

L'économie politique de l'empathie

Stefan Collignon

Colloque du 2 juin 2011 à Cerisy-la-Salle

Résumé

L'empathie est une forme de relation humaine qui est fondée sur la capacité imaginée de ressentir les émotions d'un autre. Pour être universelle, cette capacité doit être mutuelle, ce qui implique une certaine égalité entre les hommes. Mais comme cette égalité n'a pas toujours été reconnue. Dans la société traditionnelle, l'individu autonome n'existe pas ; l'homme appartient à la communauté. La sensibilité individuelle est soumise à la hiérarchie communautaire. Par contre, le « moi moderne » est celui d'un individu autonome qui a besoin de l'empathie comme passerelle d'un individu à l'autre. Je propose que cette compréhension de l'empathie soit une conséquence de l'émergence de l'économie monétaire moderne, car l'économie monétaire diffuse le système normatif des relations contractuelles à travers toute la société. Par conséquent, les normes de la modernité – liberté, égalité, et empathie – s'imposent dans un environnement qui est de plus en plus dominé par l'économie monétaire. C'est donc la croissance de l'économie monétaire qui universalise l'empathie.

Table

L'empathie comme normativité moderne.	2
L'historicité de l'empathie	2
L'empathie comme état mental	8
La normativité de l'empathie	12
Le fondement économique de l'empathie	14
La normativité de l'économie monétaire	14
L'universalisation de l'empathie	17
La dynamique de l'économie monétaire	19
Conclusion.....	21
Bibliographie.....	22

L'économie politique de l'empathie

Stefan Collignon¹

Le concept d'empathie est aujourd'hui largement utilisé dans différents contextes. Cette popularité croissante se nourrit de l'espoir qu'un monde empathique est un monde meilleur. Philosophes, moralistes, et religieux ont souvent avancé que l'empathie pourrait rendre le monde plus juste, plus doux, plus éthique. Mais on peut se poser la question : est-ce bien l'empathie qui change le monde ou est-ce que c'est le monde qui a changé l'empathie ? Autrement dit, serait-il possible que l'empathie existe parce que le monde a changé ?

Derrière cette question s'en cache une autre : l'empathie est-elle une caractéristique humaine ? Les experts en neurosciences montrent que l'empathie se passe dans notre cerveau. Il y aurait donc une disposition génétique à l'empathie quasiment universelle chez tout être humain. Mais les philosophes ont insisté sur le fait qu'un état cérébral (*brain state*) n'est pas la même chose qu'un état mental (*mind state*) qui est focalisé sur les objets et donne un sens à la vie.¹ Même s'il existe une propension biologique à l'empathie, *les objets de notre empathie* demeurent culturellement déterminés. Jean Decety et alt. (2011) affirment ainsi que « les liens contextuels qui relient nos émotions morales aux normes sociales sont sans aucun doute variables et formés par la culture ». ² Je propose ici d'examiner comment l'objet de l'empathie structure ce lien et donne une forme à un comportement social historiquement déterminé. Ma thèse fondamentale est que l'empathie, telle que nous la comprenons aujourd'hui, est étroitement liée à la reconnaissance d'autrui comme égal à moi, et que cette compréhension de l'empathie est une conséquence de l'émergence de l'économie monétaire moderne.

Nous traiterons dans un premier temps la structure de la normativité moderne qui sous-tend l'empathie. Dans une seconde partie, nous examinerons la manière dont la normativité moderne a pu devenir une pensée presque universellement partagée.

L'empathie comme normativité moderne.

L'historicité de l'empathie

L'empathie est une forme de relation humaine qui est fondée sur la capacité imaginée de ressentir les émotions (souffrance, joie) d'un autre. Pour être universelle, cette capacité doit

¹ Voir Ravenscroft, 2005 et Searle, 1983.

² Traduit de l'anglais par l'auteur du texte suivant: « The contextual cues that link moral emotions to social norms are certainly variable and shaped by culture ».

être mutuelle, ce qui implique une certaine égalité entre les hommes. Mais comme cette égalité n'a pas toujours été reconnue, l'empathie n'apparaît pas comme universelle. Dans les sociétés traditionnelles, les sentiments comme la souffrance (ou la gloire) émergent de la confrontation de l'individu avec les structures, normes et règles de la société, et non pas d'un rapport entre individus. L'égalité entre hommes y est dominée par un rapport hiérarchique entre groupes, castes et communautés. Cette inégalité empêche de pouvoir sentir les sentiments d'un autre comme s'ils étaient les nôtres.

Regardons l'œuvre d'Homère, le plus grand poète de notre culture antique, si ce n'est le premier. Dans *l'Odyssée* (9.39-42), Ulysse raconte : « Loin de Troie, le vent m'entraîna chez les Cicones. Je pillai Ismaros et massacrai ses défenseurs. On emmena beaucoup de biens et les femmes loin de la ville, et le juste partage en fut approuvé par chacun. » Où est l'empathie ici ? Visiblement Ulysse ne « ressentait » pas la douleur des hommes vaincus et des femmes « emmenées », mais « le juste partage » entre les hommes de sa communauté fut visiblement important. Aujourd'hui, il serait inimaginable qu'un leader politique déclare : « Nous sommes allés en Lybie, nous avons pris les femmes et les biens, et nous allons maintenant les partager entre nous. » Il existe une différence manifeste entre les deux époques.

Dans la tragédie grecque, l'émotion n'est pas causée par la souffrance d'un autre en tant qu'individu. Ce qui fait souffrir, c'est la tension morale entre l'individu et les règles de la communauté auxquelles les hommes doivent se soumettre. Pourquoi Œdipe, qui a tué son père et épousé sa mère dans l'ignorance, est-il damné et fait-il souffrir toute la ville de Thèbes ? Son crime n'est pas le meurtre d'un homme inconnu, *mais le meurtre du père et le mariage avec la mère*. Le mal réside dans l'occupation d'une place qui n'est pas la sienne dans la hiérarchie sociale. En fait, la souffrance de Thèbes, qui est un mal collectif, n'est absolument pas comparable à la souffrance d'une mauvaise conscience individuelle, telle qu'elle pourrait être décrite par Dostoïevski dans *Crimes et châtements* (1866).

L'empathie n'est pas universelle, y compris à notre époque. Prenons un autre exemple plus récent : dans quelle mesure l'empathie des Allemands envers les juifs se manifestait-elle sous le régime nazi ? Si l'empathie était universelle, on serait en droit de se poser cette question. Et, en effet, le procès Eichmann a démontré que le monstre lui-même fut frappé par l'horreur : « Alors j'ai vu quelque chose de plus horrible que tout ce que j'avais vu jusque-là. Le camion se dirigea vers un fossé béant, on ouvrit les portes et on jeta les corps qui semblaient encore en vie, tant leurs membres étaient lisses. Ils furent précipités dans le fossé, et je vois encore

l'homme habillé en civil qui leur arrachait les dents avec des pinces de dentiste. Alors je suis parti, j'ai sauté dans ma voiture et je n'ai plus ouvert la bouche. À partir de ce jour-là, il m'arrivait de rester assis des heures à côté de mon chauffeur sans échanger un seul mot avec lui. Là, j'en avais eu assez. J'étais achevé. Je me rappelle seulement qu'un médecin en salopette blanche m'a dit de regarder par un trou dans le camion quand ils y étaient encore. J'ai refusé. Je ne pouvais pas. Il fallait que je m'en aille. »³ Eichmann avait beau être doté d'une certaine empathie, il se soumettait volontairement à une structure hiérarchique imposée par le régime nazi. Dans l'idéologie nazie, les juifs n'étaient pas égaux aux aryens. Eichmann acceptait cette idéologie, puis suivait les ordres.

