tournés vers l'horizon tout en conservant, à chaque instant, la station droite. Sans cette posture, qui maîtrise les deux axes de la verticalité et de l'horizontalité, il m'est impossible d'avancer et, ainsi, de prendre la direction de mon avenir. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'homme rampe comme un animal, en général pour sauver sa vie ; en dehors de ce contexte militaire, l'image n'a guère de connotations positives. Mais, d'un autre côté, sans cette marche vers l'horizon, je demeure immobile, comme Socrate à la bataille de Potidée ou sous le porche des voisins d'Agathon, planté comme une stèle ou une pierre tombale.

Ces données immédiates de l'expérience de mon corps sont en même temps les données immédiates de mon expérience éthique rapportée au temps et à l'éternité. La tradition philosophique, de saint Augustin à Husserl, a cherché à comprendre l'activité de temporalisation de la conscience en enchâssant le présent entre l'avenir et le passé, entre la *protension* et la *rétenion*, sensible à cette *distension* de l'âme qui permet la synthèse des trois modes du temps. Mais ce même présent, de Platon à Kierkegaard, peut aussi être saisi entre l'instant et l'éternité. À la *distensio animi* de la temporalisation répond silencieusement la *contentio animi* de l'éternisation qu'exprime déjà le long silence de Socrate dans le *Phédon*. Le présent peut se concentrer en *aevum*, comme l'établira saint Thomas pour évoquer l'éternité participée dans

10. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'Esprit (1817-1830)*, traduction française par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, addition au § 411, p. 515.

l'homme¹¹, ou se disperser dans l'*instans*, en donnant lieu à des éthiques bien différentes. Dans l'Antiquité, ce n'est pas la temporalité du monde sublunaire d'Aristote qui s'oppose à l'éternité de l'Idée chez Platon ; ce sont plutôt les instants de plaisir d'Épicure, aussi discontinus que ses atomes matériels, qui nient l'éclair d'éternité de l'Idée. Les éthiques du plaisir, d'Épicure à Deleuze, ne peuvent ainsi se comprendre que dans leur rapport d'opposition, sur l'axe de la hauteur, aux éthiques du Bien, de Platon à Lévinas. Car l'instant de plaisir, cueilli par Horace, n'est qu'un éclat furtif d'éternité là où l'éternité apparaît, selon la définition classique de Boèce, comme « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*¹² ». Le chiasme des deux n'est pas exceptionnel : on le trouve dans un passage bien connu des *Rêveries du promeneur solitaire*. Au cours de la cinquième promenade, Jean-Jacques ressent la magie ineffable d'un instant infiniment présent à lui-même où l'âme, note-t-il, « sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir », en dehors de toute rétention et de toute protension, se rassemble en elle-même et coïncide, ajoute Rousseau, avec un « présent [qui] dure toujours sans néanmoins marquer sa durée ». Ici l'instant révèle son désir initial d'éternité au lieu de se dissoudre aussitôt dans l'éphémère : « tant que cet état dure, on se suffit à soi-même comme Dieu »¹³.

Il est de fait, comme l'a remarqué Hans Jonas, que l'éthique traditionnelle d'éternité, « éthique de la simultanéité » ou de la « présence », s'est effondrée dans le monde moderne dont l'anti-platonisme n'est plus à souligner, ou, plus exactement, a changé le *sens* de son ontologie qui, de « verticale », « dans l'éternel qui surplombe la temporalité et qui est naturellement intégralement présent dans chaque maintenant », écrit Jonas¹⁴, a basculé vers « l'horizontale » au cours du processus de sécularisation qui est l'un des traits majeurs du monde moderne. L'ontologie de l'histoire a ainsi pris la suite de l'ontologie de l'éternité ou encore, pour utiliser la langue de Lévinas, la métaphysique de l'éthique a laissé la place à l'ontologie du temps. Et à l'orientation de l'action humaine vers la lumière du Bien platonicien a succédé l'avancée du monde social dans ce que Jonas appelle les « opacités de l'immanence »¹⁵. Mais s'il est vrai que, pour comprendre le sens de l'existence, l'éternité ne saurait se dispenser du temps, il est tout aussi vrai que le temps ne saurait se dispenser de l'éternité pour comprendre le sens de l'éthique.

