

JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY HISTORY OF IDEAS



2021

Volume 10 Issue 19
Item 4

– Section 2: Articles –

De l'intérêt égoïste à l'empathie

Vers de nouveaux fondements pour l'économie politique ?

par
Emmanuel Blanc



JIHI 2021

Volume 10 Issue 19

Section 1: Editorials

1. *Next Call for Papers: Hybridization in the History of Ideas* (JIHI)

Section 2: Articles

2. *A Complete Atheist: Jean Meslier's Political Philosophy* (C. Develennes)
3. *Comment évaluer la discrimination raciale et ethnique sur le marché du travail. L'usage de la régression multiple aux Etats-Unis depuis les années 1960* (C. A. Brochier)
4. *De l'intérêt égoïste à l'empathie : vers de nouveaux fondements pour l'économie politique?* (E. Blanc)

Section 3: Notes

5. *Research Report | The Radical Translations Project: Some Challenges in Using Translation as an Approach to Revolutionary History* (S. Perovic)
6. *Founding Stone: A discussion of Charles T. Wolfe's Lire le matérialisme* (P. D. Omodeo, C. Wolfe)

Section 4: Reviews

7. *Quelle est la nature du tournant économique? Essay/Review* (A. Tiran)
 8. *Book Reviews* (A. Mattana, M. Morabito, A. Skornicki, R. Tortajada)
-

De l'intérêt égoïste à l'empathie

Vers de nouveaux fondements pour l'économie politique ?

Emmanuel Blanc *

The article attempts to show that the concept of sympathy, taken from Adam Smith's Theory of Moral Sentiments, allows us to distinguish between the purely egoistic interest ('selfishness') of the homo oeconomicus theories (which we describe as 'autistic') and an interest in oneself ('self-love'), which stems from a sympathy towards ourselves ('reflexive sympathy') built from the sympathy we feel towards the other ('direct sympathy') and from the other towards us ('reciprocal sympathy'). Interest, in the sense of self-love, by being part of the loops of sympathy, allows us to get out of the theoretical deadlocks that we can find in some authors of the seventeenth and eighteenth centuries, including those already criticised by Smith : Mandeville, Hume, Hutcheson, and Hobbes, the one on whom we are focusing. We then broaden our analysis by relying on the recent discoveries of mirror neurons which enable us to explain empathy (a concept very close to Smithian 'sympathy') in humans as well as in the great apes. As empathy now has an indisputable neurological basis, it allows us to confirm our critique of the standard economic theories of homo oeconomicus and to contemplate a re-foundation of political economy.

Certes, l'intérêt mène le monde, mais de quel intérêt s'agit-il ? Qu'est-ce qui fait se mouvoir les hommes et comment se régulent les passions et les intérêts ? On connaît la réponse de l'économie : les individus poursuivent, *indépendamment les uns des autres*, leur intérêt égoïste compris comme une maximisation de leur avantage (l'utilité) sous la contrainte de ressources rares, le marché arbitrant leurs différends. On connaît aussi la réponse de Thomas Hobbes déjà critiquée par Adam Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux (TSM)* (1759)¹.

* UMR du CNRS 5206 Triangle, MSH-LSE (emmanuel.blanc25@sfr.fr).

¹ Notamment partie VII, section III, chap. 1 et 2.

Les hommes sont mus par leurs passions égoïstes et seul le monopole de la violence d'un État Léviathan peut éviter qu'ils ne vivent dans la crainte permanente d'être tués (*homo homini lupus*). Le problème fondamental de la pensée moderne depuis Machiavel et Hobbes est celui de la *pacification* de la relation entre les hommes, lesquels sont définis comme des individus égoïstes mus par leurs passions et leurs intérêts. Une lutte perpétuelle pour l'existence et la reconnaissance tisse un réseau d'interactions stratégiques dans lequel Hobbes comme Machiavel voient l'état originel de toute vie sociale. La question est alors de savoir comment une société harmonieuse et pacifique est possible si les hommes sont égoïstes et davantage soucieux de leurs intérêts privés que du bien public ? Deux types de doctrines opposées se sont développés pour y répondre. Les premières, de nature politique, sont celles des théoriciens du *Contrat social* (de T. Hobbes à J.-J. Rousseau)¹. Le trait remarquable de la théorie du contrat de Hobbes est de penser que seule la contrainte inexorable de la loi entre les mains toutes-puissantes de l'État souverain est à même de conserver la paix sociale entre les hommes. La théorie hobbesienne repose sur l'impossible conciliation de la loi et de la liberté, antinomie paradoxale² à laquelle les doctrines de l'économie politique libérale apporterait une autre solution, de nature économique, et dont le penseur principal au XVIII^e siècle, serait A. Smith. Ce que l'on ne voit pas c'est que ce sont aussi des conceptions différentes de l'intérêt individuel qui séparent T. Hobbes et A. Smith, et c'est sur ce point que nous voudrions insister.

Deux visions du monde sont en jeu. Il y a finalement une vision accordant une certaine confiance en l'homme et qui représente le versant ensoleillé de notre

¹ Nous nous limitons ici à une brève analyse de T. Hobbes, critiqué par A. Smith, et laissons de côté celle de J.-J. Rousseau, dont le concept de *pitié* est cependant proche de celui de sympathie chez A. Smith : « Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce », Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) (Paris : Bordas, 1985), 36. Voir également Catherine Larrère, « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau », in « L'anthropologie et le politique selon J.-J. Rousseau ». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13 (mai 2002) : 175-200.

² Dans « l'état de nature », la liberté est potentiellement infinie, mais réduite à néant par la crainte d'être tué. Seul le monopole de la violence dans les mains de l'État Léviathan délivre le citoyen d'être sous la menace permanente de la guerre, mais c'est au prix de l'abandon de sa liberté première et son encadrement strict par la toute-puissance de la loi.

discipline, l'*adret* pourrait-on dire, et que nous avons souvent défendu à travers une interprétation assez personnelle d'A. Smith¹ qui vise à éclairer la notion d'intérêt de la *Richesse des nations* (RN), le plus souvent identifié à l'égoïsme (*selfishness*), par celle de la sympathie de la TSM, dont une des modalités est l'amour de soi (*self-love*). Elle est à distinguer des théories de l'*homo œconomicus* qui ont une vision tantôt irénique (les harmonies économiques), tantôt lugubre (« les eaux glacées du calcul égoïste » disait Marx) mais qui toutes deux mettent en avant l'hypothèse d'acteurs, certes rationnels et égoïstes, mais surtout *indépendants* les uns des autres, raison pour laquelle nous les qualifierons d'« autistes ». La théorie néoclassique en constitue le modèle le plus achevé, car les agents ne sont pas censés se mettre à la place les uns des autres et tisser un quelconque lien social avant de participer aux jeux de l'échange qui n'ont lieu qu'entre agents intéressés à maximiser une fonction d'utilité strictement individuelle, raison pour laquelle nous les qualifions d'*autistes*. Cependant, notre interprétation de l'intérêt chez A. Smith doit également être distinguée des courants de l'économie politique classiques où l'intérêt égoïste n'implique pas nécessairement l'*indépendance* des acteurs. Ils peuvent se représenter les uns les autres dans le cadre d'interactions plus ou moins intéressées donnant lieu à deux visions du monde. L'une décrit le versant ensoleillé, l'*adret*, l'autre un versant plus sombre, l'*ubac*, de l'économie.

Il y a bien sûr une vision sombre, qui se veut réaliste, et qu'a incarnée une bonne part de l'économie politique après Smith en devenant la *dismal science* selon le fameux mot de Thomas Carlyle. C'est le versant sombre, l'*ubac* de notre discipline. Dans *The Dismal Science*, Stephen A. Marglin² montre comment la façon de penser des économistes détruit le lien social. En simplifiant, on peut faire remonter cette vision lugubre du monde à T. Hobbes dont la naissance, à l'approche de la Grande Armada le 5 avril 1588, a été placée sous le signe de la peur. Peur de l'autre qui sait que notre peur peut déclencher l'agression, ce qui le

¹ Emmanuel Blanc, « La confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie », *Centre Walras, document de travail 154* (mars 1994), 20 p. Édité avec malheureusement de grossières erreurs dans Blanc, « La confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie », in *La construction sociale de la confiance* (Paris : Montchrestien, Association d'économie financière, collection Finance et Société, 1997), 281-298.

² Stephen Alan Marglin, *The Dismal Science : How Thinking Like an Economist Undermines Community* (Cambridge, MA / London : Harvard UP, 2008).

conduit à « tirer le premier », confirmant par là même « objectivement » le bien-fondé de notre peur¹. Cas emblématique de la théorie des jeux, mais qui suppose que les acteurs-stratèges se représentent les uns les autres et que, conscients du caractère égocentrique de leurs intérêts respectifs, ils soient constamment l'arme au pied, *unis* dans leur commune relation de *méfiance* et de *crainte mutuelle*. Avec T. Hobbes et les économistes « classiques », on est loin de l'hypothèse d'*indépendance* des acteurs « autistes » des théories néoclassiques.



Il nous faut clarifier le débat en montrant qu'il y a un *adret* (l'équilibre spontané des marchés, les harmonies économiques) et un *ubac* (*dismal science*) de l'économie ayant recourt à l'hypothèse de l'intérêt égoïste (au sens de *selfish*) d'acteurs *indépendants*, voire autistes (économies de l'*homo oeconomicus*), qu'il convient de distinguer d'une économie politique recourant à l'hypothèse de l'intérêt (au sens de *self-love*) d'acteurs pouvant se représenter l'autre et qui a également son *adret* (« l'économique » de Smith reposant sur la sympathie

¹ Cette configuration est exactement celle que nous décrit J.-P. Dupuy à propos de désir mimétique : «[...] supposons qu'un bruit, qu'une rumeur fasse penser à A que B désire (recherche, veut acheter, se fie à, espère...) l'objet O. Il sait désormais ce qu'il lui faut désirer (respectivement : rechercher, etc.), prend les devants, désigne par là même à B l'objet O et lorsque B manifeste à son tour son intérêt pour O, A a la preuve que son hypothèse de départ était correcte. Cette émergence d'une objectivité, d'une extériorité par la clôture sur soi d'un système d'acteurs qui tous s'imitent, acquiert une vigueur accrue à mesure qu'augmente le nombre de ceux-ci. Les rumeurs les plus absurdes peuvent polariser une foule unanime sur l'objet le plus inattendu, chacun trouvant la preuve de sa valeur dans le regard ou l'action de tous les autres. Le processus se déroule en deux temps : le premier est celui du jeu spéculaire et spéculatif dans lequel chacun guette chez les autres les signes d'un savoir convoité et qui finit tôt ou tard par précipiter tout le monde dans la même direction ; le second est la stabilisation de l'objet qui a émergé, par oubli de l'arbitraire inhérent aux conditions de sa genèse. L'unanimité qui a présidé à sa naissance le projette, pour un temps, au dehors du système des acteurs lesquels, regardant tous dans le sens qu'il indique, cessent de croiser leurs regards et de s'épier mutuellement ». Jean-Pierre Dupuy, *Introduction aux sciences sociales* (Paris : Ellipse, 1992),186.

comme ressort de la confiance) et son *ubac* (« l'économique » de Hobbes reposant sur la défiance et la peur). Ces deux derniers versants nous ramènent à l'algorithme de l'empathie¹, lequel peut tout aussi bien déboucher sur la défiance (peur de l'autre, malveillance) que sur la confiance (bienveillance).

Ce ne sont cependant pas que des *visions du monde* qui sont en jeu, ce sont aussi des interprétations *qui se projettent sur le monde* et qui ont donc des effets réels. L'opposition entre ces visions se double d'une question épistémologique fondamentale propre aux sciences humaines : Peut-il y avoir en économie une analyse proprement positive ? Toute analyse se voulant positive, à l'image des sciences de la nature, n'est-elle pas normative dans ses conséquences, si ce n'est dans ses prémisses ? Peut-on, dans les sciences humaines, échapper au théorème de Thomas ? « Quand les hommes définissent des situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences »². Les théories économiques sont toujours plus ou moins performatives. Ainsi une vision de l'homme comme être autosuffisant, essentiellement mû par des intérêts égoïstes, « produirait » une société dont les dispositions essentielles, les institutions, incarneraient cette « vision ». La science économique créerait littéralement les conditions d'appa-

¹ Lorsqu'il s'agit uniquement de mettre en évidence l'opération qui consiste à se mettre à la place de l'autre, nous utilisons le terme d'*empathie*, car il n'implique pas nécessairement un accord des sentiments comme le suppose la perspective sensualiste. Nous conservons le concept de sympathie, même dans l'acception précédente, lorsque nous nous référons explicitement à A. Smith. La sympathie smithienne peut, dans cette perspective, être aussi bien malveillante que bienveillante, elle ne saurait se confondre avec la bienveillance, et elle peut ne pas être spontanée et involontaire, ce qui est le cas dans l'échange marchand où acheteurs et vendeurs se mettent à la place les uns des autres dans le processus déterminant la valeur voir : Emmanuel Blanc, « Sympathie et valeur en échange », *Centre A. et L. Walras, document de travail n. 136* (février 1993), 23 p. Le terme d'algorithme provient de nos premiers écrits dans lesquels nous voulions souligner le « mécanisme » qui consiste à se mettre à la place de l'autre, voir Blanc, « L'opérateur sympathie entre individualisme et holisme », *Centre A. et L. Walras, document de travail n. 125* (février 1991), 49 p.