Enfin, si nous considérons la xénophobie moderne, l'hostilité à l'encontre des immigrés, la préférence nationale ou européenne pour le commerce, le chauvinisme fiscal, l'intolérance religieuse, on peut toujours se demander pourquoi un groupe (celui des *insiders*) mériterait plus d'empathie qu'un autre (celui des *outsiders*). C'est donc précisément l'objet de l'empathie qui change de société en société, et qui est en contradiction avec l'idée que l'empathie est une qualité humaine universelle.

L'empathie n'est donc pas un concept universel et éternel. C'est un concept lié à l'individualisme moderne. Comprendre « autrui » nécessite la reconnaissance de l'autre en tant qu'individu égal à soi-même, ce qui ne va pas de soi. L'individu moderne a sa personnalité, sa sensibilité, mais surtout il est défini par sa volonté propre, c'est-à-dire par sa liberté. Cette liberté est protégée par le fait que l'individu est une personne privée, qui possède un espace dans lequel l'autre ne doit pas s'immiscer. En revanche, la société traditionnelle, qui structure les rapports humains dans un monde pré-moderne ou non-moderne, considère essentiellement l'autre comme un membre (ou non) d'une communauté où l'individu est public. L'individu moderne est donc un phénomène historique.

Cependant, la société traditionnelle a une vision très différente du rôle de l'homme ou de la femme. L'homme y fait partie d'un tout, et son rôle est de faire fonctionner la société dans son ensemble. Popper (1945) et Dumont (1966, 1983) ont appelé cette vision « holiste ». Dans une société holiste et traditionnelle, une personne occupe une place déterminée dans la hiérarchie d'une communauté, et son comportement doit être en accord avec ce que les autres lui demandent. Sa place lui est assignée par la communauté au regard de règles qui sont définies par les autorités, souvent religieuses. Autrement dit, les personnes sont des êtres

³ Source: <http://www.memoiresdeguerre.com/article-eichmann-et-six-millions-de-juifs-56791051.html>

publics, et les règles de l'ensemble dominant l'individualité de chacun. Dans la société traditionnelle, l'individu autonome n'existe donc pas ; l'homme appartient à la communauté. La sensibilité individuelle est soumise à la hiérarchie communautaire.

Le cas de Socrate illustre parfaitement cette soumission : Socrate avait une perception très individualiste des relations entre les hommes et de leur capacité de réflexion personnelle – c'était d'une certaine façon un enfant des Lumières, avant l'heure. Toutefois, sa vision de l'individu étant corrosive, Socrate fut accusé de « corrompre les jeunes », c'est-à-dire de miner les fondements de la société holiste, par son individualisme intellectuel. C'est pourquoi le tribunal que forma la ville d'Athènes lui fit savoir qu'il était allé trop loin, que son individualisme intellectuel entravait le fonctionnement de la société dans son ensemble, et qu'il devait mourir. Socrate s'inclina ; il accepta de boire la cigüe et en mourut.

L'empathie est un phénomène moderne qui émerge au XVIII^e siècle, avec l'individualisme et « l'invention de l'autonomie » pour reprendre l'expression de J. Schneewind (1998). Au cours de cette période, de nombreux changements se produisent dans la perception de la personne en tant qu'individu. On observe par exemple l'avènement de l'isolement corporel des personnes : les gens ne couchent plus dans la même pièce et dans le même lit. Ils cessent de cracher progressivement et commencent à avoir une hygiène corporelle. Certaines activités, qui étaient autrefois considérées comme publiques, se font désormais à part, dans une sphère devenue privée. Cette individuation est aussi bien corporelle et sociale que philosophique.⁴ Elle sépare les individus de leur contexte et en appelle en même temps à la nécessité d'une nouvelle forme d'être avec « les autres ».

L'invention de l'autonomie ouvre la porte à une émancipation de l'individu, qui sera d'abord de nature juridique, puis donnera lieu à une « révolution sentimentale ». Cette émancipation juridique définit toute personne qui n'est pas soumise à l'autorité d'un seigneur et qui possède des droits. Ces droits naissent des revendications consenties (*claim-rights*) dans une relation contractuelle.⁵ L'émancipation consiste positivement dans l'affirmation d'une autonomie qui permette de s'engager par le biais d'un contrat avec un autre individu libre. Elle est conquise et avancée par la classe des marchands, en premier lieu dans les grandes républiques de l'Italie de la Renaissance, puis dans la République hollandaise. Dans l'Angleterre de George

⁴ Voir Seigel 2005 qui décrit l'émergence de la notion de « selfhood » sous un aspect physique, relationnel et réflexif.

⁵ Voir Finnis, 1980 ; Fried, 1982 ; Wesel, 2010.

II, elle guide la nouvelle morale d'une classe moyenne de petits propriétaires.⁶ Mais elle ne deviendra une norme juridique généralement acceptée qu'avec les révolutions américaine et française et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui a permis aux individus de toute classe sociale d'avoir des droits et d'entamer librement des relations contractuelles avec un autre. L'autonomie de l'individu aboutit ensuite à l'âge de raison : la raison requiert que je puisse réfléchir par moi-même et que je n'accepte plus uniquement ce qui est dit par les autorités, la Bible et l'Église. Enfin, l'autonomie définit le « moi » comme différent de « l'autre ». À ce moment-là, une « révolution sentimentale » s'avère inévitable : les sentiments des autres font désormais partie d'un espace qui leur est propre, qui est privé et intime, et qui est de ce fait difficile à comprendre. Dans ce nouveau contexte moderne, l'empathie offre une passerelle d'un individu à l'autre.

L'empathie est une pratique culturelle qui repose sur la sensibilité personnelle. Son émergence historique est graduelle. En 1780, Samuel Jackson Pratt décrit le mot « sentiment » comme « une invention récente, exprimant une vieille émotion de façon nouvelle – un terme que beaucoup de gens utilisent, encore plus pour se donner des allures, alors que peu le comprennent, et encore moins le ressentent ».⁷ Une étape essentielle dans la généralisation de l'empathie en tant que valeur sociale est la sensibilisation aux douleurs physiques et émotionnelles. Ce développement est reflété dans le genre littéraire du « roman sentimental » au milieu du XVIII^e siècle.⁸ En Angleterre, Samuel Richardson écrivit deux romans, *Pamela* (1740) et *Clarissa* (1747), qui connurent un succès extraordinaire : les gens les lisaient, et pleuraient... ! Hommes, femmes tous confondus. Jean-Jacques Rousseau reprit ces thématiques et eut un succès similaire en France avec *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), puis Goethe un peu plus tard avec *Les souffrances du jeune Werther* (1774). Ces récits dépeignaient les conflits entre les sentiments intérieurs du nouvel individualisme et les règles sociales d'une société hiérarchique traditionnelle. Le succès de ces écrivains illustre une nouvelle sensibilité intérieure et individuelle.

Un autre phénomène prouvant que l'empathie est une question de pratique culturelle est la première campagne contre la torture qui voit le jour au milieu du XVIII^e siècle. Cela commence par l'affaire Calas, à Toulouse, que l'intervention de Voltaire rendit célèbre. Calas est un protestant accusé d'avoir tué son fils, retrouvé pendu, après que ce dernier a émis le

⁶ Voir Langford, 1998.

⁷ Cité chez Langford, 1998: 462 : « A term of late invention, to express old emotions in a new way – a term which many use, more affect, few understand, and still fewer, feel. »

⁸ Voir Hunt, 2007.

désir de se convertir au catholicisme. Après un jugement sans avocat, il est condamné au supplice de la roue et à l'étranglement. Soumis à « la question », une longue séance de torture, il meurt en 1762, en clamant son innocence jusqu'au bout. Cette affaire met en émoi toute la France, et pousse Voltaire, qui avait beaucoup critiqué ce procès, à écrire son *Traité sur la tolérance* (1763), dans lequel il affirme que la torture ne peut tirer de confession allant à l'encontre de la vérité intérieure d'une personne. À cette même époque, Cesare Beccaria (1764) écrit le premier livre contre la peine de mort, *Des délits et des peines*, et connaît un grand succès, vu que son ouvrage est traduit dans de nombreuses langues, en très peu d'années. Cette période est donc propice au développement d'une empathie, qui jusque-là n'existait pas, vis-à-vis de la souffrance de l'autre.