Si nous voulons parcourir le libre champ de l'action morale, nous ne pouvons nous contenter, avec Max Weber, d'opposer l'éthique de conviction, soumise à un impératif inconditionné, à l'éthique de responsabilité, soucieuse des conditions de la temporalité et de l'opportunité de l'action, c'est-à-dire, en dernière analyse, une éthique absolue et une éthique relativiste issues de la distinction kantienne des deux types d'impératifs. De même la distinction topique de Hans Jonas entre l'« éthique anté-

11. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I. q. 10, art. 5 et art. 6.

12. BOËCE, *De consolatio philosophiae*, IV, 6.

13. J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, dans *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1959, p. 1047.

14. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, traduction française par J. Greisch, Paris, Cerf, 1992, p. 173.

15. H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, traduction française par Ph. Ivernel, Paris, Payot et Rivages (« Rivages-Poche »), 1994, p. 16.

rieure », articulée jusqu'à Kant sur l'ordre vertical du platonisme, et l'« éthique moderne » dans laquelle « l'ordonnée est devenue l'abscisse »¹⁶ demeure sans doute insuffisante. Car la temporalité comporte deux directions, vers l'avenir ou vers le passé, qui conduisent l'homme à développer selon les cas une attitude morale conservatrice ou progressiste. Et les débats éthiques actuels opposent davantage, sur l'axe temporel de l'immanence, les partisans de l'avenir aux tenants du passé, que les adeptes de l'instant présent aux nostalgiques de l'éternel. Quant à l'éternité, nous l'avons vu, elle comporte deux pointes, l'*aevum* et l'*instans*, les « moments aussi petits que possible » où s'opère le salut, selon le prêtre chartreux du *Nuage d'inconnaissance*, au XIV^e siècle, et les instants qui s'émiettent un à un dans l'abandon au plaisir. Et certes, il est difficile de saisir le lien secret entre ces deux éclairs, vif et sombre, d'éternité. Seul Parménide a tenté de le faire, dans le dialogue platonicien éponyme, avec l'étrange nature de l'ἔξαιφνης, ce trou dans la trame du temps que les néoplatoniciens assimileront à l'âme elle-même, en son acte éternel, et néanmoins présent, de penser.

Il est sans doute vrai, comme l'affirme George Steiner dans ses *Antigones*, que « le temps n'a rien à dire ni à répondre à l'éternité¹⁷ » ; en revanche, l'éternité a tout à dire et à demander au temps en ce qui concerne la moralité de notre action. Pour qu'un acte humain soit possible, il faut la conjugaison de l'avenir dont tout provient, comme l'a montré Augustin (« d'où passe le temps ? D'où, sinon du futur¹⁸ ? »), et du passé où tout passe, le présent étant ce paradoxal intervalle, lui-même mouvant, d'un tel passage. Mais pour qu'un acte *moral* soit effectué, il faut que la dimension de l'éternel porte sa lumière, ou son ombre, sur la temporalité. Alors l'articulation de l'axe vertical et de l'axe horizontal, dans la dimension de la hauteur et celle de l'horizon, déploie naturellement ce que j'appellerai le *quadrant* de l'éthique. Il met en évidence les quatre paradigmes de l'action qu'une morale donnée peut considérer comme bonne ; au centre de la croix, qui est la marque du présent de l'action, on pourra situer le carrefour où les diverses éthiques dialogales entrent en rapport critique avant de choisir leur axe de référence.

1) *L'éthique de soumission* caractérise le comportement spontané des sociétés traditionnelles qui obéissent à l'autorité des lois et des coutumes passées sans en contester la légitimité. Sous l'instance régulatrice de la tradition — l'« éternel hier » de Max Weber — qui intègre dans un passé immémorial un modèle originel de l'action humaine dont le mythe est la représentation symbolique, la communauté tend à sauvegarder son identité et à persévérer dans son être sans modification ni rupture sensible.