² Ce que W. I. Thomas (1863-1947) veut dire par là, c'est qu'une croyance, même fausse, peut, si elle est partagée par un grand nombre, créer les conditions de son autovalidation. C'est en fait Robert K. Merton qui a baptisé ces processus : « théorème de Thomas » dans ses *Éléments de théories et de méthode sociologique* (Paris : Plon, 1966). Ces phénomènes qu'il qualifie de « prophéties autoréalisatrices » sont bien connus, même si les économistes ont tardé à les étudier systématiquement. À la différence des sciences de la nature, les énoncés théoriques des sciences sociales sont souvent performatifs. Voir Emmanuel Blanc, « Pourquoi la science économique ne peut être une véritable science », *Annales de l'Université royale de droit et de sciences économiques 2004-2005* (Phnom Penh : Éd. Funan, 2005), 99-113.

rition d'un *homo œconomicus* qui serait, c'est selon, soit en harmonie (si l'on croit à l'existence d'un ordre naturel plutôt bienveillant), soit en guerre permanente avec ses semblables (si l'on pense que les lois de la nature imposent une concurrence acharnée pour la survie). Ainsi les visions du monde ne seraient pas innocentes et celle de la *dismal science* ne pourrait qu'engendrer une société non seulement désenchantée, ce qui somme toute serait la conséquence normale du travail scientifique, mais aussi une société sinistre, lugubre¹, voire cynique (Hobbes) ou même sadique, le marquis de Sade étant sans doute l'auteur qui a poussé le plus loin, jusque dans ses ultimes conséquences, la logique de l'intérêt purement égoïste².

C'est donc sur deux registres que se situera notre analyse. Le premier vise à expliciter l'analyse smithienne de l'intérêt à travers celle de la sympathie (élan spontané à nous mettre à la place de l'autre et ressentir ce qu'il ressent), ou plus généralement de l'empathie (capacité des humains à se mettre, volontairement ou non, à la place de leurs congénères et à en ressentir les effets), et à examiner en quoi elle diverge des théories économiques de l'*homo œconomicus* (partie I). Nous en déduisons la nécessité d'une refondation de l'économie politique autour du concept d'*empathie* susceptible de donner aux sciences économiques des fondements plus solides, notamment depuis la découverte par les neurobiologistes de l'existence des *neurones miroirs* chez l'homme comme chez les grands singes (partie II)³.

¹ C'est bien là ce que nous montre S. Marglin.

² C'est ce que nous montrent les nombreuses réflexions qui émaillent les passages scabreux de *Justine*. Donatien Alphonse François Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, in *Œuvres*, éd. par Michel Delon, vol. 2 (Paris : Gallimard, 1995). L'*homo sadien* est, comme l'*homo œconomicus*, un solitaire. L'autre n'est pour lui qu'une proie, un moyen de plaisir. La nature est mauvaise et la seule façon de la servir est de suivre ses lois. Le meurtre, la destruction sous toutes ses formes lui permettent non seulement de multiplier, mais de renouveler ses productions. L'économie politique de Sade reste à écrire.

³ Giacomo Rizzolatti et son équipe ont découvert par hasard en 1996 que des neurones placés dans la zone F5 du cortex moteur, activés quand un macaque exécute une action, sont également activés chez un autre macaque qui observe son congénère, sans pour autant effectuer l'action. Ces neurones servent à projeter une représentation de l'action, que celle-ci ait lieu ou non. Autrement dit, pour comprendre ce que fait l'autre, un sujet doit activer ses propres neurones moteurs qui, en situation d'agir, seraient activés pour réaliser la même action que celle déployée par l'individu observé. Le singe n'analyse donc pas l'action d'autrui uniquement avec son cortex visuel, mais aussi avec son cortex moteur. On tient là une piste sur les bases cérébrales de la simulation mentale d'une action.



1. Intérêt égoïste et self-love

1.1. L'intérêt dans la théorie économique standard, chez Hobbes et Smith

Chez Hobbes, c'est par peur que

les hommes choisissent de se soumettre à l'autorité absolue d'un État qu'ils construisent, l'effroi que ce dernier leur inspire se substituant à la crainte de l'autre. Une économie de la peur impose une politique de la terreur. Les économistes de la tradition libérale optimiste, à l'inverse, imaginent un monde irénique fondé sur l'échange, la confiance, un monde où la recherche par chacun de son intérêt particulier bénéficie à tous¹.

Il convient de souligner que Hobbes partage avec Smith l'idée que les individus ne sont pas *indépendants*; la preuve, c'est qu'ils peuvent être envieux. Mais alors que chez Smith, l'envie n'est qu'un cas particulier de la sympathie qui reste le moteur du lien social, chez Hobbes elle est, avec la réputation et la peur, le seul lien aux autres. Ce lien « sinistre » peut s'avérer plus destructeur que l'absence totale de liens (autisme de l'*homo œconomicus*). La rivalité envieuse est

On trouve une synthèse de ses travaux dans Giacomo Rizzolatti et Corrado Sinigaglia, *Les neurones miroirs* (Paris : Odile Jacob, 2008). Le texte de Giacomo Rizzolatti, prononcé lors de la réception des associés étrangers élus en 2005 à l'Académie des sciences, *Les systèmes de neurones miroirs* https://www.academie-sciences.fr/pdf/membre/s121206_rizzolatti.pdf (12 décembre 2006) est très clair et précise : « L'activation du circuit miroirs est ainsi essentielle pour donner à l'observateur une compréhension réelle et expérientielle de l'action qu'il voit ». « Des données récentes suggèrent que les mécanismes miroirs sont également impliqués dans l'empathie, cette capacité de ressentir la même émotion que l'autre éprouve ». L'ouvrage de Frans de Waal, *L'âge de l'empathie* (Paris : Les Liens qui Libèrent, 2009), apporte une confirmation du rôle déterminant de l'empathie dans les « sociétés » des grands singes.

¹ Pierre Dockès, *Hobbes : économie, terreur et politique* (Paris : Economica, 2008), 15.

sans limites et certainement encore plus violente et destructrice que la rivalité pour la satisfaction des besoins propres à chacun. Elle n'est cependant qu'un cas limite des configurations que peut prendre la sympathie qui, comme nous le montrerons, reste au fondement du lien social et de la coordination de la *main invisible*. Par contre, la fiction selon laquelle les individus seraient *indépendants* les uns des autres¹ et poursuivraient chacun leur intérêt égoïste n'en débouche pas moins, du fait de la rivalité pour les biens, sur *bellum omnium contra omnes*, à moins de prêter à un marché « tombé du ciel » (car il ne peut être créé par des hommes *indépendants* aux intérêts « autistes ») le pouvoir exorbitant de réguler ces passions et intérêts. De ce point de vue, Hobbes a raison : « If any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies »².

Hobbes ne se situe pas dans l'axiomatique de l'intérêt des théories économiques standards, mais dans le cadre moral de son époque : la recherche de ce qui permet aux hommes de « tenir ensemble » et qui est assimilé à la vertu. L'individu ne cherche pas uniquement à satisfaire ses besoins *indépendamment* des autres, il est contaminé par la peur, l'envie et les effets de réputation (l'image que l'autre donne par sa consommation différentielle, son prestige, etc.). A. Smith résume bien l'analyse de Hobbes dans sa *TSM* : « l'homme est conduit à chercher refuge dans la société, non par un amour naturel qu'il éprouverait pour ses semblables, mais parce que sans l'assistance des autres, il serait incapable de subsister dans le bien-être et la sûreté. La société, selon cette explication, lui devient nécessaire, et tout ce qui tend à l'intérêt et à la prospérité de la société, il le considère comme tendant indirectement à son propre intérêt »³.

Autrement dit, mon intérêt (au sens de *self-love*) passe par mon intérêt pour la société, la Cité, l'État, entités existant par elles-mêmes et avec lesquelles on entre en sympathie (on se met à la place de cette entité). La vertu, pour Hobbes, n'est rien d'autre que la conformité de notre comportement à l'ordre social, l'ordre du *Léviathan*, de l'État absolutiste ou du tyran.

¹ Nous qualifions leurs intérêts d'autistes car les individus ne se représentent pas les intentions des autres.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by J. C. A. Gaskin (Oxford : Oxford UP, 1996), chap. XIII, §3, 83.

³ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trans. Michaël Bizou, Claude Gautier et Jean-François (Pradeau : PUF, 1999), 421.

De même que la préservation de soi enseigne aux hommes à applaudir ce qui tend à favoriser le bien-être de la société et à blâmer ce qui est susceptible de lui nuire ; de même, si ces hommes sont conséquents en pensée et en paroles, le même principe doit leur apprendre à applaudir en toutes occasions l'obéissance au magistrat civil, et à blâmer toute désobéissance et rébellion. Les idées mêmes de ce qui est louable et blâmable doivent se confondre avec celles d'obéissance et de désobéissance. Les lois du magistrat civil doivent donc être envisagées comme les ultimes et uniques normes de ce qui est juste et injuste, de ce qui est bien ou mal.

L'intention avouée de M. Hobbes en propageant ces notions, était d'assujettir immédiatement la conscience des hommes au pouvoir civil et non au pouvoir ecclésiastique, dont il regardait la turbulence et l'ambition, instruit sur ce point par l'exemple de son époque, comme la source principale des désordres de la société¹.

Notre intérêt est donc notre obéissance à l'ordre, quel qu'il puisse être, car il s'identifie à la vertu. Ce qui a choqué les contemporains de Hobbes, qui voyaient dans la raison ou le sentiment le moyen de distinguer le bien du mal, alors que pour Hobbes il n'y a pas d'autres valeurs que l'obéissance à celles dictées par le souverain qui, par-delà le bien et le mal, dit l'ordre social donc le bien, la sécurité étant la condition d'existence de tous les autres biens.

C'est à travers une analyse approfondie de la sympathie que Smith réfute Hobbes et construit une théorie générale du jugement. Celle-ci dérive de l'approbation ou de la désapprobation que nous portons sur les autres, en nous mettant par sympathie dans leur situation (sympathie directe), et sur nous-même, en nous mettant à leur place pour nous observer (sympathie réflexive). Chez Hobbes, l'individu peureux et envieux projette sur l'autre (son *alter ego*) sa peur et son envie. Il ramène l'autre à lui-même (égoïsme), ce qui n'est pas véritablement le principe de sympathie smithien. Comme A. Smith l'écrit lui même :

La sympathie ne peut être en aucune manière regardée comme un principe égoïste. Quand je sympathise avec votre chagrin ou avec votre indignation, on peut certes prétendre que mon émotion est fondée sur l'amour de soi, parce qu'elle naît de ce que je ramène en moi votre cas, de ce que je me mets dans votre situation et, conçois ainsi ce que je pourrais sentir dans les mêmes circonstances. Mais quoiqu'on dise très à propos, que la sympathie naît d'un changement imaginaire de situation avec la personne princi-

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 424.

palement concernée, cependant ce changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne et dans mon propre caractère, mais dans la personne et le caractère de celui avec qui je sympathise. Quand je vous exprime mes condoléances pour la perte de votre fils unique, pour faire mienne votre peine je ne considère pas ce que moi, une personne de tel caractère et ayant telle profession, pourrait souffrir si j'avais un fils et qu'il ait, par infortune, disparu. Mais je considère ce que je souffrirais si j'étais réellement vous, et je ne change pas seulement de circonstances mais aussi de personne et de caractère. Ma peine se réfère donc entièrement à votre point de vue et pas du tout au mien. Elle n'est donc pas égoïste¹.

Pour résumer, nous pourrions dire que chez Hobbes *Alter* est *Ego* (*ego* ramène l'altérité à lui), alors que dans la sympathie smithienne *Ego* est *Alter* (*ego* se transpose dans l'altérité). Ainsi, chez Hobbes la méfiance s'autoalimente et pousse les protagonistes dans l'obligation d'accroître leur puissance en prévision d'une attaque éventuelle de leur vis-à-vis. *Ego* ne se met pas vraiment à la place d'*alter*, il projette sur lui sa défiance, sa part sombre.

Si Hobbes évite de tomber dans le piège des intérêts égoïstes et *indépendants*, qui rendent impossible l'émergence du contrat (ce qu'omettent systématiquement de dire les théories de l'*homo œconomicus*), comment peut-il expliquer le contrat à partir de la défiance, du lien sinistre de la peur et de l'envie ? Sur quels liens reposent les coalitions qui existent dans son *état de nature* qui est normalement *la guerre de tous contre tous* ? Et comment expliquer *a fortiori* que des individus méfiants, envieux et peureux puissent collectivement s'assujettir par contrat à une entité artificielle auto-instituée et se donnent des règles qui en font une Cité ? Les explications de Hobbes ne nous paraissent pas totalement convaincantes. La sympathie, lorsqu'elle est réduite à la malveillance, la peur et l'envie, ne peut être d'un quelconque secours pour expliquer que des hommes s'unissent en un pacte, fût-il de soumission à une entité, le Léviathan, dont il faut supposer qu'il est soit déjà là (mais comment a-t-il émergé ?), soit qu'il se construit en même temps que les hommes s'unissent pour le réaliser, ce qui pose un problème de logique si on conserve l'hypothèse que les hommes sont animés par la peur (tirer le premier), la défiance et l'envie. On ne peut réduire l'opérateur de la sympathie ni à la malveillance – la peur (tirer le premier) et

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 423.

l'envie (les passions comparatives, la rivalité mimétique) –, ni à la bienveillance – la confiance et la coopération. En réalité, l'opérateur sympathie n'est ni bienveillant ni malveillant, il est une boucle qui relie chacun de nous aux autres par la capacité que les hommes, mais aussi les grands singes¹, ont de se représenter les autres, de se mettre en imagination à leur place, ce qui permet de rompre avec l'autisme supposé des individus dans les théories économiques standard. Le lien social est déjà présent dans la préhistoire de l'humanité et même chez nos cousins les grands singes. C'est ce lien, attesté aujourd'hui par la neurobiologie avec la découverte des neurones miroirs, qui produit aussi bien la peur et l'envie (l'*ubac* de l'économie) que la confiance et la coopération (l'*adret*) à la base de toute association (contrat) et de toute construction sociale (institutions, État).