Or, très vite cette sensibilité va s'attacher aux droits des individus. *La Déclaration d'indépendance* des États-Unis d'Amérique (1776) proclame : « Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les Hommes sont créés égaux ; ils reçoivent du Créateur certains Droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. »⁹ Dans ce texte, on peut remarquer plusieurs choses : premièrement, ces vérités sont considérées comme allant de soi ; elles sont « évidentes », ce qui signifie que la vision moderne de l'individu est déjà devenue un fait communément admis. Deuxièmement, la référence au Droit qui apparaît confirme l'autonomie de l'individu par rapport aux autorités et à la communauté. Enfin, la recherche du bonheur fait appel à un sentiment intérieur, à une émotion. Ce document est donc la première manifestation d'une profonde transformation des normes de la société.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) expose quelques années plus tard en France que : « Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements (...) ». Art. I : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune. » Dans ce texte, de nombreuses notions renvoient directement à une conception individuelle de la personne et à une certaine forme d'intériorité. Tout d'abord, la liberté et l'égalité sont confirmées en tant que normes fondamentales. Ensuite, « l'ignorance, l'oubli ou le mépris », tout comme « l'utilité commune », sont des

⁹ Traduit à partir du texte original suivant : « We hold these Truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. »

jugements subjectifs. Cette déclaration reflète de profonds changements au sein de la société française, à une époque où la modernité se met en place avec des droits individuels, et où « les hommes sont libres et égaux en droits ».

L'individualité sentimentale a été une condition nécessaire au développement de l'empathie, car tant que l'autre était vu comme occupant une place dans la hiérarchie d'une société, il était impossible de l'appréhender comme quelqu'un qui éprouvait des sentiments et devait avoir des droits en tant que moi. La question qui nous intéresse est alors de savoir comment cette transition d'une société traditionnelle et holiste à une société moderne et individualiste a-t-elle été possible ? Comment une société holiste en est-elle venue à considérer l'individu comme étant prioritaire ?

L'empathie comme état mental

Commençons par le concept. Étymologiquement, le mot « empathie » est issu du grec ancien ἐν (en) dans, à l'intérieur, et de πάθος (pathos) la souffrance, ce que l'on éprouve. Le mot empathie a d'abord été employé par deux philosophes allemands. Robert Vischer (1847-1933) le traduisait par *Einfühlung* (la capacité de sentir dedans), et Wilhelm Dilthey (1833-1911) parlait de *hineinversetzen*, c'est-à-dire se mettre à la place d'un autre.¹⁰ Au siècle des Lumières, on parlait encore de la *sympathie* qui est justement « la capacité de se mettre dans les chaussures de l'autre ». ¹¹ Mais inévitablement, l'idée de penser comme si nous étions l'autre est une projection. Avec la philosophie moderne (*the philosophy of mind*), nous pouvons définir le sentiment empathique comme un état mental (*mind state*). Beaucoup de recherches confirment que les états empathiques correspondent à certains procédés neuro-cérébraux, ce que les philosophes appellent « états cérébraux » (*brain states*). Il y a donc une correspondance entre les états cérébraux et mentaux quoiqu'elle ne soit pas toujours bien comprise. Dans ce contexte, nous pouvons traduire l'empathie comme un *état mental intentionnel*, c'est-à-dire un état mental qui est dirigé vers un objet.¹² La projection empathique identifie l'objet intentionnel (« autrui ») avec le « moi » qui contient cet état mental.

¹⁰ Voir Jahoda (2005).

¹¹ Cette formulation est aujourd'hui très fréquente pour décrire l'état mental de l'empathie. Voir : MacKay, 1986 ; Berger, 1987 ; Goldman, 1993 ; Aronson, et alt. 2007.

¹² Voir Searle, 1983. Il existe aussi des états non-intentionnels. Il y a, par exemple, une différence entre « je suis heureux que tu aies réussi ton examen », c'est-à-dire un état mental dirigé vers un objet (le succès), et « je suis en extase » qui est un autre état d'esprit sans objet.

Le concept contemporain de l'empathie décrit un mécanisme à travers lequel un individu croit pouvoir comprendre les sentiments et les émotions d'une autre personne. Il faut dès lors distinguer deux sortes d'empathie. La première est *l'empathie émotionnelle* : la compassion, c'est-à-dire une prédisposition à la perception et à la reconnaissance de la douleur d'autrui entraînant une réaction de solidarité active. La deuxième est *l'empathie cognitive* qui est un concept plus récent et commence à être discuté de plus en plus dans les écrits psychologiques : comprendre les croyances et les états mentaux non-émotionnels des autres. Or le concept de l'empathie pose deux questions : comment peut-on savoir ce qui est « dans l'esprit de l'autre » ? Et, ensuite, quel est l'objet de l'état mental empathique ?

Ludwig Wittgenstein est et l'un des premiers et plus importants philosophes à s'être posé la question, notamment dans ses *Investigations philosophiques* (1974). Pour lui, les émotions et les pensées sont toujours individuelles et « privées », de même que tout ce qui traverse notre esprit. Personne ne peut jamais vraiment savoir ce que c'est le sentiment d'un autre, mais on peut néanmoins communiquer à l'aide d'un langage. Wittgenstein prend l'exemple métaphorique d'une petite boîte où l'on mettrait un insecte. Si chacun possède une telle boîte, nul ne sait ce que la boîte de l'autre renferme.¹³ Cependant, par ce qu'il appelle *Sprachspiel*, le jeu de langage, nous apprenons à nous référer aux contenus des boîtes des autres sans jamais en voir le contenu, à partir de la description qu'ils en font. Notons que le jeu de langage est une pratique sociale. Ainsi, les expériences individuelles restent toujours privées, encore qu'elles puissent être « exprimées » à travers le lien entre le sentiment et le langage, via la pratique des jeux de langage. Il en va de même pour les sentiments physiques comme la douleur, car Wittgenstein insiste sur ce point : il faut apprendre à employer un langage spécifique à la douleur. De la même façon, le langage empathique nécessite une pratique qui traite « autrui » comme « égal à moi ». Autrement dit, l'objet de l'état mental empathique est « un autre » que je pourrais imaginer comme étant « moi-même ».

Mais ceci n'est possible que si la société ne dresse pas de barrières qui m'empêchent de me mettre à la place d'un autre. L'objet de mon empathie est donc un autre individu qui m'est semblable, sinon je ne peux pas éprouver d'empathie. Autrui est conçu comme l'alter ego, c'est-à-dire un autre moi. Autrui est donc à la fois mon semblable et un sujet différent de moi. Mais en quoi l'autre est-il semblable ? C'est là que l'aspect culturel de l'empathie entre en

¹³ Wittgenstein (1974:95, §272) : « The essential thing about private experience is really not that each person possesses his own exemplar, but that nobody knows whether other people also have this or something else. The assumption would thus be possible – though unverifiable – that one section of mankind has one sensation of red and another section another. »

jeu, car l'empathie n'est possible que dans une société d'individus libres et égaux. Or, cette liberté transcendante est constitutive d'une économie de marché, et la projection qui permet à une personne de s'imaginer dans la situation d'une autre est précisément ce que les économistes-philosophes comme Arrow, Hare, Harsanyi, et Amartya Sen, appellent « la sympathie élargie » (*extended sympathy*) (MacKay, 1986).