2) *L'éthique d'obligation* oriente proprement l'homme, en dehors de la pression sociale ou même contre elle — pensons à Socrate — vers le modèle d'un Bien souverain qui transcende le temps. Les « lois non écrites, mais intangibles, des dieux » d'Antigone, ou leur écho métaphysique dans les Idées de Platon, relèvent de la seule

16. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, p. 175.

17. G. STEINER, *Les Antigones*, traduction française par Ph. Blanchard, Paris, Gallimard, 1986, p. 274.

18. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, 21.

hauteur de l'origine, car elles n'ont jamais commencé dans le temps. « Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis toujours (ἀεί) qu'elles sont en vigueur », ajoute Sophocle, « et personne ne les a vues naître » (v. 456-457). Dans le respect de la loi morale, l'âme et le temps sont tous deux unifiés par le rapport mimétique de l'acte au modèle éternel dont l'engagement personnel de l'homme tire sa légitimité. C'est là que s'enracine l'éthique de conviction de Max Weber qui reste indifférente, à l'image de Socrate dans sa prison, aux conditions concrètes de l'existence temporelle et aux conséquences de ses choix. Au centre de la Prairie du mythe d'Er (*République*) ou au cœur de sa prison (*Phédon*), Ulysse et Socrate sont seuls face à leur destinée, avant d'entrer dans un nouveau corps, pour Ulysse, ou au moment même de quitter le sien, pour Socrate.

3) *L'éthique d'indifférence*, à l'autre extrémité de l'axe de la hauteur, témoigne de la dissolution du temps et de la dispersion de la conscience, en l'absence du modèle éternel. Là où la personne morale, ordonnée au Bien, se concentrait sur son être propre — la voix du démon de Socrate, la conscience comme « instinct divin » de Rousseau, « la loi morale au fond de moi » de Kant — l'individu, égaré dans la dissémination des instants, *mens momentanea*, dissout son identité dans un simulacre d'action. Les sociétés modernes qui, à raboter toutes les aspérités de la vie, tendent à transformer l'humanité en sable — « En sable ! un sable fin, doux, rond, infini ! » écrivait Nietzsche dans *Aurore*¹⁹ — ont délaissé l'instance régulatrice de l'Idée pour se livrer au fait brut, cet instant éphémère d'où chacun essaie de tirer un plaisir immédiat. Dans *Liberté et sacrifice*, Jan Patočka a montré de façon paradoxale comment, aujourd'hui, « le manque d'un infini authentique se manifeste comme une étrange infinitisation de positions humaines, éphémères, investies d'une signification absolue²⁰ ».

4) *L'éthique de responsabilité*, Hans Jonas l'a établi de façon lumineuse, représente la configuration éthique qui doit concerner l'humanité de notre temps et celle de l'avenir dans le seul horizon d'une temporalité repliée sur son immanence. Là où la tradition ne connaissait, dans son obéissance aveugle au passé, que la communauté close de l'éthique de soumission, l'éthique de responsabilité, à l'autre extrémité de l'axe, peut ouvrir un libre accès à l'avenir de l'humanité.

Pour caractériser la situation actuelle de la morale, Niklos Luhmann a pu justement faire état d'un « paradigme perdu »²¹. Cette perte de l'absolu, avec la dérégulation qu'elle entraîne, concerne essentiellement l'éthique platonicienne d'obligation, entée sur la hauteur de l'éternité. On pourra parler dans le même sens, par analogie, d'un « paradigme oublié », pour l'éthique de soumission, d'un « paradigme éclaté », pour l'éthique d'indifférence qui se mesure précisément à l'éclatement de tout paradigme et à sa dissémination au fil du désir, pour l'éthique de responsabilité, enfin, d'un « paradigme recherché ». À tout moment, pourtant, si l'homme reconnaît que son

19. NIETZSCHE, *Aurore*, III, § 174.

20. J. PATOČKA, *Liberté et sacrifice*, traduction française par É. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 129.