Comme nous le montrons plus loin, le *self-love* de Smith, à la différence de l'intérêt « autiste » des théories de l'*homo œconomicus*, est une modalité de la sympathie puisque c'est un intérêt qui *se réfléchit* dans l'intérêt des autres à notre égard. L'intérêt individuel dans la TSM d'A. Smith ne peut se passer de l'approbation que l'individu peut avoir de lui-même², d'où précisément le concept de *self-love* qu'il nous faut opposer à l'intérêt strictement égoïste (*selfish*)³. Cependant, cette approbation ne peut se faire que dans le miroir de l'autre ;

¹ Voir sur le sujet Frans de Waal, *L'âge de l'empathie*. La découverte des neurones miroirs nous montre que la même zone cérébrale s'active lorsqu'une personne exécute un mouvement ou observe quelqu'un le faisant sous ses yeux. La compréhension du comportement d'autrui passe donc par le reflet de ce comportement dans l'activité cérébrale de l'observateur.

² Nous avons montré dans « L'opérateur sympathie entre individualisme et holisme » (février 1991), que l'intérêt, dans la TSM comme dans la *Richesse des nations* (RN), pouvait se comprendre à partir des jeux de miroirs de la sympathie. Le concept de sympathie étant pris ici dans l'acception neutre qu'on peut désigner aujourd'hui par le concept d'*empathie*. L'intérêt personnel correspond à ce que nous nommons : sympathie envers nous-même. L'intérêt est donc, selon nous, une des modalités de l'opérateur sympathie. Cette modalité représente ce qu'A. Smith désigne par *self-love*.

³ L'intérêt lié à l'empathie s'oppose diamétralement à l'intérêt strictement égoïste qui, si on pousse ses conséquences logiques jusqu'au bout, nous rendrait parfaitement indifférents aux sévices qu'on pourrait infliger aux autres, comme le décrit très bien le marquis de Sade dans ce passage (*Justine*, 677-78) : « Si l'égoïsme est la première loi de la nature, c'est bien sûrement plus qu'ailleurs dans les plaisirs de la lubricité, que cette célèbre Mère désire qu'il soit notre seul mobile ; c'est un très petit malheur que, pour l'accroissement de la volupté de l'homme, il lui faille ou négliger, ou troubler celle de la femme ; car si ce trouble lui fait gagner quelque chose, ce que perd l'objet qui le sert, ne le touche en rien, il doit lui être indifférent que cet objet soit heureux ou malheureux, pourvu

ainsi, notre intérêt se trouve lié à l'intérêt des autres à notre égard... à l'égard de notre produit, de notre travail, etc. C'est la raison pour laquelle notre intérêt bien compris tient nécessairement compte de l'intérêt de l'autre. C'est donc un intérêt « médié » et cette médiation permet à *Ego* d'atteindre son véritable intérêt en mettant à distance ses sentiments immédiats qui se trouvent *contenus*¹ par une passion encore plus forte (*self-love*). Seul l'amour de lui-même (*self-love*), en contraignant *Ego* à rechercher l'amour des autres, est susceptible de tenir à distance ses passions immédiates. Si la raison est nécessaire à cette *mise à distance*, elle ne reste cependant que l'instrument de nos passions.

C'est en un sens assez proche qu'il faut comprendre la distinction faite par Jean-Baptiste Say entre *intérêt sinistre*² (intérêt à courte vue et qui, pour Say, va à l'encontre du bien public) et *intérêt éclairé*, qui est un intérêt bien compris, qui suppose une vision plus longue³ et, pour J.-B. Say, une connaissance objective,

que lui soit délecté; il n'y a véritablement aucune sorte de rapport entre cet objet et lui. Il serait donc fou de s'occuper des sensations de cet objet aux dépens des siennes; absolument imbécile, si pour modifier ces sensations étrangères, il renonce à l'amélioration des siennes». L'économie qui repose uniquement sur le postulat de l'intérêt égoïste, érigé en loi naturelle, est une économie sadique, tant Sade a parfaitement décrit ses conséquences, en poussant sa logique jusqu'au bout. « L'homme a-t-il le pouvoir de commettre des crimes? Et lorsque préférant son bonheur à celui des autres, il renverse ou détruit tout ce qu'il trouve dans son passage, a-t-il fait autre chose que servir la nature dont les premières et les plus sûres inspirations lui dictent de se rendre heureux, n'importe aux dépens de qui? » (*Justine*, 269). Le seul problème, c'est que, comme le dit Camus, *on ne peut être heureux tout seul*. Nous dirions aujourd'hui que nos neurones miroirs nous empêchent de pouvoir trouver notre bonheur dans la souffrance et la misère des autres. C'est une disposition de la nature bien mieux établie chez les grands singes et l'homme que le strict égoïsme.

¹ Au double sens du terme, englober et faire obstacle à.

² J.-B. Say précise : « J'entends par intérêts sinistres, ceux qui portent préjudice à un droit légitime, au bien public ». Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, éd. par Emmanuel Blanc, Pierre-Henri Goutte, Jean-Pierre Potier (Paris : Economica, 2010), partie VII, chap. XXVIII, 1039, note de bas de page.

³ On trouve déjà cette distinction chez Samuel Pufendorf : « il y a une *Utilité* qui ne paroît telle qu'au jugement corrompu des Passions déréglées, lesquelles, sans s'embarasser de l'avenir, s'attachent uniquement aux avantages présents et passagers. Mais il y a une autre *Utilité* fondée sur les lumières de la droite Raison, qui ne considère pas seulement ce qu'on a devant les yeux, mais qui en examine les suites. Ainsi cette Raison éclairée ne juge véritablement utile que ce qui est tel toujours et à tous égards, comme aussi pour tout le monde : elle condamne au contraire absolument ces désirs aveugles qui nous font soupirer après quelque avantage passager, d'où il naîtra une foule de maux », *Le droit de la nature et des gens*, trad. par Jean Barbeyrac (Amsterdam : H. Schelte, 1706), tome 1, liv. I, chap. III, §10, p. 168.

notamment celle donnée par l'*Économie politique pratique*. L'intérêt éclairé de Say suppose une forme d'internalisation de l'intérêt des autres. L'intérêt sinistre n'est pas le *self-love*, mais un intérêt dépourvu de boucles de rétroaction sociale que représente nécessairement toute forme d'empathie, faculté que l'homme possède de pouvoir se mettre à la place de l'autre afin de pouvoir se juger.



La gratification ne peut être que sociale, et le moteur essentiel des actions humaines, la poursuite de son intérêt, c'est la quête de cette gratification. Elle prend tous les chemins des échanges sociaux, de l'échange de politesses à l'échange de marchandises. Pour nous en tenir à l'échange de marchandises, il s'agit d'abord d'échange de valeurs d'usage. Au-delà de la satisfaction des besoins immédiats, notre volonté d'enrichissement et l'accumulation de valeurs d'usage ne sont pas tant liées à l'utilité directe et *objective* que ces biens procurent, utilité dont on suppose qu'elle pourrait être indépendante de la société, qu'à l'*apparence d'utilité*¹ que ces biens manifestent comme supports des représentations du désir et de l'approbation de l'autre, des autres. Comme nous l'avons déjà montré², l'objet de notre désir ne peut être que l'objet du désir de l'autre³, sinon il ne saurait attirer sur nous l'intérêt, l'approbation que nous attendons d'eux ; il ne serait plus un objet gratifiant. En croyant n'étudier que la production de biens ou de services susceptibles de satisfaire des besoins, l'économie politique étudie en fait cette partie des relations visant l'approbation de

¹ A. Smith dans *TSM* fait explicitement référence à l'*apparence* de l'utilité et pas à une utilité « en soi ».

² « Sympathie et utilité : apparence de l'utilité », in « L'opérateur sympathie entre individualisme et holisme », *Centre A. et L. Walras, Document de travail* (février 1991), 37-45.

³ Nous rejoignons ici les thèses de René Girard selon lesquels le comportement mimétique est à la base des relations sociales. Ce que nous désirons n'existe qu'à travers l'imitation du désir d'autrui. L'objet prend de la valeur parce qu'il est désiré par autrui. Voir à ce sujet *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris : Grasset, 1978) ; *Le bouc émissaire* (Paris : Grasset, 1982) ; *Shakespeare. Les feux de l'envie* (Paris : Grasset, 1990).

nous-même, notre intérêt (*self-love*), qui passe par le truchement de l'accumulation (ou la consommation) de biens et de services. Accumulation qui suscite l'approbation (admiration) des autres, mais qui peut très vite basculer dans la rivalité envieuse.

1.2. Self-love, main invisible et société

Revenons aux premières lignes de la *Théorie des sentiments moraux* :

Quelque degré d'égoïsme qu'on puisse supposer à l'homme, il y a évidemment dans sa nature *un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire*, lors même qu'il n'en retire que le plaisir d'en être témoins¹.

Comme nous l'avons déjà évoqué, le principe de l'intérêt est soumis au principe de la sympathie. Fondamentalement, notre intérêt est guidé par notre amour de nous-même, mais cet amour de soi (qui peut devenir haine de soi) a besoin du miroir des autres pour exister. Ainsi sommes-nous contraints, pour nous aimer (*self-love*), de nous faire aimer des autres. C'est cette quête de l'amour ou de l'estime d'autrui qui pousse *Ego*, sans qu'il en ait même l'intention, à œuvrer dans l'intérêt d'*Alter*. Et c'est en s'adressant à l'amour d'*Ego* pour lui-même qu'*Alter* obtient de lui ce dont il a besoin. C'est ce qu'écrit Smith dans le fameux passage de la *RN* qu'il convient cependant de citer en entier :

Chez presque toutes les autres espèces d'animaux, chaque individu est entièrement *indépendant* [...]. Mais l'homme a presque continuellement besoin de l'aide de ses frères et c'est en vain qu'il l'attendrait *seulement* de leur bienveillance. Il a plus de chance de l'emporter s'il peut intéresser leur amour d'eux-mêmes en sa faveur et leur montrer qu'il est de leur propre intérêt de faire pour lui ce qu'il en attend. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quel qu'il soit. Donne-moi ce que je veux et tu auras ce que tu veux, tel est le sens de toutes ces propositions ; c'est de cette manière que nous obtenons les uns des autres la plus grande partie des bons offices dont nous avons besoin. Ce n'est pas de la *bienveillance* du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais de l'attention qu'ils portent à leur propre intérêt. Nous nous

¹ *Théorie des sentiments moraux*, trad. par la marquise de Condorcet (Paris : Guillaumin, 1860), 1.

adressons non à leur humanité mais à leur amour d'eux-mêmes, et nous ne leur parlons jamais de nos propres besoins mais de leur avantage¹.

Le début de la citation nous montre qu'il a bien fallu qu'*Alter* se soit mis à la place d'*Ego* pour en connaître ses intérêts. Si *Alter* peut intéresser l'amour d'*Ego* pour lui-même (*self-love*) en sa faveur, il a plus de chance de l'emporter (parce qu'*Ego* lui sera redevable). C'est bien ici une configuration de la sympathie qui n'implique pas la bienveillance. *Alter* en se mettant à la place d'*Ego* renforce l'amour d'*Ego* pour lui-même (son intérêt *self-love*), ce dernier se met à son tour à la place d'*Alter* et sert ainsi l'intérêt d'*Alter*.

Cette configuration explique pour une part les effets « providentiels » de la main invisible. À relire les deux passages (l'un dans la *TSM*, l'autre dans la *RN*) de Smith sur la main invisible, il est clair qu'il ne s'agit pas du fonctionnement harmonieux du marché, ni de l'*identité naturelle des intérêts*, pour reprendre l'expression d'Halévy², mais plutôt d'un effet de composition des intérêts individuels qui est favorable à l'intérêt collectif, l'intérêt de la société, et ce, non pas en vertu d'une quelconque Providence comme l'écrit Smith dans la *TSM*, ou du mécanisme du marché autorégulateur comme le suppose l'axiomatique néoclassique, mais parce que la poursuite de son intérêt (*self-love*, estime de soi) passe par l'intérêt des autres à notre égard et qu'il ne peut être obtenu qu'en leur offrant le nôtre, nous poussant ainsi à agir pour le bien public. De ce que chacun poursuit son intérêt particulier, il n'en résulte pas l'effondrement de la société, la guerre de tous contre tous (Hobbes), mais un ordre social favorable. C'est pour atteindre cet amour d'eux-mêmes qu'ils sont conduits à œuvrer dans le sens souhaité par autrui, et ils ne le font pas ordinairement par bienveillance. L'algorithme de l'empathie n'implique pas forcément la bienveillance, il est le plus souvent neutre et peut même être malveillant.