L'idée a une longue tradition derrière elle. David Hume dans son *Traité de la nature humaine* (1740) dit que la nature a une certaine force de sympathie : « Les esprits humains sont identiques dans leurs sentiments et leurs opérations et personne ne peut être mu par une affection dont les autres ne soient pas, à certains degrés, susceptibles. De même que, pour des cordes également tendues, le mouvement de l'une se communique aux autres, toutes les affections passent promptement d'une personne à une autre et engendrent des mouvements correspondants en toute créature humaine. »¹⁴ Adam Smith dans *Theory of Moral Sentiments* (1759) - qu'il considérait comme une œuvre beaucoup plus importante que *The Wealth of Nations* - déclare : « Quel que soit l'égoïsme supposé de l'homme, il y a de toute évidence des principes dans sa nature qui font qu'il s'intéresse à la fortune des autres et qui lui rende leur bonheur nécessaire, même s'il n'en tire aucun avantage si ce n'est le plaisir de le voir. »¹⁵ Autrement dit, voir l'autre heureux nous rend heureux. C'est Adam Smith, l'économiste libéral, qui a introduit l'empathie dans la logique économique : « De cette sorte est la pitié ou la compassion, l'émotion que nous ressentons pour le malheur des autres quand nous le voyons ou le concevons de manière très vive. » [...] « Ce sentiment, comme toutes les autres passions propres à la nature humaine, n'est en aucun cas limité au vertueux et à l'humain, quoiqu'ils puissent peut-être le ressentir avec la sensibilité la plus exquise. »¹⁶ Autrement dit, pour ces penseurs de la nouvelle modernité émergente, l'empathie n'est pas une vertu, elle est devenue une norme universelle : chaque être humain peut la ressentir. Smith insiste sur ce

¹⁴ D. Hume (1740), Livre III, Partie III : Section 1 : « And as in strings equally wound up, the motions of one communicates itself to the rest; so all the affection readily pass from one person to another, and beget correspondent movement in every human creature. »

¹⁵ Traduit de l'anglais par l'auteur : « How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. »

¹⁶ Traduit de l'anglais par l'auteur : « Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others when we either see it or make to conceive it in a very lively manner » [...] « this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it. »

point en ajoutant que « La pire des brutes, le violeur des lois de la société le plus endurci, n'en est pas dans son ensemble totalement dépourvu ».¹⁷

Cependant, la question de l'empathie cognitive pose un problème important aux économistes, puisqu'elle est au cœur de l'économie moderne : comment *la comparaison interpersonnelle des utilités* est-elle possible ?¹⁸ Les auteurs qui ont travaillé sur les questions d'utilité au début de la révolution marginaliste et néoclassique en économie reliaient le concept de l'utilité à un sentiment, à un état d'esprit. Ils avaient même imaginé que l'on puisse concevoir un *util* comme mesure d'utilité. Or, très vite les économistes se sont aperçus qu'une mesure objective de l'utilité était impossible car l'utilité est subjective ; c'est une valeur attribuée. Comme le disait Jevons : « Chaque esprit est inscrutable par un autre et aucun dénominateur commun de sentiments n'est possible. »¹⁹ Par la suite, le concept d'*util* a été remplacé par ce que l'on appelle l'utilité ordinale, c'est-à-dire une hiérarchisation des préférences. Sans rentrer dans les détails, le problème de fond reste toujours de savoir comment connaître l'utilité ou l'ordre des préférences d'un autre. Samuelson (1947) a proposé de remplacer le concept d'utilité par celui de préférence révélée (*revealed preference*). La préférence intérieure est révélée par les actes extérieurs d'une personne, par ses choix et ses actes qui démontrent qu'elle y a attaché une certaine utilité qui demeure néanmoins un sentiment intérieur.²⁰ Ce concept s'apparente cependant à une tautologie : la préférence révélée ne veut pas dire grand chose d'autre que « cela s'est passé comme cela ».

Le dilemme de la comparaison interpersonnelle d'utilités pourrait peut-être trouver une solution dans le concept de l'empathie cognitive si l'on reprend l'idée de Wittgenstein : même si vous ne pouvez voir l'insecte dans ma petite boîte, nous pouvons communiquer en établissant un jeu de langage qui nous permette de nous référer au contenu de la boîte. La question qui se pose alors pour les économistes est de savoir s'il y aurait un *Sprachspiel*, un jeu de langage spécifique à l'économie. La réponse semble affirmative. Nous pouvons certainement communiquer nos évaluations d'utilité à travers le langage commun – cela est

¹⁷ « The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it ».

¹⁸ En économie, l'utilité est une mesure du bien-être ou de la satisfaction, obtenue par la consommation, ou par l'obtention d'un bien ou d'un service.

¹⁹ « Every mind is inscrutable to every other mind and no common denominator of feeling is possible ». Cité par Robbins, 1938.

²⁰ « The utility analysis rests on the fundamental assumption that the individual confronted with given prices and confined to a given total expenditure selects that combination of goods which is highest on his preference scale. This does not require (a) that the individual behave rationally in any other sense; (b) that he be deliberate or self-conscious in his purchasing; (c) that there exists any *intensive* magnitude which he feels or consults. » Samuelson, 1947(édition 1983: 97-8).

simple. Mais un problème supplémentaire se pose : est-ce bien une communication sincère et correcte ? *Sincère* au regard de ce qui est vraiment notre sentiment, et *correct* au vu de ce que sont les règles du jeu évaluatif.²¹ Ce problème est particulièrement pointu dès que l'on considère les promesses qui sont à la base de tout contrat. Dans ce contexte, la monnaie joue un rôle particulier : son transfert confirme la sincérité des promesses contractuelles ; elle éteint toute dette et garantit que les évaluations subjectives ont une validité objective. Nous y revenons.

La normativité de l'empathie

Nous avons vu que l'empathie nécessite la capacité de penser l'autre comme égal à moi. Or, nous pouvons distinguer un concept moderne du moi d'un autre concept plus ancien et holiste. Le « moi moderne » est celui d'un individu autonome. Un autre individu me ressemble puisqu'il est autonome comme moi. Et nous sommes égaux puisque notre autonomie nous rend également libres. C'est donc la liberté qui rend égaux les individus modernes. Cette vision moderne de la liberté et de l'égalité était au cœur de la Révolution française. La fraternité ne viendra que bien plus tard, avec la Commune de Paris, et pour des raisons différentes.

En revanche, ce que nous pouvons appeler le « moi ancien » était une position, c'est-à-dire un statut dans la société, assigné dans le contexte holiste d'un univers clos et hiérarchiquement structuré.²² Dans la société traditionnelle, l'autre me ressemble et est égal à moi s'il a le *même statut* que moi. Mais dans ce cas, il est impossible de comprendre l'autre qui est d'un autre niveau sociétal. Les penseurs holistes à l'aube de la modernité, comme l'ennemi de John Locke, Robert Filmer, ont utilisé cette impossible empathie cognitive pour justifier la monarchie contre la démocratie : « Les lois furent créées par les rois pour la raison suivante : quand les rois étaient occupés par les guerres, ou bien distraits par les affaires publiques, l'homme privé n'avait guère accès à leurs personnes et ne pouvait donc pas connaître quels étaient leurs volontés et leurs plaisirs. C'est pour palier ce besoin que les lois furent inventées. Ainsi, tout sujet particulier pouvait s'enquérir du plaisir de son prince, qui était décrypté pour

²¹ Kuran (1995) a développé la distinction entre vérité privée et intérieure et mensonge public et extérieur.