21. N. LUHMANN, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Francfort-sur-le-Main, 1990.

action se déploie *sub specie aeternitatis* comme *sub specie temporis*, il pourra éprouver son immédiateté par rapport à l'absolu, selon la critique de Ranke adressée à la totalisation hégélienne de l'infini. Cette *éthique cardinale*, dont j'ai ici esquissé les axes, nous rappelle que la conscience appréhende sa singularité dans la durée ; elle peut soit la hausser vers l'éternel, soit l'abîmer dans l'instant. Elle nous rappelle aussi à quel point les deux régimes s'avèrent inséparables dans l'épiphanie du sens : sans l'éternel, l'action morale est aveugle ; sans le temporel, elle est vide.

IV. LA TRANSCENDANCE DU SENS

Tant du point de vue théorique que du point de vue pratique, on met aujourd'hui en doute la possibilité de faire retour à des principes éthiques que l'homme serait incapable de fonder. Franco Volpi, par exemple, pour qui l'éthique de Hans Jonas est « trop fondamentaliste », choisit d'emprunter les voies d'une pensée « caméléonesque et prudente » après le constat sans appel de la « mort des absolus transcendants » :

Dans la mer de la complexité moderne, après le désenchantement du monde qui nous a privés de compas, des instruments, des routes et des valeurs utilisables, depuis qu'il n'y a plus de havre ou de fin à atteindre, *il faut naviguer à vue*²².

On pourrait répondre qu'une telle stratégie du fait accompli revient seulement, en matière de morale, à faire de nécessité vertu. Il n'est nul besoin d'être philosophe, ni même homme, pour se tirer d'un mauvais pas en l'absence de principes et de la représentation d'une fin ; l'animal réussit fort bien à survivre à l'aide du seul instinct. Au demeurant tout navigateur *peut* se servir d'un compas, d'un astrolabe ou d'outils plus puissants, comme les satellites d'observation, pour connaître sa position en mer, et n'ignore pas où il *doit* aller, même au plus fort de la tempête. Il ne lui sera guère utile de pousser sur le mât du vaisseau en l'absence de tout vent, comme le notait déjà Aristote : naviguer à l'estime, ou à l'immanence, c'est naviguer à très courte vue. Qu'on le veuille ou pas, le point d'appui du mouvement, comme le point d'arrivée, doivent être extérieurs à l'action elle-même. Si l'homme était totalement immergé dans la mer de l'immanence, ballotté de vague en vague et de fait en fait, il ne pourrait jamais imaginer que ses gestes décousus sont susceptibles de présenter un sens. La pure facticité de l'existence ne saurait engendrer la moindre signification sans la présence, comme l'a montré Husserl, de la détermination nécessaire de l'essence. La réduction phénoménologique retrouve la vérité du *Philèbe* et de l'action du *περός* qui vient arrêter l'indétermination de l'*ἄπειρον* pour lui donner un sens : il n'est sans doute pas sans lien avec la détermination du Bien suprême à la fin du dialogue (65 a-b).

Même dans les conditions les plus précaires — et notre époque n'en est pas avare — l'homme éprouve en lui, au moment du choix, la présence d'un sens transcendant — une « réelle présence » dit Steiner — qui oriente son action vers une fin absolu-

22. F. VOLPI, « "Le paradigme perdu" : l'éthique contemporaine face à la technique », dans *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, sous la direction de Gilbert Hottois, Paris, Vrin, 1993, p. 178.