Dans la *TSM*, Smith invoque, à propos de la main invisible, la Providence. C'est une explication bien peu « scientifique », mais il reste l'idée de l'émergence d'un heureux résultat, bien qu'il n'ait pas été *voulu délibérément*. C'est là un des objectifs centraux de toutes les sciences humaines : analyser les conséquences in-intentionnelles d'actes intentionnels.

¹ C'est nous qui soulignons. Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Paris : Economica, 2000), liv. I, p. 20.

² Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique* (Paris : F. Alcan, 1901-1904), *passim*.

C'est dans le chapitre I de la *TSM*, « De la beauté que l'apparence de l'utilité confère à toutes les productions de l'art, et de l'influence étendue de cette sorte de beauté », de la quatrième partie, intitulée « De l'effet de l'utilité sur le sentiment d'approbation », qu'apparaît la première occurrence de la main invisible si l'on excepte *la main invisible de Jupiter* qui apparaît dans un essai publié à titre posthume : *Les principes qui conduisent et dirigent l'étude philosophique, illustrés par l'histoire de l'astronomie*¹.

Que nous dit Smith dans la *TSM* ? À la suite d'une réflexion sur le luxe, il nous montre que l'homme riche est conduit, quand bien même il ne le souhaiterait pas, à distribuer, par la nécessité qu'il a d'employer des hommes pour produire cette richesse, une part de celle-ci :

en dépit de leur égoïsme et de leur rapacité naturelle, quoiqu'ils n'aspirent qu'à leur propre commodité, quoique l'unique fin qu'ils se proposent d'obtenir du labeur des milliers de bras qu'ils emploient soit la seule satisfaction de leurs vains et insatiables desirs, ils partagent tout de même avec les pauvres les produits des améliorations qu'ils réalisent. Ils sont conduits par une *main invisible* à accomplir presque la même distribution des choses nécessaires à la vie que celle qui aurait eu lieu si la terre avait été divisée en portions égales entre tous ses habitants ; et ainsi, sans le vouloir, sans même le savoir, ils servent les intérêts de la société et donnent des moyens à la multiplication de l'espèce. Quand la Providence partagea la terre entre un petit nombre de grands seigneurs, elle n'oublia ni n'abandonna ceux qui semblaient avoir été négligés dans la répartition².

On voit apparaître ici un schéma fondamental, qu'on retrouvera plus loin dans le passage tiré de la *Richesse des Nations* : le bien public n'entre pas, le plus souvent, dans les *intentions* des individus, pourtant leurs actes y contribuent. Cela ne signifie pas qu'il y ait *identité naturelle des intérêts* (individuels et collectifs) au sens d'Élie Halévy. L'intérêt de chacun n'est pas, a priori, l'intérêt collectif. S'il peut le devenir, c'est notamment parce que les individus désirent être approuvés par les autres, ce qui les pousse à faire le bien public alors même qu'ils ne cherchent que l'amour d'eux-mêmes (*self-love*). Notons également que la main invisible n'apparaît pas ici comme une parabole du marché concurrentiel. On est plutôt au cœur de la production de la richesse et de sa répartition.

¹ Rédigé sans doute avant 1758. Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects* (Oxford : Clarendon Press, 1976), III, 49.

² Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 257.

Si A. Smith ne pose pas ici le problème du surplus de valeur réalisé par les salariés (la plus-value de Marx), qui apparaîtra au chapitre 8 de la *Richesse des nations*, il montre que le riche ne peut faire autrement que de verser une partie de la richesse produite au pauvre, quand bien même il a reçu la plus grande part de la terre (le capital). La terre (le capital) du riche n'est rien sans le travail du pauvre. Il souligne simplement que l'inégale répartition initiale du capital n'est pas fatale. Si la Providence « n'abandonna ceux qui semblaient avoir été négligés dans la répartition », tout indique cependant qu'une meilleure répartition initiale serait plus favorable. La production de richesses oblige le riche à donner du travail au pauvre. On peut ajouter que les richesses ainsi produites font aussi l'admiration des pauvres (qui sympathisent aux effets que procurent ces richesses à leur propriétaire), ce qui (réciproque sympathique) rend précisément ces richesses désirables aux yeux de leur possesseur, qui peut se complaire dans cette admiration de lui-même (*self-love*) dans le regard de ses admirateurs... jusqu'au point où les inégalités pourront conduire au déchaînement de la rivalité envieuse. Dans ce cas, ce n'est plus seulement en imagination que le pauvre se met à la place du riche, mais, soit du fait de l'urgence du besoin (révoltes de la faim par exemple), soit du fait de l'envie, il cherchera à se mettre *réellement* à sa place, ce qui conduira à la révolte, à la violence sociale. Inversement, le riche ne peut se mettre réellement à la place du pauvre sans éprouver un sentiment de pitié, miroir inversé de sa propre richesse.

La métaphore de la main invisible a des origines lointaines. Selon Dominique Weber¹, on peut remonter à l'augustinisme de Port-Royal, et tout particulièrement à Pierre Nicole, selon lequel l'ordre politique peut naître de « *l'amour-propre éclairé* », lequel, loin des « *premiers mouvements de l'amour propre, sait connaître ses vrais intérêts* » et « *tend par raison à la fin qu'il se propose* »².

Selon Christian Lazzeri, la finalité de l'amour propre chez P. Nicole serait double : d'une part chacun cherche à obtenir l'approbation publique (« amour propre de vanité »), d'autre part chacun souhaite conserver sa vie et ses possessions matérielles (« amour-propre de commodité »³), ce dernier pouvant tem-

¹ Dominique Weber, « Le commerce d'amour propre selon Pierre Nicole » (*Astérior* 5 (2007), connexion le 27 septembre 2012. URL : <http://asterion.revues.org/848>).

² D. Weber citant P. Nicole (en italique).

³ Comme nous le fait justement remarquer Laurent Thirouin dans un courriel du 12 novembre 2012, cette expression ne se trouve pas chez P. Nicole : « Cette distinction commode a été malen-

pérer la violence sociale à laquelle peut conduire « l'amour propre de vanité »¹. Mais cette distinction ne nous semble pas utile à notre propos : la logique même de l'amour de soi (le *self love* de Smith) offre un rempart à « l'amour propre de vanité » ou « de commodité », car pour réussir à nous aimer (*self love*), nous devons quérir et obtenir l'amour, ou du moins l'estime, la reconnaissance des autres, et cela nous contraint, quand bien même nous ne le souhaiterions pas, à reconnaître et estimer les autres, pour qu'ils nous offrent leur reconnaissance en retour. Nous sommes là au cœur de la *main invisible* de Smith qui transforme un intérêt *pour soi* en la nécessité d'un intérêt *pour l'autre* et par suite public. Pour Pierre Nicole², l'échange des signes d'estime et d'approbation, même si ce ne sont que des faux-semblants, peuvent suffire à ce que la société ne se disloque pas et tienne aussi bien que par les nœuds de la gratitude et de la véritable « charité chrétienne ». Nous retrouvons la logique smithienne de la sympathie qui, sans être forcément bienveillante, contraint l'individu à estimer, reconnaître les autres pour se faire estimer, reconnaître d'eux et ainsi servir son intérêt au sens de l'amour de soi (*self love* et non *selfish*). C'est la même logique que celle de l'échange marchand ou de l'échange de politesses :

contreusement introduite par un philosophe, Christian Lazzeri, qui fonde sur elle une partie de ses analyses ».

¹ C. Lazzeri s'appuie notamment sur le passage suivant de P. Nicole, très éclairant dans une perspective plus hobbesienne que smithienne : « *Comment l'amour-propre a pu unir les hommes dans une même société. Description de ces sociétés formées par l'amour-propre*. On ne comprend pas d'abord comment il s'est pu former des sociétés, des républiques et des royaumes de cette multitude de gens pleins de passions si contraires à l'union, et qui ne tendent qu'à se détruire les uns les autres ; mais l'amour-propre qui est la cause de cette guerre saura bien le moyen de les faire vivre en paix. Il aime la domination, il aime à s'assujettir tout le monde, mais il aime encore plus la vie et les commodités, et les aises de la vie, que la domination ; et il voit clairement que les autres ne sont nullement disposés à se laisser dominer, et sont plutôt prêts de lui ôter les biens qu'il aime le mieux. Chacun se voit donc dans l'impuissance de réussir par la force dans les desseins que son ambition lui suggère, et appréhende même justement de perdre par la violence des autres les biens essentiels qu'il possède. C'est ce qui oblige d'abord à se réduire au soin de sa propre conservation, et l'on ne trouve point d'autre moyen pour cela que de s'unir avec d'autres hommes pour repousser par la force ceux qui entreprendraient de nous ravir la vie ou les biens. Et pour affermir cette union on fait des lois, et on ordonne des châtimens contre ceux qui les violent ». Christian Lazzeri, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue du MAUSS*, 2008/1, 31, 50-51.

² Pierre Nicole, *Essais de morale (1671-1678)*, « De la charité et de l'amour propre », chap. IV, p. 388. Cité par Weber, « *Le commerce d'amour propre* selon Pierre Nicole ».

il faut offrir pour recevoir. L'*accord de sentiment* qu'est d'abord la sympathie implique la *raison* au sens où il contraint l'individu à voir plus loin que le bout de son nez pour réaliser son véritable intérêt, obtenir l'estime des autres, se réaliser. C'est donc aussi le fruit d'un apprentissage, d'une culture qui permet de soustraire l'homme à l'immédiateté de la prédation, à la bêtise, à la barbarie. C'est « *l'amour propre éclairé* », lequel, loin des « *premiers mouvements de l'amour-propre* », « *sait connaître ses vrais intérêts* » et « *tend par raison à la fin qu'il se propose* » de P. Nicole¹. Ce sera *l'intérêt éclairé* chez J.-B. Say.

La *main invisible* de Smith doit évidemment beaucoup à *La fable des abeilles* de Bernard de Mandeville², qui nous montre que « les vices privés font le bien public » (sous-titre de la fable). Smith en retiendra que, de ce que les moralistes de son temps jugeaient comme un mal individuel (intérêt, égoïsme), il peut naître un bien social. C'est une idée qui s'oppose à celle de Hobbes, pour qui, d'un mal dans l'état de nature (*homo homini lupus*), ne peut naître qu'un autre mal, en l'occurrence l'absolutisme de l'État (le Léviathan, l'absence de liberté), voire la tyrannie d'un Souverain qui, n'étant pas lui-même soumis aux lois (absolutisme), peut seul imposer la paix. Mais la fable s'oppose aussi à la vision de J. Locke³ pour qui d'un bien, « les hommes étant par nature libres, égaux et indépendants », naît un autre bien, « [l'homme] s'accorde avec d'autres hommes pour les rejoindre et s'unir à eux en une communauté, afin de mener une vie confortable, sûre et paisible »⁴. Si l'on retrouve chez Smith un schéma plus proche de celui de Mandeville (d'un « mal » individuel peut naître un « bien » social) que de celui de Hobbes (d'un « mal » individuel ne peut naître qu'un État absolutiste), ou même que de celui de Locke (d'un « bien » individuel naît un « bien » social), la vision de Smith est cependant différente de celle de

¹ D. Weber, citant P. Nicole, *Essais de morale*, chap. VIII, 399 et chap. I, 381.

² Mandeville cite explicitement Nicole – par la médiation de Pierre Bayle – dans ses *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (1721, 1729 : *Pensées libres sur la religion, sur l'Église et sur le bonheur national*, traduction anonyme du XVIII^e siècle, IV, éd. Paulette et Lucien Carrive (Paris : Honoré Champion, 2000, 87).

³ John Locke a été traducteur de trois *Essais de morales* de P. Nicole.

⁴ Dans le *Second Traité du gouvernement civil* (1689-1690), Locke écrit : « Les hommes étant par nature tous libres, égaux et indépendants, personne ne peut être exclu de cet État et assujéti au pouvoir politique d'un autre, sans son propre consentement, ce qui se réalise quand il s'accorde avec d'autres hommes pour les rejoindre et s'unir à eux en une communauté, afin de mener une vie confortable, sûre et paisible » (chap. VIII, § 95).

Mandeville, comme il le souligne lui-même dans la *TSM* au chapitre IV (Section II, 7^e partie) intitulé « Des systèmes licencieux » :

C'est le grand mensonge du livre du Dr Mandeville que de représenter chaque passion comme entièrement vicieuse, quel que soit son degré ou sa tendance. C'est ainsi qu'il considère comme vanité tout ce qui fait référence à ce que sont ou à ce que devraient être les sentiments des autres. C'est par le moyen de cette sophistique qu'il justifie sa conclusion favorite selon laquelle les vices privés sont les avantages publics¹.

C'est en quelque sorte parce que le rigoriste huguenot Mandeville a tendance à voir le mal en chaque individu (l'échange intéressé est pour lui un mal) qu'il est surpris d'observer que la société dans son ensemble est étonnamment bonne et prospère. Le paradoxe n'en est donc plus un pour A. Smith, mais il retient l'idée que l'on retrouve dans la parabole de la main invisible, à savoir que ce qui émerge au niveau de l'ensemble de la société (macroéconomie) n'est nullement le fruit des intentions des individus (microéconomie), pour le meilleur (effets providentiels de la division du travail, de la concurrence des capitaux) ou le pire (la libre concurrence entre travailleurs permet aux maîtres de les exploiter, la division des tâches peut les rendre stupides, etc.), d'où la nécessité d'une certaine intervention publique, notamment dans l'éducation.

La métaphore de la main invisible doit aussi aux Lumières écossaises l'idée que l'homme serait pourvu d'une bienveillance naturelle, d'un sens moral, qui endiguerait la logique de l'intérêt égoïste (à la Hobbes), évitant que celui-ci ne détruise tout lien social et ne laisse place à une société où les individus ne pourraient retrouver leur sécurité (bien suprême) qu'au prix d'une totale soumission aux lois d'un tyran. Les puissances de la *bienveillance* (proche de la sympathie) et d'un *sens moral*, mis en lumière par Shaftesbury et Hutcheson², celles de notre inclination à aimer *l'utilité publique* chez Hume ou du *sentiment de pitié* chez J.-J. Rousseau permettraient, en faisant barrage à l'intérêt purement égoïste, d'expliquer l'existence de sociétés relativement pacifiées. Hutcheson, professeur d'A. Smith à Glasgow de 1737 à 1740, fait entièrement consister la vertu dans la bien-

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 415. Dans les éditions 1 à 5, ce chapitre incluait le duc de La Rochefoucauld. Smith l'a retiré dans la 6^e édition à la demande d'un descendant du duc rencontré à Genève en 1765.

² Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (Glasgow : R. and A. Foulis, 1755).

veillance, ce que Smith analyse au chapitre III de la *TSM*¹ en s'en démarquant. Le système de la sympathie n'a pas besoin de la bienveillance pour se maintenir, l'intérêt (au sens de *self-love*) peut y suffire, car il est pris dans les boucles de la sympathie.

C'est, selon nous, par la médiation de la sympathie que l'intérêt individuel se socialise. Comme nous l'avons vu, c'est *notre intérêt* que d'être *approuvé par les autres*, car nous ne pouvons nous aimer (*self-love*) que pour autant que les autres nous approuvent. C'est le désir d'être approuvé qui conduit les individus non seulement à créer de la richesse (car on entre en sympathie avec l'auteur de la richesse), mais aussi à mener des actions publiques (création de biens publics, d'*Institutions*) susceptibles de capter l'approbation des autres. Il y a du collectif en chaque individu puisque, par la sympathie, chacun peut se mettre à la place de l'autre. Chaque individu se sachant jugé par chacun est conduit (au-delà de ses besoins immédiats) à agir dans un sens qui peut recueillir l'approbation de chacun. C'est cette dimension de la sympathie qui, même si elle ne permet pas à chacun d'entrevoir la totalité des conséquences de ses actes sur la société², permet tout au moins aux individus d'œuvrer dans le sens souhaité par d'autres, et plus généralement par le « collectif des autres » qui demeure en nous-même, ce qu'A. Smith désigne par *spectateur impartial* dans la *TSM*, et ce même sans en avoir véritablement l'intention. C'est ce lien qui, en poussant les individus vers les autres, permet de comprendre la constitution de la société, des institutions, de l'État. Le désir d'être approuvé, l'amour de la gloire et même la vanité sont les ressorts de la production de richesse, mais également ce qui cimente (et parfois détruit) la société. C'est l'amour de nous-même (*self-love*), notre intérêt, qui nous *conduit par une main invisible à remplir une fin* (satisfaire l'intérêt des autres) *qui n'entraîne nullement dans nos intentions*. Mais la jalousie, la peur et l'envie peuvent aussi conduire à *remplir une fin*, la destruction, la haine de soi (*self-hate*), qui n'entraîne nullement dans nos intentions, le désir d'être approuvé. C'est la raison pour laquelle la sympathie que nous éprouvons pour les autres (sympathie directe), celle des autres à notre égard (sympathie réciproque) et celle envers nous-même (*self-love*) ne sont pas suffisantes, encore faut-il que nous arrivions à nous percevoir comme dignes de ces sympathies, jugement que

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 402-408.

² Car celle-ci, par sa dimension et sa complexité, reste relativement opaque.

nous seuls pouvons établir en nous référant à notre *spectateur impartial*, surmoi social émergeant des liens et jugements sociaux. Mais il n'est pas nécessaire que les individus suivent le guide de leur spectateur impartial pour que la société tienne ensemble. Les simples boucles de la sympathie peuvent conduire à ce qui apparaissait comme un paradoxe : les effets in-intentionnels (socialement favorables ou défavorables) d'actes intentionnels (motivés par le *self-love*), ce qui est au cœur de la parabole de la main invisible. Le fameux passage de la *Richesse des nations* est très clair à cet égard :

chaque individu travaille nécessairement à rendre aussi grand que possible le revenu annuel de la société. À la vérité, son intention, en général, n'est pas en cela de servir l'intérêt public, et il ne sait même pas jusqu'à quel point il peut être utile à la société. [...] En dirigeant cette industrie de manière à ce que son produit ait le plus de valeur possible, il ne pense qu'à son propre gain ; en cela, comme dans beaucoup d'autres cas, il est conduit par *une main invisible* à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ; et ce n'est pas toujours ce qu'il y a de plus mal pour la société, que cette fin n'entre pour rien dans ses intentions. Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses¹.

Toute l'activité économique semble être une sorte de grand « détour de production » pour atteindre l'estime de soi à travers celle des autres. C'est la quête de la reconnaissance², et non l'intérêt au sens étroit du terme, qui est le moteur essentiel de l'activité économique et, plus généralement, de la construction de toute civilisation, comme sans doute de leur destruction par la rivalité envieuse (la guerre comme une sorte de gigantesque *potlatch*). A. Smith montre avec une grande clarté les deux façons d'obtenir la reconnaissance (ou l'admiration) de l'autre :

¹ Smith, *La richesse des nations*, L. IV chap. II, 42-43.

² Le problème de la reconnaissance est au cœur de nos investigations et c'est avec intérêt que nous l'avons vu réapparaître ces dernières années, notamment dans les travaux des philosophes. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, collections les Essais, 2004) ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (Paris : Cerf, 2002).

Le grand objet de l'émulation et de l'ambition est de mériter le respect et l'admiration des hommes, de l'obtenir et d'en jouir. Deux routes différentes se montrent devant nous pour arriver à ce but désiré : l'une est l'étude de la sagesse et de la pratique de la philosophie ; l'autre, l'acquisition des richesses et de la grandeur¹.

L'acquisition des richesses est en effet pour Smith un moyen d'attirer la sympathie d'autrui. En se mettant à la place de leur possesseur, autrui imagine les bienfaits qu'elles peuvent lui apporter, ce qui le conduit à être en sympathie avec lui. Cette sympathie directe se double d'une réciproque sympathique. Le possesseur, en se mettant à la place d'autrui, reçoit la confirmation des bienfaits de sa richesse. Nous pouvons résumer d'une phrase :

- *L'objet de notre désir, c'est le désir de l'autre pour notre Objet.* Le Posséder est un moyen détourné de gagner la reconnaissance des autres et donc de nous-même à travers eux. C'est la motivation principale du marchand, du capitaine d'industrie, etc. Mais la reconnaissance liée à notre réussite matérielle ne suffit pas, elle peut être le produit d'une illusion sur soi, voire d'un mensonge, si elle n'était confirmée par notre spectateur impartial. Nous pouvons gagner la sympathie d'autrui par un autre détour que celui de la richesse. Il vise, par la pratique de la vertu, à se rendre admirable. Ce n'est plus par l'accumulation de richesses que nous suscitons l'admiration, mais par nos actions publiques, notre attitude envers l'autre, les autres, la communauté.
- *Le sujet de notre désir, c'est le désir de l'autre à notre Sujet.* L'Incarné est un moyen détourné de gagner la reconnaissance des autres et donc de nous-même à travers eux. C'est la motivation du politique, mais aussi du saint, du héros et autres serviteurs du bien public. Mais la reconnaissance des autres ne suffit pas, elle peut s'avérer être le produit d'une illusion sur soi-même, voire d'un mensonge, si elle n'était confirmée par notre spectateur impartial, seul véritable juge de la vertu pour A. Smith.

Pendant ces deux moyens de gagner la sympathie d'autrui peuvent vite basculer dans les effets pervers de l'envie. La richesse, en suscitant l'envie, transforme la sympathie bienveillante, qui nous conduit à partager en imagination

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1860, 66.

les heureux effets qu'elle a sur son possesseur, en sympathie malveillante, par laquelle nous haïssons ce qui apparaît hors de notre portée. Le spectacle de la richesse d'autrui suscite alors la destruction, le vandalisme ou le vol.

De même la vertu publique, en suscitant l'envie, peut transformer la sympathie bienveillante à l'égard du héros en sympathie malveillante, en jalousie vis-à-vis de ce qui paraît hors de notre portée. Le spectacle de la vertu, s'il se révèle trompeur, ne suscite plus que la haine destructrice. On décapite, on brûle, on piétine ceux que l'on a adorés, encensés.

Ce basculement, toujours possible, est fortement lié au mensonge. La richesse qui ne vise que l'ostentation ne suscite de sympathie admirative que pour un temps. Faire ostensiblement montre d'une richesse en partie usurpée (par corruption, exploitation des autres) pour gagner la sympathie est une forme de mensonge sur soi-même (vanité) qui pourra déclencher le processus destructeur de l'envie des autres. De même, l'admiration envers une action « vertueuse » dont *on* (notre *spectateur impartial*) sait qu'elle est en partie usurpée ne saurait nous satisfaire :

Notre satisfaction n'est pas complète en pensant seulement qu'on nous admire : nous avons besoin de nous croire admiré, *que parce que nous sommes digne d'admiration* ; mais pour parvenir à éprouver ce plaisir, nous voulons devenir le *spectateur impartial* de notre propre conduite. Nous cherchons à l'envisager avec les yeux des autres, et comme ils la voient probablement. [...] mais ce bonheur nous semble accompli quand nous trouvons que les autres nous ont jugé comme nous nous sommes efforcés en imagination de nous juger nous-même, en nous mettant à leur place.

Or la voie la plus sûre et la plus facile pour obtenir l'estime des autres, et pour éviter d'être défavorablement jugé par eux, est infailliblement de nous rendre *réellement* digne de leur estime.

Par une des lois les plus sages de l'auteur de la nature, la vertu est toujours, même relativement à cette vie, la même chose que la vraie sagesse, c'est à dire le plus court comme le meilleur moyen d'obtenir le plus de paix et le plus de bonheur possible. Les bons ou les mauvais succès de nos entreprises dépendent, en grande partie, de la bonne ou de la mauvaise opinion qu'on a de nous, et du penchant que ceux avec lesquels nous vivons ont à nous servir ou à nous nuire¹.

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1860, 349.

La bienveillance ou la sagesse n'est cependant pas indispensable pour que les membres d'une société puissent tenir ensemble, l'intérêt bien compris peut y suffire. Mais cet intérêt bien compris présuppose la sympathie. L'échange intéressé des services mutuels suppose par exemple que le marchand se mette à la place du client pour connaître l'intérêt de ce dernier et ainsi connaître son propre intérêt ; on est loin de l'individu autosuffisant de la théorie néoclassique.

lors même que, parmi les différents membres de la société, il n'y a ni amour, ni bienveillance mutuelle, la société n'est pas, pour cela, essentiellement dissoute. Elle peut alors subsister entre les hommes, comme elle subsiste entre des marchands, par le sentiment de son utilité, sans aucun lien d'affection : quoique alors aucun homme ne tienne à un autre, par les devoirs ou par les nœuds de la gratitude, la société peut encore se soutenir, à l'aide de l'échange intéressé [*mercenary*] des services mutuels¹.

L'ordre global (macro) n'est pas le résultat d'une simple agrégation de comportements d'atomes « autistes » harmonisé par la main bienfaisante du marché. Le marché, comme toutes les institutions, est lui-même la création des hommes, et cette création n'est possible et « tenable » que si l'on dote l'individu d'une capacité à se mettre à la place de l'autre (empathie). Sans cette capacité, comment pourrait-il percevoir à quel point son intérêt est lié à celui de la communauté, comme le suppose Hobbes ? On trouve chez David Hume l'idée que ce qui pousse au bien public, c'est l'utile, car l'utile est beau, aussi bien au sens d'un objet que d'une action morale. L'utile permet d'être approuvé, y compris par soi-même, comme image de soi dans le miroir des autres² (*self-love* et non *self-fish*), ce qui est une des modalités de la sympathie :

¹ Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1860, 97. Il faut en fait s'appuyer sur l'édition anglaise : *The Theory of Moral Sentiments*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*, vol. 1, éd. par D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford : Clarendon Press, 1976), 85-86. Toute la section II de la II^e partie, « De la justice et de la bienfaisance » est essentielle à la compréhension de la différence entre une action juste (approbation des autres) et une action bienveillante (approbation des autres et d'un spectateur impartial).

² David Hume, *Traité de la nature humaine* (Paris : Aubier, 1946), 469 : « En général nous pouvons remarquer que les esprits humains sont les miroirs les uns des autres ». A. Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux* expose la conception de Hume dans la 4^e partie (chap. 2). Il la résume en la distinguant de celle de F. Hutcheson et de la sienne dans la 7^e partie chap. 3 : « Il y a un autre système qui tente d'expliquer l'origine de nos sentiments moraux à partir de la sympathie, et qui est distinct de celui que j'ai tenté d'établir. C'est celui qui place la vertu dans l'utilité, et explique le plaisir avec lequel le spectateur observe l'utilité d'une qualité donnée par une sympathie avec le

S'aimer soi et aimer ce à quoi l'on est relié revient au même [...]. Si l'intérêt faisait, seul, le lien social, il n'y aurait jamais eu de société. Mais justement l'individu désire la société, et c'est le même désir [...] qui à la fois le fait participer à la passion des autres et l'individualise comparativement à eux [...]. L'amour de soi est lui-même à lire en termes de sympathie [...]. Ce qui prime, c'est bien la relation, dont la relation à soi n'est que la forme la plus achevée¹.

En effet comment arriverait-on à s'aimer si ce n'est par le truchement de l'approbation des autres? Et comment obtenir celle-ci, si ce n'est en servant l'utilité publique? L'utilitarisme de Hume, comme « l'intérêt » (*self-love*) d'A. Smith, ne peuvent se confondre avec l'égoïsme (*selfish*).



2. Vers de nouveaux fondements pour l'économie politique?

La science économique semble aujourd'hui dans l'impasse. L'hypertrophie des modèles microéconomiques, tous plus ou moins fondés sur l'intérêt individuel (*selfish*) et la rationalité de l'acteur, ne parvient à expliquer que des situations très particulières, et aucune synthèse ne semble pouvoir donner une cohérence à l'ensemble de ces modèles qui utilisent, au gré des circonstances, leurs propres hypothèses. Le modèle central de l'équilibre général est mort non seulement depuis que le théorème de Sonnenschein-Mantel-Debreu a démontré

bonheur de ceux qui sont affectés par elle. Cette sympathie est différente de celle par laquelle nous entrons dans les motifs de l'agent, et de celle par laquelle nous accompagnons la gratitude de ceux qui bénéficient de ces actions. C'est le même principe que celui par lequel nous approuvons une machine bien agencée ». Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 435.

¹ Frédéric Brahami, « Sympathie et individualité dans la philosophie politique de D. Hume », *Revue philosophique* 2 (1992) : 217-218.

que, dans le cas général, la libre concurrence ne conduisait pas, sauf exception très particulière, à la convergence vers l'équilibre des marchés. Les fonctions de demandes nettes, issues du modèle Arrow-Debreu, pouvant prendre une forme quelconque, l'équilibre qui en découle n'est ni unique ni stable. De plus, les hypothèses très strictes qui permettent d'assurer la cohérence du modèle ne sont pratiquement jamais reprises telles quelles par la galaxie des modèles microéconomiques qui s'en réclament, mais qui, en fonction de l'objet étudié, les assouplissent ou en utilisent d'autres. L'argument de la plasticité du modèle (grâce à l'assouplissement de certaines hypothèses) est un habillage idéologique qui tente de masquer l'introduction subreptice d'hypothèses *ad hoc* destinées à « expliquer » malgré tout, les anomalies du modèle. Ce bricolage constitue finalement l'aveu que l'on n'a plus affaire à un programme de recherche théoriquement et même empiriquement progressif, mais bel et bien à un programme de recherche dégénératif au sens d'Imre Lakatos.

Par ailleurs, l'économie expérimentale et la neuro-économie mettent en évidence la fragilité de l'hypothèse de l'intérêt égoïste admise jusque-là. Bien que souvent mise en œuvre par les tenants de l'économie dominante, l'économie expérimentale a mis en évidence, dans des jeux économiques, que les joueurs jouaient plus souvent la coopération qu'ils ne le devraient au regard de la théorie des jeux, déjouant les pronostics des économistes¹. Ainsi, Daniel Kahneman (prix Nobel 2002 avec Vernon Smith) a mis en évidence que les comportements effectifs des individus ne concordent pas avec ceux que postule la théorie (ils peuvent, notamment, être incohérents). Comme le résume Matthew Rabin, dans son compte-rendu sur les raisons pour lesquelles Kahneman a obtenu le prix Nobel : « Les travaux de Kahneman attirent l'attention sur la façon dont l'approche économique usuelle a une vision erronée du comportement humain. Lui,

¹ Marie-Claire Villeval, à l'occasion d'une conférence intitulée « La fin de l'Homme économique ? » (ENS de Lyon, 2 octobre 2012) nous précise, à l'issue d'une synthèse des travaux du GATE sur le sujet, que lorsque les cobayes des expériences sont les propres étudiants formés à la rationalité économique standard, les réponses sont beaucoup plus conformes à l'égoïsme supposé des acteurs des modèles économiques. Nous en déduisons que les formations en économie et gestion prédisposent les acteurs à l'autoréalisation des modèles. Le modèle *de* (au sens de modélisation positive) est donc aussi, de fait, un modèle *pour* la société (normativité du modèle). Notons par ailleurs que l'économie découvre avec retard les grandes expérimentations que la psychologie sociale avait réalisées au milieu du XX^e siècle, telles celles de Milgram (1963) et Zambaro à Stanford (1971) sur la soumission à l'autorité.

ainsi que Amos Tversky et Richard Thaler, ont été des mouches du coche utiles, qui ont (ou devraient avoir) convaincu les économistes que beaucoup de leurs hypothèses font qu'ils se fourvoient de façon importante (*importantly misleading*)¹. L'article d'Alexis Garapin « Rapprocher l'*Homo Economicus* de l'*Homo Sapiens*. Vers une théorie des jeux réaliste et prédictive des comportements humains »² présente une synthèse des apports récents de cette approche qui, bien que très critique à l'égard des hypothèses du modèle dominant, est récupéré par celui-ci sous le masque de la plasticité du modèle central, dont on a aujourd'hui du mal à voir ce qui en fait la cohérence, si ce n'est l'unité.

Ce qui devrait par contre révolutionner l'approche des économistes, c'est la découverte des neurones miroirs, car elle vient enlever tout fondement scientifique à l'hypothèse d'égoïsme pur. Seuls des individus dont les neurones miroirs ne seraient point activés, ou qui en seraient partiellement dépourvus, pourraient s'accorder aux hypothèses du modèle de l'*homo œconomicus*. L'autisme est l'hypothèse de base du modèle de l'*homo œconomicus*. Comme lui, certains autistes peuvent être parfaitement rationnels³, mais ils sont incapables de vivre en société. Les économistes eux-mêmes seraient-ils autistes ? Certes non, mais peut-être leurs enseignements. C'est du moins ce qu'affirmait le collectif des étudiants de l'ENS Ulm qui, en 2000, a contesté l'enseignement d'économie qui leur était délivré et créé le site « autisme-économie ».

On ne s'étonnera pas que la découverte fondamentale des neurones miroirs n'ait eu pratiquement aucun écho parmi les économistes, alors même qu'elle est sans doute « la plus importante nouvelle non transmise de la décennie. Je prédis que les neurones miroirs feront pour la psychologie ce que l'ADN a fait pour la biologie. Elles vont fournir un cadre unifiant et aider à expliquer une quantité de dispositions mentales qui jusqu'à maintenant restaient mystérieuses et inaccessibles à l'empirisme »⁴. On peut comprendre que les économistes soient

¹ Publié dans le *Scandinavian Journal of Economics* 105, n° 2 (2003) : 157-80.

² *Revue d'économie politique* 119, n° 1 (2009) : 1-40.

³ Cela nous rappelle le film *Rain Man* (1988), dans lequel Dustin Hoffman joue le rôle d'un autiste parfaitement rationnel, Raymon Babbitt.

⁴ Vilayanur Subramanian Ramachandran, professeur de neurosciences et de psychologie à l'université de Californie à San Diego, directeur du Center for Brain and Cognition. « The discovery of mirror neurons in the frontal lobes of monkeys, and their potential relevance to human brain evolution — which I speculate on in this essay — is the single most important « unreported » (or at least,

mal à l'aise avec cette découverte, car elle retire définitivement tout fondement à l'hypothèse d'intérêt égoïste d'individus *indépendants*. Cette découverte est en effet « absolument renversante. C'est aussi la découverte la plus importante et elle est pratiquement négligée parce qu'elle est si monumentale que nul ne sait qu'en faire »¹. Il suffit pourtant aux économistes de remonter au décidément génial Adam Smith pour retrouver, avec son concept de sympathie, un des résultats les mieux établis des neurones miroirs. La sympathie trouve désormais une assise neurologique indiscutable. Les neurones miroirs permettent à un individu de ressentir ce qui arrive à l'autre, comme s'il était à la place de l'autre. C'est finalement le fondement du lien social : on souffre de ce que l'autre souffre, on partage sa joie, etc. Dans *L'âge de l'empathie, leçons de nature pour une société plus apaisée*², Frans de Waal, ayant observé les sociétés des grands singes, remet complètement en question ce que l'économie (la *dismal science*) considère comme allant de soi, à savoir que notre propre survie nous commande de défendre nos intérêts égoïstes, que ceci serait inscrit dans la nature humaine (et animale), et qu'il est donc normal de nous poignarder dans le dos pour gravir les degrés de la hiérarchie, etc. Ceci serait un fait naturel inscrit dans l'évolution de l'espèce. Il n'en est rien et les stratégies de coopération s'avèrent plus efficaces. D'un autre côté, les turpitudes de l'homme s'expliquent bien davantage par la rivalité envieuse et le déchaînement des passions que par l'intérêt égoïste *stricto sensu*.

Les échecs des prévisions macroéconomiques de ces dernières années sont également là pour nous rappeler qu'il n'y a pas que les fondements microéconomiques qui sont en crise. Les théories macroéconomiques qui en sont issues

unpublicized) story of the decade. I predict that mirror neurons will do for psychology what DNA did for biology : they will provide a unifying framework and help explain a host of mental abilities that have hitherto remained mysterious and inaccessible to experiments » in « Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind “the great leap forward” in human evolution ». (June 1, 2000). Edge Foundation web site. http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_index.html.

¹ Robert Sylvester, cité par Simon De Keukelaere dans un article paru en néerlandais. Le résumé est traduit en français par l'auteur pour *Automates intelligents : labos*, 2005. *Les paradoxes et dangers de l'imitation*. Les neurones miroirs. <http://www.automatesintelligents.com/labos/2005/mar/neuronesmiroir.html>

² Waal, *L'âge de l'empathie*. Frans de Waal est professeur de psychologie à l'université Emory, docteur en biologie, éthologue de renommée mondiale.

sont, elles aussi, en crise, quand elles ne sont pas tout simplement incohérentes, comme celles qui émanent des modèles à agents représentatifs. À vouloir coûte que coûte rechercher les fondements micro de la macro (le grand programme de recherche des années 1970-1980), les économistes du courant dominant ont oublié le message fondamental d'A. Smith à travers sa parabole de la main invisible, à savoir les conséquences in-intentionnelles (au niveau macro) d'actes intentionnels (au niveau micro). Ils ont oublié les leçons de J.-M. Keynes qui, fidèle en cela à A. Smith, avait parfaitement compris qu'il n'y avait pas de pont (le fameux *no bridge*) entre les deux. En voulant faire de l'économie une science plus réductionniste que des sciences dures comme la physique, ils ont fini dans une impasse. Marc Lachize-Rey, astrophysicien au Centre d'études de Saclay, directeur de recherche au CNRS, écrit très justement dans un entretien avec Laurent Mayet :

L'approche réductionniste qui considère tout système réel comme la résultante agrégative d'un ensemble de sous-systèmes qui le composent n'est pas toujours souhaitable. Une foule de phénomènes physiques sont en effet décrits ou expliqués de manière satisfaisante sans aucun recours à l'analyse des propriétés de leurs constituants. La mécanique planétaire n'a que faire des propriétés des atomes et la chimie n'a que faire des propriétés des quarks. On pourrait dresser une liste interminable de phénomènes physiques dont l'explication ne passe pas par le recours aux propriétés de leurs constituants. Et ce parce que les systèmes complexes possèdent des propriétés qui n'existent pas à un niveau d'organisation inférieur¹.



L'heure semble donc venue de refonder l'économie politique, mais sur quels fondements ?

André Orléan dont le dernier ouvrage, *L'Empire de la valeur*, a pour sous-titre *Refonder l'économie*, s'attaque à la tâche et reprend comme fondement l'hypothèse mimétique qui s'est avérée très pertinente dans l'explication du fonctionnement des marchés financiers et dont on trouve les prémisses chez J. M. Keynes,

¹ *Sciences et Avenir*, hors-série (avril 1999).

notamment dans le chapitre 12 de la *Théorie générale*. Il l'étend à l'ensemble des valeurs qui émergent de la société.

Une autre voie, somme toute très proche de l'hypothèse mimétique, nous semble pouvoir retenir l'attention. Elle suppose de remonter à la bifurcation qu'a prise l'économie politique à partir d'A. Smith. En effet, après Smith, toute l'économie politique s'est résolument engagée dans la voie, en partie tracée par la *Richesse des Nations*, mais principalement déterminée par Ricardo, de l'intérêt égoïste (*selfish*), abandonnant par là même l'hypothèse de sympathie de la TSM. Les économistes, y compris marxistes, ont raisonné à partir de fondements ricardiens et Smith lui-même a été lu avec les lunettes de Ricardo¹. Au fondement de l'économie politique, il y aura désormais l'intérêt égoïste qui est bien souvent sinistre, au sens où il est destructeur du bien public², et la science économique, à de rares exceptions près, dont celle de Keynes, se confondra dès lors avec la *dismal science*. Côté *ubac*, les racines du libéralisme, comme du reste du marxisme, sont liées à une vision de l'homme comme produit de la nature³, devant lutter contre elle et soumis à une compétition avec ses congénères pour sa survie. Modèle s'accordant bien avec le darwinisme social qui imprègne la société occidentale du XIX^e et du XX^e siècle. Les marxistes mettent en avant la lutte des classes, forcément antagoniques, car les intérêts « sinistres » des capitalistes s'opposent nécessairement à ceux des salariés. Lutte qui ne peut se résoudre qu'à l'issue d'une révolution. Les libéraux mettent en avant la lutte des individus pour faire valoir leurs intérêts, forcément antagoniques, mais en principe pacifiés par le marché-arbitre. Cette dernière vision du monde, alors même qu'elle semble n'avoir jamais été aussi bien ancrée dans les sociétés qu'aujourd'hui (les méthodes de management qui sévissent depuis les années 1980 l'attestent), est cependant en crise, comme l'a été la vision marxiste, notamment

¹ Comme nous le montrons notamment à partir de l'analyse du *Travail commandé* d'A. Smith qui a malheureusement été identifié au *Travail incorporé* à la suite de Ricardo. Voir Emmanuel Blanc, « Défense et illustration de la théorie du travail commandé d'A. Smith », *Centre Walras, document de travail 134* (mars 1990), 54 p.

² La notion est de J.-B. Say. À la différence de l'*intérêt éclairé* (par la raison, la science), c'est un intérêt qui, selon Say, s'oppose à la vérité (« scientifiquement » établie par l'économie politique) et s'oppose au bien public.

³ Sur ce point, les sciences humaines ont dû se constituer en rupture avec la religion chrétienne qui assure que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Cela les a conduits à une vision naturaliste qui s'est bien accordée avec le darwinisme social.

après l'effondrement du bloc soviétique. À la différence du « libéralisme classique », ces visions libérales d'un monde en lutte perpétuelle, doivent davantage à une tradition qui va de H. Spencer aux néolibéraux d'aujourd'hui¹. Elles ne nous permettent plus de comprendre les crises du monde d'aujourd'hui et contribuent à dissoudre complètement le lien social et à rendre ce monde néolibéral de plus en plus mortifère. L'*adret* de la philosophie libérale repose sur l'idée d'un monde qui, grâce à la régulation spontanée des marchés (*Les harmonies économiques*)², peut se passer de la toute-puissance d'un État qui, de fait, ne servirait que les intérêts de ses occupants. L'*ubac* de cette philosophie nous donne une vision d'un monde de luttes perpétuelles pour la survie (l'emploi) et où les intérêts sinistres, s'ils ne sont combattus par un État fort s'imposant au détriment des libertés, dégèrent en corruption généralisée. Cette vision est en fait assez bien représentée par les commentaires très « mandevilliens » (vice privé, vertu publique) qui accompagnent les récits scabreux du marquis de Sade. L'évolution (la providence dans le langage de Sade) étant fatale, elle soumet toutes nos actions à ses lois, qui se résument à la loi du plus fort. Laissons donc faire les lois de la nature³, car quiconque croit les contourner, ou tente de le faire, y est ramené inexorablement. La vertu est vaine et fait plus de

¹ Voir l'ouvrage de Francisco Vergara, *Les fondements philosophiques du libéralisme* (Paris : La Découverte, 2002).

² Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques*, in *Œuvres complètes*, t. 6 (Paris : Guillaumin, 1862).

³ L'économie politique du marquis de Sade reste à écrire. On ne peut s'empêcher, en lisant l'extrait ci-dessous, de penser à T. Hobbes bien que Sade s'oppose, au nom de la liberté des plus forts, à tout pacte de soumission : « Ce qu'on appelle l'intérêt de la société n'est que la masse des intérêts particuliers réunis, mais ce n'est jamais qu'en cédant, que cet intérêt particulier peut s'accorder et se lier aux intérêts généraux [...] Mais il naîtra, direz-vous, de là un état de guerre perpétuel. Soit, n'est-ce pas celui de la nature ? N'est-ce pas le seul qui nous convienne réellement ? Les hommes naquirent tous isolés, envieux, cruels et despotes ; voulant tout avoir et ne rien céder, et se battant sans cesse pour maintenir ou leur ambition ou leurs droits ; le législateur vint et dit : cessez de vous battre ainsi ; en cédant un peu de part et d'autre, la tranquillité va renaître. Je ne blâme point la position de ce pacte, mais je soutiens que deux espèces d'individus ne durent jamais s'y soumettre ; ceux qui se sentent le plus fort n'avaient pas besoin de rien céder pour être heureux, et ceux qui étant plus faibles, se trouvaient céder infiniment plus qu'on ne leur assurait. Cependant la société n'est composée que d'êtres faibles et d'êtres forts ; or, si le pacte dut déplaire aux forts et aux faibles, il s'en fallait donc de beaucoup qu'il ne convînt à la société, et l'état de guerre qui existait avant, devait se trouver infiniment préférable, puisqu'il laissait à chacun le libre exercice de ses forces et de son industrie dont il se trouvait privé par le pacte injuste d'une société, enlevant toujours trop à l'un et n'accordant jamais assez à l'autre » (Sade, *Justine*, 451).

mal que de bien : les lois sur les pauvres augmentent la pauvreté (Malthus), les interventions bien intentionnées de l'État nuisent à tous, etc. De là, au nom du réalisme, la construction d'une économie politique cynique, voire sadique, dont la conséquence est qu'elle *produit* effectivement des acteurs à son image : individualistes, opportunistes, cyniques ; car les modèles économiques sont aussi, consubstantiellement, des modèles *pour* la société, comme nous l'avons montré dans un article¹.

Ces constructions pseudo-naturalistes reposent toutes sur une confusion originelle à propos de la théorie de l'évolution de Charles Darwin. Ce qui est déterminant, ce n'est pas la sélection des individus les mieux adaptés au sein d'une espèce donnée, mais la sélection des espèces les mieux adaptées au sein d'une niche écologique donnée. La sélection d'individus d'une même espèce, en concurrence permanente pour leur survie, ne nous permettrait pas de comprendre que l'évolution ait pu sélectionner des stratégies de coopération entre les individus d'une même espèce (et parfois même entre espèces différentes). Ces stratégies de coopération, qu'on retrouve dans pratiquement toutes les espèces, sont efficaces du point de vue de la survie. La plus évidente concerne les soins que les femelles (et même parfois les mâles) apportent à leur progéniture. Partout dans la nature on trouve des formes de coopération qui contredisent la théorie selon laquelle l'homme serait « un loup pour l'homme », à commencer par les loups eux-mêmes qui, s'ils chassent d'autres espèces pour se nourrir, le plus souvent en meute, ne se massacrent pas entre eux. On pourrait, dans le monde animal, multiplier les exemples à l'infini. Paradoxalement, c'est le médecin Mandeville qui nous donne une belle illustration de la coopération des abeilles entre elles. Leurs tâches sont complémentaires et elles sont rarement en compétition dans l'exécution d'une même tâche. En ce qui concerne les sociétés humaines, les plus résilientes sont sans doute celles dont les membres sont les plus solidaires et non en compétition permanente.

Que ce soit par *l'accord des sentiments* dans la sympathie smithienne, qui trouve aujourd'hui un fondement neurobiologique dans les neurones miroirs ; le *sentiment de pitié* dont Rousseau pensait qu'il s'enracinait au plus profond de la nature humaine et qui trouve désormais, lui aussi, un fondement neurobiologique dans la présence de neurones miroirs ; le *sentiment moral*, mis en

¹ Blanc, « Pourquoi la science économique ne peut être une véritable science ».

évidence par les auteurs des Lumières écossaises ; *l'utilité* associée à la satisfaction d'être utile (utilité publique), qui ressortit, pour D. Hume, de celle qu'on éprouve pour la beauté d'une machine bien faite ; toutes ces théories, bien que différentes les unes des autres, ont en commun l'idée de *sentiments partagés* qui viennent tempérer la puissance de l'intérêt égoïste, si ce n'est lui faire obstacle. Il est à noter que ce sont souvent les auteurs qui ont le plus défendu le rôle de l'intérêt égoïste comme moteur de l'évolution des sociétés qui ont également soutenu le rôle fondamental de la raison.

C'est sans doute le marquis de Sade qui, en développant la logique de l'intérêt égoïste et de la raison jusque dans ses ultimes conséquences, a paradoxalement révélé, en creux, son caractère délétère, voire son absurdité. T. Hobbes a été un précurseur, mais l'hypothèse de *l'intérêt égoïste couplé à la rationalité* d'acteurs relativement indépendants les uns des autres fera de nombreux émules, dont nos modernes économistes néoclassiques. Les visions du monde dont ces théories sont grosses penchent de fait, davantage du côté du versant sombre, *l'ubac* (*dismal science*) que du versant ensoleillé, *l'adret* (les harmonies économiques).

La reconstruction de l'économie politique autour de l'hypothèse d'empathie nous semble pouvoir apporter une vision plus optimiste d'une société somme toute plus solidaire et coopérative que ne le suppose le discours économique dominant. Elle nous semble encore plus prometteuse que celle autour de l'hypothèse mimétique, bien que ces deux hypothèses soient très proches à maints égards. Elles ont un fondement anthropologique indiscutable depuis la mise en évidence par les neurobiologistes des neurones miroirs chez l'homme comme chez les grands singes.

L'être isolé poursuivant son intérêt égoïste de la théorie économique standard n'a désormais plus aucun fondement (si jamais on lui en avait prêté un). Il est vrai qu'il s'est nourri de toute une tradition individualiste et mécaniste qui va de René Descartes (1596-1650), avec son *cogito* et ses « animaux-machines », à la psychologie béhavioriste du milieu du XX^e siècle, avec son analyse en termes de stimuli-réponse, en passant par Daniel Defoe (1659-1731) et son fameux Robinson qui sera repris par toute la littérature économique¹. Dans son *Paradoxe*

¹ Sur l'interprétation particulière que les économistes ont faite du roman de D. Defoe, voir Claire Pignol : « Robinson Crusoé, usages et mésusages d'un roman », *L'Économie politique* 79 (2018) : 32-42.

de *Robinson*, François Flahault observe que la figure de Robinson Crusoé incarne la conviction, sur laquelle la pensée occidentale se fonde depuis des siècles, que l'individu précède la société et que celle-ci se développe avec l'économie, et toutefois les connaissances dont nous disposons aujourd'hui convergent vers la conclusion inverse : la vie sociale est à la base du processus d'humanisation, elle précède l'émergence de l'individu, elle est notre milieu naturel¹ La découverte des neurones miroirs et l'existence de « sociétés » chez les grands singes ne peuvent que renforcer cette analyse.

Désormais on ne peut penser l'homme seul, il n'existe que par son lien avec l'autre. Même le *cogito* cartésien doit être mis en doute. Ce n'est plus *je pense donc je suis*, dans un soliloque qui va de soi à soi, mais *je pense que l'autre pense que je suis donc je suis*². Les boucles de l'empathie complexifient l'analyse. Le lien social ne saurait être le fruit d'une construction sociale a posteriori, il est constitutif de l'individu. Il n'est plus possible de faire l'hypothèse, même fictive, d'un *état de nature* qui précéderait l'*état social* comme l'ont fait tous les théoriciens du contrat social (de Hobbes à Rousseau). L'homme est d'emblée un animal social et la société existe depuis sa présence sur terre, et même depuis nos arrière-cousins les grands singes.

Ceci doit nous inciter à remettre sérieusement en cause le postulat de l'intérêt égoïste. Pourtant, la vision erronée du comportement humain dont il est question continue à dominer dans l'enseignement et les modélisations de la majorité des économistes. Sans doute pensent-ils qu'un jour ou l'autre le comportement des individus rejoindra celui décrit par leur théorie, ce qui revient à supposer que la théorie de l'intérêt égoïste décrit *l'essence* de l'humanité : voilà qui est difficile à admettre et qui contredit les conclusions actuelles de la neurobiologie. Mais là où ils n'ont pas tout à fait tort, c'est que cette vision de la société pourrait, malgré tout, avoir quelque chance de se réaliser, non pas en vertu de la pertinence ou de la scientificité du modèle, comme peuvent le penser les modélisateurs, mais du fait que les théories *modèlent* les sociétés et les individus qui la composent, quand bien même les modélisateurs pensent qu'elles ne sont qu'un

¹ François Flahault, *Le paradoxe de Robinson, capitalisme et société* (Paris : Mille et une nuits, 2005).

² Nous renvoyons ici à trois de nos documents de travail : « L'opérateur sympathie entre individualisme et holisme » ; « Sympathie et valeur en échange » ; « La Confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie », ce dernier est repris dans : *La Construction sociale de la confiance*.

modèle de celles-ci. Ainsi, pour F. Hayek par exemple, c'est la concurrence qui rend peu à peu les acteurs rationnels et non une rationalité « innée » qui présiderait à la mise en concurrence. Les individus les plus rationnels s'en sortent mieux que les autres, ce qui sélectionne peu à peu ce trait culturel qui sera socialement transmis par l'éducation, la sélection à l'embauche, etc. On peut donc supposer que la généralisation du marché concurrentiel à tous les domaines de l'existence finira bien par produire l'individu présupposé par le modèle théorique. Ceci pose un problème épistémologique que nous avons abordé dans un autre article. Il n'y aura pas de refondation de l'économie politique possible sans remise en cause du statut pseudo-scientifique de celle-ci qui reste, le plus souvent à son insu, essentiellement normative là où elle prétend être positive.