²² Louis Dumont, 1966, p. 23 : « Deux configurations de ce genre s'opposent immédiatement, qui caractérisent respectivement les sociétés traditionnelles et la société moderne. Dans les premières, comme par ailleurs dans la République de Platon, l'accent est mis sur la société dans son ensemble, comme Homme collectif ; l'idéal se définit par l'organisation de la société en vue de ses fins (et non en vue du bonheur individuel); il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer à sa place à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble. »
Voir aussi Wiesner-Hanks, 2006 pour le rôle de la hiérarchie dans l'Europe médiévale.

lui sur les tables de sa loi [...]. »²³ Cela nous mène à la distinction normative entre holisme et individualisme. La société traditionnelle est caractérisée par la domination des valeurs organiques et holistes, tandis que la société moderne est fondée sur l'individualisme et le contrat. Les différentes articulations de ces valeurs créent le sens de la communauté et de la fraternité pour les premiers, et la liberté et l'égalité dans la société moderne. Benjamin Constant l'a très clairement expliqué dans son célèbre discours de 1819, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Pour John Locke, les hommes sont libres et égaux dans l'état naturel. Une telle chose aurait été impensable un siècle plus tôt.

Le philosophe Karl Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* (1945) reprend cette phrase de Platon pour définir l'holisme : « La partie existe pour le bien de l'ensemble, mais l'ensemble n'existe pas pour le bien de la partie... Vous êtes créés pour le bien de l'ensemble et non pas l'ensemble pour votre bien. »²⁴ Popper ajoute : « L'individu devrait se soumettre aux intérêts de l'ensemble (l'univers, la ville, la tribu, la race...). »²⁵ Louis Dumont (1977) définit l'holisme comme une orientation générale des valeurs dans des sociétés « qui valorisent en premier lieu l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble, en un mot la société comme un tout ». L'holisme est donc une idéologie, c'est-à-dire un système normatif, qui néglige et subordonne l'individu.

La contre-proposition logique à l'holisme est l'individualisme. Pour Popper, « L'individu est une fin en soi. La société (l'ensemble) est là pour servir l'épanouissement individuel ».²⁶ Jacob Burckhardt (1990), historien suisse et spécialiste de la Renaissance (période où l'individualisme moderne a vu le jour), a écrit : « À la Renaissance l'homme s'affirme et se reconnaît comme individu (*uomo singolare, uomo unico*). » L'individualisme, en tant que système normatif, naît donc avec l'invention de l'autonomie et la révolution sentimentale.

Néanmoins, même si la distinction logique entre principes holistes et individualistes est très claire, Dumont a toujours insisté²⁷ sur le fait que dans toute société les deux principes

²³ Traduit du texte anglais par l'auteur : « The reason why laws have been made by kings was this : when kings were either busied with wars or distracted with public cares, so that every private man could not have access to their persons to learn their wills and pleasure, then of necessity laws were invented that so every particular subject might find his prince's pleasure deciphered unto him in the tables of his law (...). » Filmer 1991 : 41.

²⁴ Traduit de l'anglais par l'auteur : « The part exists for the sake of the whole, but the whole does not exist for the sake of the part... You are created for the sake of the whole and not the whole for the sake of you. »

²⁵ Traduit de l'anglais par l'auteur : « The individual should subserve the interests of the whole (universe, city, tribe, race...). »

²⁶ Traduit du texte anglais par l'auteur : « The human individual is an end in himself/herself. Society (the whole) is there to serve individual self-fulfilment. »

²⁷ *Homo Hierarchicus* (1966), *Homo Aequalis* (1977), *Essais sur l'individualisme* (1983).

coexistent simultanément. La question est lequel de ces deux principes domine et apporte une caractéristique spécifique à une société donnée. De l'articulation des deux logiques au sein d'une même société émergent deux conceptions de l'empathie :

- Une variante traditionaliste et holiste, qui repose sur l'appartenance à une communauté, partage des valeurs, mœurs et coutumes où l'autre m'est semblable puisqu'il réagit comme moi. C'est la certitude de la ressemblance et l'incertitude de l'étranger. C'est donc le « nous » contre « eux ». C'est ce sur quoi le concept de la fraternité est fondé, mais aussi celui de la xénophobie et du chauvinisme.
- Une variante moderne et individualiste, qui s'appuie sur la reconnaissance de l'autre comme être humain, comme un individu pourvu d'une dignité en tant qu'homme, qui est indépendante de son rang social. Ici, l'empathie se fonde sur une ressemblance entre les hommes en vertu de leur autonomie et de leur liberté, et du fait que nous avons tous des désirs, des émotions et la capacité rationnelle de juger de l'utilité, puisque la vie est fragile et incertaine pour chacun. C'est ce qui rend possible la rencontre du « moi » avec « toi » et l'avènement de l'empathie solidaire.

Ainsi, la fraternité serait la valeur traditionaliste ou holiste de l'empathie, tandis que la solidarité serait sa valeur moderne. Or, les normes et valeurs n'ont de sens et ne sont soutenables dans le temps qu'à condition d'être ancrées dans les pratiques quotidiennes d'une société. Nous devons donc maintenant analyser comment la normativité empathique est reproduite dans et par les pratiques économiques d'une société moderne.

Le fondement économique de l'empathie

La normativité de l'économie monétaire

Les principes que nous avons discutés reflètent les normes selon lesquelles une société fonctionne. J'appelle normativité l'ensemble des règles qui orientent l'action et le comportement des êtres humains. Les principes normatifs décrivent donc le monde tel qu'il devrait être. Lorsque je connais les normes qui font agir l'autre, je peux le comprendre (empathie cognitive). Le « savoir commun » (tel qu'il est défini dans la théorie des jeux) est un savoir individuel qui devient commun du fait que je sais que tu sais que je sais ce que tu sais... Et ainsi de suite. Un équilibre coopératif émerge donc du *Sprachspiel*, du jeu de langage, qui permet de savoir ce que pense l'autre. Quand un système normatif est

communément accepté, il devient (épistémologiquement) objectif, c'est-à-dire une référence pour le comportement individuel. Il structure donc simultanément le collectif et les intentions particuliers. L'acceptation générale fait que le système normatif semble « naturel » dans une société donnée. Ainsi, la société moderne considère l'empathie comme un phénomène universel.

Mais pour être valable, une normativité sociale a besoin de se reproduire dans les pratiques quotidiennes d'une société, sous peine de ne pas pouvoir être reconnue. Par conséquent, puisque la reproduction physique se fait dans l'économie, chaque économie a sa normativité propre. Au sein de l'économie traditionnelle, l'allocation des ressources s'effectue en fonction de valeurs et normes hiérarchiques au service « du tout », et d'un positionnement dans l'ensemble de la société déterminant un statut. C'est ainsi que des fortunes ont pu être dépensées dans la construction d'églises, temples, palais et châteaux. Dans ce contexte, le pouvoir est le mécanisme par lequel les ressources sont distribuées, mais l'exercice du pouvoir est légitimé par une autorité qui assure la survie et la perpétuité du tout. L'économie traditionnelle est donc étroitement liée à l'économie de subsistance. Ce type d'économie est caractérisé par des rapports hiérarchiques où un chef ou « patron » assure la survie de son sujet ou « client ».

Dans l'économie moderne, l'allocation des ressources se fait à travers le marché. Les transactions sur les marchés sont fondées sur des relations contractuelles, et l'allocation varie en fonction des valeurs attribuées par les partenaires contractuels. L'utilité d'une transaction devient objective moyennant l'accord sur un prix, et le prix monétaire est de ce point de vue « l'expression » de la valeur. Il est évident que l'accord contractuel nécessite l'autonomie des partenaires contractuels, et implique que l'individu soit libre de choisir, c'est-à-dire d'accepter ou non ce qui lui est proposé. La légitimité de ce système normatif dérive donc des accords entre individus et ses normes fondamentales sont la liberté et l'égalité.