ment bonne. C'est là, au sens propre du terme, une donnée immédiate de la conscience morale qui accorde l'homme à l'origine du sens. Jonas prend l'exemple de l'impératif catégorique kantien dont « l'opération logique instantanée²³ », commune à toute éthique de la simultanéité, met en lumière la réfraction de l'éternité sur l'horizon du temps. L'homme s'apparaît alors à lui-même comme un pur commencement dont la liberté ouvre, au sein de l'immanence, le royaume des fins. Hannah Arendt a souligné à plusieurs reprises, en commentant saint Augustin, que l'homme est cet *initium* qui a été créé pour qu'il puisse commencer une action « *Initium ut esset, creatus est homo ante quem nullus fuit*²⁴ » : « afin donc qu'il y eût un commencement, un homme a été créé, avant que nul autre ne fût ». Telle est bien la vocation éthique de l'homme. Commencer une action, en effet, c'est en viser nécessairement le terme, et assurer par là, dans la lumière initiale du sens, le lien continu de la fin et du commencement. C'est peut-être cette éternité de l'âme, au principe de toute action, qu'avait pressentie le pythagoricien Alcméon de Crotonne quand il affirmait, au témoignage d'Aristote : « si les hommes meurent, c'est qu'il ne leur est pas possible de joindre le commencement et la fin²⁵ ».

Il leur est cependant possible, au beau milieu du cours du monde comme dit Kant, d'être un commencement absolument premier quant à la causalité, sinon quant au temps, et d'agir librement en tant qu'*initium* ou *origo*, sans être toutefois un *principium*, au commencement absolu de la création. Mais l'*initialité* de l'action morale n'est pas sans attache avec le *principe* d'où elle tire son orientation. Si l'homme est bien un, comme ses rencontres même conflictuelles avec les autres hommes l'attestent, en dépit de toutes les vicissitudes historiques, et comme persiste à l'affirmer aujourd'hui la déclaration des Droits de l'Homme qui ne saurait souffrir d'exception historique ou géographique, il faut bien fonder cette unité et cette universalité dans une dimension éthique que la condition temporelle n'épuise pas. On le sait bien du reste : l'*idée* d'humanité continue de tarauder, malgré la disparition de tous les idéaux, l'*idéologie* humaniste ou humanitaire qui doit reconnaître, serait-ce implicitement, la primauté d'une conception éthique absolue de l'homme sur les dérèglements relatifs aux conditions concrètes de son existence. Pourrait-on sans cette conception mettre en cause la légitimité des lois raciales du nazisme et qualifier les actes qu'elles ont légalement autorisés de crimes imprescriptibles contre l'« humanité » ? L'exigence de justice n'est pas de ce temps ou d'un autre ; même ceux qui font table rase du passé au nom de l'avenir, après avoir tourné le dos à l'éternel, jugent invariablement ce passé, quand ce n'est pas l'éternité elle-même, à l'aune d'une norme intemporelle.

Si nous pouvons aujourd'hui qualifier d'injuste la mort d'Antigone ou celle de Socrate, si un incroyant peut être ému par la Passion du Christ, en dehors de tout amour pathologique au sens kantien, c'est bien parce que l'homme, du fait de sa vocation éthique, ne se trouve pas entièrement soumis au temps. Jonas est donc parfait-

23. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, p. 32.

24. SAINT AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XII, 21.

25. Ps. ARISTOTE, *Problèmes*, XVIII, III, 916 a 33 (= ALCMÉON, B II).

tement cohérent en articulant son éthique de la responsabilité, liée à l'immanence de l'horizon temporel qui annonce l'humanité à venir, à une « *idée* de l'homme qui est telle qu'elle exige la présence de ses incarnations dans le monde²⁶ ». L'Idée commande le fait brut de la présence des hommes sur terre — l'impersonnel : « il y a des hommes... » — et la responsabilité qui leur échoit en tant qu'homme. Il suffit de commencer une action, et de rencontrer autrui, pour se convaincre immédiatement que le *telos* de l'action finie se détache sur le fond de l'infini. C'est en ce sens que, à tout moment du temps, pour reprendre le mot de Spinoza, « nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels²⁷ ».

