

Optimisation individuelle, altérité et responsabilité : Une analyse critique de la notion d'altruisme

par Christian Arnsperger ¹

Fonds National de la Recherche Scientifique (Bruxelles)
Chaire Hoover d'Éthique Economique et Sociale (UCL, Louvain-la-Neuve)

1. Les deux questions fondamentales

Notre tâche dans ces pages sera de nous interroger sur la notion de responsabilité et sur ses liens avec un discours sur ce qu'est l'homme, c'est-à-dire sur une anthropologie. D'immenses et intenses débats traversent actuellement la philosophie morale, tant continentale qu'anglo-saxonne, sur la question de savoir *de quoi nous, êtres humains, sommes responsables*. Comme l'écrit Jean Ladrière dans un article paru récemment ², « le domaine de pertinence de l'idée de responsabilité est celui de l'action ». S'interroger sur la nature de la responsabilité, c'est donc s'interroger sur ce qu'est une action responsable, et cela nécessite que l'on pose au moins certains principes généraux d'une théorie de l'action.

Nous partirons de la théorie économique moderne non pas en tant qu'elle constitue un instrument d'analyse de la distribution des richesses, de la structure des prix ou de la croissance du produit national, mais en tant qu'elle offre précisément un cadre d'analyse pour la théorie de l'action. Ainsi, comme John Broome ³, nous pensons que les outils formels développés par l'économie théorique – et notamment les notions de *choix individuel* et d'*optimisation individuelle* – sont extrêmement utiles pour la discussion éthique. Non pas parce qu'ils permettraient mieux que d'autres de « trouver des réponses », mais parce qu'ils permettent de clarifier certaines formulations mieux que ne le permet le langage habituel.

Ainsi, notre point d'entrée dans la problématique de la responsabilité se fera par l'outil conceptuel de l'économie, par sa théorie de l'optimisation et du choix individuels, plutôt que par des questions proprement économiques. Qui plus est, nous ne donnerons à cette théorie aucun

¹ Ce texte a fait l'objet d'une présentation au laboratoire C3ED de l'Université de Versailles–Saint Quentin, le 15 novembre 1996. Merci à tous les participants du séminaire pour leurs critiques et commentaires. Merci aussi à Sylvie Faucheux et Régis Mahieu pour leur hospitalité.

² Jean LADRIERE, « Éthique et responsabilité », in Ph. Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Paris : Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1996, pp. 209–235.

³ John BROOME, *Weighing Goods*, Oxford : Basil Blackwell, 1991, p. ix : « Je pense qu'il y a déjà un accord assez large sur le fait que les méthodes formelles dérivées de l'économie peuvent faire des contributions à l'éthique. »

contenu anthropologique *a priori*, c'est-à-dire que nous ferons le pari que le formalisme de la théorie économique est à même de servir d'*outil* pour la discussion anthropologique plutôt que comme point d'orgue de cette discussion.

Ceci signifie que nous tenterons, autant qu'il sera possible, de concevoir l'outil formel de l'économie sous un angle non dogmatique, c'est-à-dire sans donner à la formalisation du choix optimisateur un contenu normatif trop fort. Nous disons « autant qu'il sera possible », car il est bien clair que l'outil formel utilisé a lui-même trouvé son origine dans l'émergence de la vision « moderne » de l'homme « rationnel et raisonnable », vers le milieu du XVIII^e siècle⁴. Ce problème n'est pas propre à l'économie, car toute théorie de l'action *présuppose* nécessairement une anthropologie. Cependant, notre utilisation du formalisme économique ne présupposera rien concernant la nature de la responsabilité ; c'est en ce sens au moins que nous l'utiliserons de manière agnostique.

L'idée que les personnes choisissent leurs actes en maximisant une fonction objectif ressort certes d'un individualisme *méthodologique* puisqu'on impose une certaine hypothèse d'atomisme pour reconstruire les choix individuels observés. Mais elle ne présuppose en rien un quelconque individualisme moral ou éthique. Rien n'est dit, en effet, concernant le *contenu* de la fonction objectif que maximisent les personnes. Comme le montrent bien des discussions récentes parmi les économistes⁵, on est loin à présent de l'identification entre « maximiser son utilité » et « agir de manière égoïste ». Rien n'est dit, dès lors, de la nature de la responsabilité individuelle.

Cette argumentation indique déjà que nous allons établir un lien étroit entre la discussion de la responsabilité et la discussion de l'égoïsme ou, si l'on préfère, de l'égoïsme. Les questions de fond qui se poseront seront de savoir (1) si le formalisme économique permet réellement un découplage entre optimisation et égoïsme (ou si, au contraire, toute optimisation est constitutivement égoïste quel que soit son contenu) et (2) si l'optimisation, même non égoïste, peut permettre de saisir la notion de responsabilité. La question (1) nous amènera directement à aborder des questions phénoménologiques très profondes, notamment à travers le débat entre Levinas et Husserl sur l'altérité et l'extériorité. La question (2) — qui ne pourra évidemment se poser que dès lors que nous aurons répondu affirmativement à la question (1) — nous fera entrer

⁴ Pour les caractéristiques principales de la vision moderne de l'homme, on se reportera utilement aux ouvrages de Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge : Harvard University Press, 1989, et *The Ethics of Authenticity*, Cambridge : Harvard University Press, 1991 (trad. fr. *Le Malaise de la modernité*, Paris : Le Cerf, coll. « Humanités », 1994.)

⁵ On se reportera notamment à l'article de synthèse de Philippe MONGIN et Claude D'ASPROMONT, « Utility Theory and Ethics », à paraître dans S. Barberà *et alii* (éds.), *Handbook of Utility Theory*, Amsterdam : Kluwer. Voir aussi Christian ARNSPERGER, « Optimisation individuelle et engagement moral », à paraître dans R. Mahieu *et alii* (éds.), *Analyses Economiques de l'altruisme*, Paris : Economica. L'un des articles fondateurs sur la distinction nécessaire entre choix et égoïsme est Amartya SEN, « Rational Fools : A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory », paru en 1977 dans *Philosophy and Public Affairs* et repris dans A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford : Basil Blackwell, 1982.

quant à elle dans des considérations importantes concernant la nature de la « rationalité optimisatrice » postulée par la théorie économique.

Le lecteur verra que l'œuvre du philosophe Emmanuel Levinas occupera une place très importante — essentiellement parce que c'est Levinas qui, probablement, a le mieux saisi et exprimé, au sein d'une anthropologie fouillée présentant l'homme comme constitué avant tout dans la « relation éthique » avec autrui, les liens entre responsabilité et intersubjectivité. Nous nous rendrons compte que la pensée de Levinas soulève des problèmes fondamentaux dans le cadre tant de la question (1) que de la question (2) ; dans le premier cas, ces problèmes pourront être dépassés, mais ils se poseront de manière absolue et incontournable pour la question (2).

2. Optimisation et égotisme transcendantal

a) *L'optimisation n'est pas nécessairement égoïsme rationnel*

L'individualisme méthodologique est, nous l'avons déjà souligné, fortement tributaire de l'atomisme moderne. La société est considérée, dans ce cadre de pensée, comme un composite d'individus ; la base de l'analyse de la stabilité sociale est la personne isolée des autres personnes, et porteuse de fins principalement individuelles⁶. Ce cadre individualiste a été épousé par la théorie économique, qui se représente la société comme un ensemble de n individus choisissant chacun des actions.

Soit a_i l'action choisie par l'individu i , où i est un compteur allant de 1 à n . Le vecteur de toutes les actions est $\mathbf{a} = (a_1, \dots, a_n)$. L'une des caractéristiques fondamentales du modèle économique, et celle qui sera pour nous la plus importante, est que la destinée individuelle de n importe quel membre de la société dépend des actes posés par tous les membres de la société ; il y a donc *interdépendance*. Ce fait se modélise de la manière suivante, en s'appuyant sur une proposition de Sen⁷. Chaque individu i a accès à un certain ensemble de « fonctionnements » (*functionings*) qui représentent tous les « modes d'être et de faire » (*beings and doings*) ouverts à cet individu. Cet ensemble, que Sen appelle « ensemble de capacité » (*capability set*) sera noté C_i . Nous supposerons — ce qui est téméraire au vu des difficultés techniques et conceptuelles que Sen lui-même met en avant dans le cadre de cette approche — qu'il existe une mesure acceptable

⁶ Voir notamment Ch. TAYLOR, « Atomism », dans *Philosophical Essays : Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, pp. 187–210. Toute l'éthique constructiviste de John RAWLS (*Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, 1993 ; trad. fr. *Libéralisme politique*, Paris : PUF, coll. « Philosophie Morale », 1995) ou de David GAUTHIER (*Morals by Agreement*, Oxford : Oxford University Press, 1986), pour ne citer que les plus fameux, repose sur l'idée que la société ne peut être fondée que sur un contrat librement consenti par tous les individus.

⁷ Voir notamment A. SEN, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam : North-Holland, 1985, et *Inequality Reexamined*, Oxford : Oxford University Press, 1992.

de la *taille* de cet ensemble ; appelons-la $c_i = \mu(C_i)$. Cette taille mesure, en un certain sens, l'étendue de la « liberté réelle » de l'individu i , l'étendue des fonctionnements qui lui sont accessibles⁸. L'interdépendance à laquelle nous avons fait allusion auparavant va se traduire par le fait que la liberté réelle de chacun sera fonction de toutes les actions : pour tout i , on a $c_i = c_i(\mathbf{a})$.

Il n'est pas nécessaire d'explicitier ici toutes les sources de cette interdépendance. La qualité de mon existence est influencée aussi bien par mes propres actes et par les actes posés par mes proches ou mes voisins, que par ceux posés par des personnes lointaines voire inconnues, tels que des chefs d'entreprise, des politiciens, des contribuables, etc. Le modèle est ainsi suffisamment général pour que l'on puisse y poser la question de la responsabilité sans trop de restrictions⁹.

L'opération de base que la théorie économique attribue aux individus est l'optimisation. En d'autres termes, chaque i est supposé choisir une action a_i qui rende aussi grande que possible la valeur d'une certaine fonction. La manière la plus neutre de formuler cette exigence est de dire que i cherche l'action a_i qui rend maximale une fonction

$$F_i(c_i(\mathbf{a}), \dots, c_i(\mathbf{a}), \dots, c_n(\mathbf{a}))$$

étant donné le vecteur $\mathbf{a}(-i)$ des actions des autres, sur lequel il n'a aucun contrôle et qu'il considère donc, pour sa propre décision, comme exogène.