Les individus évaluent donc individuellement la valeur des biens qu'ils échangent et détiennent comme patrimoine. Or, pour David Hume (1740), le sens commun et le jugement de valeur sont « juste des formes de sensation ». Ils restent en effet des sentiments intérieurs, de la même manière que la notion d'utilité est une mesure de la satisfaction ou du bien-être. D'ailleurs, pour Hume ou des auteurs utilitaristes tels que Jeremy Bentham et John Stuart Mill, la société devrait chercher à maximiser l'utilité totale des individus, ce qui implique que chaque individu devrait posséder une capacité semblable à sentir le bonheur. Dans la

normativité économique moderne, on reconnaît à travers la transaction contractuelle que l'autre éprouve des désirs et des jouissances comme moi-même. C'est donc la conclusion des contrats qui rend les sensations intérieures accessibles aux autres et transforme l'utilité en valeur.

Un système normatif ne sera pas reproduit tant qu'il ne sera pas considéré comme légitime. Or, la légitimité peut impliquer des fondements normatifs très différents. Dans la société traditionnelle, cette légitimité dérive de la spiritualité (la religion) qui fonde la manière de penser « le tout universel englobant le particulier ». Dans cette société, chaque individu doit être intégré dans des relations qui définissent le tout, l'ensemble. Économiquement, les individus sont liés par la réciprocité. Marcel Mauss (1925), dans son *Essai sur le don*, a montré comment le don dans la société traditionnelle est une action qui englobe davantage que le simple individu qui l'effectue.²⁸ Il signale également que dans la culture maorie, par exemple, un cadeau - *taonga* - ou toute propriété personnelle dispose d'un *hau*, un pouvoir spirituel : « Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. » Elle fait partie de l'univers vécu et elle doit retourner à la position d'origine, car autrement le tout ne conservera pas sa structure hiérarchique. C'est donc « l'esprit du don » qui *oblige* à la réciprocité. Or, celle-ci n'est pas un choix individuel. L'obligation de réciprocité découle de la hiérarchie où chacun occupe une place donnée dans l'ordre des choses. Les valeurs holistes peuvent alors aplanir la distinction existant entre les individus séparés dans le collectif de la communauté (le « nous »). L'individu doit se soumettre aux normes de la hiérarchie, et il ne doit jamais remettre en question le tout (la famille, la religion...). La connaissance de l'autre dérive alors de la connaissance des rôles dans l'ensemble. Dans ce sens, le concept de fraternité correspond à une valeur de l'empathie

²⁸ « Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent. Les personnes présentes au contrat sont des personnes morales clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, sous peine de guerre privée ou publique. ». Mauss, 2007 : 150.

holiste²⁹ et communautaire, puisque l'empathie est possible à l'intérieur d'un groupe et non avec des personnes qui sont différentes de nous.

En revanche, dans la société moderne, la normativité repose sur le contrat qui permet de créer une cohérence entre les volontés individuelles. Le contrat lie des individus qui possèdent des jugements autonomes, tout en leur permettant de choisir librement. C'est l'instrument par lequel les individus autonomes et isolés créent un monde commun et partagé. Économiquement, le contrat lie les individus autonomes qui se rencontrent sur le marché. Ainsi, le marché génère sa propre normativité, et ses valeurs s'imposent dans la société graduellement avec l'épanouissement de la logique marchande. Ces valeurs sont la liberté et l'égalité. Or, l'épanouissement de la logique marchande est directement lié au fonctionnement de l'économie monétaire, puisque celle-ci est fondée sur le *contrat de crédit* entre créditeurs et débiteurs. Par conséquent, c'est la normativité du marché qui a engendré la modernité avec ses valeurs de liberté individuelle et d'égalité entre les hommes.

Ainsi, les normes et les valeurs d'une société se reproduisent dans le fonctionnement d'une économie et créent le contexte dans lequel nous agissons. Une économie monétaire repose sur le contrat de crédit ; elle reproduit la compréhension et la connaissance des valeurs de liberté et égalité. La logique de la société traditionnelle reproduit l'ordre, le sens du rang et de la position dans une hiérarchie. Or, si, comme Dumont nous l'a toujours rappelé, dans chaque société les normes holistes et individualistes coexistent toujours, les normes sociales et politiques doivent être cohérentes avec le fonctionnement du système économique. Cette cohérence peut être réalisée soit une subordination de la logique holiste à celle de l'individualisme, soit inversement de la liberté et de l'égalité individuelles à la fraternité holiste. Pour cette raison, le marché appelle à l'empathie moderne, tandis que l'empathie holiste est cohérente avec des institutions hiérarchiques et un sentiment communautaire qui dresse « nous » contre « eux ». Comment a-t-il alors été possible de passer d'une logique holiste à une normativité moderne ?

L'universalisation de l'empathie

Nous avons démontré que la logique normative moderne permet la compréhension de l'autre de façon empathique, puisqu'elle nous permet de penser l'autre comme un homme égal à nous-mêmes. Une société traditionnelle et holiste a du mal à penser l'empathie, car les normes

²⁹ Notons que chaque famille possède sa hiérarchie, y compris entre frères.

hiérarchiques empêchent de penser l'autre comme égal. Ce n'est qu'avec la Renaissance et l'émergence de l'autonomie individuelle moderne que l'empathie devient une façon généralisée de penser l'autre. Avant la Renaissance le concept d'empathie, tel que nous l'appréhendons aujourd'hui, n'existait pas. Il s'agissait davantage d'une « *miser cordia* » trans-hiérarchique (par exemple avec l'image du bon samaritain). Il existait certainement une forme de compassion, mais celle-ci était bien différente de l'empathie où l'on reconnaît que l'autre est notre équivalent. Un changement normatif important a donc eu lieu. Dans une société moderne, la normativité empathique semble universellement acceptée. Comment a-t-elle pu s'universaliser, compte tenu du fait qu'il n'y a rien qui nous amène biologiquement à penser de cette manière ?

Les grands philosophes du siècle des Lumières ont reconnu la force civilisatrice du marché qui est lié à l'empathie. Montesquieu (1748), Blackstone (1765) et Benjamin Constant (1816) ont observé le lien entre le commerce et une société libre, ainsi que plus « douce », mais sans l'expliquer.³⁰ Nous avons comblé cette lacune en proposant que ce soit l'environnement contractuel qui permette de penser l'empathie comme une relation individuelle, et qui engendre la compréhension des notions de liberté et d'égalité, où tout autre nous semble égal parce qu'ils/elles ont une sensibilité intérieure comme nous même. Néanmoins, la question se pose de savoir comment ce système moderne a pu bénéficier d'une si vaste acceptation au point que nous le considérons comme la condition humaine normale ? Comment l'économie monétaire a-t-elle pu se substituer à l'économie traditionnelle et hiérarchique ? La question n'est pas banale. Car si une société traditionnelle ne peut pas penser les normes de liberté et d'égalité, compte tenu que ses membres sont assignés à des places dans un ordre hiérarchique, comment pourraient-ils alors avoir la liberté de « choisir » ces valeurs ? Il n'y a pas de liberté sans choix ! La modernité, et donc l'empathie, assume que la normativité du marché est déjà acquise. Mais quel est alors le moteur qui pousse le système hiérarchique vers une économie contractuelle ? La réponse est : la monnaie.

La thèse soutenue ici est la suivante : la relation contractuelle génère l'empathie, puisqu'elle ancre la norme de l'égalité dans la société par le besoin d'obtenir l'accord de l'autre, ce qui implique de devoir « se mettre dans les chaussures de l'autre ».³¹ Or, ce changement culturel

³⁰ Montesquieu (1748), dans *L'Esprit des lois*, parlait du « doux commerce » en observant que le commerce avait le pouvoir d'adoucir les gens, et Sir William Blackstone (1765), dans ses *Commentaries on the Law of England* a décrit les Anglais comme « un peuple poli et commercial ».