Dès lors, il n'y a plus aucun horizon du monde, drapé entre l'origine et la fin, lorsque la hauteur du temps, cette empreinte mouvante d'éternité, demeure obscure. Aucun horizon n'est en mesure de se saisir lui-même en tant qu'horizon : la capacité de l'homme de posséder un horizon, c'est-à-dire de s'ouvrir par un acte de temporalisation à un avenir qui n'est pas encore, exige qu'il se rapporte à la présence/absence de la transcendance. La transcendance n'est pas une *mode*, tributaire d'une éthique révolue, mais une *modalité* de la temporalité qui ouvre l'horizon de l'action comme l'éclat d'un regard anime brusquement un visage fermé. Le sens est ici immédiat et ne ressortit pas de l'ordre de la réflexion. L'oubli de la transcendance, ou du regard levé vers la hauteur du Bien, dans lequel Jonas décèle « l'erreur la plus colossale de l'histoire²⁸ », que Nietzsche a interprété comme la mort de Dieu, entraîne tout naturellement la mort de l'homme dans la disparition insensible de l'horizon de son existence. « Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'univers tout entier ? » demande l'insensé du *Gai savoir*²⁹, pressentant que l'homme, à désenchaîner la Terre de sa lumière, se trouve entraîné « dans une chute continue, loin de tous les soleils », vers « un néant infini, sans haut ni bas » — où la vie est à jamais dénuée de tout point fixe et de toute orientation.

Toute la difficulté de l'action morale tient en définitive à la question de la finalité qui apparaît comme la croix de l'éthique. On peut admettre, dans une lignée aristotélicienne, que le monde offre une structure téléologique à laquelle Jonas a recours quand il fonde le Bien dans l'être sans souci du « prétendu gouffre entre l'être et le devoir³⁰ ». On peut, au contraire, exaspérer la tension entre l'ontologie et l'éthique, avec Lévinas, en affirmant que le visage du Bien est attaché à *l'autre de l'être*, cet infini irréductible à l'immanence, et à la totalité, de l'essence. Dans les deux cas, la loi de Hume, qui interdit formellement de passer de l'être au devoir-être, du plan descriptif des faits au plan prescriptif du droit, s'avère inopérante. Dès que l'on soutient qu'il n'y a *que* de l'être, en s'en tenant au seul domaine des faits et en ramenant l'homme à sa facticité, on ne saurait passer à un devoir-être, c'est-à-dire au pur néant. Il est pourtant impossible d'oublier que l'expérience éthique, *ce fait de la raison*,

26. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, p. 69.

27. SPINOZA, *Éthique*, V, proposition XXIII, scholie.

28. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, p. 178.

29. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, III, 125.

30. H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, p. 115.

révèle à chaque homme qu'il peut à tout moment engager un pari sur l'existence en faisant un *saut dans le sens*. Il lui suffit de choisir librement une action qui sera éclairée par un principe étranger à tout horizon : c'est au contraire l'horizon qui prend toute sa clarté dans la lumière qui tombe de la hauteur.

Le saut éthique indique que la proximité du sens tient paradoxalement à son éloignement irréductible : le sens est cette distance temporelle où la conscience se saisit elle-même dans sa distension à l'égard du passé et de l'avenir, ou cette distance éternelle à travers laquelle l'âme se rapporte au Bien lui-même. À ce titre il est un *metaxu*, un intervalle entre le Bien et l'être, l'infini et le fini, l'Idée et le fait, qui ne relève pas plus de l'être que du devoir-être, mais de son propre régime de lumière. Et la transcendance n'est autre que cette ouverture au Bien par où parvient la lumière du sens. Lui-même n'a pas à être éclairé : il est ce qui éclaire les significations éparses de l'existence en les ramenant, comme dit Lévinas, à « un sens unique³¹ », sens des sens, polyphonie des instruments, ou encore symphonie des voix qui se substitue aux rhapsodies décousues des faits épars pour les accorder au Bien. À la jointure de l'être éternel et de l'être temporel, la transcendance creuse une blessure qui ne se referme jamais. C'est cette blessure, ouverte vers l'infini que ravive à tout moment la voix ou le visage d'autrui, qui permet à chaque homme, en faisant le saut éthique, d'accéder à la hauteur où se recueille le visage invisible du Bien.

31. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.