Ce cadre d'analyse présuppose, évidemment, que les membres de la société guident leur action par le calcul – en un sens très général – et qu'ils obéissent donc à une certaine conception de la rationalité procédurale. Un tel présupposé est effectivement tributaire de la vision de l'homme véhiculée par la modernité¹⁰. Cependant, ce bagage reste limité, nous semble-t-il, à des présupposés fort généraux. En particulier, rien n'est dit quant à l'attitude morale des individus. L'individu i n'est strictement égoïste que dans le cas où

$$F_i(c_i(\mathbf{a}), \dots, c_i(\mathbf{a}), \dots, c_n(\mathbf{a})) = c_i(\mathbf{a}).$$

⁸ Afin de prévenir certaines critiques trop simplistes, il faut souligner d'emblée que malgré le mot un peu mécaniciste de « fonctionnement », cette notion peut recouvrir des modes de faire et d'être tout à fait non-matérialistes. De plus, cette notion tient légitimement compte de tout ce qui relève des besoins de base (être suffisamment nourri, être lettré, être capable de se déplacer) qui, pour être matérialistes, n'en sont pas moins des besoins absolument fondamentaux. (Cela aura son importance plus tard, notamment dans la discussion de la responsabilité levinassienne.)

⁹ Notons que, si c_i est effectivement une quantité mesurable, il n'en est rien en ce qui concerne les actions. Le vecteur \mathbf{a} peut être une liste d'actions ayant simplement un nom (« payer ses impôts », « aider à traverser la rue », etc.), et non une valeur numérique. Cela ne pose aucun problème tant que l'on n'entreprend aucune manipulation mathématique des fonctions c_i , par exemple en calculant la dérivée.

¹⁰ Sur le procéduralisme moderne, voir notamment Ch. TAYLOR, « The Motivation Behind a Procedural Ethics », dans R. Beiner et W. J. Booth (éds.), *Kant and Political Philosophy*, New Haven : Yale University Press, 1993, et Ch. ARNSPERGER, « Modernity and the Strange Demise of Utilitarianism », à paraître dans B. Sitter-Liver *et alii* (éds.), *Utilitarisme pour les Sciences sociales et humaines ?*, Berne : Editions de l'Académie Suisse des Sciences Sociales et Humaines.

Si

$$F_i(c_i(\mathbf{a}), \dots, c_i(\mathbf{a}), \dots, c_n(\mathbf{a})) = \min_j c_j(\mathbf{a}),$$

l'individu i sera « rawlsien » et si

$$F_i(c_i(\mathbf{a}), \dots, c_i(\mathbf{a}), \dots, c_n(\mathbf{a})) = \max_j c_j(\mathbf{a}),$$

on aura une forme d'« utilitarisme ». L'égoïsme au sens de la seule poursuite de la maximisation de *ma* liberté réelle n'est en rien inscrit dans la théorie économique et dans le formalisme qu'elle développe. Ainsi, si $n = 2$, on peut sans difficulté supposer un altruisme radical de telle sorte que

$$F_1(c_1(a_1, a_2), c_2(a_1, a_2)) = c_2(a_1, a_2).$$

On ne peut même pas parler d'égoïsme rationnel, au sens où l'individu 1 s'attacherait au sort de l'individu 2 pour des raisons purement instrumentales¹¹, puisque rien ne dit que la fonction F_i reflète une quelconque notion d'« intérêt » ou de « bien-être ». En fait, il est possible de généraliser cette formulation en disant que l'individu 1 donne au sort de l'individu 2 une *priorité lexicographique* sur son propre sort : il ne considérera pertinentes pour son propre sort que les options qui lui seront (éventuellement) encore ouvertes lorsqu'il aura tout fait pour l'autre¹². Cependant, reste un problème nettement plus fondamental, et qui tient à la forme même du formalisme de l'optimisation. Si l'individu 1 n'est effectivement en rien égoïste puisqu'il adopte comme règle d'action la maximisation de la liberté réelle de l'individu 2, n'est-il pas néanmoins *transcendamment égotiste* en ce sens que, malgré tout, c'est *lui* qui se donne à lui-même cet objectif ?

Cette question peut paraître exagérément abstraite à un économiste, mais elle occupe une place centrale dans la philosophie de l'intersubjectivité — philosophie qui, nous le verrons progressivement, se trouve à la racine même de la discussion sur la responsabilité. Nous entamons ici des développements philosophiques quelque peu techniques, mais nécessaires. Il nous mettrons devant une remise en question profonde et inattendue du formalisme économique, même dans sa version neutre et « non égoïste » esquissée ici.

¹¹ Pour des présentations récentes de l'égoïsme rationnel, voir entre autres Dieter BIRNBACHER, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart : Reclam, 1988 (trad. fr. *Responsabilité envers les générations futures*, Paris : PUF, coll. « Philosophie Morale », 1995) et Owen FLANAGAN, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge : Harvard University Press, 1991 (trad. fr. *Psychologie morale et éthique*, Paris : PUF, coll. « Philosophie Morale », 1996).

¹² Cette modélisation de l'engagement moral à travers la hiérarchisation lexicographique des objectifs est discutée en détail dans Ch. ARNSPERGER, « Optimisation individuelle et engagement moral », art. cit., et « Optimization, Varieties of Pluralism, and the Coherence of Political Liberalism », Document de travail n° 24, Chaire Hoover, 1996.

b) L'égotisme transcendantal dans la phénoménologie de l'intersubjectivité, et le rejet levinassien de l'« altruisme »

L'« altruisme » – même celui, en apparence extrême, de l'individu 1 envers l'individu 2, décrit précédemment – fait-il réellement intervenir l'altérité au sens d'une radicale *extériorité d'autrui* ? Cette manière de poser la question n'est évidemment pas neutre ; elle s'enracine dans le débat qui a opposé, des décennies durant, l'éthicien français Emmanuel Levinas à l'idéalisme transcendantal du phénoménologue allemand Edmund Husserl. Il est impossible, ici, de présenter en quelque détail que ce soit les travaux de ces deux auteurs. On se contentera de quelques indications sommaires qui, nous l'espérons, seront suffisantes pour guider la suite de ce travail ¹³.

Toute la problématique de l'altruisme tourne autour de la notion d'alter ego. Dans l'un des ses ouvrages fondateurs, Levinas décrit de la manière suivante la relation que, dans la vie quotidienne, chacun de nous a avec les autres personnes : « Si la relation avec l'autre comporte plus que des relations avec le mystère, c'est qu'on a abordé l'autre dans la vie courante où sa solitude et son altérité foncière sont déjà voilées par la décence. L'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui ; il n'y a pas pour le sujet de place exceptionnelle. L'autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l'alter ego » ¹⁴. Il s'agit là implicitement d'une critique radicale de la description phénoménologique que propose Husserl de la relation intersubjective ¹⁵.

Les outils principaux qu'utilise Husserl dans sa description phénoménologique de l'intersubjectivité sont l'apperception analogique et l'« accouplement » (*Paarung*). Comme l'explique Nick Crossley, l'idée de base d'Husserl est que « notre expérience et notre perception des autres en tant que sujets conscients, qui est un aspect indéniable de notre vie consciente, doivent être basées sur un transfert analogique imaginatif de nos propres expériences sur les autres [personnes]. (...) Ce transfert analogique (...) pourrait être reconstruit (consciemment) comme suit : l'autre a un corps identique au mien et il bouge comme moi, mon corps et mes mouvements incarnent la vie et l'expérience conscientes, par conséquent c'est probablement aussi le cas de celui de l'autre. (...) Ce que Husserl désigne par accouplement fait partie intégrante de ce processus. Chaque fois que nous percevons des choses (n'importe lesquelles) qui

¹³ La présentation de loin la plus brillante du débat Levinas–Husserl a été publiée par Jacques Derrida en 1964 sous le titre « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », et reprise dans J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris : Le Seuil, 1979, pp. 117–228. Pour une introduction à l'œuvre de Levinas, on consultera notamment Silvano PETROSINO et Jacques ROLLAND, *La vérité nomade : Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris : La Découverte, 1984. L'article sus-mentionné de Derrida constitue aussi une excellente introduction, bien que nettement plus ardue.

¹⁴ Emmanuel LEVINAS, *Le temps et l'autre*, conférences prononcées en 1947 et rééditées chez Fata Morgana (Montpellier), 1979, pp. 74–75.

¹⁵ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, publiées en allemand dans *Husserliana*, Band I, La Haye : Martinus Nijhoff, 1950. Trad. fr. *Méditations cartésiennes*, Paris : Armand Colin, 1931, rééd. : Paris : Vrin, 1992.

se ressemblent nous transférons les attributs et nous les traitons comme semblables, selon lui. Nous les traitons comme un couple. Il n'y a rien de spécifique, sous cet angle, dans la perception de l'autre, excepté le fait que c'est nous-même en tant qu'ego incarné que nous couplons avec l'objet de notre perception »¹⁶. Jean Toussaint Desanti résume ainsi l'objectif de Husserl : « Il faut que le projet de la philosophie transcendantale échappe au reproche du solipsisme. Mais le moyen d'échapper au reproche n'est-il pas d'interroger, dans la sphère transcendantale elle-même (c'est-à-dire jusqu'à nouvel ordre dans *mon* champ transcendantal monadique) la manière d'être propre à l'"alter ego" qui s'y rend présent ? »¹⁷.

Autrui, dans la phénoménologie husserlienne, semble n'apparaître que comme phénomène — certes original et comme « à part » par rapport aux choses et aux objets — à l'intérieur du flux perceptif d'un ego transcendantal, c'est-à-dire du « penseur désincarné qui sait qu'il existe parce qu'il pense »¹⁸. La phénoménologie transcendantale « se concentre exclusivement sur un flux individuel d'expérience et, comme telle, l'altérité y sera toujours réduite à l'expérience de l'altérité qui est constitué dans ce flux »¹⁹.

C'est contre cette constitution transcendantale d'autrui que s'insurge Levinas. A travers le processus analogique de Husserl, autrui n'est présent que comme un autre moi. Autrui, peut-on dire à la limite, ne serait qu'un épiphénomène du moi — et c'est bien ce que semble dire Husserl quand il écrit qu'« il nous faut voir comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles "motivations" le sens de l'alter ego se forme en moi »²⁰. En un sens fondamental, je me donne autrui comme objet, et c'est pour Levinas la racine même de la violence, de la non-séparation, de la Totalité, du Même — tous ces termes sont, ici, synonymes. « L'intériorité (...) se joue dans le vivant comme absence d'extériorité. L'identité du vivant à travers son histoire n'a rien de mystérieux : le vivant est essentiellement le Même, le Même déterminant tout Autre, sans que l'Autre détermine jamais le Même. S'il le déterminait — si l'extériorité heurtait le vivant —, il tuerait l'être instinctif. Le vivant vit sous le signe de : la liberté ou la mort »²¹. C'est face à ce danger ontologique de mort — car il ne s'agit pas ici d'une description biologique — que le « vivant » réagit par la violence ontologique et désire contrôler le phénomène « autrui ».

En quoi y a-t-il violence ? Principalement dans le fait que le moi husserlien, selon Levinas, viole l'extériorité absolue d'autrui par la connaissance, par la compréhension. « Le sujet

¹⁶ Nick CROSSLEY, *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, Londres : Sage, 1996, p. 6. La discussion de l'apperception analogique et de la *Paarung* se trouve principalement aux paragraphes 50 à 54 des *Méditations cartésiennes*, *op.cit.*, pp. 177–195.

¹⁷ Jean Toussaint DESANTI, *Introduction à la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1976, rééd. 1994, pp. 115–116.

¹⁸ N. CROSSLEY, *Intersubjectivity*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁰ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 42, pp. 149–150.

²¹ E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », publié en 1954, repris dans *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991, rééd. Le Livre de Poche 4172, p. 24.

transcendantal est (...) un principe formel qui, au fond, n'a pas d'altérité. L'inter-subjectivité lui est intérieure et l'obligation envers l'autre se justifie avant tout comme obligation à l'égard de soi, c'est-à-dire comme une cohérence intime avec sa propre nature intersubjective »²². « La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet — apparaissant, c'est-à-dire se plaçant dans la clarté — est précisément sa réduction au Même. (...) Connaître revient à saisir l'être à partir de rien, ou le ramener à rien, lui enlever son altérité. (...) Telle est la définition de la liberté [husserlienne] : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie du moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. "Je pense" revient à "je peux" — à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance. Elle aboutit (...) à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit (...). »²³. « L'activité de la pensée a raison de toute altérité et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même. La synthèse et la synopsis conceptuelles sont plus fortes que la dispersion et de l'incompatibilité de ce qui se donne comme autre, comme *avant* et comme *après*. Elles renvoient à l'unité du sujet et de l'aperception transcendantale du *je pense* »²⁴.

La notion de *totalité* apparaît ainsi centrale chez Levinas, mais elle est difficile à définir²⁵. On pourra dire qu'il y a un acte de totalisation « quand une multiplicité d'objets — ou, dans une continuité homogène, une multiplicité de points ou d'éléments — forme une unité ou entre, sans résidu, sous un acte unique de la pensée. (...) Les notions du tout et de la totalité sont impliquées dans toute pensée et dans toute expérience. Elles les forment (...) »²⁶. Et c'est cette totalisation par la pensée thématization, établissant « l'autre » comme entité disposée devant « moi » par « moi », qui est à la racine de la violation de l'extériorité que Levinas décèle dans la phénoménologie transcendantale de l'intersubjectivité.

Il est important de ne pas perdre de vue que, comme le souligne Derrida, la pensée de Husserl (comme d'ailleurs celle de Heidegger, dont l'ontologie fut une autre « bête noire » de Levinas) est directement héritière de la pensée grecque pour laquelle l'éthique et l'intersubjectivité « est non seulement dissociée de la métaphysique, mais ordonnée à autre chose qu'elle-même, à

²² Fabio CIARAMELLI, *Transcendance et éthique : Essai sur Levinas*, Bruxelles : Ousia, 1989, p. 13.

²³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1961, rééd. Le Livre de Poche 4120, pp. 34, 37. (Nous avons biffé, dans la dernière phrase, des références à l'Etat qui, dans le contexte présent, n'ajouteraient rien.)

²⁴ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 1982, p. 214.

²⁵ En un sens général très bien rendu par Derrida dans « Violence et métaphysique », art. cit., le vocabulaire de Levinas échappe assez systématiquement à la définition à l'aide d'une conceptualisation « claire ». (Méfiant de la « lumière » du concept grec, Levinas milite en faveur du « mystère » plus judaïque, et moins à même d'être articulé.)

²⁶ E. LEVINAS, « Totalité et totalisation », Entrée dans l'*Encyclopædia Universalis*, repris dans E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier : Fata Morgana, 1995, p. 57.

une instance antérieure et plus radicale », en l'occurrence « la pensée grecque de l'être »²⁷. Face à cette hégémonie grecque, Levinas serait davantage juif, « en appel[ant] à la relation éthique – rapport non-violent à l'infini comme infiniment–autre, à autrui – qui pourrait seule ouvrir l'espace de la transcendance et libérer la métaphysique »²⁸. La pensée grecque qui porte en elle la conceptualisation de l'autre comme alter ego est donc aussi celle qui, peu ou prou et parce qu'elle a porté toute la tradition philosophique de l'Occident, a conditionné l'émergence de la théorie économique que nous avons prise, ici, comme point de départ. Levinas l'indique, bien qu'indirectement, quand il dit qu'« il y a (...) une dimension spécifique où les Grecs ont excellé, en centrant leur réflexion sur la question de l'harmonie et de l'ordre de l'être. C'est la dimension de l'Etat, de la justice, et du politique »²⁹.

La modélisation de l'altruisme consistant à adopter comme fonction objectif l'indice de liberté réelle d'une autre personne, si elle semble radicale à l'économiste, baigne encore tout entière dans la difficulté que Levinas met en évidence : c'est moi qui me donne à moi-même, par « la synthèse et la synopsis conceptuelles », le sort de l'autre comme objet calculable et, surtout, comme objet sur lequel j'ai un pouvoir de calcul à travers le choix de mon action. Par le calcul, nous dirait Levinas, par l'opération de pensée consistant à me choisir un objet de choix et à m'y tenir dans le calcul, j'intériorise l'autre. L'altruisme, si par construction il n'est pas égoïste, n'en n'est pas moins radicalement égotiste ; pour Levinas, l'ego transcendantal qui a l'intuition d'autrui par l'intentionnalité reste cependant cela : un ego, un « quant-à-soi » nullement jeté hors de soi par l'apparition d'autrui. « Son "sujet" [celui de Husserl] est constitué exclusivement par l'"observation". Il observe et fait l'expérience des autres mais n'interagit jamais avec eux, ne s'engage jamais envers eux de quelque manière que ce soit »³⁰.

c) L'égotisme transcendantal du calcul d'optimisation n'exclut pas l'altruisme radical

Si l'on considère que la critique de l'intentionnalité doit se situer le plus en amont possible, au stade de la genèse même de l'aperception, alors il est évident que Levinas a raison. Dans ce cas, on ne peut qu'abandonner l'altruisme calculeur puisque « calcul » implique déjà intrinsèquement violation de l'extériorité. Mais il n'est pas certain qu'il faille aller aussi loin ; on peut aussi tenter de sauver l'altruisme en montrant que malgré son origine grecque, il est fondamentalement *éthique*, respectueux de l'extériorité comprise en un certain sens (un sens qui diffère,

²⁷ « Violence et métaphysique », art. cit., pp. 121, 122.

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

²⁹ « Un entretien avec Emmanuel Levinas », propos recueillis par Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 2 juin 1992.

³⁰ N. CROSSLEY, *Intersubjectivity, op. cit.*, p. 7.

éventuellement, du sens radical retenu par Levinas), et qui plus est *opérationnel* parce que, justement, *calculateur*. Il y a donc, pensons-nous, une réponse possible à la critique radicale de Levinas. Cette réponse se fera ici en deux temps :

- 1) Dans la cadre de la phénoménologie transcendantale elle-même, nous tenterons de montrer, en suivant de près Derrida, que le fait qu'autrui m'apparaisse, à moi en tant qu'ego, lui aussi comme ego, est la condition *sine qua non* d'une certaine extériorité.
- 2) Dans le cadre du modèle d'optimisation, nous tenterons de montrer que l'altruisme radical peut être optimisateur, ou « *calculateur* », si on accepte de séparer l'*assomption des actes altruistes* de la *genèse de la fonction objectif* dont ces actes découlent.

1) *Dans le cadre de la phénoménologie transcendantale elle-même :*

On trouve chez Husserl cette phrase fondamentale : « *L'autre, premier en soi* (le premier « non-moi »), *c'est l'autre moi* »³¹. Autrui apparaît sur un horizon qui est toujours déjà « en moi » car perçu par moi. Mais, selon Derrida, cette intériorité de la perception phénoménale de l'horizon n'est pas pour autant négation de l'extériorité de l'horizon : « C'est l'autre en tant qu'autre qui est phénomène de l'ego : phénomène d'une certaine non-phénoménalité irréductible pour l'ego comme ego en général (l'eidos ego). Car il est impossible de rencontrer l'alter ego (dans la forme même de la rencontre que décrit Levinas), il est impossible de le respecter dans l'expérience et dans le langage sans que cet autre, dans son altérité, *apparaisse* pour un ego (en général). On ne pourrait ni parler, ni avoir quelque sens que ce soit du tout-autre s'il n'y avait un phénomène du tout-autre, une évidence du tout-autre comme tel. (...) La nécessité de recourir à l'appréhension analogique, loin de signifier une réduction analogique assimilante de l'autre au même, confirme et respecte la séparation, la nécessité indépassable de la médiation (non-objective). Si je n'allais pas vers l'autre par voie d'appréhension analogique, si je l'atteignais immédiatement et originairement, en silence et par communion avec son propre vécu, l'autre cesserait d'être l'autre. (...) Aucune dissymétrie ne serait possible sans cette symétrie qui n'est pas du monde et qui, n'étant rien de réel, n'impose aucune limite à l'altérité, à la dissymétrie, la rend possible au contraire »³².

Ainsi, selon Derrida (lecteur scrupuleux à la fois de Levinas et de Husserl), qu'autrui m'apparaisse, à moi en tant qu'ego, lui aussi comme ego, est la condition *sine qua non* d'une certaine extériorité. Levinas désirait garder la notion husserlienne d'intentionnalité tout en montrant que sa source était plus profonde ; Derrida estime au contraire que cette source est déjà présente chez Husserl lui-même, *donc aussi dans la pensée grecque dont la phénoménologie transcendantale est l'héritière*. « En radicalisant le thème de l'extériorité infinie de l'autre, Levinas assume (...) le

³¹ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 49, p. 175.

³² J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », art. cit., pp. 181, 184.

dessein qui a animé plus ou moins secrètement tous les gestes philosophiques qu'on a appelés *empirismes* dans l'histoire de la philosophie. (...) En allant jusqu'au terme de ce projet, il renouvelle totalement l'empirisme [auquel participe Husserl] et le renverse en le révélant à lui-même comme métaphysique »³³. « Mais est-il un thème plus rigoureusement et surtout plus littéralement husserlien que celui de l'inadéquation [de l'extériorité à l'intériorité]? Et du débordement infini des horizons ? »³⁴. La pensée grecque donc, si elle doit en une certaine mesure être rappelée à l'ordre pour ne pas oublier ses propres sources, ne posséderait pas moins, pour autant, ces sources.

Et la phénoménologie transcendantale ne serait ainsi pas incompatible avec l'extériorité radicale d'autrui. Mais, rétorquera-t-on, est-ce vraiment l'extériorité exactement au sens où Levinas lui-même l'entend ? Peut-être pas, et nous ne chercherons pas ici à élucider définitivement l'incertitude ; mais il n'est pas certain du tout, non plus, que la rectification qu'apporte Derrida à propos de Husserl soit complaisante à l'égard de la « violence » que dénonce Levinas. Nous ne pourrions pas le détailler ici, mais Derrida montre de manière assez convaincante que, même s'il subsiste nécessairement une certaine réappropriation de l'autre par moi, l'idée que l'Autre *n'est rien que le Même* est absente dans la phénoménologie transcendantale : il peut y avoir dans cette phénoménologie quelque chose qu'on puisse appeler encore « violence », mais elle n'est rien en comparaison avec la vraie violence (que la méthode husserlienne exclut parce que dans son approche empiriste elle saisit l'altérité d'un alter ego *non empirique* par un autre ego *non empirique*) – vraie violence consistant dans la « réduction de l'autre à un moment *réel* de *ma* vie, sa réduction à l'état d'alter ego-empirique »³⁵.

Ainsi, la construction théorique de l'optimisation et sa traduction de l'altruisme radical en des termes de calcul ne seraient pas aussi fondamentalement remises en question par la critique levinassienne que nous le pensions. Dans le geste noétique par lequel « je » formule une fonction objectif où « j' » inscrais le sort de « quelqu'un d'autre » relève du même souci que celui que Husserl exprimerait selon Derrida : « Accéder à l'égoïté de l'alter ego comme à son altérité même, c'est le geste le plus pacifique qui soit »³⁶. Et juste après Derrida utilise des mots qui nous semblent révélateurs, et féconds pour la suite de notre discussion : « *Nous ne disons pas absolument pacifique. Nous disons économique* »³⁷. En effet, la violence originelle (et à laquelle aucune intersubjectivité n'échappe selon Derrida), due au fait que toute apparition d'autrui scelle « le rapport entre deux ipsités finies » – cette violence-là « comme violence irréductible du rapport

³³ *Ibid.*, p. 225.

³⁴ *Ibid.*, p. 176.

³⁵ *Ibid.*, p. 187.

³⁶ *Ibid.*, pp. 187–188.

³⁷ *Ibid.*, p. 188.

à l'autre [et] en même temps non-violence puisqu'elle ouvre le rapport à l'autre » — « est une économie »³⁸.

Le terme d'économie est, bien sûr, entendu ici en un sens philosophique ; il renvoie à l'ordre de distribution des parties. Néanmoins, il ouvre la porte à notre seconde réponse à la critique levinassienne. Car même à supposer que les considérations déployées dans ce paragraphe à partir de Derrida étaient intenables en des termes levinassiens, nous aurions le recours de rétorquer à *l'intérieur même de l'économique*, à partir du modèle d'optimisation lui-même que nous n'aurions pas réussi à sauver par le biais phénoménologique. C'est cette seconde réponse que nous allons élaborer à présent.

2) *Dans le cadre du modèle d'optimisation :*

Il faut distinguer entre la genèse de la fonction objectif — genèse dans le cadre de laquelle la critique levinassienne est d'application, éventuellement, même si on a montré que d'autres interprétations seraient possibles — et l'application de cette fonction au moment du *choix de l'action*. Ce choix entraîne un renoncement à soi-même si, au niveau transcendantal, un ego reste en quelque sorte à l'œuvre parce qu'il y a « choix », donc mouvement du même au même. Le « dés-inter-essement » si cher à Levinas³⁹ ne se manifeste-t-il pas dans le fait que j'*assume* les conséquences, pour moi, du choix (fût-il égotiste) que j'ai fait de ma fonction objectif ?

Car il semble bien que Levinas lui-même soit pris dans une contradiction fondatrice, qui révèle peut-être l'impossibilité de son propre radicalisme : comme le dit bien Derrida, « la métaphysique suppose (...) toujours une phénoménologie, dans sa critique même de la phénoménologie et surtout *si elle se veut être, comme celle de Levinas, discours et enseignement* »⁴⁰. Toute l'œuvre éthique de Levinas a incontestablement pour objectif d'enseigner, de convaincre par une description aussi fine que possible de la manière dont, selon lui, l'altérité frappe le moi⁴¹. C'est donc une œuvre qui, peu ou prou, vise à une sorte de conversion du regard. Cette conversion

³⁸ *Ibid.* pour les trois citations précédentes.

³⁹ E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris : Fayard, 1982, rééd. Le Livre de Poche 4018, p. 96.

⁴⁰ J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », art. cit., p. 173 (nous soulignons).

⁴¹ Ainsi, par exemple, lorsque Levinas dit dans son entretien au *Monde*, art. cit., que « l'humanisme (...) est (...) une réponse à autrui qui accepte de le faire passer en premier, qui cède devant lui au lieu de le combattre » (nous soulignons), ou lorsqu'il écrit : « Il s'agit d'une tentative au-delà de la Liberté. (...) Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence » dans E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Martinus Nijhoff, 1974, rééd. Le Livre de Poche 4121, p. 21 (nous soulignons). Dans son essai sur Levinas, Roger Burggraeve écrit de même que « la réflexion concernant la coordination ne peut avoir lieu concrètement que par la communication verbale, qui n'est plus seulement "communication de la communication elle-même", mais annonce objective de messages. Pour que cette communication progresse avec aussi peu d'accrocs que possible, on aura un recours spontané au langage écrit, c'est-à-dire à des rapports objectivants, des contrats et des traités, des ouvrages de référence et des "écrits" (lettres, pamphlets, articles, livres et codes), etc. Il est clair qu'ici Levinas adoucit son jugement négatif de la "totalisation noétique" en la récupérant comme un moyen en vue de l'ordre social, qui découle de la responsabilité substitutionnelle » (R. BURGGRAEVE, *From Self-Development to Solidarity : An Ethical Reading of Human Desire in its Socio-Political Relevance According to Emmanuel Levinas*, Leuven : Peeters, 1985, p. 109).

même nécessite le passage par une cognition (l'écoute du message transmis) et il se peut qu'elle requière donc, comme nous l'avons indiqué plus haut, une entité transcendante. Mais même si on laisse de côté ce débat, que l'apparition d'autrui soit un arrachement à l'égoïté transcendante ou une manifestation à l'intérieur de cette égoïté elle-même, cela ne change rien au fait que l'altruisme *en actes* soit une décision, un « geste de ... vers ... ». Car c'est tout de même bien cela, en dernière instance, qui est visé par Levinas : toute la longue description, dans *Totalité et infini* ou dans *Autrement qu'être*, de l'« axiologie de l'intéressement — et de l'ontologie qu'elle implique »⁴² débouche sur un appel : « La paix *doit être* ma paix, dans une relation *qui part* d'un moi *et va vers* l'Autre, dans le désir *et la bonté* où le moi à la fois se maintient et *existe sans égoïsme* »⁴³. La pureté de la décision est peut-être souillée par le fait que la genèse de la motivation ait des relents husserliens — cela n'enlève, nous semble-t-il, au caractère radicalement altruiste de l'acte basé sur cette motivation⁴⁴. Car c'est dans l'agir qu'il y a le « répondre », et que par l'intentionnalité on dépasse la bonne intention à laquelle peut rester confiné le moi devenu conscient de l'extériorité d'autrui. Et Levinas lui-même ne saurait être plus clair : « Dire : me voici; Faire quelque chose pour un autre. Donner. Etre esprit humain, c'est cela »⁴⁵. Il s'agit là de la base même de l'anthropologie levinassienne.

Après ce long périple qui aura permis au moins de relativiser certaines inquiétudes philosophiques au sujet de la prétendue « violence transcendante », revenons donc au formalisme économique décrit plus haut. L'individu 1 pour qui

$$F_1(c_1(a_1, a_2), c_2(a_1, a_2)) = c_2(a_1, a_2)$$

choisira, étant donné a_2 , l'acte a_1 qui maximisera l'étendue des libertés réelles (modes d'être et de faire) de l'individu 2. Que le choix de $F_1 = c_2$ doive ou non être ramené à un « pour soi » transcendantal (et que ce caractère transcendantal soit ou non un problème) ne change rien au fait que a_1 sera entièrement et radicalement « pour l'autre ». L'intentionnalité éventuellement totalisatrice ou calculatrice, par laquelle l'individu 1 se détermine à adopter $F_1 = c_2$ et à calculer l'acte correspondant, ne contamine pas l'intentionnalité par laquelle cet acte est ensuite versé absolument hors de lui et effectué *pour* l'individu 2. La formulation de la fonction objectif traduit l'attitude de l'individu par laquelle il *se* détermine à agir *pour l'autre*. Et cet « altruisme », pour être éventuellement fondé en des termes husserliens, n'en est pas moins radical.

⁴² E. LEVINAS, « Socialité et argent », conférence au colloque des intellectuels juifs de langue française consacré à *L'Argent*, reprise dans *Cahiers de L'Herne*, Paris : Editions de L'Herne, 1991, rééd. Le Livre de Poche 4173, p. 108.

⁴³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 342 (nous soulignons).

⁴⁴ Cette discussion révèle ce qui est peut-être le point le plus extrême de l'éthique de Levinas : qu'il est si peu conséquentialiste qu'en alternative à l'engluement dans l'« essence » il ne perçoit que l'absolu « arrachement » à celle-ci, excluant que l'intentionnalité puisse, sans être « sainte », *s'oublier* en tant qu'égotiste au moment où le choix d'action se fait. Il rejoint en cela toutes les spiritualités de la pureté qui voient l'arrachement à l'égoïté (serait-elle transcendante) comme un « tout ou rien ». Peut-être a-t-il *in fine* raison, et nous aurons de nouveau recours plus loin à son anthropologie ; mais l'approche de l'optimisation se situe dans une optique légèrement plus nuancée.

⁴⁵ E. LEVINAS, *Ethique et infini*, op. cit., p. 93.

Ainsi l'économique et la rationalité optimisatrice qu'il postule, tout en établissant chaque individu comme « auteur » de sa « décision » à la fois d'*adopter* telle ou telle fonction objectif, et d'*agir* en accord avec cette fonction, garde ouverte la possibilité d'un altruisme radical. C'est à cause de cette conception orientée par l'action — conception qui nous paraît par ailleurs compatible avec une phénoménologie transcendantale — que la théorie économique reste relativement hermétique à la critique levinassienne à ce niveau-ci. En d'autres termes encore, l'altruisme logé dans l'acte ne semble pas nécessiter une anthropologie de la radicale extériorité à soi comme celle que prône Levinas : « Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kerygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec soi — unicité se retirant de l'essence — homme »⁴⁶.

Cependant, le lien étroit entre action et responsabilité, que nous allons discuter dans la section suivante, et qui se profile déjà ici dans la mesure où chacun est évidemment responsable de « ce » qu'il utilise comme guide pour son action — ce lien étroit entre action et responsabilité va nous montrer que pour ce qui est de la compréhension *du genre de responsabilité que contient, ou implique, l'altruisme*, la pensée de Levinas soulève des questions auxquelles l'approche économique aura du mal à répondre.

3. Optimisation et responsabilité

Dans l'ouverture de son article intitulé « What Is Human Agency ? », Charles Taylor se pose la question suivante : « Je voudrais explorer dans cet article ce qui intervient dans la notion d'un moi, *d'un agent humain responsable* »⁴⁷. Penser l'action amène donc directement, comme nous l'indiquions déjà avec Jean Ladrière dans notre introduction, à penser la responsabilité⁴⁸. Nous distinguerons essentiellement trois catégories de responsabilité :

- 1) la responsabilité pour le guide de choix d'action que l'on se donne ;
- 2) la responsabilité pour l'acte (ou les actes) posé(s) par application de ce guide ;
- 3) la responsabilité qui, éventuellement, s'exprime à travers cet (ces) acte(s).

a) Responsabilité et rationalité

Il semble que la catégorie (2) soit la plus aisée à analyser car elles concernent les raisons de l'action. Répondre d'un acte, selon l'approche économique, c'est montrer *qu'il y a* une fonction

⁴⁶ E. LEVINAS, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 21.

⁴⁷ Ch. TAYLOR, « What Is Human Agency ? », dans *Philosophical Essays, op. cit.*, pp. 15–44.

⁴⁸ Cf. note 1, *supra*.

objectif dont cet acte découle par l'opération d'optimisation. C'est donc montrer, essentiellement, qu'il y a eu *choix* à partir de ce que, sans y insuffler aucun contenu normatif, on appellera généralement des « préférences ». (Ainsi, je ne suis pas responsable d'un acte que j'aurais posé sous la coercition — même si certains vont jusqu'à identifier préférences et disposition à agir en pleine connaissance des conséquences ⁴⁹.) L'absence de contenu axiologique du concept de préférences s'enracine dans l'idée que nous ne faisons quelque chose si *et seulement si* nous le « préférons », dans le sens où nous n'avons pas fait autre chose qu'il était également possible de faire, et qu'il y avait donc une *raison* pour ne pas le faire. La préférence est ainsi *définitionnellement* identifiée à « ce que » l'on optimise, donc à l'« objet formel » qui guide le choix d'action ⁵⁰. Bien entendu, dans cette apparente tautologie se glisse un présupposé anthropologique important, à savoir que (1) toute action (non forcée) est librement choisie et (2) le choix doit être rationnel, et donc optimisateur. L'idéal moderne de l'homme libre et rationnel, donc capable de poursuivre sans erreurs et sans inefficacité les fins qu'il s'est données, est profondément présent au cœur même du formalisme. La responsabilité visée par le point (2) est donc, essentiellement, responsabilité vis-à-vis de soi *dans le cadre d'un « hyper-bien »*, pour utiliser le terme de Taylor ⁵¹, constitué au niveau de la civilisation moderne dans son ensemble.

L'agent modélisé par le formalisme de l'optimisation a ainsi pour responsabilité de choisir rationnellement. Il ne s'agit évidemment pas, dans ce cas, d'une quelconque responsabilité sociale, mais plutôt d'un « devoir » de cohérence interne (comme l'est le devoir de ne pas faire d'erreurs de calcul lorsqu'on fait un total). En maximisant une fonction objectif que je me suis donnée, j'assure la cohérence de mon action. Cela ne devient une responsabilité vis-à-vis d'autrui que lorsque l'agent utilise l'argument de la rationalité pour *justifier* son acte à d'autres qui,

⁴⁹ Ainsi, Kurt Baier indique que « dans la théorie des jeux et dans l'économie du bien-être, les préférences d'une personne sont identifiées avec ce qu'elle fait intentionnellement en pleine connaissance des résultats, et cela inclut même ce qu'elle fait sous la coercition » (K. BAIER, « Rationality and Morality », *Erkenntnis*, vol. 11, 1977, pp. 197–223). Notons que Baier lui-même conteste tout de suite après cette interprétation et propose une distinction entre préférences « intrinsèques » et préférences « dérivées », ces dernières étant celles qui, tautologiquement, expliquent *tout* choix d'action.

⁵⁰ En ce sens, Sen écrit dans « Behaviour and the Concept of Preference » que « la prétention d'expliquer "le comportement sans référence à autre chose que le comportement" est une pure rhétorique, et si la théorie de la préférence révélée a du sens, ce n'est pas parce qu'aucune hypothèse psychologique est utilisée, mais parce que celles qui sont utilisées sont sensées. L'utilisation du terme préférence dans la préférence révélée doit en effet être considérée comme davantage qu'une plaisanterie. (...) La motivation de l'approche par les préférences révélées se trouve dans l'idée de révélation et non dans le fait de se débarrasser de la notion sous-jacente de préférences, malgré des bruits occasionnels attestant le contraire » (dans A. SEN, *Choice, Welfare and Measurement*, op. cit., p. 57).

⁵¹ Ch. TAYLOR, *Sources of the Self*, op. cit., p. 63 : « Nous reconnaissons des distinctions qualitatives de second ordre qui définissent des biens plus élevés, sur la base desquels nous discriminons entre d'autres biens, leur attribuons une valeur ou une importance différentielles, ou déterminons quand les poursuivre et si nous devons les poursuivre. J'appellerai ces biens d'ordre supérieur de ce genre des "hyper-biens", c'est-à-dire des biens qui sont non seulement incomparablement plus importants que d'autres mais fournissent aussi le point de vue à partir duquel peser, juger et prendre des décisions concernant les autres biens ». L'une des principales critiques adressées par Taylor à la modernité est qu'elle a la prétention de poser la raison désincarnée (cartésienne et kantienne) comme un critère ultime du jugement, donc comme un hyper-bien, en envoyant aux oubliettes les cadres traditionnels d'articulation du bien.

eux aussi, acceptent cette norme comme justificatrice : « C'était la chose la plus rationnelle à faire » ; « C'est l'acte qui correspondait le mieux à mon objectif ». Et en ce sens, il y a d'ores et déjà *réponse*, même si la nature de l'interpellation, ici, n'est pas à proprement parler éthique. Il est en effet important de voir — et c'est un point qui est très souvent insuffisamment perçu par les critiques de la rationalité optimisatrice — que l'optimisation en tant que telle est, étant donné l'anthropologie moderne de l'agent libre et rationnel, absolument *neutre*, capable en quelque sorte du meilleur comme du pire : tout le poids repose sur l'objet qui est maximisé. A la limite, il s'agit d'un outil purement descriptif : l'agent i a posé l'acte a_i parce qu'il a maximisé la fonction F_i . Se pose donc la question de savoir pourquoi il s'est donné cette fonction F_i , et quelles sont les valeurs éthiques qu'elle contient. C'est ainsi uniquement au niveau des points (1) et (3) que se loge véritablement la responsabilité éthique — et nous allons renouer à travers ces deux points à notre discussion précédente sur le caractère désintéressé de l'optimisation.

b) *La « conversion » transcendantale est ce qui mène à la responsabilité*

Les questions « Pourquoi as-tu choisi telle ou telle *fonction* F_i ? » et « Qui est le destinataire de ton *action* ? » sont en effet étroitement liées au sein du débat sur l'optimisation. A l'une et à l'autre chacun a à *répondre* : répondre de sa motivation à agir, et répondre du bénéficiaire (qui peut être éventuellement lui-même) de son action. A première vue, et en nous limitant pour l'instant au cas où $n = 2$, l'altruiste radical dont il est question dans ces pages répondrait de la manière suivante : « Je choisis $F_1 = c_2$ parce que je suis interpellé par l'individu 2 en tant qu'autre, et je choisis mon action de manière à ce qu'elle lui bénéficie ». Notre discussion dans la section précédente a porté précisément sur la question de savoir si l'individu peut réellement être considéré comme se laissant interpeller par « l'autre en tant qu'autre » s'il saisit et « intériorise » cette interpellation dans un « pour soi » de la formulation d'une fonction objectif. Cette formulation part en effet de l'idée que pour agir il faut se choisir une maxime d'action (ici, « choisis l'action qui maximise c_2 »), et que cette maxime d'action ne peut être choisie que par un ego qui lui préexiste, qui donc préexiste aussi à l'interpellation par autrui — à savoir un ego transcendantal.

La conséquence centrale de cette vision des choses, et qui se montre ici sous un jour particulièrement clair, est que rien ne semble s'opposer à ce que ce soit l'ego transcendantal lui-même qui réponde : « Je me sens responsable de l'individu 2, de l'autre, et *par conséquent* j'agis pour lui ». Nous disions précédemment que la condition pour que cela soit possible est que cet ego transcendantal prenne en quelque sorte acte de l'appel levinassien selon lequel c'est l'action qui *in fine* doit être *convertie*, transfigurée par la conscience de la responsabilité envers autrui. Point n'est besoin d'un saisissement direct de la conscience par ce que Levinas verrait comme une interpellation « pré-originelle » par autrui ; il suffit que l'ego transcendantal soit capable de reconstruire (comme c'est *de facto* le cas de toute personne qui, ayant lu les écrits de Levinas, s'est

laissé toucher par eux et décide — ou accepte, ce qui ici revient au même — de modifier son action dans le monde) la remontée vers le saisissement « pré-originel » tel que le décrit Levinas, d'assumer le Dit ⁵² levinassien pour qu'il irrigue l'action vivante ⁵³.

Cette affirmation montre que, le débat Levinas–Husserl autour de la diachronie, de la précédance de l'interpellation par autrui sur l'assomption de cette interpellation par le moi — que ce débat est en fin de compte secondaire. Que l'altruisme fasse ou non référence à un « au-delà de l'ego transcendantal » n'a pas d'importance pour l'action, d'autant plus que la seule mise en évidence de cet « au-delà » n'a aucun effet déclencheur sur l'action. Tout au plus la mise en évidence patiente de cet « au-delà » par Levinas peut-elle préparer le terrain d'une conversion. Sans cette dernière, la « responsabilité » reste purement formelle, suspendue au bon vouloir d'une liberté qui n'a pas encore décidé ⁵⁴. Car comme il le dit lui-même, l'interpellation par autrui n'a *jamais* force de contrainte ontologique ⁵⁵ ; c'est donc bien l'ego transcendantal *libre* qui *se laisse* ou non interpellé, qui *active* ou non la remise en question de son « quant à soi ». C'est de cette manière que la discussion de la section précédente trouve sa résolution dans le cadre de l'optimisation.

Nous verrons donc à partir de maintenant dans l'individu radicalement altruiste — celui qui adopte pour fonction objectif le sort de l'autre — un individu « converti » qui *s'est arraché* lui-même au « conatus essendi ». C'est un individu responsable dans les trois sens du mot retenus tout à l'heure : il peut d'une part répondre de ses actes en tant qu'ils ont été choisis à travers un calcul basé sur sa fonction objectif, et il en répond d'autre part, et en même temps, à travers le « pour-autrui » s'exprimant dans la formulation même de sa fonction objectif, radicalement asymétrique malgré la « mécanique du Même » qui a pu être à l'œuvre dans sa construction.

⁵² L'expression, quelque peu hermétique, est dans *Autrement qu'être*, op. cit., où le Dit (figé, arrêté) est opposé au Dire (en mouvement). Le Dit symboliserait la simple contemplation passive ; le Dire, la réponse active.

⁵³ Nous rejoignons, sur ce point important, les idées développées par Muriel RUOL dans son article « Entre politique et sainteté : l'exigence de justice », dans M. Dupuis (éd.), *Levinas en contrastes*, Bruxelles : De Boeck, 1994, pp. 137–155. Ruol y analyse « la capacité du soi qui rend celui-ci réceptif à une assignation par l'autre et aussi l'attestation de soi corrélative du témoignage pour autrui » (p. 151).

⁵⁴ En ce sens, nous pouvons être induits en erreur quand Levinas écrit que dans son œuvre « il s'agit d'une tentative au-delà de la Liberté » (*Autrement qu'être*, op. cit., p. 20) ou quand il dit que l'impératif de responsabilité est « sans égards — si on peut dire — pour une quelconque décision librement prise qui “justifierait” la responsabilité » (« Diachronie et représentation », dans *Entre nous*, op. cit., p. 178). Levinas pose comme inéluctable la responsabilité en tant que *prise de conscience*, certes, mais pas du tout comme prise de mesures ou position d'actes. Là se situe toute la distinction que nous désirons mettre en place ici.

⁵⁵ « Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : “Tu ne tueras point”. Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on *peut* tuer autrui ; *l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique*. *L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible*, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli — *malignité du mal* » (E. LEVINAS, *Ethique et infini*, op. cit., p. 81, nous soulignons).

c) *Responsabilité et dialogue : l'échec de la « maxime unique »*

Nous pouvons maintenant revenir à l'approche de Sen par les « ensembles de capacité », que nous avons décrite plus haut (cf. section II.a). Nous obtenons alors un cadre d'analyse de l'action aussi éloigné qu'il est possible de tout matérialisme de luxe. En effet, nous avons vu au départ que les ensembles C_i des différents individus contiennent une liste de toutes les manières d'être et de faire qui leur sont accessibles — non pas ce que « je » juge bon et nécessaire « l'autre », mais ce que « l'autre » juge bon et nécessaire « pour lui » : nourriture, vêtement, logement, éducation, mobilité, etc. Le besoin est à la fois ce qui me maintient dans l'« être », comme le montre Levinas dans *Totalité et infini*, et ce par quoi l'autre m'interpelle. Dans le cadre de l'action il importe peu que la responsabilité soit ou non « le nœud même du subjectif », ou que la subjectivité soit ou non « exist[ante] déjà en elle-même, avant la relation éthique »⁵⁶ ; il y a relation éthique à partir de la conversion.

Il se fait donc que lorsque l'individu 1 pose $F_1 = c_2$, seule une étape est franchie ; il lui faut encore *demander* à l'individu 2 quels sont les « fonctionnements » auxquels il donne de la valeur. L'approche de Sen diffère en cela potentiellement de celle de Rawls, plus technocratique, dans laquelle la liste des « biens premiers » est fixée *ex nihilo*, sur base d'une idée prédéterminée de ce dont tout être humain « rationnel et raisonnable » peut avoir besoin⁵⁷. L'essence de la formule mathématique « $F_1 = c_2$ » est donc le *dialogue* qui s'ouvre quand l'individu 1 dit à l'individu 2 : « Me voici, de quoi as-tu besoin ? » (N'oublions pas que l'individu 1 aurait pu, tout aussi bien, connaître les besoins de l'individu 2 mais ne pas répondre ; chacun de nous sait de quoi il s'agit là.) C'est l'engagement de l'ego dans l'altérité *dans la prévision de l'action* — plutôt que dans la contemplation auto-suffisante de sa conscience interpellée — qui le pousse à parler, à ne plus se suffire. C'est ainsi, et non comme opposition à la transcendantalité en tant que telle, que nous comprendrons ces phrases de Levinas : « Pourquoi y aurait-il dire ? Serait-ce parce que le pensant a *quelque chose* à dire ? Mais pourquoi l'aurait-il à dire ? pourquoi ne lui *suffirait-il* pas de penser ce quelque chose qu'il pense ? Ne dit-il pas ce qu'il pense précisément parce qu'il va au-delà de ce qui *lui suffit* et que le *langage* porte ce mouvement de fond ? »⁵⁸

La formulation mathématique que nous donnons ici de l'altruisme radical tient compte d'un trait important de la vision levinassienne : l'individu 1 ne sait pas si l'individu 2 est riche ou pauvre ; si les besoins qu'il exprime sont des besoins de luxe ou d'urgence. Cela, ce n'est pas dans *ce dialogue-là* que cela doit être déterminé, car il n'y a que ces deux individus-là face à face. Ici,

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 91, 92.

⁵⁷ Cf. J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, V : §§3–4, pp. 220–234. Certes, Sen aussi ne semble pas exclure que la liste des « fonctionnements » pertinents soit déterminée de l'extérieur par des experts du développement, par exemple. Mais cette possibilité n'est pas inscrite, comme chez Rawls, dans le cadre même d'une théorie complète de la justice. Ainsi, l'approche de Sen — et surtout dans la version levinassienne que nous allons envisager ici — permet d'envisager davantage de parole personnelle que celle de Rawls. Nous verrons plus loin pourquoi la vision rawlsienne — et avec elle tout le corpus théorique des théories de la justice — a malgré tout une place centrale, même dans un cadre levinassien.

⁵⁸ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 229.

nulle « option préférentielle pour les pauvres », nul « maximin » : l'un rencontre l'autre. Maintenant, tendons encore davantage la description, afin de faire sauter à présent le cadre même que nous cherchons à défendre : comme l'écrit Derrida, « on n'a pas [chez Levinas] à se demander *quelle* est cette rencontre. Elle est *la* rencontre, la seule issue, la seule aventure hors de soi, vers l'imprévisiblement–autre »⁵⁹. En d'autres termes, le face-à-face de 1 et de 2, le premier se donnant à soi-même d'être interpellé par le second, a lieu *en-dehors de tout* « cadre », de tout « thème général » tel que *la* morale altruiste, *le* devoir de se soucier d'autrui, devoir d'assistance ou devoir de justice ; ici Levinas rompt résolument avec Kant car l'altruisme n'est pas le produit dérivé d'une raison qui se donnerait un devoir. Dire qu'un ego transcendantal « se donne » pour fonction objectif le sort de l'autre, cela ne revient pas du tout à dire que cet ego transcendantal « se donne » une maxime obéissant à la règle de l'universalisabilité. C'est même, si l'on part de Levinas, exactement l'inverse : dans la rencontre où l'ego interpellé (fût-ce en silence) par le visage d'autrui répond « Me voici », il y a une non-universalité absolue au sens où il y a unicité absolue de chacun des deux egos qui sont face à face, et unicité absolue de leur relation (cette relation-là et pas une autre).

Mais cela pose alors d'importants problèmes pour la manière dont l'altruisme radical est modélisé ici : *le face-à-face* est chaque fois nouveau ; quand Derrida écrit que c'est « l'imprévisiblement–autre », il veut dire bien sûr que dans chaque face-à-face il y a une sorte de « secret », quelque chose qui (même dans le cadre husserlien) échappe à la thématization claire – mais il pointe aussi vers ce que Levinas appelle *la* « multiplicité » ou *le* « pluralisme »⁶⁰, la multiplicité irréductible à un tout : nous sommes les uns avec les autres, et chacun dans la rencontre est interpellé par le visage de l'autre. Le plus souvent $n > 2$ – et c'est même nécessaire car pour Levinas $n = 2$ représente le couple : « Tout amour – à moins d'être jugement et justice – est l'amour d'un couple. La société close, c'est le couple »⁶¹. La question abyssale que Levinas se pose après avoir disserté longuement sur le face-à-face et sur le Visage, c'est la question de savoir ce qu'il advient de la responsabilité, de la réponse à l'interpellation par autrui, une fois qu'on « sait » – et c'est déjà là que se glisse l'ennemi, le savoir qui remplace l'immédiat face-à-face singulier – une fois qu'on sait qu'il y a une *multiplicité d'autrui's*. Il faut alors à la fois dépasser le face-à-face et éviter de tomber dans le « neutre », dans l'oubli d'autrui par démission qui entraînerait, pour Levinas, une nouvelle totalisation. La question de la responsabilité envers autrui doit donc se déplacer sur un tout autre terrain, vers cette « troisième voie [permettant de] comprendre la totalité comme totalité de moi's à la fois sans unité conceptuelle et en rapport »⁶².

⁵⁹ J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », art. cit., p. 141.

⁶⁰ Cf. notamment, pour la justification fondatrice du terme de pluralisme, *Le temps et l'autre*, op. cit., pp. 62–64. Cf. aussi *Totalité et infini*, op. cit., pp. 124–126 ; « Philosophie, Justice et Amour », dans *Entre nous*, op. cit., p. 127.

⁶¹ E. LEVINAS, « Le Moi et la Totalité », dans *Entre nous*, op. cit., p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 38.

La réponse est on ne peut plus claire, et elle annule en apparence tout ce qui a été patiemment dit du Visage : face au pluralisme, c'est la *justice* qui doit remplacer l'amour, si l'on entend par « amour » la relation à deux, fût-elle asymétrique. « Le respect est une relation entre égaux. La justice suppose cette égalité originelle. L'amour essentiellement s'établit entre inégaux, vit d'inégalité. L'interlocuteur devant lequel s'inaugure la réciprocité n'est pas l'individu empirique avec son histoire individuelle ; prolongeant un passé, une famille, de petites et de grandes misères, sollicitant pitié et attendrissement. (...) La justice ne peut avoir d'autre objet que l'égalité économique [au sens philosophique]. Elle ne naît pas du jeu même de l'injustice — elle vient du dehors. Mais c'est illusion ou hypocrisie que de supposer que naissant en dehors des rapports économiques, elle puisse se tenir en dehors, dans le règne du pur respect »⁶³.

On aurait pu croire, en effet, que le défaut majeur du modèle d'optimisation était de ne modéliser qu'une seule relation à la fois, qu'un seul face-à-face à la fois. Et c'est effectivement un des défauts qui, dans le cadre de l'intersubjectivité levinassienne, rend la formalisation économique caduque. Car comment l'altruiste radical peut-il se comporter de manière responsable envers tous ? Il met certes son propre sort au second rang, lexicographiquement, par rapport à tous les autres, mais quel « arbitrage » — le mot trahit déjà l'impossibilité qui se profile — fera-t-il entre « tous les autres » ? La réponse soi-disant levinassienne aurait alors pu être la suivante : on *ne peut pas* modéliser de hiérarchie entre les autres ; chaque rencontre est unique, « cette rencontre-là » comme écrit Derrida, et la formulation de la fonction objectif de l'individu est en quelque sorte « flottante », soumise à l'aléa des rencontres justement. Ce serait une sorte de modèle de *matching* avec fonction objectif variable : chaque fois que l'individu 1 rencontrerait un individu j , sa fonction objectif se modifierait en $F_1 = c_j$. Il y aurait un calcul par rencontre, et aucune maxime unique ne serait tenable puisque la maxime serait fonction de la rencontre. C'est ainsi, aurait-on pu penser, qu'aurait dû être traduit l'altruisme radical une fois que l'on tient compte de la multiplicité des autres. Au lieu d'une lexicographie statique, il y aurait un étalement temporel, une séquentialité qui résoudrait le problème de la hiérarchisation. L'optimisation, elle, resterait statique puisque chaque rencontre donnerait lieu à un nouveau calcul. Mais la question de la justice ne manquerait cependant pas de se poser, comme dans le cas où l'on possède une quantité limitée d'argent que l'on distribue au fur et à mesure à tous les mendiants que l'on rencontre : que se passe-t-il si, une fois la somme épuisée, on rencontre la personne qui, plus démunie et plus malade, aurait eu besoin de cette somme beaucoup plus encore que les autres ?

Levinas lui-même rejette explicitement ce genre de modèle : « La société de l'amour est une société à deux, société de solitudes, réfractaire à l'universalité. Son universalité ne peut s'édifier que dans le temps, par infidélités successives, par changements d'amis : amour du prochain au hasard de la proximité, et, par conséquent, amour d'un être au détriment de l'autre, toujours

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

privilège, même s'il n'est pas préférence »⁶⁴. Dès que $n > 2$, il est nécessaire pour l'altruiste radical de « comparer les incomparables », selon une formule souvent utilisée par Levinas⁶⁵, et de désertir le champ de la décision individuelle pour entrer dans celui des procédures collectives. « Au nom même des devoirs absolus à l'égard du prochain, il faut un certain abandon de l'allégeance absolue qu'il appelle »⁶⁶.

d) *Optimisation et justice : internalisation de l'objectif social*

La situation est donc la suivante : l'altruisme radical est impossible hors de la situation de « couple » ; il s'auto-contredit au sein d'une multiplicité de personnes, se retourne en son contraire puisqu'il n'est possible d'« aimer » qu'une personne à la fois. La tâche — qui semblera curieuse *a priori* — est alors de mettre en œuvre une « justice » qui, tout en prenant acte de l'impossibilité de l'altruisme radical, en garde autant que possible les traits fondamentaux. C'est ici qu'interviendra le plus explicitement l'anthropologie sous-jacente à la pensée de Levinas, puisqu'il s'agit de proposer la théorie d'une société juste basée sur le présupposé que chaque individu a pris conscience, sans jamais pouvoir la réaliser entièrement, de sa radicale responsabilité vis-à-vis d'autrui. Cette anthropologie radicalement levinassienne devra rester comme une sorte de « substrat » dans la construction d'une théorie de la justice. Le ton est donné par la phrase suivante : « Je pense (...) que la charité est impossible sans la justice, et que la justice se déforme sans la charité »⁶⁷.

Il est intéressant de noter que Levinas lui-même se réfère souvent à ce qu'il appelle un « Etat libéral ». Face à la menace permanente du totalitarisme, qui a préoccupé Levinas dès 1934⁶⁸, l'Etat doit reposer sur un équilibre subtil entre procéduralisme (condition *sine qua non* de l'égalité citoyenne) et pluralisme radical des face-à-face, dirons-nous (condition *sine qua non* de la non-dégénérescence de l'égalité en uniformité). « Le pathétique du libéralisme, que par un côté nous rejoignons, consiste à promouvoir une personne en tant qu'elle ne représente rien d'autre, c'est-à-dire est précisément un soi. Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre. Si elle était entièrement visible du dehors, si le point de vue extérieur s'ouvrait sur la réalité ultime de la multiplicité, celle-ci formerait une totalité à laquelle les individus participeraient »⁶⁹. La non-thématisabilité des relations reste donc comme un aiguillon au sein

⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁵ Cf. par exemple E. LEVINAS, « Philosophie, Justice et Amour », dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 114 ; « Diachronie et représentation », art. cit., p. 173.

⁶⁶ E. LEVINAS, « Dialogue sur le penser-à-l'autre », dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 221.

⁶⁷ E. LEVINAS, « Philosophie, Justice et Amour », art. cit., p. 131.

⁶⁸ E. LEVINAS, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, novembre 1934, repris dans *Cahier de L'Herne*, *op. cit.*

⁶⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 125.

même de la constitution d'un Etat : « Mais d'un Etat libéral : toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. Etat libéral — catégorie constitutive de l'Etat — et non point une contingente possibilité empirique ; Etat qui admet au-delà de ses institutions la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l'homme. Etat qui s'étend au-delà de l'Etat. Par-delà la justice, rappel impérieux de tout ce qui, à ses rigueurs nécessaires, doit s'ajouter provenant de l'unicité humaine de chacun des citoyens réunis en nation »⁷⁰.

Ainsi, même s'il ne donne aucune indication précise, Levinas ouvre lui-même la porte vers les théories de la justice⁷¹. Il faudra, et c'est la seule certitude, chercher du côté du libéralisme, au sens américain du terme. Nous connaissons d'excellentes discussions du libéralisme, notamment récemment sous la plume de John Rawls⁷². Pendant quarante ans, ce dernier a étudié avec patience et rigueur les conditions dans lesquelles pourraient coexister des citoyens profondément divisés quant à leurs doctrines philosophiques et religieuses, et les conditions dans lesquelles une telle coexistence pourrait être stable d'une génération à l'autre. La question est, cependant, de savoir si c'est ce libéralisme qu'exige la vision levinassienne de l'impossible responsabilité infinie. Il y a en effet de fortes divergences de fond quant au contenu substantif du libéralisme et quant à la notion sous-jacente de pluralisme, que nous ne pouvons pas discuter ici, mais qui font l'objet d'un autre travail en cours⁷³. Nous nous concentrerons avant tout, ici, sur la dimension de l'optimisation individuelle, qui a guidé notre analyse. L'altruisme radical optimisateur étant impossible pour les raisons que nous avons discutées précédemment, quel cadre alternatif donner à l'optimisation ? Celle-ci doit à présent, nécessairement, abandonner le cadre séquentiel de la fonction objectif « flottante » et s'intégrer au cadre de la justice politique : les individus, investissant le domaine du « juste » sans jamais renoncer, en secret, à l'« amour », devront nécessairement procéder à l'*internalisation* des principes procéduraux de justice qu'ils se seront données en tant que société. La question de l'internalisation de principes libéraux de justice dans l'optimisation individuelle n'a pas encore été beaucoup étudiée, même si certains travaux existent à présent⁷⁴. Si l'on suivait l'idée de base de ces travaux, l'individu responsable se donnerait pour fonction objectif une moyenne pondérée de son propre « intérêt » et de l'« objectif social ». Ce dernier dépendrait de la théorie de la justice adoptée ; si l'individu était « rawlsien » et souscrivait

⁷⁰ E. LEVINAS, « Dialogue sur le penser-à-l'autre », art. cit., pp. 221-222.

⁷¹ La littérature est ici extrêmement vaste. On trouvera d'excellentes introductions récentes aux théories de la justice — sous l'angle de la philosophie politique : chez Philippe VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris : Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1991 — sous l'angle de la théorie économique : chez Marc FLEURBAEY, *Théories économiques de la justice*, Paris : Economica, coll. « ENSAE », 1995.

⁷² J. RAWLS, *Libéralisme politique*, op. cit., et le plus ancien *Theory of Justice*, Cambridge : Harvard University Press, 1971 (trad. fr. *Théorie de la justice*, Paris : Le Seuil, 1987).

⁷³ Cf. Ch. ARNSPERGER, « Toleration and Alterity : Why Rawls needs Levinas and Levinas needs Rawls », article non encore publié, Louvain-la-Neuve : Chaire Hoover, 1996.

⁷⁴ Cf. Ch. ARNSPERGER, « Optimisation, Varieties of Pluralism, and the Coherence of Political Liberalism », art. cit. ; « Optimisation individuelle et engagement moral », art. cit. ; « John Rawls, l'économie normative, la philosophie morale et l'information incomplète », à paraître dans H. Brochier (éd.), *L'économie normative*, Paris : Economica ; et « John Rawls et l'engagement moral », à paraître dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1997.

donc au principe du maximin sous contrainte du respect des deux principes d'égalité des libertés et d'égalité des chances, sa fonction objectif serait

$$F_i(c_i(\mathbf{a}), \dots, c_i(\mathbf{a}), \dots, c_n(\mathbf{a})) = (1 - p) c_i(\mathbf{a}) + p \min_j c_j(\mathbf{a}),$$

où a_i appartiendrait à l'ensemble des actions permises par le respect des deux principes susmentionnés, et où $0 \leq p \leq 1$. La responsabilité levinassienne justifierait certainement que $p = 1$, de telle sorte que l'individu maximiserait le sort du plus défavorisé sous contrainte du respect des deux autres principes. Ici, plus de face-à-face singulier et immédiat car la fonction « $\min_j c_j(\mathbf{a})$ » serait transmise à l'individu par l'Etat, ou par les institutions auxquelles s'adresserait l'individu avec la question « Qui puis-je aider ? ». La fonction objectif ainsi reformulée aurait l'anonymat requis par la justice selon Levinas car suivant la situation, la personne « porteuse » de ce minimum serait différente. A la séquentialité effrénée de la charité, avec fonction objectif « flottante », se substituerait le recours à l'institution comme médiatrice, sélectionnant elle-même la personne nécessiteuse. La responsabilité consisterait alors, pour chacun, à se déposséder de l'initiative de répondre inconditionnellement à l'interpellation de toute personne, et à se soumettre à l'exigence de justice incarnée par les institutions justes. « Si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'Etat ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face-à-face. Mais, en revanche, c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'Etat ou de sa non légitimité »⁷⁵. « C'est peut-être là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond l'incessant remords profond de la justice »⁷⁶.

L'aiguillon qu'introduit ainsi Levinas dans la discussion du libéralisme politique est, essentiellement, celui d'une nécessaire vigilance vis-à-vis, précisément, de ces institutions. Leur caractère juste lui semble moins facilement garanti que ce n'est le cas, semble-t-il, chez Rawls. Ce n'est pas pour Levinas le caractère « raisonnable » des « citoyens » en tant que « membres normaux et pleinement coopérants de la société »⁷⁷ qui peut garantir en lui-même la justice des institutions. Ou plutôt, Levinas attire notre attention sur *ce qui, nécessairement, doit sous-tendre ces descriptions du « citoyen raisonnable »*, à savoir l'impossible responsabilité infinie qui accepte de se limiter pour les besoins de la justice.

La cadre de l'optimisation individuelle est, à cet égard, particulièrement utile pour rendre compte d'un trait fondamental de la vision levinassienne du libéralisme : le passage permanent par les personnes, l'idée que devant l'impossibilité d'une charité infinie dans le face-à-face l'individu ne doit pas simplement déléguer l'action à des « agences » et à des « institutions ». Il y aurait là glissement vers la notion totalisante d'une sorte de « projet national pour la justice », avec le danger d'une confiscation de l'initiative individuelle par un fonctionnariat — certes

⁷⁵ E. LEVINAS, « Philosophie, Justice et Amour », art. cit., p. 115.

⁷⁶ E. LEVINAS, « L'Autre, utopie et justice », dans *Entre nous*, op. cit., p. 242.

⁷⁷ J. RAWLS, *Libéralisme politique*, op. cit., p. 114.

bienveillant, mais aveugle au « secret » des visages individuels. « Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne voit pas : les larmes d'Autrui. *Pour que les choses marchent, pour qu'elles fassent équilibre, il faut absolument affirmer la responsabilité infinie de chacun, pour chacun, devant chacun.* Il faut, dans une telle situation, des consciences individuelles, seules capables de voir ces violences qui découlent du bon fonctionnement de la Raison »⁷⁸. C'est là le paradoxe central et profond de la pensée de Levinas : pour que, dans l'abandon même de l'infinie responsabilité au nom de la justice, celle-ci continue à agir en faveur de la justice, elle doit continuer à être affirmée. Nous le rendons ci par une idée qui nous semble importante pour la théorie de l'action : l'optimisation individuelle, si elle est auto-contradictoire quand elle cherche à saisir l'altruisme radical, doit cependant rester au centre de tout modèle de la justice — sans quoi la responsabilité est abdiquée. Ainsi, le dialogue face à face au sein de telle ou telle rencontre, où je parle à l'autre en lui demandant « De quoi as-tu besoin ? » doit être abandonné au profit d'une question adressée à l'institution compétente : « Qui puis-je aider ? » Et en même temps, sans face-à-face au sein de l'aide ainsi assignée, sans retour du dialogue face à face après le jugement de justice, la justice peut devenir inhumaine. C'est pour cela que Levinas insiste sur le fait que « la justice se déforme sans la charité » (déjà cité)⁷⁹.

Nous ne tenons pas ce propos pour des raisons individualistes ou économicistes ; nos discussions précédentes ont dû convaincre le lecteur que nous tenons à l'idée d'un ego transcendantal calculeur, capable de « conversion » au sein de l'action, mais que nous rejetons le lien établi entre cet ego transcendantal et l'égoïsme au sens péjoratif où l'entendent à la fois Levinas et les critiques — souvent trop superficiels — du modèle économique. L'anthropologie radicale de Levinas, rappelons-nous-le, repose sur une vision de l'homme comme « unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kerygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec soi » (déjà cité). Nous avons cherché à montrer que dans la perspective de l'action, qui est celle qui *fine finalis* doit intéresser à la fois le philosophe et l'économiste, cette anthropologie était superfétatoire ; mais qu'en même temps demeurait nécessaire une constante présence, en arrière-fond de l'action socialement engagée, du genre de responsabilité radicale que Levinas tire de son anthropologie ; et que, par conséquent, le cadre formel de l'optimisation individuelle, dûment reformulé pour échapper aux impasses de

⁷⁸ E. LEVINAS, « Transcendance et hauteur », paru en 1962, repris dans *Cahier de L'Herne, op. cit.*, et dans E. Levinas, *Liberté et commandement*, Montpellier : Fata Morgana, 1994, p. 80 (nous soulignons).

⁷⁹ On trouvera l'embryon de cette idée dans Micheal IGNATIEFF, *The Needs of Strangers*, Londres : Chatto & Windus, 1984, rééd. Vintage, 1994. L'auteur ouvre son ouvrage par une préface où il pose clairement la question suivante : n'y-t-il pas des « gestes » humains tellement importants qu'ils ne peuvent jamais trouver place dans une « routine administrative » (p. 16) ? Ignatieff va alors plus loin et ose poser aussi la question corollaire, bien plus dérangeante encore : « N'y aurait-il pas certains besoins, tels que notre besoin de respect, qui ne peuvent être satisfaits par distribution collective qu'au prix d'un certain sacrifice d'autres besoins, comme par exemple notre besoin d'être traités de manière égale ? » (p. 17). Même si l'approche d'Ignatieff est loin d'être levinassienne, elle profile les mêmes interrogations.

l'infinie charité, doit nécessairement figurer au sein même de toute théorie de la justice — comme signe de l'assomption, par chaque individu, de l'impossible exigence de responsabilité.

4. Conclusion

Nous avons tenté de montrer que dans le cadre de la théorie de l'action, la question des liens entre la phénoménologie et l'éthique — et ceci inclut l'éthique économique dans la mesure où elle est éthique de l'action dans un système où les sorts des personnes sont interdépendants — est une question centrale. Levinas a posé cette question avec une acuité toute particulière, et à la lumière de ses analyses nous avons pu mettre en évidence trois traits fondamentaux de la théorie de l'optimisation et du choix individuels si courante chez les économistes : tout d'abord, l'optimisation n'implique en rien l'égoïsme ; ensuite, l'optimisation s'inscrit dans le cadre d'un égotisme transcendantal, mais en tant que guide pour l'action elle transcende cet égotisme ; enfin, l'optimisation s'avère être garante du maintien de la responsabilité envers le « visage d'autrui » une fois qu'on a, avec Levinas lui-même, compris l'impossibilité d'un altruisme radical ⁸⁰.

Bien des questions restent ouvertes, et notamment celle de la parole et du dialogue. Dans le formalisme économique, il est vrai, les agents ne se parlent pas ; mais c'est là le propre de tout formalisme en sciences sociales, et l'une de ses limites les plus importantes. Encore ne faut-il pas dramatiser : le discours du théoricien autour de ce formalisme peut, lui, très bien montrer dans quels faux plis se logerait (ou devrait se loger) le dialogue ; c'est ce que nous avons tenté de faire. Nous avons indiqué que l'optimisation altruiste présupposait un dialogue dans le face-à-face, et que l'optimisation socialement engagée dans le cadre de principes libéraux de justice requerrait, quant à elle, autant l'interruption de ce dialogue à un certain niveau que son maintien à un autre niveau. Il serait nécessaire de discerner plus avant les conditions du dialogue, du face-à-face au sein d'une société peuplée d'individus responsables, donc optimisateurs, et gouvernée par des principes libéraux de justice.

Proprement entendue, l'éthique de Levinas semble ainsi fournir un lien précieux entre l'éthique politique du libéralisme et l'éthique pragmatique de la discussion. Notre propos ici a été de montrer en quoi la notion d'optimisation individuelle empruntée à l'analyse économique est centrale dans ce lien. Peut-être certains penseront-ils que nous n'avons rendu justice ni à Levinas, ni à la phénoménologie, et que nous les avons « aplatis » par un recours trop massif à l'outillage économique ; nous pensons que si, bien sûr, cette accusation peut être juste sur certains points, elle rend à son tour insuffisamment justice à notre effort présent, qui a pour effet

⁸⁰ M. RUOL, dans « Entre politique et sainteté », art. cit., bien qu'elle y développe des idées que nous rejoignons très largement, n'aborde pas cette question, à notre sens pourtant centrale, du lien entre l'optimisation et la responsabilité.

corrélatif de sortir Levinas et l'ensemble de la phénoménologie du superbe isolement qui les rend, aux yeux de tant de personnes, inutiles pour la réflexion sociale.