³¹ Pour éviter des malentendus : l'acceptation de la norme de l'égalité n'implique pas sa réalisation factuelle ; elle constitue une condition nécessaire, mais pas suffisante. Le grand drame du système capitaliste est

est un reflet de l'épanouissement de l'économie monétaire, étant donné que la monnaie moderne est créée par le crédit. Par conséquent, les contrats de crédit en sont le fondement et se développent avec l'économie monétaire. Si nous voulons comprendre comment l'empathie a fini par être acceptée comme une façon de penser, nous devons expliquer par quel mécanisme l'économie contractuelle est devenue une pratique quasiment universelle. L'économiste qui nous a donné les moyens de comprendre l'irrésistible force de l'économie monétaire est John Maynard Keynes.

La dynamique de l'économie monétaire

Il y a peu de concepts qui soient aussi omniprésents et aussi mal compris que la monnaie. Elle est souvent associée à un moyen d'échange. Mais faciliter l'échange n'est que l'une des fonctions de la monnaie. Il en existe une autre qui est, à bien des égards, plus importante : la monnaie est un moyen de paiement, et dans cette fonction elle est liquidité qui protège contre l'incertitude. En tant que moyen de paiement, la monnaie sert à préserver la valeur d'un patrimoine à travers le temps. Or cette fonction est primordiale si l'on admet que le monde est incertain, et que l'homme a besoin de se protéger contre les vicissitudes de la vie.

Keynes a réfléchi plus que tout autre économiste à la notion d'incertitude. Avec le concept de la *préférence à la liquidité*, il a développé une alternative au paradigme d'échange de l'économie classique. Pour Keynes, derrière un paiement, il y a toujours, implicitement ou explicitement, un contrat de dette,³² et il explique le rôle de la monnaie comme moyen de paiement de cette façon : « La monnaie est l'actif ultime permettant d'éteindre le contrat de dette. »³³ Cette qualité de la monnaie la rend utile pour se protéger contre l'incertitude.³⁴

La monnaie comme moyen de paiement diffère de la monnaie comme moyen d'échange. La différence devient évidente dès que l'on se penche sur le processus de création de la monnaie. Dans l'économie traditionnelle, la monnaie est identifiée à un bien tel que l'or ou l'argent. Elle serait donc créée par les ouvriers dans l'exploitation minière. Le problème avec cette approche est qu'elle confond le signifiant et le signifié. Dans le jeu de langage économique, la monnaie « représente » une autre chose ; elle prend la place d'une valeur et exprime un

précisément que le marché génère l'égalité *comme norme* et l'inégalité comme réalité, puisque l'accumulation du capital profite aux crédateurs.

³² Cet aspect de la dette est aussi implicitement présent quand une transaction est « cash », c'est-à-dire immédiate, car on n'échange pas un bien contre un autre bien, mais un bien contre le paiement d'une somme de monnaie.

³³ « Money is the ultimate asset that extinguishes debt contracts », Keynes (1930).

³⁴ Thèse développée dans « The General Theory of Employment, Interest and Money » (1936).

sentiment d'utilité. En tant qu'objet représentatif, la qualité physique de la monnaie est sans signification. Ce qui importe, c'est qu'elle peut à la fois servir de moyen rendant les évaluations individuelles et intérieures (épistémologiquement) objectives, et de garantie que les intentions déclarées, les promesses, sont sincères. Ce fait permet de gérer la monnaie comme un pur système de signes qui représentent des promesses. Or, selon la pratique de la comptabilité double, une promesse est un passif, c'est-à-dire une dette. Dans une économie monétaire, la monnaie de base n'est rien d'autre que le passif de la banque centrale, et plus généralement les économistes disent que la monnaie est le passif du système bancaire. La monnaie moderne est donc en réalité une dette qui est créée par des contrats de dette.

Un contrat de dette est un engagement consensuel entre un débiteur qui accepte de se soumettre à une obligation et un créateur qui détient un titre revendicatif (*a claim*) contre le débiteur. Si la monnaie est une dette du système bancaire, les actifs du système représentent une revendication sur l'économie réelle. Or, la monnaie a cette fonction particulière qu'elle peut transformer une revendication instantanément en réalité. Cette qualité de la monnaie lui donne la liquidité qui procure l'avantage de donner accès aux possessions. Il convient ici de faire la distinction entre le concept de *possession* qui décrit le *contrôle direct sur des ressources*, et celui de *propriété* qui est une *revendication de contrôle des ressources*. Par exemple, si une personne prête de l'argent à une autre qui promet de le lui rendre, le prêteur reste propriétaire, mais il n'a plus de contrôle sur cet argent qui est maintenant en possession de l'emprunteur. Le prêteur a donc un titre revendicatif (un actif), et son partenaire contractuel une obligation de rendre. C'est le paiement du remboursement qui annulera l'obligation. L'avantage de la monnaie comme liquidité consiste donc dans le fait que le paiement transforme la revendication en possession. Ainsi, la monnaie permet de contrôler des ressources, et la liquidité donne une certitude dans un environnement incertain. C'est pourquoi l'on peut dire que la monnaie est un pont entre le présent et le futur, et la *préférence à la liquidité* est une préférence pour la certitude immédiate.

Quand une personne accorde un crédit et prête de l'argent à une autre, elle abandonne sa liquidité. Autrement dit, elle renonce à la certitude de pouvoir accéder immédiatement à des ressources. Évidemment, elle reste propriétaire d'un titre revendicatif contre le débiteur qui a promis de lui rendre cette somme dans l'avenir. Or, l'abandon de l'avantage de la liquidité, et donc de la certitude, a un prix : c'est le taux d'intérêt que Keynes appelle la « prime de liquidité ». L'emprunteur doit payer le prêteur afin de le compenser pour la renonciation à l'avantage de liquidité. Cela signifie que plus l'incertitude est grande, plus le taux est élevé.

Par conséquent, pour qu'un créateur et un débiteur puissent se mettre d'accord et conclure un contrat de dette, l'emprunteur doit promettre de rembourser non seulement le prêt, mais aussi cette prime. À cette fin, il doit générer un surplus, en produisant plus et en créant un revenu plus élevé. Pour cette raison, l'intérêt devient le moteur d'une croissance réelle et permanente. Mais cette croissance est une conséquence du fonctionnement systémique de l'économie monétaire ; elle n'est pas due aux « instincts animaux » ou aux sentiments de rapacité ou avarice. Dans une économie monétaire, c'est l'incertitude qui pousse le système à l'expansion. Car puisqu'un contrat de dette est éteint par un paiement de monnaie et non par un transfert de biens et produits, le remboursement exige le paiement du montant monétaire toujours majoré par la prime de liquidité. Par conséquent, il faut que la masse monétaire s'agrandisse. Autrement dit, pour que l'économie monétaire puisse fonctionner correctement, le volume des contrats de dette doit augmenter sans cesse. Une interruption de l'expansion de la croissance du crédit causera une crise majeure, comme on a pu l'observer ces dernières années.

Cette logique économique a des implications importantes dans le développement normatif de l'individualisme et donc de l'empathie, car l'économie monétaire diffuse le système normatif des relations contractuelles à travers toute la société. Si l'empathie est générée par la normativité contractuelle, les normes de la modernité – liberté, égalité, et empathie – s'imposent dans un environnement qui est de plus en plus dominé par l'économie monétaire. C'est donc la croissance de l'économie monétaire qui universalise l'empathie.

Conclusion

Nous avons analysé l'empathie comme un état mental dans lequel un individu se projette « dans les chaussures d'un autre ». Cet état mental nécessite qu'un individu puisse reconnaître l'autre comme égal à lui-même. Or, cette capacité empathique ne peut émerger que dans un contexte normatif où les individus sont censés être libres et égaux. Nous avons proposé que ce contexte normatif ne soit pas seulement généré par l'économie contractuelle, mais que l'économie monétaire, qui est fondée sur le principe du contrat de crédit, ait une dynamique inhérente à l'universalisation de ce système normatif. L'empathie naît alors avec les normes de la liberté et de l'égalité, et elle conquiert le monde sur le dos de l'économie monétaire.