3. Conclusion

Arrivé au terme de cet article, nous voudrions souligner ce qui fait l'essentiel de notre démonstration :

1 L'hypothèse de l'intérêt égoïste d'individus *indépendants* (autistes), qui est celle de la théorie économique standard, ne tient pas. Elle est battue en brèche non seulement par les incohérences des théories qui s'en réclament, mais aussi par les résultats de l'économie expérimentale et par les découvertes récentes, en neurobiologie, des neurones miroirs chez l'homme et les grands singes.

2 Seul le *self-love*, qui passe nécessairement par les boucles de l'empathie, permet d'expliquer que l'intérêt individuel puisse déboucher sur le *bien public*, et donc sur la coopération, le contrat et l'émergence d'institutions qui lui donnent corps.

3 Les neurones miroirs mis en évidence par les neurobiologistes et qui expliquent que l'homme soit doué d'empathie offre à l'économie politique un socle anthropologique qui peut permettre une refondation de celle-ci.

4 La refondation de l'économie politique ne peut cependant se faire sans avoir démontré que les sciences économiques, comme toutes les sciences humaines, ne sont et ne peuvent être de véritables sciences, car tout modèle de la société *inter-agit* avec les acteurs observés dans des processus auto ou contra réalisateurs dont les résultats restent indéterminés¹.

5 Ces processus font que tout modèle² de la société est en même temps un « modèle »³ pour la société. Ce qui conduit à réhabiliter la dimension proprement politique de l'économie *politique* et à proposer une économie politique assise sur des fondements anthropologiques incontestables tout en privilégiant les valeurs du versant ensoleillé, l'*adret* (l'amour de soi, la confiance, les valeurs de coopération, de solidarité) plutôt que celles du versant sombre, l'*ubac* (la haine de soi, la défiance, la peur et l'envie), tant il est vrai que toute modélisation de l'économie est aussi un « modèle » pour les acteurs de l'économie. L'économie est toujours, quoi qu'en disent certains économistes, normative, donc proprement politique. À ce titre, le « modèle » doit être *désiré* par une majorité.

Il s'agit donc rien de moins que de mettre fin à la *dismal science*, à l'économie cynique, voire sadique, et de réconcilier l'homme avec lui-même et la société qu'il engendre afin de *contenir*⁴ les passions. L'amour de soi plutôt que la haine de soi. Cette refondation ne sera possible qu'avec le concours de l'ensemble des sciences. Mais l'économie politique pourra-t-elle toujours prétendre être une science relativement autonome ?

¹ Nous conservons au mot science l'idée d'un certain déterminisme, même s'il est probabiliste. À ce titre, les « sciences humaines » ne peuvent prétendre être des sciences, ce qui ne signifie pas qu'elles n'apportent aucune connaissance ! Voir à ce sujet Blanc, « Pourquoi la science économique ne peut pas être une véritable science ».

² Au sens de modélisation.

³ Au sens de « *pattern* », c'est à dire à copier, à imiter.

⁴ Aux deux sens du terme : les englober et les tenir à distance, leur faire barrage.

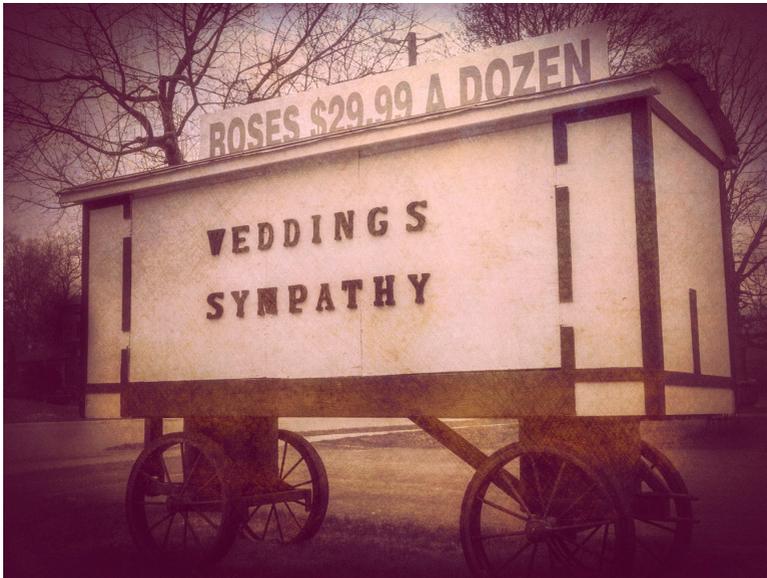
Bibliographie

- Bastiat, Frédéric. *Harmonies économiques*. In *Œuvres complètes*, t. 6. Paris : Guillaumin, 1862.
- Blanc, Emmanuel. « La Confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie ». *Centre A. et L. Walras, document de travail 154* (mars 1994) : 20 p. Article repris dans : *La Construction sociale de la confiance*, édité par Philippe Bernoux et Jean-Michel Servet, 281-298, Paris : Montchrestien, Association d'Économie Financière, col. Finance et Société, 1997.
- . « L'opérateur sympathie entre individualisme et holisme ». *Centre A. et L. Walras, document de travail 125* (février 1991) : 49 p.
- . « Sympathie et valeur en échange ». *Centre A. et L. Walras, document de travail 136* (février 1993) : 23 p.
- . « Défense et illustration de la théorie du travail commandé d'A. Smith ». *Centre Walras, doc. de travail 124* (mars 1990) : 54 p.
- . « Pourquoi la science économique ne peut pas être une véritable science ». *Annales de l'Université royale de droit et de sciences économiques 2004-2005* : 99-113. Phnom Penh : Éd. Funan, 2005. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00138347>
- Bloom, Paul. *Against Empathy : The Case for Rational Compassion*. New York : Harper Collins, 2016.
- Boudon, Raymond. *Effets pervers et ordre social*. Paris : PUF, 1977.
- Brahami, Frédéric. « Sympathie et individualité dans la philosophie politique de D. Hume ». *Revue philosophique* 2 (1992) : 217-218.
- Cartelier, Jean. « Hobbes ou les fondements incertains de la théorie économique à propos du livre de Pierre Dockès ». *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 56 (2009/1) : 167-178.
- De Keukelaere, Simon. *Automates intelligents : labos*, 2005. *Les paradoxes et dangers de l'imitation*. Les neurones miroir. <http://www.automatesintelligents.com/labos/2005/mar/neuronesmiroir.html>
- De Waal, Frans. *L'âge de l'empathie, leçons de nature pour une société plus apaisée*. Paris : Les Liens qui Libèrent, 2010.
- Dockès, Pierre. *Hobbes, Économie, Terreur et Politique*. Paris : Economica, 2008.
- . *La société n'est pas un pique-nique*. Paris : Economica, 1996.
- . « Réponse à Jean Cartelier ». *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* 56 n° 1 (2009) : 179-194.
- Dumont, Louis. *Homo æqualis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977). Paris : Gallimard, 1985.

- Dupuy, Jean-Pierre. « À quoi sert la science économique ? » *Lettre de l'AFSE* 23 (juillet 1994).
- *Introduction aux sciences sociales*. Paris : Ellipse, 1992.
- *L'avenir de l'économie. Sortir de l'écomystification*. Paris : Flammarion, 2012.
- *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris : Calmann-Lévy, 1992.
- Flahault, François. *Le paradoxe de Robinson, capitalisme et société*. Paris : Mille et une nuits. Les petits livres 45, 2005.
- Garapin, Alexis. « Rapprocher l'Homo Œconomicus de l'Homo Sapiens. Vers une théorie des jeux réaliste et prédictive des comportements humains ». *Revue d'économie politique* 119 (2009/1) : 1-40.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset, 1978.
- *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset, 1982.
- *Shakespeare. Les feux de l'envie*. Paris : Grasset, 1990.
- Guerrien, Bernard. *La Théorie néo-classique, bilan et perspectives du modèle d'équilibre général*. 2^e éd. Paris : Economica, 1986.
- « La société, objet complexe et changeant ». Dossier hors-série : « Les mathématiques sociales ». *Pour la Science* (juillet 1999) : 20-21.
- Halévy, Elie. *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. Paris : F. Alcan, 1901-1904.
- Hirschman, Albert Otto. *Les passions et les intérêts. Une apologie du capitalisme avant son triomphe*. Paris : PUF, 1981.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford : Oxford UP, 1996.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf, 2002.
- Hume, David. *Traité de la nature humaine*. Paris : Aubier Montaigne, 1946.
- Hutcheson, Francis. *A System of Moral Philosophy*. Glasgow : R. and A. Foulis, 1755.
- Keynes, John-Maynard. *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. (1936), Trad. Française Jean de Largentaye. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1969.
- Larrère, Catherine. « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau ». *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. L'anthropologie et le politique selon J.-J. Rousseau* 13 (mai 2002) : 175-200.
- Lazzeri, Christian. « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles ». *Revue du MAUSS* 31 (2008/1) : 33-66.
- Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil (1689-1690)*. Traduit par B. Gilson. Paris : J. Vrin, 1967.
- Mandeville, Bernard. *La fable des abeilles (1729)*. Traduit par L. et P. Carrive. Paris : J. Vrin, 1991.

- *La ruche bourdonnante ou les crapules virées honnêtes*. Traduction en vers de D. Bartoli sur l'éd. anglaise de 1714, préface et poste-face de François Dagognet. Paris : La Bibliothèque, 2006.
- Marglin, Stephen Alan. *The Dismal Science : How Thinking Like an Economist Undermines Community*. Cambridge, MA / London : Harvard UP, 2008.
- Merton, Robert King. *Éléments de théories et de méthode sociologique*. Paris : Plon, 1966.
- Nicole, Pierre. *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants* (1675). Paris : G. Desprez, 1701.
- *Essais de morale* (1715). Choix d'Essais introduits, annotés et édités par Laurent Thirouin. Paris : PUF, 1999.
- Orléan, André. « Les marchés financiers sont-ils rationnels ? » *Reflets et Perspectives de la vie économique* 2 (2004).
- *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*. Paris : Seuil, 2011.
- Pignol, Claire. « Robinson Crusoe, usages et mésusages d'un roman ». *L'économie politique* 79 (2017) : 32-42.
- Pufendorf, Samuel. *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*. Trad. par Jean Barbeyrac. Amsterdam : H. Schelte, 1706.
- Rabin, Matthew. "The Nobel Memorial Prize for Daniel Kahneman". *The Scandinavian Journal of Economics* 105, n° 2 (2003) : 157-180
- Ramachandran, Vilayanur Subramanian. Edge Foundation web site. http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_index.html
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754). Univers des lettres. Paris : Bordas, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock, collections les Essais, 2004.
- Rizzolatti, Giacomo. *Les systèmes de neurones miroirs*. https://www.academie-sciences.fr/pdf/membre/s121206_rizzolatti.pdf
- Rizzolatti, Giacomo et Corrado Sinigaglia. *Les neurones miroirs*. Paris : Odile Jacob, 2008.
- Sade, Donatien Alphonse François. *Justine ou les malheurs de la vertu*. In *Œuvres*, édités par Michel Delon, vol. 2. Paris : Gallimard, 1995.
- Say, Jean-Baptiste. *Cours complet d'économie politique pratique*. In *Œuvres complètes*, vol. II (2 t.), édité par Emmanuel Blanc, Pierre-Henri Goutte et Jean-Pierre Potier. Paris : Economica, 2010.
- *Œuvres morales et politiques*. In *Œuvres complètes*, vol. V, édité par Emmanuel Blanc et André Tiran. Paris : Economica, 2003.
- Smith, Adam. *Théorie des sentiments moraux*. Traduit par la marquise de Condorcet. Paris : Guillaumin, 1860. Traduit par M. Biziou, C. Gauthier, J.-F. Pradeau. PUF, 1999.

- . *The Theory of Moral Sentiments*. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*, vol. 1. Édité par D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford : Clarendon Press, 1976.
- . *La richesse des nations*. Traduit par Germain Garnier. Paris : GF, 1991.
- . *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Édité par Philippe Jaudel, Jean-Michel Servet. Paris : Economica, 2000.
- . *Essays on Philosophical Subjects*. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence*, vol. 3. Oxford : Clarendon Press, 1976.
- Thirouin, Laurent. « Pierre Nicole, improbable théoricien de la civilité ». *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, 3 (2011) : 99-127.
- Vergara, Francisco. *Les fondements philosophiques du libéralisme* (1992). Paris : La Découverte, 2002.
- . « A Critique of Elie Halévy. Refutation of an Important Distorsion of British Moral Philosophy ». *Journal of the Royal Institute of Philosophy* 73 n° 1 (1998) : 97-111.
- Weber, Dominique. « Le commerce d'amour propre selon Pierre Nicole ». *Astériorion* 5 (2007), connexion le 27 septembre 2012. <http://asterion.revues.org/848>



*Jimmy Brown, "Weddings... Sympathy!... a sign of the times perhaps!", 2012
(<https://flic.kr/p/i5KxVc>).*