Le dynamisme de l'économie monétaire, qui a commencé à la Renaissance, génère aujourd'hui la globalisation des marchés et l'universalisation des principes du contrat. Mais

cette émergence d'un fondement normatif de l'empathie ne se passe pas sans frictions, puisqu'il existe des conflits et des violations du principe même sur lequel elle repose.

Le problème moral de la globalisation est celui de l'affrontement entre holisme et individualisme. La transition est souvent violente et risque de détruire le fondement du système normatif qui génère l'empathie. Louis Dumont (1983), analysant *Mein Kampf* d'Hitler, explique que la tentation totalitaire existe dans des sociétés suffisamment avancées dans l'individualisme où il y a des forces qui veulent retourner à l'holisme traditionnel et l'imposent par la force : on retrouve ce « retour en arrière » dans le communisme de Lénine, dans le fascisme de Mussolini et Hitler, mais aussi dans les tentations fondamentalistes aujourd'hui. Ces idéologies ont peu de compréhension de l'empathie en tant que valeur universelle.

La légitimité des normes individualistes, et donc de la norme empathique, est fragile, en particulier quand le système capitaliste n'arrive plus à limiter l'écart entre une validité normative et sa facticité. Dans ce cas, il est possible que les individus maintiennent leur propension à l'empathie mais observent le manque d'empathie dans la réalité de leur société. Le conflit entre la normativité empathique et sa réalité pourrait générer une tentation communautaire et chauvine, qui circonscrirait l'empathie à un espace social familial. Or, un tel mouvement détruit d'abord les valeurs d'une modernité empathique, et ensuite les structures économiques sur lesquelles la normativité est fondée. La tentation holiste est toujours un refus de l'empathie qui finit par la suppression de la liberté et de l'égalité. Autrement dit, l'empathie moderne est une lutte permanente pour une économie et une société ouvertes. C'est ainsi que l'empathie changera le monde.

Bibliographie

Arendt, Hannah, 2002 [1963]. *Eichmann à Jerusalem : rapport sur la banalité du mal*. France, Gallimard, collection Quarto.

Aronson, Elliot, Wilson T. D., and Akert R, 2007. *Social Psychology* (6th Edition). NJ (USA), Prentice Hall.

Beccaria, Cesare, 2006 [1764]. *Des délits et des peines*. France, Flammarion.

Berger, David, 1987 [1977]. *Clinical empathy*. Northvale, NJ and London, Jason Aronson.

Blackstone, William, 1765. *Commentaries on the Law of England*. Oxford, Clarendon Press.

- Burckhardt, Jacob, 1990. *The Civilisation of the Renaissance in Italy*. London, Penguin Books.
- Collignon, Stefan, 2010. «The Moral Economy of Money and the Future of European Capitalism»; in : Talani, L.S. (ed.), *The Global Crash: Towards a New Financial Regulatory Regime?* London, Palgrave.
- Constant, Benjamin, 1997 [1819]. «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes » in: *Écrits politiques*. Folio Gallimard, Paris.
- Decety Jean, Kalina J. Michalska and Katherine D. Kinzler, 2011. «The Contribution of Emotion and Cognition to Moral Sensitivity: A Neurodevelopmental Study ». In : *Cerebral Cortex*, May 26.
- Déclaration de l'Indépendance des Etats-Unis, 1776.
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789.
- Dostoïevski, Fedor Mikhaïlovitch, 1995 [1866]. *Crime et châtime*nt. France, Gallimard.
- Dumont, Louis, 1966. *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis, 1977. *Homo Aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis, 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil.
- Filmer (Sir), Robert, J. P. Sommerville (ed.), 1991. *Patriarcha and other Writings*. Cambridge University Press, Series: Cambridge Texts in the History of Political Thought.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. USA, Oxford University Press, Clarendon Law Series.
- Fried, Charles, 1982. *Contract as Promise. A Theory of Contractual Obligation*. Harvard University Press.
- Goethe (von), Johann Wolfgang, 1999 [1774]. *Les souffrances du jeune Werther*. France, Le Livre de Poche.
- Goldman, Al, 1993. «Ethics and cognitive science». In: *Ethics* 103, 337–360.
- Homère, 1993 [VIIIe BC]. *L'Odyssée*. France, Flammarion.
- Hume, David 2000 [1740]. *A Treatise of Human Nature*. USA, Oxford University Press, Series: Oxford Philosophical Texts.
- Hunt, Lynn, 2007. *Inventing Human Rights: A History*. New York and London, W. W. Norton & Company.
- Jahoda, Gustav, 2005. «Theodor Lipps and the shift from “sympathy” to “empathy” ». In: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Volume 41, Issue 2, pages 151–163, Spring.

- Keynes, John Maynard, 1971 [1930]. *A Treatise on Money - Volume V: The Pure Theory of Money*, London, Palgrave Macmillan.
- Keynes, John Maynard, 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Cambridge University Press.
- Kuran, Timur, 1995. *Private Truths, Public Lies - The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge (USA) and London, Harvard University Press,
- Langford, Paul, 1998 [1989]. *A Polite and Commercial People. England 1727-1783*. Oxford University Press, Collection : New Oxford History of England.
- Locke, John, 1967 [1689]. *Two Treatises of Government* . Ed. Peter Laslett, Cambridge University Press.
- MacKay, Alfred F. 1986. « Extended Sympathy and Interpersonal Utility Comparisons ». In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 6 (June), pp. 305-322.
- Mauss, Marcel, 2007 [1925]. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Presses universitaires de France, Collection : Quadrige Grands textes.
- Montesquieu, 1993 [1748]. *De l'esprit des lois*. Flammarion.
- Popper (Sir), Karl Raimund, 1995 [1945]. *The Open Society and its Enemies*. Routledge, pp.30-100.
- Ravenscroft, Ian. 2005. *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. Oxford, Oxford University Press.
- Richardson, Samuel, 1740. *Pamela: Or Virtue Rewarded*; Oxford University Press, USA, 2001.
- Richardson, Samuel, 2010 [1747]. *Clarissa: or, The History of a Young Lady*. Broadview Press, Abridged edition.
- Robbins, Lionel. 1938. «Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment». In: *The Economic Journal*, Vol. 48, Issue 192, Dec., pp: 635-641.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1999 [1761]. *Julie ou la nouvelle Héloïse*. France, Flammarion.
- Samuelson, Paul, 1947. *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge (USA) and London, Harvard University Press, Harvard Economic Studies, vol. 80.
- Schneewind, B. Jerome, 1998. *L'invention de l'autonomie. Une histoire de la philosophie morale moderne* . Gallimard.
- Scott, C. James, 1977. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Searle, John, 1983. *Intentionality - An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge (UK), Cambridge University Press.

Seigel, Jerrold, 2005. *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. New York, Cambridge University Press.

Smith, Adam (1982) [1759]. *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie, vol. I of the Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Liberty Fund.

Voltaire, 1993 [1763]. *Traité sur la Tolérance - A l'occasion de la mort de Jean Calas*. France, Flammarion.

Wesel, U. 2010. *Geschichte des Rechts in Europa. Von den Griechen bis zum Vertrag von Lissabon*. München, Verlag C. H. Beck.

Wiesner-Hanks, Merry, 2006. *Early modern Europe, 1450-1789*. Cambridge University Press, Cambridge History of Europe.

Wittgenstein, Ludwig, 1953 [1956]. *Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell.

ⁱ Stefan Collignon est professeur à la Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa