TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS..... iv

INTRODUCTION.....1

CHAPITRE I : L'intérêt : moteur de l'action 6

1.1 Contexte de la pensée morale moderne: état de la question.....6

1.2 Une sympathie impensable : le triomphe de l'amour-propre.....12

1.2.1 L'augustinisme : une anthropologie pessimiste.....13

1.2.2 Un nouveau principe : l'amour-propre 16

1.2.3 Le remède : l'honnêteté.....20

1.3 La sympathie : un concept inopérant.....22

1.3.1 L'anthropologie de Thomas Hobbes : l'*homo oeconomicus* ou la version positive de l'égoïsme intéressé.....24

1.3.2 Les enseignements de cette comparaison.....26

1.4 L'anthropologie du dix-septième siècle : étrangère à la sympathie.....30

CHAPITRE II : Une inclination naturelle au bien. 32

2.1 Shaftesbury : l'œil intérieur.....32

2.2 Hutcheson et le sens moral.....37

2.3 Hume : du sens moral à la sympathie.....41

2.4 Adam Smith et le spectateur intérieur.....47

2.5 Des Lumières écossaises au matérialisme français.....57

CHAPITRE III : L'empathie au cœur des rapports sociaux: la théorie de l'action d'Alain Caillé.....62

3.1 Sortir des discours de l'intérêt.....63

3.2 Cartographie des ressorts de l'action : une boussole conceptuelle.....66

3.3 Vers une théorie de l'action.....69

3.3.1 Intérêt pour soi et intérêt pour autrui.....70

3.3.2 À la source du processus de socialisation : l'imitation.....74

3.4 L'empathie : fondement des rapports sociaux.....76

CONCLUSION.....81

BIBLIOGRAPHIE.....89

1. Sources primaires.....89

2. Sources secondaires.....92

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au concours de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma reconnaissance.

Je voudrais tout d'abord adresser toute ma gratitude à la directrice, Madame Suzanne Foisy, et au directeur, Monsieur Marc André Bernier, de ce mémoire pour leur disponibilité, leur patience et surtout leurs judicieux conseils qui ont contribué à alimenter ma réflexion.

Je souhaite également remercier les professeurs du l'Université du Québec à Trois-Rivières qui m'ont fourni les outils nécessaires à la réussite de mes études universitaires.

Enfin, je voudrais exprimer ma reconnaissance envers mes amis, mes collègues et particulièrement ma famille qui m'ont apporté un support moral et intellectuel inestimable tout au long de ce parcours.

INTRODUCTION

« L'homme est-il un animal sympathique ? »

L'idée selon laquelle l'intérêt individuel égoïste se trouve au fondement de la morale et des rapports sociaux est, depuis longtemps, largement répandue. Platon ne le soupçonnait-il pas déjà dans le livre II de *La République* lorsqu'il raconte la fable de l'anneau de Gygès ? Supposons, en effet, qu'il existe deux anneaux dotés du pouvoir de les rendre invisibles, qu'en feraient respectivement l'homme juste et l'homme injuste ? L'opinion commune, soutient Platon, est que l'homme qui désire seulement paraître juste « pourrait prendre sans crainte ce qu'il voudrait sur l'agora, s'introduire dans les maisons pour s'unir à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres et faire tout à son gré, devenu l'égal d'un dieu parmi les hommes[1] », car, poursuit-il, « tout homme, en effet, pense que l'injustice est individuellement plus profitable que la justice[2] ». Certes, Platon aspirait à l'avènement d'un sage et juste véritable, qui désire être réellement bon et non seulement le paraître, d'un roi-philosophe. Mais on sait combien cette possibilité lui semblait rare. Quelques siècles plus tard, Machiavel affirmait, à son tour : « [L]es hommes ne font le bien que forcément : mais dès qu'ils ont le choix et la liberté de commettre le mal avec impunité, ils ne manquent de porter partout la turbulence et le désordre.[3] »

---

[1] Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966, 460 b, p. 110.
[2] *Ibid.*
[3] Nicolas Machiavel, « Discours sur la première décade de Tite-Live », *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 388-389, cité par Philippe Chanial et Alain Caillé, « Introduction », *Revue du MAUSS* n° 31 (2008), « L'homme est-il un animal sympathique? », p. 5.

C'est néanmoins aux penseurs du XVIIe siècle qu'il revient sans doute d'avoir formulé avec le plus d'ampleur et de puissance la thématique de l'intérêt souverain : «L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé[4] » écrit La Rochefoucauld, tandis que Hobbes affirme : « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort.[5] » Cette «axiomatique de l'intérêt», qui se décline sous de multiples variantes, se trouve au cœur de la réflexion éthique et politique de toute la modernité occidentale.

Mais est-ce bien ainsi que les hommes vivent ? Si ce sombre constat semble difficile à remettre en question sans naïveté, une large part de l'humanité n'a pourtant jamais pu s'y résigner. N'est-ce pas, comme le font remarquer Philippe Chanial et Alain Caillé[6], le but poursuivi par les religions que de limiter la force de l'intérêt souverain en le rabattant sur une forme ou une autre de transcendance ? C'est avec les penseurs des Lumières anglaises et surtout écossaises, de Shaftesbury à Smith en passant par Hutcheson et Hume, qu'on peut voir apparaître une véritable tentative d'élaborer une vision plus optimiste de la nature humaine. Animés par le souci de réfuter la thèse de l'intérêt souverain, ces défenseurs de la sympathie réagissent, comme l'a fait remarquer Laurent Jaffro, à une conception hyper-augustinienne des inclinations humaines, contre ce pur désir *de facto*. Le désintéressement et la vertu ne sont pas, proclament-ils, que les simples masques de l'égoïsme : il existe, au cœur de la nature humaine, « un chaleureux

---

La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Livre de poche, coll. « Classique », 2007, maxime 39, p. 14.

[5]Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, « Philosophie politique », 1971 [document électronique], ch. XI, p. 96.

[6] Philippe Chanial et Alain Caillé, « Présentation », *Revue du MAUSS*, *op. cit.*, p. 8.

souci des intérêts de notre espèce », pour reprendre les mots de Hutcheson, dont la source se trouve dans une « affection naturelle » étrangère à l'amour-propre ou au désir de quelque avantage privé[7]. Ce sont ces affections bienveillantes innées qui, selon Shaftesbury, tiennent ensemble les sociétés et non les contrats fondés sur le seul intérêt.

En empruntant le titre « L'homme est-il un animal sympathique ? », cette recherche divisée en trois parties, se propose, d'une part, de retracer ce débat qui a battu son plein aux XVIIe et XVIIIe siècles entre les partisans de l'intérêt souverain et les défenseurs de la sympathie et, d'autre part, de l'actualiser avec la théorie de l'action d'Alain Caillé. Aussi l'objectif du premier chapitre est-il de rendre compte de l'anthropologie pessimiste qui s'est développée tout au long du XVIIe siècle ainsi que de ses répercussions sociales et politiques. Un survol du contexte dans lequel s'invente la pensée morale moderne permettra de dégager les raisons qui expliquent le sombre portrait de la nature humaine peint tant par les moralistes français tels que La Rochefoucauld que par les philosophes tels que Hobbes. Nous verrons de quelle manière l'anthropologie augustinienne, qui fait de l'égoïsme intéressé le mobile ultime derrière toute action, réduit tout élan de sympathie à autant de manifestations de l'amour-propre et en quoi cette motivation qui ne saurait être éradiquée du cœur humain présente un danger pour l'existence et la stabilité du lien social. Enfin, nous comparerons la conception des moralistes français à celle du philosophe anglais Hobbes afin de voir s'il est possible dans ce contexte de penser la sympathie.

Contre cette vision pessimiste de la nature humaine se développera, au cours du XVIIIe siècle, une conception morale rivale portée par les penseurs des Lumières

[7] Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), Paris, Vrin, 1991 [document électronique], section II, 3-6.

écossaises que l'on a désignée sous le nom de *Théorie des sentiments moraux*. En effet, le mouvement des Lumières écossaises, tout comme celui des Lumières européennes en général, est animé par le vaste projet de réhabilitation de l'affectivité qui traverse tout le XVIIIe siècle. Culminant avec David Hume et Adam Smith, ce mouvement trouve son origine au tout début du siècle chez des auteurs qui, comme Shaftesbury, contribuent à introduire la notion de sens moral. Ancrer l'expérience morale dans la nature affective de l'homme permet-il de dépasser l'anthropologie pessimiste développée par les penseurs du siècle précédent, chez lesquels, on l'a dit, les calculs d'un Moi égoïste gouvernent seuls le cœur de l'homme ? C'est ce que le second chapitre se propose d'explorer en retraçant l'évolution de la *Théorie des sentiments moraux* qui, de Shaftesbury à Smith, fait jaillir les sources de la morale d'une inclination de notre nature. Les *Lettres sur la sympathie* de Sophie de Condorcet permettront, par la suite, de mesurer la portée de cette théorie en France

Enfin, la dernière partie de ce mémoire vise à actualiser le débat entre intérêt et sympathie ou, si l'on préfère, entre égoïsme et altruisme à la lumière de la théorie de l'action et des rapports sociaux du sociologue français Alain Caillé. L'idée selon laquelle l'ultime ressort de tout comportement humain est l'intérêt, qu'il soit économique, sexuel, de conservation, de pouvoir ou de prestige, demeure aujourd'hui largement dominante malgré l'effort des penseurs écossais. Pourtant, les mobiles de l'action ne sont-ils pas plutôt enchevêtrés et fluctuants ? Les hommes n'aspirent-ils pas davantage à être reconnus qu'à accumuler ? Afin de sortir de ce qu'il nomme « l'axiomatique de l'intérêt souverain », mais également de l'éternel jeu de bascule entre égoïsme et altruisme, le sociologue français Alain Caillé se propose de développer une théorie de l'action et du

Rapport-Gratuit.com

rapport social dont l'objectif premier est de montrer l'irréductibilité du désir de reconnaissance à l'intérêt. À partir des postulats mis en œuvre par les diverses disciplines qui composent les sciences sociales, il entend sortir du carcan étroit de cette tradition théorique érigeant l'intérêt et le pouvoir en mobiles exclusifs de l'action humaine et développer une théorie souple et ouverte à l'imprévu. Sans nier les motivations utilitaires de l'action et la force de l'intérêt, Caillé tente d'en circonscrire le champ en approfondissant la notion de sympathie dans le prolongement de la tradition inaugurée par les philosophes du XVIIIe siècle à la lumière des récentes recherches en éthologie et en neurobiologie. La notion de sympathie, d'« empathie » chez Caillé, s'avèrera-t-elle cependant suffisante pour sortir définitivement du registre exclusif de l'intérêt ? Après notre parcours des idées et textes des penseurs des XVIIe et XVIIIe siècles autour de ces questions, nous serons en mesure de voir la pertinence véritable de ce que propose Caillé.

CHAPITRE I
L'intérêt : moteur de l'action

1.1 Contexte de la pensée morale moderne : état de la question.

« Tout le XVIIe siècle a la passion des mœurs[1] », pour reprendre la formule de Bérengère Parmentier. Cet intérêt témoigne de la profonde transformation de la réflexion morale tout au long du siècle, transformation incontestablement liée aux bouleversements amorcés au siècle précédent. Devant la complexité d'un réel désormais sans cohérence ni signification, l'*homme seul*, suivant le mot de Montaigne, engage une réflexion sur la possibilité même de la morale.

Le courant moraliste, qui prend au premier chef pour objet d'étude les mœurs[2], rend compte de cette instabilité. Marqués par une forme de pessimisme issu d'une remise en question des valeurs et du sens, les moralistes mènent une investigation sur les limites du discours moral. Aussi proposent-ils des réflexions « en archipels[3] » sur les mœurs, les usages et coutumes, les caractères humains. Contestant toute posture d'autorité et de savoir, ces auteurs « qui parle[nt] à hauteur d'homme[4]» rendent compte d'une vérité mouvante et ondoyante, d'un réel dont l'assiette, pour reprendre une expression de

---

[1] Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 171.
[2] Charles-Olivier Stiker-Métal, *Narcisse Contrarié. L'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715),* Paris, Honoré Champion, « coll. Lumière classique », 2007, p.462.
[3] Jean Lafond, *La Rochefoucauld. Augustinisme et littérature*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p.8.
[4] Louis Van Delf, *Le Moraliste Classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1982, p.108.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Montaigne, n'est plus stable[12]. Morale descriptive plus que prescriptive, morale négative plus précisément, la morale proposée par ces moralistes se veut critique des morales admises, voire de la valeur même de la morale.

Du latin *mores*, mœurs, habitudes de vie, le moraliste est observateur, spectateur des mœurs, des habitudes, « spectateur de la vie» selon Montaigne. Muni de son scalpel, il se propose de faire «l'anatomie du cœur humain[13]», soucieux de ne pas se laisser berner par les apparences. Faisant de l'amour-propre le principe ultime à l'œuvre derrière toute action humaine, les moralistes rendent compte et participent d'une « destruction du héros[14]» qu'opère le règne de Louis XIV. Aussi, développent-ils une anthropologie pessimiste où l'homme déchu, « étant possédé par l'amour-propre [...], cherchait ou la gloire ou le plaisir, et dans toutes ses actions, il ne s'élevait point plus haut que ses intérêts. Ainsi, la tyrannie de l'amour-propre, qui rend les hommes avides de richesses, les empêche d'entrer en société et en communication avec le prochain, si ce n'est que pour en recueillir du plaisir ou de l'utilité[15]».

Pour expliquer cette transformation de la pensée morale, on a souvent évoqué[16] les bouleversements provoqués par les nouvelles découvertes et inventions de la science et par la diversité des mœurs rapportée par les voyageurs du Nouveau Monde. Ces événements sont évidemment essentiels. Au surplus, d'autres facteurs semblent encore plus directement liés au courant moraliste car ils suscitent, comme l'a fait remarquer B.

---

[12] Montaigne, *Essais*, nouvelle édition corrigée et augmentée, notes de Pierre Coste, Paris, La Société, 1725 [document électronique], III, 2.
[13] La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Livre de poche, coll. « Classique », 2007.
[14] Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle,* Paris, Gallimard, 1948.
[15] Le P. Senault cité par Jean Rohou, Introduction et notes, dans *Maximes, op. cit.* p.29.
[16] Voir Bérengère Parmentier, *op.cit.*, et Louis Van Delf, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2008.

Parmentier, une interrogation sur les formes et les effets de la croyance et sur les conditions d'énonciation du discours moral[17]. Qu'il s'agisse, comme on le verra, de la crise de la croyance, du déclin de l'éloquence politique ou du processus d'individualisation de l'énonciation morale et de ses interprétations, la pensée morale subit, au cours du XVIIe siècle, une profonde mutation.

Au moment où écrivent les moralistes, le christianisme, sa morale et ses valeurs, sont toujours omniprésents dans la vie quotidienne des hommes et ce n'est que par un petit nombre d'individus, « esprits forts » ou « libertins », qu'en sont critiqués les principes. Toutefois, bien que le rejet des principes du christianisme reste marginal, la méfiance envers les systèmes de valeurs fondés sur une transcendance constitue un trait déterminant du XVIIe siècle. De fait, les guerres de religion du siècle précédent ont non seulement témoigné de la division de la chrétienté, mais elles ont aussi montré que le christianisme pouvait justifier meurtres, massacres et autres atrocités, si bien qu'elles ont suggéré qu'invoquer des principes transcendants dépassant la mesure de l'homme pouvait conduire à légitimer une violence inhumaine. C'est donc en ce sens que B. Parmentier parle d'une crise de la croyance qui secoue tout le XVIIe siècle[18].

Au sein même de la théologie, la pensée de saint Augustin, qui est une théologie de la défiance invitant à l'examen critique des croyances admises, fait un retour en force. Postulant une séparation radicale du monde divin et du monde humain, l'augustinisme rend possible une analyse sécularisée de l'âme et de la société humaine. Tandis que leur réflexion se porte sur un univers strictement mondain où la présence divine ne va pas de soi, les moralistes participent à cette remise en cause des évidences admises. La méfiance

[17] Bérengère Parmentier, *op. cit.*, p. 9.
[18] Bérengère Parmentier, *op. cit.*, p. 9.

envers les croyances traditionnelles les incite à chercher des morales possibles dont les principes ne procèdent pas de la parole divine. Cette recherche de principes régulateurs permettant de vivre ensemble dans le monde tel qu'il est, le monde social, constitue une tendance importante qui ne cesse de s'affirmer en France tout au long du siècle. La réflexion politique connaît une évolution semblable : les politiques cherchent à poser les règles d'un État rationalisé indépendant de la volonté divine. En témoignent les nombreux ouvrages prenant pour objet les règles de la vie sociale. Ces morales nouvelles qui se substituent aux morales antiques et aux morales chrétiennes tendent à se recentrer sur le monde, c'est-à-dire sur l'espace où il s'agit de vivre.

Outre la crise de la croyance qui secoue tout le XVIIe siècle, le déclin de l'éloquence politique participe à cette transformation de la pensée morale. En effet, l'affirmation de la monarchie absolue au XVIIe siècle est allée de pair avec un déclin de l'éloquence politique, outil inventé « pour manier et agiter une tourbe et commune desreiglée, [...] qui ne s'employe qu'aux estats malades, comme la medecine[19] », et des ouvrages de réflexion politique. Le XVIIe siècle associe l'éloquence civique à des temps de troubles qui mettent en péril la stabilité de l'État. Aussi l'entourage du roi se pose-t-il en garant de la paix et s'attribue-t-il le monopole du discours politique : la parole politique ne doit plus être concédée aux particuliers, ni s'épanouir dans les assemblées publiques. Le discours politique d'opposition n'existe presque plus dans la seconde moitié du siècle et, comme le souligne B. Parmentier, lorsqu'il n'est plus possible aux particuliers de concevoir les règles de l'action sur l'action politique, il leur reste la morale.

---

[19] Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, I, LI, p.337.

Si l'éloquence de la tribune ne représente plus un danger pour les institutions étatiques et ecclésiales, la diffusion imprimée, en revanche, se développe et met sous les yeux de tous ceux qui savent lire une multitude de principes d'explication du monde. De fait, l'expansion de l'imprimé diffuse un flot de propositions individuelles, de formules de compréhension du monde soumis au jugement individuel d'un public plus vaste. La diffusion des valeurs morales échappe de plus en plus à l'autorité de l'Église et, peut-on lire dans le *Dictionnaire* de Furetière (1690), « on a peine à établir des maximes générales, qui servent de règle partout[20] ». La publication de ces maximes témoigne de ce que B. Parmentier a appelé le « processus d'individualisation radicale de l'énonciation morale[21] ». Participant à la fois à la multiplication des formulations de la morale et à l'individualisation de ses interprétations, la diffusion des imprimés favorise la pluralisation des options morales.

Au reste, l'expansion de l'imprimerie qui, on l'a vu, conduit à la multiplication des principes de la morale, entraîne également une extension du public des lecteurs. Aussi permet-elle un certain décloisonnement des savoirs et, surtout, leur sortie de l'espace réservé aux universités. Les honnêtes gens qui, sans avoir de cursus universitaire, possèdent les ressources financières leur permettant de fréquenter une société choisie et de se procurer des livres, se constituent au cours du siècle en instance dominante. Afin de s'ériger en élite nouvelle, ces gens, qui « savent tous sans avoir rien appris[22] », substituent aux hiérarchies de sang, de richesses, de fait, etc., des hiérarchies nouvelles fondées sur le goût et l'élégance des manières. Toujours élitaires mais diffusables, ces nouvelles

---

[20]Antoine Furetière, 1690, 'Maxime', *Dictionnaire universel* (La Haye, Arnout et Reiner, 1690).
[21]Bérengère Parmentier, *op. cit.*, p. 180.
[22]Molière, *Les précieuses ridicules*, Texte établi par Charles Louandre, Charpentier, 1910, Acte 1, Scène X [document électronique].

hiérarchies permettent, grâce à un certain niveau de revenu, à un simple provincial d'espérer se « distinguer » du peuple et ainsi de marquer son appartenance à une élite nouvelle. Et ce qui intéresse particulièrement ces honnêtes gens, ce qui les passionne, là où ils brillent et doivent briller, ce sont les modèles de comportement (les mœurs) et le raffinement du discours (la conversation et la langue), c'est-à-dire ce qui leur permet de fonder et justifier leur statut social[23]. Ainsi, en raffinant leurs mœurs, les honnêtes gens exercent un contrôle sur leur statut et maîtrisent leur valeur sociale.

En somme, cette passion pour la morale est liée à plusieurs traits d'évolution importants de la société du XVIIe siècle : méfiance envers la référence à des principes transcendants; abandon du discours politique; dispersion des opinions et des interprétations de la morale; nouvelle élite sociale qui se définit par ses mœurs, ses habitudes de comportement et de langage. Aussi les moralistes traitent-ils de l'homme seul : « Considérons doncques pour cette heure, l'homme seul, sans secours estrangier[24] », écrit Montaigne. En adoptant ce point de vue, ils s'intéressent dès lors à la sociabilité, ne dissertent pas d'autorité et s'efforcent de séduire le nouveau public des honnêtes gens par des formes nouvelles. Dans un monde où le bien et le mal tendent à se dissocier de la parole divine, se dessine en France une importante tendance cherchant les principes d'un art de vivre ensemble dans le monde tel qu'il est.

---

[23]Bérengère Parmentier, *op. cit.*, p. 191.
[24]Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, II, XII, p.173.

1.2 Une sympathie impensable : le triomphe de l'amour-propre.

Si la première moitié du XVIIe siècle fut marquée par un dynamisme optimiste, la seconde moitié fait place à un pessimisme auquel Jansénius apporte une justification fondamentale. En effet, l'affirmation de la monarchie absolue transforme « les héros en sujets[25] », de sorte que le brusque affaiblissement du pouvoir, engendré par la mort de Richelieu et de Louis XIII, fait éclater une crise qu'incarne la figure de Mazarin[26]. Cette crise révèle la veulerie de l'opposition nobiliaire : on s'engage dans La Fronde, révolte «sans sens et sans but », non par idéal héroïque, mais par ambition et cette « multitude d'intérêts différents » en fait un « chaos inexplicable d'intentions et d'intrigues non pas seulement distinctes, mais opposées[27]». Que reste-t-il de l'héroïsme, dont l'aristocratie était le support social ? Rien qu'une parade dérisoire et souvent odieuse : massacres, destructions et famines accablent la région parisienne. La vertu qui était vigueur devient, sous l'absolutisme, soumission. L'honneur n'est plus de s'affirmer mais de servir. Vaincue dans l'action politique, la noblesse se replie sur une lucidité critique, seule vengeance possible. L'idéalisme moral de la première moitié du siècle est déjà loin des réalités nouvelles : les tempéraments, la Fortune et surtout l'amour-propre et l'intérêt mènent le monde. « Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger[28]», conclut ainsi La Rochefoucauld.

---

[25] Voir Jean Rohou, Introduction et notes dans *Maximes*, *op.cit*, p.17.
[26] Voir Jean Rohou, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, *op.cit.*, et Paul Bénichou, *op. cit.*
[27] Retz cité par Jean Rohou, Introduction et notes dans *Maxime*, *op. cit.*., p.18.
[28] La Rochefoucauld, *Maximes, op. cit.*., Maxime 1, p. 75.

1.2.1 L'augustinisme : une anthropologie pessimiste

Au moment où l'élite française bascule dans le pessimisme, un traité fondamental vient le justifier. En août 1640, paraît à Louvain l'*Augustinus*, où Jansénius expose la pensée de saint Augustin, accentuant son antihumanisme. L'ouvrage est aussitôt réimprimé à Paris puis à Rouen : le nom de Jansénius triomphe parmi les honnêtes gens.

> La querelle « partageait non seulement les écoles, mais les ruelles et la ville aussi bien que la cour » (Mme de Motteville, 1647). Plusieurs ouvrages d'Arnauld propagent cet augustinisme qui ruine toutes les affirmations de l'humanisme: notre nature est radicalement corrompue, le monde est un lieu de perdition, la grâce est aussi rare que nécessaire. Notre « nature corrompue n'a point de liberté à faire le bien » et ne peut que « faire le mal volontairement », entraînée par la concupiscence, qui est irrésistible à moins que la délectation ne soit surmontée par celle de la grâce, « nécessaire pour chaque bonne action ». Cela nous conduit tous à « une très juste damnation ». Toutefois, par une pure miséricorde, « Dieu en délivre quelques-uns », arbitrairement choisis (Arnauld, 1645 et 1644).[29]

Condamné par la Sorbonne, par Rome et par le roi, le jansénisme diffuse la vision pessimiste d'un homme avide et corrompu par le péché originel, relativement lucide mais incapable de bien agir, n'ayant « pas assez de force pour suivre toute [sa] raison[30]». Aussi, de Pascal et La Rochefoucauld à La Bruyère, en passant par Racine, Mme de Lafayette, La Fontaine, Molière et Boileau, l'anthropologie pessimiste du jansénisme domine la littérature de la seconde moitié du siècle; Port-Royal est le haut lieu de l'esprit, de la vertu et de la liberté. Si la pensée humaniste et la littérature héroïque des années trente laissaient croire que l'homme maîtrisait sa condition, voilà maintenant qu'elle lui échappe. L'argent, l'absolutisme, un Dieu inaccessible l'asservissent et le réduisent à la recherche avide du profit, des honneurs ou du bonheur. Ce que l'homme croyait solidement acquis

---

[29] Jean Rohou, Introduction et notes dans *Maximes*, *op. cit.*, p.22.
[30] La Rochefoucauld, *Maximes*, *op. cit.*, Maxime 42, p.83.

devient « inutile et incertain », de sorte qu'« il essaie inutilement de remplir de tout ce qui l'environne[31]» en multipliant les divertissements.

L'antihumanisme augustinien s'en prend particulièrement à l'idée de vertus purement humaines. Le stoïcisme est particulièrement visé: « La constance des sages n'est que l'art de renfermer leur agitation dans le cœur[32]», observe encore La Rochefoucauld. De fait, la philosophie chrétienne, qui a pour fondement l'abnégation, est opposée à celle des païens, qui repose sur la confiance en soi-même. En croyant l'homme suffisamment fort pour accomplir ses devoirs, le stoïcien fait acte de superbe et, en proposant une philosophie de l'autonomie, il réitère ainsi en philosophie le péché originel[33].

> Il n'y a personne qui ne sache que l'orgueil a toujours accompagné la secte des stoïciens qui, pour élever l'homme, ont essayé d'abaisser Dieu [...]. Ces aveugles ne voient pas que leur raison est esclave de leur concupiscence, que la vanité est l'âme de leur vertu (le P. Senault, 1644). [...] Leur « prétendue sagesse [...] n'est qu'abomination devant Dieu », car « cet enivrement de l'amour-propre » les a portés « jusques à cette impiété que de se croire égaux a Dieu » (Arnault, 1641 et 1645).[34]

Cette réduction des fausses vertus, ces « vices déguisés », La Rochefoucauld en fait sa spécialité. Étudiant en médecin les « signes » des passions comme autant de manifestations cliniques, son « art de connaître les hommes » tient de la dissection des fibres du cœur humain[35]. Et malgré un déclin à partir de 1645, l'influence du stoïcisme demeure assez importante pour qu'il se présente comme celui qui démasque Sénèque[36].

---

[31] Pascal, *Pensées,* publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi d'une étude littéraire par Ernest Havet, Paris, Dezobry et E. Magdeleine Libraires-Éditeurs, 1872 [document électronique], art. VIII, p.425.
[32] La Rochefoucauld, *op. cit.*, Maxime 20, p.79.
[33] Charles-Olivier Stiker-Métal, *Narcisse contrarié. L'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715), op. cit.*, p.161.
[34] Jean Rohou, Introduction et notes dans *Maximes, op. cit.*, p.25.
[35] Louis Van Delft, *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste,* Québec, PUF, coll. « La République des Lettres », 2005, p.133.
[36] Voir le frontispice des *Maximes.*

Rapport-Gratuit.com

À partir des années quarante, le discours sur les passions se radicalise : l'homme, écrit Jacques Esprit, est « esclave des passions» qui ne sont plus des élans vers le bien, mais des manifestations de l'amour-propre si mauvaises qu' « il n'en faut qu'une seule pour corrompre le cœur[37]» et nous « damner ». Même « la raison avec tout son pouvoir et toute son industrie, ne saurait détruire une passion qui s'est enracinée dans le cœur de l'homme[38]». « "Concupiscence", "rage d'illusion et de folie", chaque passion "renferme les semences de tous les crimes" et ne permet d'"espérer de bonheur ni dans cette vie ni dans l'autre". Pour punir l'âme damnée, Dieu se contente de " l'abandonner [l'homme] à ses passions et l'empêcher de les satisfaire". Ainsi, "elle forme elle-même son enfer"[39]». Tandis que la morale devient une introspection culpabilisante, les moralistes peignent le portrait de la condition tragique de l'existence : l'avidité d'un sujet travaillé par son manque et incapable d'accéder à l'objet de son rêve qui se dérobe à son désir. « L'homme veut se voir, parce qu'il est vain. Il évite de se voir, parce qu'étant vain il ne peut souffrir la vue de ses défauts et de ses misères[40] », remarque Nicole. Mentir aux autres comme à soi-même est la pente générale de notre nature corrompue dont l'inclination nous porte à nous regarder en tout[41].

---

[37] Bourdaloue, cité par Jean Rohou, Introduction et notes dans *Maximes*, *op. cit.*, p.26.
[38]Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, Préface, Paris, Guillaume Desprez, 1688 [document électronique].
[39]Jean Rohou, *op. cit.*, p.27.
[40] Pierre Nicole, *Essais de morale, Contenus en divers Traités sur plusieurs devoirs importants,* Tome Troisième, chapitre II, Paris, G. Desprez, 1782 [document électronique].
[41] *Idem.*

1.2.2 Un nouveau principe : l'amour-propre

La notion de générosité, expression de la domination d'une noblesse de naissance puis de l'humanisme héroïque d'une époque militante, s'effondre donc sous les coups de la critique janséniste. Comme le souligne Jean Rohou, La Fronde l'a brandie tout en la vidant de sens. Saint-Évremond dénonce cette inflation de « faux généreux » : « Jamais tant d'entretiens de générosité sans honneur[42]». Les moralistes expliquent nos sentiments et comportements par un tout autre principe. Ce qui semblait être générosité « n'est souvent qu'une ambition déguisée qui méprise de petits intérêts, pour aller à de plus grands[43]». À un sujet plein de vigueur, capable de réaliser ses idéaux par l'action, succède un sujet hanté par le sentiment de son propre vide, travaillé par un égocentrisme intéressé, c'est-à-dire par un intense besoin allant de l'avidité de profit à l'avidité de bonheur dont parlent Pascal, Bossuet ou Malebranche et dont Racine et Mme de Lafayette montrent la tragique impossibilité. « Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception. [...]. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se perdre.[44]». Cet égocentrisme, qui caractérise aussi les personnages de Molière et de La Fontaine, les nouveaux moralistes l'appellent l'amour-propre.

Afin de désigner ce qu'ils considèrent comme le ressort ultime de l'action, les moralistes des années 1650 empruntent à l'anthropologie chrétienne la notion d'amour-propre ou d'amour de soi, mais, comme certains l'ont fait remarquer[45], en l'infléchissant vers une perspective sociale. La tyrannie de l'amour-propre n'est plus dénoncée

[42] *Œuvres choisies* de Saint-Évremond: précédées d'une étude sur la vie et les ouvrages de l'auteur, discours qui a obtenu le prix d'éloquence décerné par l'Académie française dans sa séance du 20 décembre 1866 [document électronique].
[43] La Rochefoucauld, *op. cit.*, Maxime 246, p. 155.
[44] Pascal, *Pensées, op. cit.*, art.VIII, p.115.
[45] Voir Charles-Olivier Stiker-Métral *op. cit.*, Jean Lafond, *op. cit.* et Jean Rohou, *op. cit.*

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

uniquement « contre Dieu » mais aussi « contre son prochain », puisqu'il empêche les hommes d'entrer en société et en communication avec autrui si ce n'est que pour en recueillir du plaisir ou de l'utilité[46]. Ainsi, Pascal, pour qui la nature de l'amour-propre « est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi[47] », dénonce aussi l'égocentrisme intéressé dans cette perspective : « Il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde et qui n'aime mieux son propre bien-être et la durée de son bonheur et de sa vie que celle de tout le reste du monde[48] », de sorte que « Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres[49] ». Bien que les *Pensées* soient l'œuvre d'un chrétien, c'est en tant qu'égoïsme nuisible à la vie sociale que cette motivation est considérée.

Cette sécularisation pragmatique de la notion chrétienne d'amour de soi est encore plus manifeste chez La Rochefoucauld dont l'œuvre témoigne de l'observation et de l'expérience d'un moment historique où « l'intérêt met en œuvre toutes sortes de vertus et de vices [50]», donnant à ceux-ci l'apparence de celles-là, où « le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices[51]». Pour La Rochefoucauld, « L'intérêt est l'âme de l'amour propre, de sorte que [...] l'amour propre séparé [...] de son intérêt ne voit, n'entend, ne sent et ne se remue plus ; de là vient qu'un même homme qui court la terre et les mers pour son intérêt devient soudainement paralytique pour l'intérêt des autres[52]». Toutefois, contrairement aux chrétiens qui se préoccupaient d'abord des déviations provoquées par l'amour de soi dans la moralité intime et dans la spiritualité, ce qui

[46] Le P. Dumas cité par Rohou, *op. cit.*, p. 29.
[47] Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, art. II, 8, p.26.
[48] *Ibid.*, art. XXV, 68, p. 449.
[49] Pascal, *Pensées, op. cit.*, art. XXIX, 27, p.233.
[50] La Rochefoucauld, *op. cit.*, Maxime 253, p.122.
[51] *Idem*, Maxime 187, p. 108.
[52] *Idem*, Maxime écartée 24, p.191.

intéresse La Rochefoucauld, ce sont les manifestations concrètes de ces déviations dans la vie sociale : « Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils n'étaient pas dupes les uns des autres [53]». Jacques Esprit, augustinien convaincu qui rapporte toute notre psychologie aux effets du péché originel, corrobore dans son traité de la *Fausseté des vertus humaines* cette interprétation : « La vertu humaine est tellement intéressée que l'intérêt paraît être le principe unique de toutes ses actions[54] », sans oublier d'évoquer ses répercussions sociales : l'homme « n'ose se montrer tel qu'il est, de peur de trahir ses propres desseins; il est même obligé de se présenter aux autres sous plusieurs figures différentes qu'il sait leur être agréables[55]». Ce pessimisme moral, d'abord dirigé contre la tradition morale du milieu noble que la puissance monarchique et le renforcement de l'État rendent désuète[56], renverse toute une tradition d'idéalisme moral et d'idéologie aristocratique qui méprise les motivations intéressées.

Si les nouveaux moralistes adoptent une perspective qui diffère des penseurs chrétiens, c'est que leurs visées ne sont pas les mêmes. Ces derniers analysent les ruses de l'amour de soi pour les dénoncer et nous aider à le réduire à l'impuissance, alors que l'intention des moralistes est de contribuer à s'affranchir des illusions de ceux qui croient à la vérité des vertus exaltées par l'époque précédente. Ils constatent qu'elles ne sont que des déguisements avantageux que prend notre intérêt, véritable principe de nos conduites. La Rochefoucauld va même jusqu'à exprimer une certaine admiration pour l'habileté de ces déguisements, invitant à tirer parti de ces apparences de vertu : l'intérêt, que l'on

---

[53] *Idem*, Maxime 87, p.91.
[54]Jacques Esprit, *Pensées, maximes et sentences* [document électronique], p.19.
[55]Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, Épitre, *op. cit.*
[56]Paul Bénichou, *op. cit.*, p.111.

accuse de tous nos crimes, mérite souvent d'être loué pour nos bonnes actions[57]. Il peut produire la bonté[58], l'amitié[59], l'amour[60], la fidélité[61], le courage face à la mort[62]. C'est donc à dévoiler les ruses de l'amour de soi afin de dissiper nos illusions idéalistes que s'applique essentiellement l'auteur des *Maximes*. Et si ses prédécesseurs chrétiens réprouvaient ces comportements comme pervertis dans leur principe même, le duc ne les condamne pas plus qu'il ne les approuve, comme le feront ses successeurs. Il a certes la nostalgie de l'adhésion aux valeurs traditionnelles, mais il fait son deuil de cette impossible illusion. Il souhaite, d'une part, la remplacer par une lucidité nouvelle et, d'autre part, il souligne les avantages pratiques de nos comportements intéressés : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes de la médecine : la prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie [63]». Pour le moment, les effets avantageux de cet égocentrisme intéressé sont encore soumis à la réprobation augustinienne et stérilisés dans l'existence oisive et la concurrence prédatrice des mondains, des courtisans, des spéculateurs.

---

[57] Voir la maxime 305 de La Rochefoucauld, *op. cit.*
[58] *Ibid.*, maxime 236.
[59] *Ibid.,* maximes 83 et 88.
[60] *Ibid.*, maxime 262.
[61] *Ibid.*, maxime 247.
[62] *Ibid.,* maxime 46 et 504.
[63] *Ibid.,* maxime 182, p.107.

1.2.3 Le remède : l'honnêteté

Afin de résoudre les conflits de l'amour-propre, les moralistes théorisent la notion d'honnêteté. En s'efforçant de civiliser les mœurs[64], les défenseurs de cet idéal visent à réguler les débordements du moi et à permettre une vie sociale harmonieuse. En effet, le problème « ne vient pas tant de s'aimer beaucoup que de s'y prendre mal; car lorsqu'on s'aime comme on doit, rien ne plaît tant que [...] de se rendre agréable [65]». Aussi, « il ne faut que bien rarement parler de soi-même [...], il ne faut pas tant songer à son plaisir particulier qu'à celui des gens qu'on fréquente[66]», ceux-ci vous le rendront en compliments et en considération, qui satisferont votre amour-propre. C'est donc dire que l'amour-propre doit limiter ses désirs en les bornant à ceux des autres puisque, comme le dit Molière dans *Le misanthrope*, « une complaisance raisonnable est nécessaire à la société ». Ainsi, l'honnêteté apparaît comme le remède à l'égocentrisme de l'amour-propre et au problème d'une société où chacun ne songe qu'à ses intérêts. Elle permet des échanges mutuellement satisfaisants, mais ce ménagement de bonheur pour nous et pour les autres « n'est à le bien prendre que l'amour propre bien réglé [67]». L'honnêteté est donc une doctrine de l'autorégulation de l'amour-propre, tant et si bien que l'honnête homme remplace le héros dans une société où il s'agit moins de s'affirmer que de s'intégrer, de séduire.

Cette solution apparaît cependant à certains comme un ménagement des apparences insuffisant. Ainsi, pour Pascal, l'honnêteté ôte « l'incommodité, mais non pas

---

[64] Voir Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmant-Lévy, 1973.
[65] Méré, cité par Jean Rohou, *op. cit.*, p. 352.
[66] *Ibid.*
[67] Damien Mitton, *Pensées sur l'honnêteté*, dans Saint-Évremond, *Œuvres Mêlées*, Paris, Barbin, 1680, vol. 6, p.3, cité par Charles-Olivier Stiker-Métral, *op. cit.*, p.178.

l'injustice[68]» et, s'il en reconnaît les avantages pratiques, il ne saurait se satisfaire de cette solution mondaine qui arrange les effets sans en supprimer la cause. L'honnêteté n'est « que mensonge et hypocrisie » : « On ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter[69] ». La Rochefoucauld, au contraire, prône cette solution pratique dans sa réflexion : « La société est nécessaire aux hommes : tous la désirent et tous la recherchent, mais [...] chacun veut trouver son plaisir et son avantage aux dépens des autres [...] ; c'est ce qui trouble et qui détruit la société. Il faudrait du moins savoir cacher ce désir de préférence [...]. Il faudrait faire son plaisir et celui des autres, ménager leur amour propre, et ne le blesser jamais[70]». Cette solution, qui cherche à dépasser l'affrontement d'égocentrismes impérieux où chacun cherche à dominer les autres mais doit toujours craindre leurs réactions, passe donc par une concurrence de compliments où chacun contribue à élever le niveau de civilité, et cherche son avantage en provoquant la satisfaction des autres, qui le paieront en retour. Bref, Pascal comme La Rochefoucauld comprennent que la politique consiste à faire fonctionner les sociétés en disciplinant la concupiscence par l'espoir des récompenses et la crainte des châtiments. Toutefois, si le duc l'accepte, Pascal ne saurait s'en satisfaire.

En somme, l'anthropologie pessimiste de l'augustinisme diffuse et renforce l'image d'un homme avide et corrompu, mû par son amour-propre. Disséquant chaque passion, devenue symptôme de cet amour-propre, les moralistes s'attaquent à l'idée de vertus purement humaines prônées par le stoïcisme et montrent l'impossibilité d'une éthique fondée sur la maîtrise de soi. C'est donc à dénoncer les fausses vertus ou les vices

---

[68] Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, art. VI, 20, p.81.
[69] *Ibid.*, art. III, p.29.
[70] La Rochefoucauld, *op. cit.*, Réflexion II, p.202.

déguisés que s'emploient les moralistes en insistant toutefois sur les dérèglements sociaux provoqués par l'amour-propre. Le remède qu'ils proposent se trouve dans le poison : le compromis de l'honnêteté, manière sophistiquée de nourrir son amour-propre. Ainsi, la vie sociale ne repose ni sur la sincérité, ni sur la sympathie, mais bien sur la violence insidieuse des amours-propres, dissimulée sous le masque de la complaisance mutuelle. La vie mondaine procède d'une double tromperie : non seulement les hommes couvrent leurs défauts et leurs faiblesses pour se faire aimer d'autrui, mais ils se dissimulent mutuellement leurs pensées, en couvrant le mépris que suscitent leurs semblables derrière des paroles et des attitudes composées[71]. Étrangère à la sympathie, cette solution repose sur l'amour que l'on se porte à soi-même et non sur un sentiment de bienveillance à l'égard d'autrui. Sans être satisfaisant, ce ménagement de l'amour-propre a néanmoins l'avantage de rendre la vie relationnelle possible. Et si certains voient dans l'intérêt un principe positif régulant la vie en société, il est, pour le moment en France, encore soumis à la critique augustinienne et étouffé par le contexte et la tradition.

1.3 La sympathie : un concept inopérant

Dès cette époque, d'autres ont pourtant saisi les avantages économiques et sociopolitiques de la dialectique des motivations intéressées[72]. Certains font même l'apologie de l'amour-propre, « "cet instinct [...] de Nature, qui nous porte [...] à chérir [...] tout ce qui pourvoit à [nos] besoins", et de son "associé inséparable", l'intérêt, contre lequel "on ne déclame pas avec moins d'aigreur et de véhémence". C'est "une des

[71] Charles-Olivier Stiker-Métral, *op. cit.*, p. 157.
[72] Jean Rohou, *op. cit.*, p. 353.

propriétés nécessaires de l'être [...]. En vouloir bannir l'intérêt, ce serait ôter d'une machine les ressorts qui la font mouvoir"[73]». C'est parce qu'il désigne généralement l'intérêt de biens ou de richesses que le terme est devenu si méprisable. Il devient cependant estimable lorsqu'il est soumis à la raison et vise à stimuler la société, puisqu'il est « "le principe et l'origine de tous les ordres sous lesquels les hommes vivent [...]. Il est le lien de la vie civile et l'âme de l'économique" et la raison de la subordination politique [74]».

Si, dès 1660, un certain nombre de Français pressentaient déjà la théorie qu'Adam Smith élaborera cent vingt ans plus tard, le contexte et la tradition ne leur permettent ni de la reconnaître ni de la développer. Aussi Pascal, lucide dans son diagnostic, réprouve-t-il en moraliste chrétien ce qu'il admire en sociologue. Il comprend que la politique vise à faire fonctionner les sociétés en domptant la concupiscence par l'espoir des récompenses et la crainte des châtiments. Et s'il défend, contre les dévots, l'autonomie relative du politique inévitablement fondé sur la concupiscence réglée par la force et la ruse, et en apprécie les effets pratiques, il en condamne le principe, car sa morale demeure bâtie sur des valeurs transcendantes : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum*, n'est que couvert : il n'est pas ôté.[75]»

---

[73] *Idem*, p.353.
[74] *Idem*., p.354.
[75] Pascal, *Pensées*, *op. cit*., art. XXIV, 80, p.347.

1.3.1 L'anthropologie de Thomas Hobbes : l'*homo œconomicus* ou la version positive de l'égoïsme intéressé

Comparer la conception de l'amour-propre et de l'intérêt chez les moralistes français de 1660 avec l'anthropologie de Hobbes permet d'en saisir la spécificité. Dans un pays où règne déjà le libéralisme, Hobbes fonde aussi son anthropologie sur l'égocentrisme intéressé. Toutefois, le désir et le profit, jusque-là réprouvés comme principes de subversion de l'ordre divin, naturel, lui permettent d'inverser la structure de la condition humaine traditionnelle et d'en faire un principe positif.

Le développement industriel, commercial et capitaliste qui caractérise l'Angleterre du XVIIe siècle permet, grâce à la monarchie constitutionnelle, une relative liberté d'expression et à une mentalité individualiste et utilitaire de s'imposer[76]. À partir de 1620, apparaît un individu qui se pose en gestionnaire autonome de ses désirs, cherchant satisfaction par l'entremise économique et un début de contrôle politique. L'amour-propre, dénoncé par la tradition, est envisagé ici d'une tout autre manière : l'esprit de propriété n'est plus perçu comme un vice, mais comme principe salutaire d'autonomie, d'entreprises profitables et d'une vertu nouvelle. Ce qui importe n'est plus que les motivations soient pures, mais que les résultats soient avantageux. Le désir de s'enrichir devient source de vertus. Hobbes se détourne ainsi d'un idéalisme utopique au profit d'une solution concrète et développe une anthropologie fondée sur le dynamisme d'un agent économique guidé par ses appétits. Il conçoit raison, morale et politique en vue de la satisfaction d'un être de désir : « Ainsi, je mets au premier rang, à titre d'inclination

[76] Jean Rohou, *op. cit.*, p.356.

Rapport-Gratuit.com

générale de toute l'humanité, un désir perpétuel et sans trêve d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort.[77]».

Selon Hobbes, ce désir, dans un état de nature antérieur à toute organisation, n'est soumis à aucune loi, si bien que « chacun pouvait posséder, se servir, et jouir de tout ce qui lui plaisait[78]», et « qu'en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit[79]». Ainsi, le droit naturel de chacun s'étend jusqu'aux bornes de la puissance naturelle dont il dispose. Toutefois, la féroce concurrence des désirs dans l'état de nature entraîne une « guerre perpétuelle [...] de tous contre tous [80]». Les hommes, pour y échapper et pour satisfaire leurs ambitions plus modérément et en toute sécurité, finissent par se résoudre à s'organiser en sociétés où « chacun jouit paisiblement de son droit particulier[81]», puisqu'un pouvoir souverain y est chargé de faire respecter les lois. La vie sociale n'est pas une communauté naturelle, comme le prétend la tradition, mais découle d'un pacte qui a pour but l'intérêt ou la gloire, c'est-à-dire qu'elle est fondée « par l'amour-propre, plutôt que par une forte inclination que nous ayons pour nos semblables[82]». Hobbes renverse donc la tradition dominante selon laquelle l'homme, sociable par nature, vit en communautés organisées en vue d'un bien transcendant. « Il n'y a rien d'aussi querelleur par suite de sa corruption, ni de plus sociable par nature[83] », écrivait saint Augustin; le voici défini comme un être querelleur par nature et sociable pour satisfaire ses appétits.

---

[77]Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, «Philosophie politique», 1971 [document électronique], ch. XI, p.96.
[78] Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique (De Cive),* traduit de l'anglais en 1649 (1642) par Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, coll. « Les classiques des sciences sociales » [document électronique], Section 1, chapitre 1, X, p.34.
[79] *Idem*, section 1, ch.1, X, p.34.
[80]*Idem*, section 1, ch. 1, XIII, p.35.
[81] *Idem*, section deuxième, ch. X, I, p.106.
[82] *Idem*, section 1, ch. I, II, p.31.
[83] Saint Augustin cité par Jean Rohou, *op. cit.*, p.359.

Enfin, socialement discipliné, l'intérêt, ou le désir, devient un principe positif, source de l'intelligence et de la raison, du travail, de la sociabilité et des échanges, de la vertu.

Avec sa théorie de l'égoïsme rationnel, Hobbes inverse le rapport traditionnel de l'homme à l'ordre naturel, divin et social. Ce sont les intérêts naturels et légitimes des individus qui fondent, chez lui, le droit comme ensemble non plus de permissions reçues, mais de dispositions d'action et d'appropriation. Ainsi, tout part de l'avidité des individus et tout vise à la combler. Chacun a le droit de développer ses capacités pour satisfaire ses besoins, ses intérêts, ses désirs et le régime politique est conçu pour en préserver l'exercice. Hobbes annonce Adam Smith dont le postulat de base sera aussi que chaque homme, tant qu'il ne viole pas les lois de la justice, a la liberté de poursuivre son intérêt de la manière qui lui est propre et, plus chaque homme recherche ce qui lui est utile en propre, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres[84]. Le libéralisme de Hobbes s'étend donc aux mœurs et la dynamique des relations réciproques entre individus remplace peu à peu le déterminisme naturel.

1.3.2 Les enseignements de cette comparaison

C'est donc de la même condition humaine dont parlent Hobbes et les moralistes français : l'affirmation de soi pour la satisfaction de ses désirs dans un affrontement compétitif. Toutefois, si Hobbes l'encense, les moralistes la condamnent ou, du moins, demeurent réticents malgré une certaine admiration. Ils réagissent contre un changement

[84]Jean Rohou, *op. cit.*, p. 363.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

qui, en France, se manifeste surtout par des inconvénients moraux: si la concurrence de la vie de cour et de salon est semblable à celle des industriels, négociants et financiers, elle est concrètement stérile, voire prédatrice, psychologiquement éprouvante et moralement corruptrice. Loin de produire une prospérité générale, les motivations intéressées se sont développées dans une sorte d'individualisme prédateur : celui des spéculateurs, des intrigants de la Fronde, des courtisans et des mondains. La Fronde, on l'a vu, a montré que la concurrence des intérêts, source de prospérité et de liberté dans le libéralisme économique et politique, menait au désordre, provoquant ainsi une réaction favorable à l'absolutisme. Hobbes, issu d'un pays où ce changement s'est déjà révélé économiquement et politiquement profitable, rompt dès lors avec la tradition pour établir sur cette nouvelle anthropologie une société politique nouvelle.

C'est donc dans une perspective sociale, relationnelle, de « commerce » entre les hommes que le libéralisme, conçu comme libre concurrence entre les pensées et les actions, s'est développé en France. Il s'agit de promouvoir, de vendre son image, ses talents, ses relations en les conformant à l'exigence du public : « les rois font des hommes comme les pièces de monnaie ; ils les font valoir ce qu'ils veulent, et l'on est forcé de les recevoir selon leur cours, et non pas selon leur véritable prix.[85] » À la cour comme dans la vie mondaine, il ne s'agit pas d'être, mais de paraître et de plaire. Aussi, faut-il savoir se transformer en séduisant comédien. Et si le libéralisme économique assure aux entrepreneurs une relative indépendance, ce type de concurrence produit plutôt des apparences, exalte la convoitise et ne fait qu'aggraver l'asservissement des courtisans. Plus prédatrice que créatrice, cette concurrence « est un mercantilisme, qui met en œuvre

[85] La Rochefoucauld, *op.cit.*, Maxime supprimée 67, p. 185.

les motivations et comportements du libéralisme, mais dans une activité stérile, assujettissante pour ses auteurs et destructrice pour les autres.[86] »

Cette comparaison a permis de mettre en lumière les raisons pour lesquelles les moralistes français dénoncent la dialectique des motivations intéressées prônées par Hobbes. Influencés par le modèle holiste pyramidal, l'absolutisme, la société aristocratique, la tradition morale et l'anthropologie augustinienne, ils s'y opposent fermement. Et si l'entreprenante avidité est considérée en Angleterre comme la source de toutes les vertus, les moralistes continuent d'envisager l'amour-propre comme fondement de tous les vices. Comme le fait remarqué J. Rohou, la principale différence entre les moralistes français et Hobbes réside dans le fait que celui-ci a fondé une nouvelle anthropologie, économique et politique, à partir des effets positifs de comportements dont ceux-là ne constataient que les effets psychiques et sociaux négatifs, qu'ils réprouvaient en s'appuyant sur l'ancienne anthropologie religieuse[87].

Ainsi, Hobbes, Pascal et La Rochefoucauld font le même constat, nous sommes des êtres de désirs, toutefois, leur vision s'oppose radicalement. Si Pascal souligne la misère des hommes, avides de bonheur et réduits au divertissement, Hobbes, lui, leur promet la jouissance d'une activité conquérante. Pour Pascal, l'homme cherche à oublier sa misère dans des distractions illusoires qui ne font que l'aggraver plutôt que de construire son bonheur. Toute activité en ce monde n'est que « divertissement », c'est-à-dire « occupation violente et impétueuse qui [...] détourne de penser à soi[88] ». Mais ce « divertissement », la seule chose qui nous console de nos misères, est en fait la plus

---

[86] Jean Rohou, *op.cit.*, p. 371.
[87] *Ibid.*
[88] Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, art. V, p.131.

grande de nos misères. Il n'y a rien d'aussi querelleur par suite de sa corruption, ni de plus sociable par nature. Car « [...] sans cela nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir[89] » : à nous tourner vers Dieu. Si Pascal perçoit nos occupations comme des « divertissements », c'est qu'il observe la société de son temps caractérisée par des occupations superficielles, improductives et accablantes pour une maigre satisfaction. D'un côté, « la vanité du monde » et ses pénibles « agitations », des gens qui ne pensent qu'« à danser, à jouer », des Grands que tout leur entourage s'emploie à flatter. De l'autre, des hommes accablés par « des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour [90]» et « les périls et les peines où ils s'exposent dans la cour, dans la guerre, d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises[91] ». Il en est de même pour La Rochefoucauld, selon lequel « Les hommes ne vivraient pas longtemps en société s'ils n'étaient pas les dupes les uns des autres. [92]». Pascal et ce dernier témoignent d'une vérité radicalement différente de celle à laquelle réfléchissait Hobbes pour qui le but, le bien, le bonheur ne sont pas des données transcendantes *a priori*, mais les produits de notre activité. La félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait; l'homme est plutôt l'admirable résultat de sa propre activité, qui lui permet de maîtriser le monde. Son anthropologie est un hédonisme de l'action triomphante.

---

[89] Pascal, *Pensées, op. cit.*, art. IV, p. 59.
[90] *Ibid.*, ch. III, art. V, p. 58.
[91] *Ibid.*, ch. IV, art. V, p.125.
[92]La Rochefoucauld, *Maximes*, *op. cit.*, maxime 87, p.20.

1.4 L'anthropologie du dix-septième siècle : étrangère à la sympathie

Pourtant qu'il s'agisse des moralistes français ou de Hobbes, l'anthropologie du XVIIe siècle repose, dans tous les cas, sur le même paradigme : celui de l'égocentrisme intéressé. Que ce soit dans sa forme négative, celle soutenue par les moralistes, ou positive, celle prônée par Hobbes, source de désordre social ou principe de prospérité générale, l'intérêt égoïste demeure le mécanisme qui permet à l'homme d'agir et la pierre d'assise sur laquelle se construit toute théorie politique. La sympathie, essentiellement différente de l'amour-propre, est donc hors champ d'entrée de jeu. En effet, ne pouvant se développer qu'à partir de l'amour-propre, impossible à déraciner du cœur humain, elle apparaît comme une ruse de celui-ci : « L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde[93] », conclut invariablement La Rochefoucauld. Le terme « sympathie » est d'ailleurs très peu utilisé par les moralistes, qui refusent les voies mystérieuses et révoquent les modes d'interprétation scolastique. Empruntant la méthode scientifique, ces « anatomistes du cœur humain » se méfient autant des doctes et des savants que des vertus occultes et des concepts ésotériques pour décrire des propriétés[94]. Les moralistes s'inspirent du « modèle anatomique » cher à l'âge classique, se livrant à l'« anatomie morale », expression forgée dans les milieux précieux qui s'effacera au profit de l'analyse.

Nous verrons, au chapitre suivant, que ce paradigme de l'intérêt égoïste fera l'objet de trois types de critique. La première, proposée par Shaftesbury, consiste à venir

---

[93] La Rochefoucauld, *Maximes*, *op. cit.*, maxime 4, p.76.

[94] Voir l'article « Entre meicinalia et moralia : la double ascendance de la "sympathie" » par Patrick Dandrey dans *Les discours sur la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité,* textes rassemblés et édités par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren et Sabrina Vervacke, Introduction et postface de Jean-Pierre Cléro, Québec, PUF, coll. « La République des Lettres », 2007, p.3-23.

contrebalancer cet égoïsme naturel par des affections bienveillantes tout aussi innées. La seconde, développée par Hutcheson, sera de nous attribuer une sorte de sixième sens, le sens moral, nous permettant de percevoir et d'apprécier les actions désintéressées. Enfin, la dernière, avancée par Hume et Smith, visera à approfondir la notion de sympathie, dans laquelle se résorbe le sens moral, voulant que chacun puisse éprouver, en imagination, les sentiments d'autrui. Cette notion de sympathie sera reprise par l'école matérialiste française qui cherchera à en faire une *loi de la sensibilité* plutôt qu'un mécanisme de notre imagination.

CHAPITRE II
Une inclination naturelle au bien

Le mouvement des Lumières écossaises, tout comme celui des Lumières européennes en général, est animé par le vaste projet de réhabilitation de l'affectivité qui traverse tout le XVIIIe siècle. Culminant avec David Hume et Adam Smith, ce mouvement trouve son origine au tout début du siècle chez des auteurs qui, comme Anthony Ashley Cooper, troisième compte de Shaftesbury, contribuent à introduire la notion de sens moral. Ancrer l'expérience morale dans la nature affective de l'homme permet de dépasser l'anthropologie pessimiste développée par des moralistes comme La Rochefoucauld ou des philosophes comme Hobbes, où, on l'a vu, les calculs d'un Moi égoïste gouvernent seuls le cœur de l'homme. Cette conception morale rivale, qui aperçoit les sources de la morale dans une inclination de notre nature, se développera tout au long du siècle sous le nom de *théorie des sentiments moraux*.

2.1 Shaftesbury : l'œil intérieur

Héritier des thèses de Locke en faveur de l'autonomie de la raison et inspiré par les platoniciens de Cambridge qui soutiennent l'existence d'un sens moral, Shaftesbury rejette l'anthropologie augustinienne. Contre cette vision pessimiste de l'homme selon laquelle nous ne pouvons identifier le bien à l'inclination de notre nature déchue, il développe un finalisme théologique voulant que l'homme soit intrinsèquement en accord avec Dieu. Aussi refuse-t-il de concevoir ce dernier comme un législateur impénétrable

dont les jugements dépassent l'entendement humain. Selon lui, le souverain bien ne réside pas dans la volonté arbitraire d'un tyran capricieux, mais dans la nature même du cosmos. Notre amour de ce bien suprême ne se commande pas sous la menace du châtiment, il naît spontanément de notre être. En somme, Shaftesbury refuse une religion de la peur qui, souffrant d'«un esprit mercenaire et servile[95]» où l'homme est motivé par les perspectives des récompenses et des punitions, étouffe la véritable piété qui consiste à « aimer Dieu pour lui-même[96]».

Nier notre inclination naturelle au bien conduit soit à une conception prescriptive ou extrinsèque de la morale, pour reprendre les termes de C. Taylor, soit au relativisme moral qui, refusant l'existence d'un bien supérieur, assimile le bien au désir ou à l'appétit de chacun, de sorte que «Toutes les actions sont naturellement indifférentes; elles ne possèdent en elles-mêmes aucun trait ou caractère de bien ou de mal; elles se distinguent simplement par la mode, la loi ou le décret arbitraire[97]». Rien ne saurait être plus faux selon Shaftesbury : le bien et le mal sont, dans la nature, des normes aussi fixes que l'harmonie et la dissonance[98]. En logeant ainsi les sources morales, non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur même de notre nature, dans notre penchant naturel à l'amour du Tout en tant que bien, Shaftesbury ouvre une voie permettant de dépasser le paradigme de l'amour-propre et de l'intérêt comme seules motivations du comportement humain. Cette «affection naturelle» fait partie des dons innés de chaque individu et c'est bien ce qu'omettent les défenseurs de l'anthropologie augustinienne.

---

[95]Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad.fr. Montréal, Boréal, 1998, p.325.
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*, p.326.
[98] *Ibid.*, p.327.

La thèse de Shaftesbury, largement inspirée des stoïciens, est que le souverain bien consiste à aimer la marche générale du monde et à s'en réjouir. Cet amour de l'ordre du monde permet d'atteindre tranquillité et sérénité, protège contre les assauts de la mauvaise fortune et, surtout, permet d'aimer avec constance et sagesse ceux qui nous entourent, sans être perturbé par nos propres souffrances ou par des intérêts personnels. Cette «affection» procure de surcroît la plus grande satisfaction intrinsèque, « car il est impossible qu'on puisse contempler un tel ordre divin sans extase ni ravissement[99] ». Cette inclination naturelle à aimer le Tout, Shaftesbury la décrit aussi comme l'harmonisation de nos esprits individuels avec l'esprit universel : «L'esprit individuel devrait chercher son bonheur en conformité avec l'esprit général, et s'efforcer de lui ressembler dans sa simplicité et sa supériorité souveraines.[100]»

Selon cette perspective, Dieu apparaît non seulement comme concepteur de l'ordre, mais comme l'esprit qui met en mouvement et anime le tout. Aussi seules nos opinions fausses peuvent-elles nous éloigner de la paix et de la sérénité, car elles nous font considérer certains biens comme des maux et des imperfections. Les opinions justes, au contraire, nous permettent d'aimer tout ce qui arrive et de considérer que cela s'ordonne en vue du Tout, y compris « le sac des villes et la ruine du genre humain[101]». En réalité, tous les désastres sont conformes à l'ordre des choses, toutes les imperfections des parties concourent au bien du tout. Shaftesbury estime que ce qui importe vraiment, «ce sont la vérité, la raison et la justice à l'intérieur de moi.[102]» Par conséquent, rien ne

[99] Shaftesbury cité par Charles Taylor, *op. cit.,* p.323.
[100] *Ibid.,* p.325.
[101] Shaftesbury cité par Charles Taylor, *op. cit.*, p.323.
[102] *Ibid.,* p.324.

Rapport-Gratuit.com

doit nous affliger ou nous importer, sauf l'état de notre propre esprit, de notre volonté ou de notre moi.

Loin de se réduire à un simple retour aux modèles de l'Antiquité, sa philosophie se définit essentiellement, comme l'a montré C. Taylor, à partir d'un mode pensée moderne. De fait, Shaftesbury donne une tournure subjective à une éthique téléologique de la nature. Si dans l'Antiquité nous aimons le bien, c'est que nous sommes des êtres rationnels et il appartient à la nature des êtres rationnels d'aimer l'ordre rationnel lorsqu'ils le perçoivent. Le bien est aimé parce qu'il est aimable et cela suffit. Or, c'est dans un souci de ce qui est au-dedans que Shaftesbury exprime ses convictions stoïciennes : si nous aimons le bien, c'est grâce à des inclinations implantées dans notre nature. En effet,

> Aussitôt que sont vues les actions, aussitôt que sont discernées les *affections et passions humaines* (et elles le sont pour la plupart aussitôt qu'éprouvées), immédiatement un *œil intérieur* [*inward eye*] distingue, en les voyant, le beau et le *formé*, l'*aimable* et l'*admirable*, du *difforme*, du *vil*, de l'*odieux* ou du *méprisable*. Comment est-il dès lors possible de ne pas admettre que 'tout comme ces *distinctions* ont leur fondement *dans la nature*, leur discernement lui-même est *naturel* et issu de la *seule* Nature' ?[103]

Comme le fait remarquer D. Lories, cette présentation du sens moral ne doit pas suggérer que chacun juge à tout instant de manière infaillible, mais plutôt qu'il en a, foncièrement et par nature, la possibilité. En effet, Shaftesbury cherche à penser l'autonomie morale et celle-ci ne peut être fondée sur la seule affectivité, ni sur la seule raison. Aussi ne fonde-t-il pas la vie morale uniquement sur des affects, mais également sur la réflexion et la critique. Cette affection interagit avec la raison ou l'entendement, afin de procurer à

[103]Shaftesbury, *Characteristics of men, Manners, Opinions, Times*, II, p.414-415 (édition de 1711), reproduction en fac-similé parue chez Olms (Hildesheim-New York, 1978) (trad. fr. de Danielle Lories dans *Shaftesbury. Soliloque ou conseil à un auteur*, Paris, L'Herne, 1994, introduction, p.36).

l'individu la capacité de discerner le bien du mal[104]. Ces affections naturelles, pour être véritablement morales, doivent donc faire l'objet d'une évaluation de notre part, c'est-à-dire être disciplinées par la réflexion et la critique. L'homme a reçu « [...]la capacité en recevant cette affection naturelle pour le bien de l'humanité et l'aptitude tout aussi naturelle à réfléchir [105]». L'usage que l'on fait de ces facultés dépend, dans un cas comme dans l'autre, de l'histoire et de l'éducation, du caractère de chacun : ces facultés s'éduquent ou s'exercent. La moralité devient dès lors indissociable d'un travail sur soi, d'une capacité à évaluer de manière critique les passions et les intérêts, et la prospérité sociale n'est, en fin de compte, que la conséquence d'un équilibre entre la qualité des affections et la capacité de chacun à maîtriser ses affections. Le terme « affection » employé par Shaftesbury laisse donc clairement entendre une intériorisation. Cependant, celui-ci cherche les mots, comme l'a souligné L. Jaffro, pour nommer cette instance spectatrice qui analyse les affections : volonté, (« *will* »), résolution, raison, ou mieux «sens du juste et de l'injuste» (« *sense of right and wrong* »), qui devient à l'occasion le «sens moral»[106]. C'est ce concept de sens moral, conçu chez Shaftesbury en tant que moyen d'une maîtrise de soi, qui deviendra par la suite une expression essentielle de la théorie du sentiment.

---

[104] *Ibid.*, p.33.
[105] *Ibid.*, p.37.
[106] Laurent Jaffro, « Shaftesbury (1671-1713): sens moral et culture de la communauté » dans *Histoire Raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile,* sous la dir. d'Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart, Paris, La Découverte, 2001, p. 414.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

2.2 Hutcheson et le sens moral

Tout comme Shaftesbury, dont il se dit le disciple, Hutcheson est un adversaire des tenants de la thèse égoïste. Selon lui, soutenir que l'amour-propre constitue l'ultime motivation derrière toute action morale est contraire à l'expérience humaine : « Les hommes spéculatifs ingénieux, dans leur effort pour soutenir une hypothèse, peuvent imaginer mille raisons subtiles et égoïstes, dont un cœur généreux et bon n'aura jamais idée.[107]» Lorsque nous agissons moralement, nous sommes d'évidence animés par autre chose que par l'égoïsme : « Toutes les actions qui partout passent pour aimables [...] semblent toujours bienveillantes, ou découlant de l'amour du prochain, et d'un effort pour réaliser son bonheur.[108]» Contre ceux qui font dépendre de l'amour-propre ou de l'intérêt personnel la distinction entre le bien et le mal, il soutient que la bonté et la générosité nous sont naturelles. Aussi contribue-t-il au développement des Lumières écossaises en modernisant et en popularisant le concept de sens moral : celui-ci n'est plus conçu comme le moyen d'une maîtrise de soi, selon le modèle antique de l'ascèse revisité par Shaftesbury, mais comme un organe d'évaluation des qualités morales des actions et d'autrui[109].

Anticipant le principe humien, Hutcheson croit que toute motivation à agir ne peut provenir que des passions; la raison à elle seule est impuissante. Parmi les passions, il considère que certaines sont « supérieures » : ce sont les dispositions bienveillantes, lesquelles sont décelées et appréciées par notre sens moral. C'est là la première tâche qu'il

---

[107] Francis Hutcheson, *Recherche*, p.150, 181. Dans *Essay*, p.118-120, cité par Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, *op. cit.*, p. 335.
[108] *Ibid.*, p.335.
[109] Laurent Jaffro, « Hutcheson (1694-1746) : des bons sentiments au calcul de l'utilité » dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile, op. cit.*, p.420.

lui attribue: apprécier les motifs de l'action. Bien que la raison ne suffise pas à motiver l'action, Hutcheson lui donne néanmoins un rôle important: celui du calcul des conséquences des actions. Aussi octroie-t-il une seconde tâche à notre sens moral : examiner les effets des actions, en particulier leurs effets négatifs même lorsqu'elles sont motivées par des dispositions bienveillantes. C'est donc en tant que faculté d'appréciation des qualités morales, semblable à un dispositif sensoriel qui détecte et à un goût qui évalue, que Hutcheson conçoit le sens moral. Ce dernier sait apprécier la bienveillance spontanée autant que la bienveillance raisonnée[110]. En somme, la thèse de Hutcheson, très près de celle défendue par Shaftesbury, est que notre sens moral nous incite à la bienveillance : les « [...]actions que notre sens moral recommande le plus à notre élection, comme étant les plus parfaitement vertueuses [sont] [...] telles qu'elles semblent avoir une tendance universelle et illimitée au bonheur le plus grand et le plus général de tous les agents rationnels, auxquels notre influence puisse s'étendre[111] ». L'action bonne est désintéressée, c'est-à-dire motivée par le souci du bien d'autrui et, parmi les actions bonnes, certaines sont préférables parce que leurs conséquences maximisent le bonheur de la communauté. Hutcheson jette, pour ainsi dire, les bases de l'utilitarisme.

Voilà donc le sens moral réduit à une instance spectatrice qui permet d'évaluer les dispositions qui motivent les « agents rationnels ». Les propriétés morales des actions, perçues par notre sens moral, provoquent, chez celui qui observe, des sentiments d'approbation ou de désapprobation. « Toute action que nous concevons comme moralement bonne ou mauvaise est supposée émaner de quelque disposition à l'égard des

---

[110]Laurent Jaffro, « Hutcheson (1694-1746) : des bons sentiments au calcul de l'utilité » *dans Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile, op. cit.*, p. 423.
[111] Francis Hutcheson, *Recherche*, p.150, 181. Dans *Essay*, p.118-120, cité par Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne, op. cit.*, p.335.

agents rationnels.[112]» Autrement dit, lorsque nous estimons qu'une action est bonne, nous nous prononçons implicitement sur la disposition de l'agent; nous voulons dire que l'action est uniquement motivée par cette disposition qu'est la bienveillance. Le sens moral détecte ces qualités, mais ne les invente pas; ce que nous approuvons, c'est la «dignité» ou la «perfection» de l'agent, qui est d'agir de manière désintéressée. Par conséquent, la recherche de mon propre bonheur ne saurait constituer le motif d'une action moralement bonne, puisque mon bonheur se trouve dans la bienveillance, c'est-à-dire dans le souci du bonheur d'autrui, caractéristique de l'action moralement bonne.

Ainsi chacun se rend-il service lorsqu'il se met au service de l'ensemble. «Sa recherche constante du bien public est la manière la plus probable de promouvoir son propre bonheur.[113]» C'est pourtant ce que certains moralistes comme Mandeville affirment, lorsqu'ils veulent fonder la morale sur l'intérêt personnel. Là où Hutcheson s'en distingue, c'est lorsqu'il refuse, comme le fait remarquer C. Taylor, que ce soit cette vision de l'harmonie des intérêts qui nous incite à la bienveillance. Il considère que les théoriciens extrinsèques de la morale, entre autres Locke et Hobbes, se trompent totalement quant aux mobiles de l'action morale. Selon lui, ces derniers nient cela même qui nous permet d'avoir une vie morale : la bienveillance de notre nature. Nous devons «affranchir cette noble disposition », «notre inclination naturelle à la bienveillance», «des chaînes d'ignorance et de ces fausses conceptions d'intérêt[114]». La refuser, c'est étouffer et paralyser nos sentiments moraux. Hutcheson soutient que ne pas croire en nos propres

---

[112] Francis Hutcheson, *An Inquire into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*. trad. fr., *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, traduction et présentation par A.-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991, sect. II, p. 142, cité par Laurent Jaffro, « Hutcheson (1694-1746) : des bons sentiments au calcul de l'utilité » dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile, op. cit.,* p.421.
[113] Hutcheson, *Illustrations*, p. 227-228, cité par Charles Taylor, *op. cit.,* p.336.
[114]Hutcheson, *Recherche*, p. 237-238; voir aussi *Essay*, p. viii-ix, cité par Charles Taylor, *op. cit.,* p. 337.

inclinations morales les affaiblit, tandis que les reconnaître les renforce. C'est la raison pour laquelle il lui paraît essentiel de lutter contre l'anthropologie augustinienne et d'établir sa doctrine du sentiment moral : «plusieurs ont été découragés de toute tentative de cultiver en eux-mêmes les bonnes et généreuses affections, à cause d'une notion préconçue que de telles affections n'existent pas dans la Nature et que toute prétention à cet effet ne leur semblait que dissimulation, affectation ou, au mieux, quelque enthousiasme artificiel[115]». Pour que nous soyons bons, il importe que nous identifiions nos propres sources de bonté. Et si la perception du bien en nous et chez autrui libère ce bien et l'intensifie, l'effet sera d'autant plus grand si nous portons plus loin notre regard et considérons que l'univers entier est bon et procède de l'immense bienveillance du créateur. Nous devons croire en la bonté humaine au risque qu'à chaque occasion de «dommage sans importance [...] des pensées odieuses comme s'ils [les hommes] étaient entièrement mauvais ou méchants, ou encore comme étant une sorte d'êtres pires qu'ils ne le sont réellement [...] nous conduisent forcément à des affections malveillantes.[116]»

En définitive, Hutcheson refuse de faire de l'amour-propre et de l'intérêt la motivation derrière nos bonnes actions. Aussi transforme-t-il l'héritage de Shaftesbury : notre penchant au bien est entièrement intériorisé en sentiment et prend la forme de la bienveillance universelle :

> Il agit raisonnablement, celui qui examine les diverses actions qui sont en son pouvoir et qui se forme une véritable opinion sur leurs tendances; et qui, ensuite, choisit de faire celle qui portera à son plus haut degré ce vers quoi l'incitent les instincts de sa nature, et à son plus petit degré ces choses dont les affections de sa nature le rendent ennemi.[117]

---

[115] Hutcheson, *Essay*, p.88, cité par Charles Taylor, *op. cit.*, p. 337.
[116] Hutcheson, *Recherche*, p.175; voir aussi *Illustrations*, p.327, cité par Charles Taylor, *op. cit.,* p. 337.
[117]Hutcheson, *Illustrations*, p. 226, cité par Charles Taylor, *op. cit.,*p.339.

Nous trouvons notre place dans cet ordre, nous participons au plan de Dieu, en nous tournant vers l'intérieur pour faire renaître la forme authentique de notre affection naturelle ou de nos sentiments de bienveillance et, ce faisant, nous leur donnons toute leur force.

2.3 Hume : du sens moral à la sympathie

Si Hutcheson défend la cause de la vertu, Hume enquête sur le fonctionnement d'un mécanisme : celui de l'esprit humain. Prenant le risque de mettre à jour les parties les moins aimables et les moins séduisantes de la nature humaine, il se propose d'examiner à son tour le concept de sens moral afin d'en extraire les mécanismes cachés. Animé par la volonté de dépasser les désaccords entre les défenseurs du sens moral et les partisans de l'hypothèse égoïste, Hume entame son examen du sens moral selon la méthode des sciences empiriques jusqu'à en révéler le squelette. Son analyse débouche sur un tout autre concept : celui de sympathie.

Hume affirme que tout ce qui se trouve dans l'esprit est une perception et les perceptions peuvent être soit des impressions soit des idées. Selon lui, le jugement moral ne relève pas de l'idée ou, pour le dire autrement, la morale n'est pas une affaire de raison : «La morale excite les passions, et produit ou empêche des actions. La raison d'elle-même est complètement impuissante dans ce cas particulier. Les règles de la moralité, de ce fait, ne sont pas des conclusions de la raison.[118]» Tout comme Hutcheson, Hume estime que la morale trouve sa source dans les passions. Ce sont elles qui donnent

[118] David Hume, *Traité de la nature humaine*, III, i, 1, 6.

naissance à des jugements d'approbation ou de désapprobation. Par conséquent, et contre le pessimisme de l'anthropologie augustinienne, le jugement moral ne saurait être le produit d'un calcul égoïste en vue d'un intérêt personnel, puisqu'il ne peut être le fruit d'un raisonnement. Le jugement moral implique plutôt un mécanisme immédiat, puisque la perception est trop spontanée pour laisser le temps à l'esprit humain de l'analyser, et involontaire, car le fait de percevoir est indépendant de la volonté. Ressort fondamental de la nature humaine, le sens moral désigne, chez Hume comme chez Hutcheson, cette faculté qui perçoit et apprécie de manière immédiate et involontaire les actions morales.

Hume élabore donc sa vision de la morale à partir du concept légué par son maître Hutcheson : le sens moral. Or, si Hutcheson s'intéresse principalement aux effets de «cette détermination naturelle à approuver et à admirer, ou à haïr et à honnir les actions, [qui] est sans doute une qualité occulte[119]», Hume cherche, on l'a dit, à la décrire. Le sens moral ne saurait être une «qualité occulte», son analyse vise précisément à en révéler les mécanismes cachés, à en expliquer le fonctionnement :

> Peu de connaissance des sujets humains est requise pour s'apercevoir que le sens de la moralité est un principe inhérent dans l'âme, et un des plus puissants qui entrent dans sa composition. Mais ce sens doit certainement gagner une force nouvelle quand, réfléchissant sur lui-même, il approuve les principes desquels il dérive, et ne trouve rien à sa naissance et à son origine qui ne soit grand et bon. Ceux qui réduisent le sens de la moralité à des instincts originaux de l'esprit humain peuvent défendre la cause de la vertu avec une autorité suffisante; mais il leur manque l'avantage de ceux qui expliquent ce sens par une sympathie étendue à l'humanité.[120]

Cette autopsie du sens moral lui permet d'en découvrir la genèse : le mécanisme de la sympathie.

---

[119] Francis Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, II, 7, p.238.
[120] David Hume, *op. cit.*, III, iii, 6, 3.

Ainsi, l'origine du sens moral est-elle, selon Hume, issue d'un mécanisme de sympathie dont les effets se déploient dans deux sphères étroitement liées de l'existence humaine: la vie sociale et la vie morale. Principe de communication des impressions, la sympathie nous permet d'expérimenter les sentiments d'autrui comme s'il s'agissait des nôtres. Faculté universellement partagée, elle «projette l'individu hors de lui-même et l'ouvre aux autres. Elle associe et socialise, en l'obligeant à se décentrer.[121]» Hume estime que ce mécanisme constitue le fondement des liens sociaux et également des jugements moraux. Voyons son fonctionnement.

La sympathie opère selon une double manière: l'inférence d'une idée et la conversion de cette idée en impression. «Quand une affection s'infuse par sympathie, elle est d'abord connue par ses effets extérieurs qui, dans l'attitude et la conversation, en transmettent une idée. Cette idée se convertit sur-le-champ en une impression et elle acquiert un degré de force et de vivacité tel qu'elle se transforme dans la passion elle-même et produit une émotion égale à une affection originelle.[122]» Autrement dit, les actions d'autrui sont interprétées comme des signes des passions qui les animent, des signes qui nous «parlent». Le rôle de l'imagination est donc fondamental dans le processus de sympathie : on se réjouit ou l'on souffre, parce que l'on imagine l'émotion d'autrui à travers des indices. Bref, la sympathie constitue le principe de notre souci des autres, sans nécessairement être, comme le souligne C. Bonicco, synonyme de bienveillance ou d'attirance.

C'est ce mécanisme qui se trouve au fondement du penchant naturel de l'homme à vivre en société et ce, de la sphère de la famille à l'ensemble de la société. Le mécanisme

[121] Céline Bonicco, *Apprendre à philosopher avec Hume*, Paris, Ellipses, 2010, p.103.
[122] David Hume, *op. cit.*, II, i, 11, p.156.

sympathique est, dans un premier temps, limité à la sphère des proches, car j'infère plus aisément l'idée de celui qui me ressemble et que je côtoie : «plus forte est la relation entre nous et un objet, plus facile est la transition de l'image qui apporte à l'idée reliée la vivacité de la conception avec laquelle nous ne cessons de former l'idée de notre propre personne.[123]» Cette propension des membres d'une même famille à sympathiser entre eux leur permet de prendre conscience d'un intérêt commun : ce qui fait plaisir aux autres membres de ma famille me fait plaisir et vice-versa. À partir de la sphère restreinte de la famille, Hume peut penser l'extension du lien social. C'est la ressemblance initiale entre tous les hommes qui permet à la sympathie, selon lui, de s'étendre aux personnes plus éloignées : « il est évident que la nature a conservé une grande ressemblance entre toutes les créatures humaines et qu'on ne remarque jamais aucune passion ni aucun principe chez les autres qui ne puisse trouver à un degré ou à un autre leur parallèle en nous-mêmes[124]». Avec autrui, nous sommes liés par les relations de contiguïté et de ressemblance : les esprits de tous les hommes sont semblables par leurs sentiments et leurs opérations, c'est pour cette raison que Hume considère qu'aucun être humain ne peut ressentir une affection dont tous les autres seraient incapables, à quelque degré que ce soit. Les impressions et les sentiments s'échangent et circulent entre eux et les esprits deviennent, en quelque sorte, des miroirs les uns pour les autres. Ainsi, la sympathie unifie-t-elle les comportements et assure-t-elle la cohésion de la société[125].

Hume attribue donc à la sympathie un rôle fondamental dans la formation du lien social. En effet, «par le branle qu'elle donne aux esprits[126]», celle-ci permet à l'homme de

[123] David Hume, *op. cit.*, II, 1, 11, p.157.
[124] *Ibid.*, II, 1, 11, p.157.
[125] Céline Bonicco, *op. cit.*, p.108.
[126] David Hume, *op. cit.*, II, 2, 4, p.201.

Rapport-Gratuit.com

ressentir du plaisir à travers le plaisir des autres. Puisque notre entendement a besoin d'objets extérieurs pour s'animer, la compagnie d'autrui nous fournit les impressions vives nécessaires à notre vie mentale. Hume octroie cependant un second rôle à la sympathie : la production de jugements moraux.

Il affirme que nous approuvons la vertu, car elle provoque un plaisir particulier : un plaisir désintéressé. Dès que nous éprouvons ce type de plaisir, nous approuvons instantanément ce qui en est la cause. Les qualités bénéfiques ou agréables à celui qui les possède et/ou à ceux qui en bénéficient, seront considérées comme des vertus. Mais comment peut-on éprouver du plaisir à contempler ce qui ne nous concerne pas ? Grâce au mécanisme de sympathie. Hume écrit: «C'est [...] ce principe qui nous conduit assez loin de nous-mêmes pour nous donner le même plaisir ou le même désagrément devant le caractère d'autrui que s'il tendait à notre avantage personnel ou à nous être préjudiciable[127]». Comme le souligne C. Bonicco, le plaisir désintéressé se définit comme un plaisir éprouvé par communication. J'éprouve indirectement, par infusion, le plaisir de celui qui possède ces qualités utiles ou agréables ou de ceux qui en bénéficient par ricochet[128].»

Cette capacité à sympathiser avec autrui et ce, indépendamment de son propre intérêt, se développe graduellement, soutient Hume, au contact des autres. En effet, grâce au processus de socialisation, chacun apprend à élargir son propre point de vue, que la communication permet de développer en lui donnant une portée de plus en plus générale. Hume montre ensuite que ce point de vue général est intériorisé par chaque individu. Ainsi, chacun étend-il ce sens du vice et de la vertu à ses propres actions, apprend-il à les

[127] David Hume, *op. cit.*, III, 3, 1, p. 201.
[128] Céline Bonicco, *op. cit.*, p. 111.

considérer comme le ferait un spectateur extérieur. Par sympathie, chacun se projette dans le point de vue du bénéficiaire ou de la victime de ses actions et vice-versa. Les hommes en viennent donc à éprouver du plaisir à ce qui est utile ou agréable en général. Sans être aussi vive que la sympathie restreinte à la sphère de la famille, cette sympathie élargie permet de produire un jugement général. Les jugements moraux naissent donc de cette intersubjectivité. En outre, le jugement d'approbation constitue une source de motivation, puisque l'homme tend à s'unir avec ce qui lui procure du plaisir et à réaliser ce qu'il désire. En montrant l'importance fondamentale du regard d'autrui, Hume révèle la dimension sociale des valeurs.

Ce mécanisme de communication devient donc l'équivalent d'une sensibilité particulière aux passions et aux sentiments des autres. Notre interprétation des signes, issue de l'« habitude» ou de la «coutume», devient automatique. En effet, en s'habituant à interpréter les signes, à observer les caractères et les actions avec attention, puis à prendre de la distance face à notre partialité, à notre intérêt personnel, et enfin à corriger notre vision des choses pour essayer de prendre en considération un point de vue général, celui de l'humanité, on parvient à rendre naturel ce qui ne l'était pas et à se constituer un sens moral. Celui-ci devient naturel lorsque l'habitude en fait une seconde nature et il ne résulte alors plus d'aucun effort, mais d'une sensibilité issue d'un mécanisme complexe. Dans la pratique, Hume estime que notre sympathie finit par échapper à notre contrôle pour devenir involontaire et immédiate. En somme, puisque le sens moral doit s'étendre au-delà des préférences, les hommes apprennent à neutraliser la partialité de leurs jugements, à écarter l'intérêt personnel pour gagner de la distance et réagir

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

impartialement. Hume met donc hors jeu la raison : le bien ne se prouve pas, il s'éprouve par un plaisir désintéressé[129].

En définitive, en partant de la sensibilité de l'individu pour repenser les relations aux autres, à un groupe, à une communauté, Hume s'inscrit bien dans la lignée des sentimentalistes. Il se distingue cependant de Hutcheson, lorsqu'il affirme que la sympathie se doit d'être éduquée. Affirmer qu'il existe de la bienveillance comme motif d'action, même faiblement, suffit toutefois à remettre en cause la vision pessimiste selon laquelle les calculs d'un Moi égoïste gouvernent seuls le cœur de l'homme.

2.4 Adam Smith et le spectateur intérieur

Le projet de la *Théorie des sentiments moraux* de Smith se présente comme le point d'aboutissement d'une tradition amorcée dès le début du siècle par son maître Shaftesbury qui, on l'a vu, situe les sources de la morale dans les sentiments et non dans la raison. En réaction lui aussi contre les théories de l'égoïsme, Smith s'inscrit dans le courant des Lumières écossaises qui s'applique à montrer l'immédiateté du jugement moral. Il se distingue toutefois de ses prédécesseurs, dans la mesure où son système ne postule pas l'existence d'un sens moral inné inscrit en l'homme. Celui-ci s'appuie plutôt sur une faculté constitutive de la nature humaine par laquelle les passions et les sentiments se communiquent d'un individu à l'autre. Reprenant et élargissant l'analyse de son ami David Hume, Smith fait reposer l'origine de nos jugements moraux sur «notre

[129] Céline Bonicco, *op. cit.*, p.112.

affinité avec toute passion, quelle qu'elle soit[130]»: la sympathie. Sa conception de la sympathie débouche, en outre, sur un concept inédit, celui du spectateur impartial[131].

À ne pas confondre avec la bienveillance ou l'altruisme, qui constituent des sentiments, la particularité du principe de sympathie est chez Smith d'être antérieure à toute passion ou sentiment. Il s'agit plutôt d'un mécanisme ou d'un opérateur qui permet de rendre compte des modalités de communication des affections[132]. Comme l'écrit J. Dellemotte, «La sympathie désigne ainsi chez Smith à la fois une *faculté* (grâce à laquelle les sentiments sont perçus et transmis entre les individus), un *mécanisme* (l'échange imaginaire de place), une *opération* (la production de sentiments) et un *résultat* (la correspondance des sentiments).[133]» En effet, Smith définit la sympathie comme la faculté grâce à laquelle l'individu peut percevoir, par l'imagination, les sentiments d'autrui ou, pour le dire autrement, comme un opérateur grâce auquel l'individu peut partager les sentiments des autres et en être affecté. Processus par lequel l'individu se met à la place d'autrui et imagine ce qu'il ressentirait dans sa situation, la sympathie est une opération qui s'effectue en deux mouvements. D'abord, un mouvement allant de l'intérieur vers l'extérieur, par lequel le spectateur entre, grâce à l'imagination, dans la situation et les sentiments d'autrui. Ensuite, un mouvement allant de l'extérieur vers l'intérieur, par lequel le spectateur ramène à l'intérieur de lui le cas observé et considère si ses propres sentiments correspondent avec ceux qu'il prête à l'acteur. Ainsi, le spectateur éprouve-t-il, en quelque sorte, une copie de la passion originellement ressentie par l'acteur et

---

[130] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, texte traduit, introduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gauthier, Jean-François Pradeau, PUF, Paris, 1999 (1976), I, i, 1, p.27.
[131] Michaël Biziou, Claude Gauthier, Jean-François Pradeau, *Introduction. Structure et argument de la « Théorie des sentiments moraux »,* dans Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux, op. cit.,* I, i, 1, p.6.
[132] *Ibid.,*I, i, 1, p.7.
[133] Jean Dellemotte (2005), « Principe de sympathie et jugement moral », ressource en ligne theme. univ-paris1, p. 27, consultée le 10 novembre 2014.

sympathise-t-il avec les sentiments de l'acteur lorsqu'il constate une coïncidence de sentiments. Par conséquent, Smith estime qu'il est possible de sympathiser avec tout type de sentiments, qu'ils soient bienveillants ou malveillants, envers autrui.

Comme Hume, Smith estime que le caractère instantané de la sympathie exclut tout type de considération relevant de l'intérêt personnel : «la sympathie ne peut en aucune manière être regardée comme un principe égoïste[134]», celle-ci est toujours désintéressée. Dès le premier paragraphe de son ouvrage, Smith écrit : « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux.[135]» C'est cependant dans le dernier livre de la *Théorie des sentiments moraux* que celui-ci développe sa critique de l'hypothèse égoïste. Les théories de la nature humaine qui ramènent toute affection et sentiment à l'amour de soi semblent, selon lui, procéder d'une « incompréhension du système de la sympathie[136]». Il soutient que la passion sympathique ne saurait se réduire à une passion égoïste par laquelle le spectateur s'imagine ressentir personnellement l'affection d'autrui car, au moment où la passion se communique, le spectateur s'identifie entièrement à l'acteur. De ce fait, l'émotion du premier réfléchit, en quelque sorte, le point de vue du second. De plus, Smith affirme que tous les êtres humains sont sujets à la sympathie et ce, quel que soit leur degré de moralité ou de vertu. Si l'individu vertueux est plus sensible aux affections d'autrui, même le brigand le

[134] Adam Smith, *op. cit.*, VIII, iii, 1 p.423.
[135] *Ibid.*, I, i, 1, p.23.
[136] *Ibid.*, VIII, iii, 1, p.423.

plus brutal n'est pas dépourvu de compassion envers les malheurs de ses semblables[137], de même que le criminel est susceptible d'éprouver de la pitié pour ses victimes[138].

Smith considère toutefois que ce mécanisme sympathique est «imparfait». En effet, puisque celui-ci repose essentiellement sur le travail de l'imagination, le spectateur ne quitte jamais réellement sa place, bien qu'il s'imagine à celle de celui qu'il observe. Par conséquent, nous sommes tous dans l'incapacité d'accéder à l'expérience directe de ce que ressentent les autres : « Ce sont les impressions de nos sens seulement, et non celle des siens, que nos imaginations copient.[139]» La passion que nous éprouvons par sympathie n'est pas la réplique exacte de la passion originelle d'autrui, mais celle de passions ressenties antérieurement face une situation semblable. Pour cette raison, la passion sympathique, quoique de nature semblable, ne peut être que d'une intensité plus faible que celle éprouvée par autrui. Aussi le spectateur a-t-il besoin de connaître les circonstances et/ou les motifs qui ont provoqué la réaction de l'acteur, puisque «la sympathie ne naît pas tant de la vue de la passion que de celle de la situation qui l'excite[140]». Selon Smith, ce besoin d'informations est particulièrement nécessaire pour sympathiser dans le cas des passions asociales telles que la haine, la colère, la jalousie ou le ressentiment, dont l'orientation envers autrui est négative, ou encore d'une joie ou d'une peine exprimée de manière excessive. Smith croit que ce besoin d'informations permet, en outre, de comprendre la raison pour laquelle notre sympathie est plus forte avec nos proches : la proximité affective suppose généralement une plus ample connaissance de la situation de l'acteur. Cela permet également d'expliquer que parfois, à

---

[137] *Ibid.*, I, i, 1, p.24.
[138] *Ibid.*, II, ii, 2, p.137-138.
[139] *Ibid.*, I, i, 1, p.24.
[140] *Ibid.*, I, i, 1, p.28.

la seule vue des circonstances, nous sympathisons avec une passion qu'autrui n'éprouve pas, avec les fous et les morts par exemple[141].

Le caractère «imparfait» du mécanisme de la sympathie permet à Smith de rendre compte de l'origine du monde moral. C'est précisément l'existence d'un écart d'intensité entre passion originelle et passion sympathique qui implique le jugement de l'observateur à l'égard de la personne concernée[142]. De fait, si toute passion ou conduite provoquait la sympathie immédiate et totale du spectateur, le principe de sympathie ne pourrait remplir l'une de ses principales fonctions : celle de critère du jugement moral. Celui-ci suppose justement que certaines conduites et sentiments soient plus aisément partagés par le spectateur que d'autres. Les sentiments apparents de l'acteur face à une circonstance particulière peuvent en effet être aussi bien partagés que rejetés par le spectateur. L'imperfection du mécanisme sympathique joue donc le rôle de fonction modératrice : la personne concernée est généralement portée à modérer l'intensité apparente de ses sentiments, consciente de l'impossibilité du spectateur à les adopter totalement[143].

Smith se distingue de Hume, lorsqu'il qualifie l'accord des sentiments produits par la sympathie de plaisir propre : la sympathie « avive la joie en présentant une autre source de satisfaction; elle atténue la peine en insinuant dans le cœur l'unique sensation agréable, ou presque, qu'il est alors capable de recevoir[144]». En effet, selon lui, partager les sentiments d'autrui est agréable, tandis que constater qu'on ne peut sympathiser produit un sentiment de malaise. Ce principe vaut aussi bien pour le spectateur que pour l'acteur. Ainsi, la peine ou la souffrance de l'acteur sera-t-elle atténuée par la sympathie du

[141] *Ibid.*, I, i, 1, p.29-30.
[142] *Ibid.*, I, i, 1, p. 29.
[143] *Ibid.*, I, i, 1, p. 29.
[144] *Ibid.*, I, i, 2, p.34.

spectateur ou amplifiée par son indifférence. À l'inverse, son plaisir sera décuplé par la sympathie du spectateur et atténué lorsque l'opération de sympathie échoue. Le spectateur ressent également un plaisir propre au partage des sentiments d'autrui et sera affecté par l'indifférence de l'acteur. La sympathie réciproque suppose donc que tout accord sympathique est plaisant en soi, quelle que soit la nature, agréable ou désagréable, des sentiments sur lesquels il repose. Contrairement à Hume, Smith croit donc qu'il faut distinguer la passion sympathique du spectateur, copie de la passion éprouvée par l'acteur, du plaisir découlant de la sympathie réciproque, c'est-à-dire de la concordance des sentiments entre l'acteur et l'observateur.

Smith affirme que l'accord sympathique est généralement recherché par tous les êtres sociaux en raison des sensations primaires de bien-être et de malaise ressenties. Tous feront un effort réciproque afin d'accorder leurs sentiments : l'acteur adapte l'expression de sa passion jusqu'à ce qu'elle puisse être raisonnablement partagée, tandis que le spectateur fait un effort de sensibilité. Ces deux types d'effort sont fondés sur deux ensembles distincts de vertus : les vertus aimables telles que la compassion, l'humanité, etc., traduisant l'effort du spectateur, et les vertus respectables, comme la maîtrise de soi, l'abnégation, etc., exprimant l'effort de l'acteur.

Après avoir posé son système de la sympathie, Smith met en lumière deux caractéristiques fondamentales du jugement moral : le sens de la convenance et le sens du mérite. Le sens de la convenance concerne les réactions passionnelles face à une situation particulière. Le spectateur sympathise ou approuve le comportement ou la passion apparente de l'acteur s'il le ou la juge convenable, c'est-à-dire s'il constate une correspondance avec ce qu'il aurait fait ou ressenti à sa place. Ainsi, le critère ultime de

l'approbation morale réside-t-il, selon Smith, dans la sympathie du spectateur avec la conduite de l'acteur :

> Quand les passions originelles de la personne principalement concernée sont en parfait accord avec les émotions sympathiques du spectateur, elles apparaissent nécessairement à ce dernier justes, convenables, et adéquates à leurs objets. Au contraire quand, ramenant à l'intérieur de soi le cas, le spectateur trouve que ces passions ne coïncident pas avec ce qu'il sent, elles lui apparaissent nécessairement injustes, inconvenantes, et inadéquates aux causes qui les ont excitées. Donc, approuver les passions des autres comme adéquates à leurs objets est la même chose qu'observer que nous sympathisons entièrement avec elles; et ne pas les approuver comme telles revient à observer que nous ne sympathisons pas entièrement avec elles.[145]

À partir de là, Smith décrit le degré de convenance auquel doit être ramené chaque type de passion afin de susciter l'approbation du spectateur. Il examine donc successivement les passions ayant pour origine le corps[146] et les passions dont l'origine est une disposition ou une habitude de l'imagination[147], parmi lesquelles il distingue les passions asociales[148] (haine et ressentiment), sociales[149] (amitié, compassion, estime) et égoïstes[150] (peines et joies relatives à la fortune privée). Certaines passions ayant pour origine le corps (faim, soif, désir sexuel) doivent être exprimées le plus faiblement possible puisque, de manière générale, nous sommes incapables de ressentir directement les peines et les plaisirs physiques de nos semblables. Les passions issues de l'imagination sont généralement plus facilement partagées car, selon Smith, notre imagination est « plus malléable et prend plus aisément, [...], la forme et la configuration[151]» de l'imagination des autres. Parmi ce dernier type de passions, les passions sociales sont toujours agréables et convenables, peu importe leur degré d'intensité, donc facilement approuvées. Les passions asociales

[145] Adam Smith, *op. cit.*, I, i, 3, p. 37-38.
[146] *Ibid.*, I, ii, 1, p.57-62.
[147] *Ibid.*, I., ii, 2, p.64-66.
[148] *Ibid.*, I, ii, 3, p.67-73.
[149] *Ibid.*, I, ii, 4, p.74-76.
[150] *Ibid.*, I, ii, 5, p.77-81.
[151] *Ibid.*, I, ii,1, p.59.

doivent, au contraire, être plus fortement maîtrisées pour entraîner la sympathie du spectateur. Enfin, les passions égoïstes, qui tiennent une place intermédiaire entre les deux premières, doivent être ramenées à un degré d'intensité modéré pour être partagées.

La seconde caractéristique des jugements moraux, le caractère méritoire ou blâmable d'une action, dépend de l'effet que celle-ci produira. Les jugements portant sur le mérite ou le démérite se rapportent donc aux conséquences de la conduite de l'acteur et non à une simple réaction passionnelle, comme c'était le cas des jugements relatifs à la convenance. Afin d'expliquer la nature de cette catégorie du jugement moral, Smith introduit un nouveau protagoniste, le spectateur, qui est désormais placé face à deux acteurs distincts : celui qui produit l'action et celui qui en subit les conséquences. C'est d'abord le point de vue du bénéficiaire (ou de la victime) de l'action que le spectateur prendra comme repère, afin de juger du mérite de la conduite de l'agent. Smith introduit le concept de sympathie indirecte. Pour juger du mérite de l'action de l'agent, le spectateur jugera de la convenance de la réaction passionnelle du sujet bénéficiaire ou victime. Selon Smith, toute action méritoire semble digne de récompense, tandis que toute action condamnable appelle au châtiment. Or, les sentiments qui nous conduisent à vouloir récompenser et à châtier sont respectivement la gratitude et le ressentiment. Juger du mérite ou du démérite de l'agent revient à juger de la convenance de la gratitude ou du ressentiment éprouvé par la personne qui subit les conséquences de son action. En somme, notre conscience du mérite de l'agent naît d'une sympathie indirecte avec la gratitude du bénéficiaire de l'action de l'agent, tandis que notre sens du démérite provient d'une sympathie indirecte avec le ressentiment de la victime envers l'agent qui lui a porté préjudice. Smith précise toutefois que nous ne pouvons totalement entrer dans la gratitude

Rapport-Gratuit.com

du bénéficiaire qu'à condition d'approuver les motifs du bienfaiteur. De même, nous n'entrerons totalement dans le ressentiment de la victime qu'à condition de désapprouver les motifs de l'agent. En somme, le sens du mérite « semble être un sentiment composé, fait de deux émotions distinctes : une sympathie directe avec les sentiments de l'agent, et une sympathie indirecte avec la personne qui bénéficie de ses actions.[152]»

Si les deux premières parties de l'œuvre de Smith sont consacrées à l'origine et au fondement de nos jugements moraux concernant les sentiments et la conduite des autres, la troisième partie porte sur «l'origine des jugements de ceux qui concernent nos propres sentiments et notre propre conduite.[153]» Aussi Smith estime-t-il que le principe par lequel nous approuvons ou désapprouvons notre propre conduite est le même que celui par lequel nous formons ces jugements quant à la conduite des autres[154]. Par conséquent, nous devons juger de la convenance et du mérite de notre propre conduite «comme nous imaginons que tout spectateur impartial et juste ferait[155]», c'est-à-dire à travers les yeux des autres ou, pour le dire autrement, en adoptant une certaine distance par rapport à nous-mêmes. Si, «nous plaçant dans la même situation, nous entrons entièrement dans toutes les passions et tous les motifs ayant influencé notre conduite, nous l'approuvons par sympathie avec l'approbation de ce supposé juge équitable. S'il en est autrement, nous entrons dans sa désapprobation et nous condamnons cette conduite.[156]»

C'est d'abord sur le caractère ou la conduite des autres que nous exerçons nos premières critiques morales. Nous nous apercevons ensuite que les autres jugent, de la

---

[152] *Ibid..,* II, 1, 5, p.123.
[153] *Ibid.,* III, 1, p.171.
[154] *Ibid.*, III, 1, p. 171.
[155] *Ibid.,* III, 1, p.172.
[156] *Ibid.*, III, 1, p.172.

même manière, nos propres actions et nous devenons soucieux de savoir si nous méritons leur approbation ou leur condamnation. Nous examinons donc nos sentiments et nos conduites en considérant la manière dont les autres les perçoivent : «Nous nous supposons spectateurs de notre comportement et nous nous efforçons d'imaginer, de ce point de vue, quel effet il produit sur nous[157]». Comme l'écrit Smith, lorsque vient le temps de juger de notre propre conduite, nous nous divisons en deux personnes : le spectateur et la personne jugée. Aimable ou odieux, notre caractère renvoie aux sentiments des autres : «La vertu n'est pas dite aimable ou digne de récompense parce qu'elle est l'objet de son propre amour ou de sa propre gratitude, mais parce qu'elle excite ces sentiments chez les autres hommes.[158]» Et la conscience d'être l'objet de regards favorables est, selon Smith, source de tranquillité intérieure et de satisfaction de soi qui accompagnent le caractère vertueux. Ainsi, la société joue-t-elle chez Smith le rôle de miroir permettant à chacun de se faire une idée de son propre caractère, de la convenance ou du démérite de ses sentiments et de sa conduite[159]. La considération d'autrui, de sa joie ou de sa peine, provoque, en outre, un plaisir propre : celui de la sympathie réciproque.

La dimension théâtrale de la sympathie chez Smith sera reprise et contestée par Sophie de Grouchy et le matérialisme français.

---

[157] *Ibid.*, III, 1, p.174.
[158] *Ibid.*, III, 1, p. 174.
[159] *Ibid.*, III, 1, p.172.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

2.5 Des Lumières écossaises au matérialisme français

Comme l'a souligné Marc André Bernier, la fortune de la notion de sympathie tient au projet de réhabilitation de l'affectivité qui anime tout le XVIIIe siècle[160]. La théorie des *sentiments moraux* des Lumières écossaises, depuis Shaftesbury jusqu'à Smith, «humilie l'arrogance de notre amour propre[161]». Enraciner l'expérience morale dans la nature affective de l'homme permet de dépasser l'anthropologie augustinienne, arrière-plan des théories morales prescriptives des moralistes tels que La Rochefoucauld ou des philosophes tels que Hobbes. Si Shaftesbury reproche aux défenseurs de la thèse égoïste de nier notre inclination naturelle au bien, Hutcheson, son disciple, se fait le défenseur de cette inclination, fortifiant ainsi «dans le cœur de l'homme les affections les plus douces et les plus généreuses [162]». Chez Hume et chez Smith, le sens moral tend à se résorber dans le concept de sympathie, cet « opérateur qui permet la communication ou le transfert des affects[163] », qui peut se prévaloir d'une plus grande évidence empirique que cette «faculté occulte» dont ni le fonctionnement ni l'origine ne semblent confirmés par le témoignage de l'expérience. Pour eux, la faculté de sympathie suffit pour rendre compte des effets qu'on attribue au sens moral. Le véritable principe des actions humaines, la sympathie, est en ce sens un mécanisme primitif de contagion des passions à partir duquel

---

[160] Marc André Bernier, « Présentation ». « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières », dans *Lettres sur la sympathie* (1798) de Sophie de Grouchy, suivi de six études, sous la dir. de M.A. Bernier et D. Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

[161] Charles T. Wolfe, « La crypto-normativité d'Adam Smith », dans *Les discours sur la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité,* textes rassemblés et édités par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren et Sabrina Vervacke, introduction et postface de Jean-Pierre Cléro, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, p. 463.

[162] Marx André Bernier, « Présentation ». « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières » dans *Lettres sur la sympathie* (1798) de Sophie de Grouchy, suivi de six études, *op. cit.*, p.8.

[163] Philipe Chanial et Alain Caillé, « Présentation », *Revue du MAUSS* n°31, « L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes » (2008), p.15.

doivent être déduites toutes les règles de la moralité. La sympathie se distingue donc radicalement de tous les mouvements égoïstes que suscite en chacun l'amour de soi.

Pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, les discours sur la sympathie occupent, tant en Écosse qu'en France, une place considérable au sein des débats sur les fondements de la sociabilité, sur la construction du sujet et sur la formation de l'individu. En effet, la sympathie se trouve au cœur d'une nouvelle anthropologie qui valorise la sensibilité humaine, au nom du refus de la philosophie stoïcienne fondée sur la négation des désirs et de la tradition des moralistes classiques qui conclut au règne universel de l'amour-propre et de l'intérêt. Aussi, comme l'a fait remarquer M. A. Bernier, lorsque Sophie de Grouchy fait paraître en 1798 huit *Lettres sur la sympathie* à la suite de sa traduction de la *Theory of moral sentiments* d'Adam Smith, l'ouvrage du philosophe écossais est-il déjà bien connu du public français[164]. L'intérêt que suscite la sympathie est largement dû à l'ambiguïté de la notion elle-même qui autorise des transferts conceptuels entre les savoirs « depuis la chimie et la physique jusqu'à la médecine et la psychologie, et qui contribuent puissamment à nourrir [...] son génie métaphorique[165] ». Ainsi, la sympathie, grâce aux interférences qu'elle permet entre le physique et le psychique, participe-t-elle au vaste mouvement de réhabilitation du corps et des passions qui traverse le siècle.

Dans ses *Lettres sur la sympathie*, Sophie de Grouchy engage un dialogue critique avec la pensée de Smith. Sa démarche, qui tend «à incarner en quelque sorte les idées[166]»,

---

[164] Marc André Bernier, « Présentation ». « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières » dans *Lettres sur la sympathie* (1798) de Sophie de Grouchy, suivi de six études, *op. cit.*, p.1.
[165] *Ibid.*, p.2.
[166] Catriona Seth « Un double service rendu à la postérité », dans *Lettres sur la sympathie* (1798) de Sophie de Grouchy, suivi de six études, *op.cit.*, p.136.

participe à la radicalisation des thèses du sensualisme formulées par Condillac au profit d'un matérialisme naturaliste visant à approfondir l'analyse de l'impact intellectuel et social des sensations physiques. Aussi, en cherchant à fonder les sciences de l'homme moral sur celles de l'homme physique, nourrit-elle la réflexion autour de la question de la sympathie[167]. L'originalité de cette relecture critique contribue à «tracer la ligne qui sépare les deux écoles de philosophie française et écossaise[168]», en insistant sur le caractère vécu et immédiat des phénomènes de sympathie. La sympathie n'est plus considérée, chez la marquise de Condorcet, seulement en fonction d'une représentation imaginaire comme chez Smith, mais comme «l'expression d'une *loi de la sensibilité* qui dispose chaque individu 'à sentir d'une manière semblable à celle d'autrui'[169]». En osant «pénétrer jusqu'à la "première cause'' de la sympathie en montrant "comment elle doit appartenir à tout être sensible'', Grouchy insiste sans cesse sur ces "premières causes''. Celles-ci, répète-elle partout, "dérivent de la nature des sensations qui nous font éprouver le plaisir et la douleur'', de sorte que "les premiers mouvements de [...] la sympathie naissent à l'*instant même* où les objets qui peuvent l'exciter s'offrent à nos regards''. Bref, dès lors que toutes les affections et toutes les pensées qui surgissent dans l'âme correspondent à des "idées que nous ont apportées nos sens'', il faut nécessairement en conclure que c'est d'abord "comme êtres sensibles que nous sommes susceptibles de sympathie".[170]»

La sympathie, qui se définit chez Smith comme «imaginary change of situation» devient, chez Sophie de Grouchy, un phénomène de contagion des émotions physiques

[167] Marc André Bernier, *op. cit.*, p.6.
[168] Voir infra S. de Grouchy, « Avertissement sur les ouvrages de Smith », in *Lettres sur la sympathie*, p.27.
[169] Marc André Bernier, *op. cit.*, p.13.
[170] *Ibid.*

qui affectent aussitôt l'âme. Cette transformation opérée par la marquise permet de réactiver, comme l'a souligné M. A. Bernier, la multitude de sens revêtus par la notion de sympathie au cours de l'histoire, depuis les propriétés chimiques de la matière jusqu'à l'« indisposition qui arrive à une partie du corps par le vice d'une autre[171]». De fait, chez la marquise, toutes les descriptions de la sympathie supposent l'idée voulant que cette affection renvoie d'abord à une propriété de la matière. Smith écrivait :

> Tantôt, ce sont les bêtes qui « sont susceptibles de sympathie, car celles-ci sont sensibles, et [...] cette qualité [...] suffit pour les rendre capables de sympathiser ». Tantôt, ce sont surtout ces « liens intimes » et nécessaires « qui rapproche[nt] et enchaîne[nt] les cœurs » suivant un sentiment où « toutes les parties de notre sensibilité se correspondent ».[172]

Ainsi, la «cause première» de la sympathie semble-t-elle trouver sa source dans un principe physiologique et, par conséquent, intervenir avant la raison et l'imagination.

Nous pouvons affirmer que les *Lettres sur la sympathie* témoignent de la réception en France de la pensée écossaise. Aux conceptions dominées par la théâtralisation du rapport à autrui, Grouchy oppose l'exigence d'une identité sentie entre les hommes. S'inspirant largement de Rousseau, chez qui la sympathie semble s'opposer « 'radicalement au monde de la représentation, des signes, des apparences', dans la mesure où elle est structurée par l'intuition sans cesse réaffirmée 'd'une dégradation du sentiment par sa représentation, ou par ce qu'on peut appeler son spectacle'[173] ». En somme, la sympathie prend chez elle la forme d'une propriété de la matière qui affecte «sympathiquement nos organes[174]» servant à fonder l'idéal de transparence, de fusion des sentiments et de communication. Il s'agira dorénavant d'inventer une parole inspirée par

[171] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, I, 1, i, p.16.
[172] *Ibid.*, p.10.
[173] Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau » dans *Les Discours de la sympathie*, p.424, cité par Marc André Bernier, *op. cit.*, p. 10.
[174] Sophie de Grouchy, *Lettre IV*, citée par Marc André Bernier, *op. cit.*, p. 11.

une sympathie naturelle et irréfléchie qui doit sa force persuasive à une vérité procédant d'une émotion intime et sincèrement ressentie.

Caillé ira dans le sens de l'école française matérialiste en cherchant à fonder la sympathie, qu'il désignera sous le terme d'empathie, dans notre constitution et pas seulement, comme le pensait Smith, dans notre imagination. C'est à partir d'une récente recherche tant en éthologie qu'en neuropsychologie qu'il se propose de montrer que cette capacité à identifier les états émotionnels d'autrui est non seulement innée, mais qu'elle constitue le fondement même du lien social.

CHAPITRE III

La théorie de l'action d'Alain Caillé

Ce chapitre nous permettra d'examiner la théorie de l'action d'Alain Caillé dont l'intention est de revisiter la théorie des sentiments moraux à la lumière des recherches récentes de diverses disciplines.

L'idée selon laquelle l'ultime ressort de tout comportement humain est l'intérêt, qu'il soit économique, sexuel, de conservation, de pouvoir ou de prestige, demeure de nos jours largement dominante malgré l'effort des penseurs écossais. En effet, depuis trois siècles, tout semble donner raison à Hobbes : «L'homme est un loup pour l'homme». Pourtant, les mobiles de l'action ne sont-ils pas plutôt «enchevêtrés, fluctuants et donc toujours complexes[1]»? Les hommes n'aspirent-ils pas davantage à être reconnus qu'à accumuler? Ne sommes-nous pas proprement humains que lorsque l'on s'affranchit de la sphère étroite des intérêts? Afin de sortir de ce qu'il nomme l'axiomatique de l'intérêt souverain, mais également de l'éternel jeu de bascule entre égoïsme et altruisme, le sociologue français Alain Caillé se propose de développer une théorie de l'action et du rapport social dont l'objectif premier est de montrer l'irréductibilité du désir de reconnaissance à l'intérêt. À partir des postulats mis en œuvre par les diverses disciplines

[1]Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, Éditions La Découverte/MAUSS, 2009, p.5.

qui composent les sciences sociales, il entend éviter le systématisme et l'apriorisme[176] des conceptions monistes de l'action en développant une théorie souple, ouverte à l'imprévu et à la singularité. Sans nier les motivations utilitaires de l'action et la force de l'intérêt, Caillé tente d'en circonscrire le champ en approfondissant la notion de sympathie à partir de la tradition inaugurée par les philosophes du XVIIIe siècle et à la lumière des récentes recherches en sciences sociales, en éthologie et en neurobiologie.

3.1 Sortir des discours de l'intérêt

Depuis un quart de siècle, le modèle économique généralisé règne en maître presque absolu tant en philosophie qu'en sociologie. Or, l'abondance récente de textes dans ces disciplines relègue au second plan les postulats individualistes et les doctrines du choix rationnel, en montrant que la lutte sociale ne s'organise pas tant en vue de la satisfaction des intérêts, plus particulièrement des intérêts matériels, que de l'obtention d'une reconnaissance. Cette quête de reconnaissance permet-elle toutefois de sortir définitivement de l'axiomatique de l'intérêt souverain?

Afin de résoudre cette question, Caillé commence par distinguer ce qu'il considère être les deux grandes variantes du principe de l'intérêt. La première, que l'on retrouve chez des philosophes comme Hobbes, assimile, on l'a vu dans le premier chapitre, l'intérêt au désir de posséder. C'est, selon lui, cette première représentation de l'intérêt,

[176] Voir Philippe Chanial et Alain Caillé, « Présentation », *Revue du MAUSS* n° 31, « L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes », 2008. Caillé souhaite éviter ce qu'il considère comme deux erreurs épistémologiques : le systématisme et l'apriorisme. Par systématisme, il entend les systèmes qui prétendent rendre compte de l'intégralité du réel. L'apriorisme consiste à partir de prémisses antérieures pour rendre compte des effets. Ici l'intérêt égoïste est la prémisse qui permet d'expliquer l'ensemble des comportements humains.

retraduite « dans le langage de la maximisation des plaisirs par rapport aux peines, de la recherche de l'utilité, de l'aspiration au bonheur ou à la satisfaction des préférences[177]», qui alimente les doctrines utilitaristes. Il est cependant possible de défendre une vision de la souveraineté de l'intérêt qui ne dérive pas du souci de la conservation de soi, le faisant ainsi sortir du champ de l'utilitarisme. La notion d'amour-propre, c'est-à-dire les intérêts de gloire (le souci de son image) pour reprendre les termes de Rousseau, issue de la pensée des moralistes français du XVIIe siècle permet de cerner la seconde variante. Est-ce à dire que la quête de reconnaissance est à ranger sous les intérêts de gloire? Répondre par l'affirmative à cette question permet de faire apparaître la seconde forme que peut prendre l'axiomatique de l'intérêt souverain :

> [...] celle qui fait procéder l'intérêt non pas du rapport de soi à soi dans le souci de se conserver mais, à l'inverse, du rapport de soi aux autres humains; de la fermeture première du soi sur lui-même, mais de l'ouverture constitutive de soi à l'altérité; non pas de l'amour de soi sûr de lui-même et de ses désirs, mais de l'amour-propre qui cherche dans le regard de l'autre la confirmation de son existence.[178]

Caillé entend montrer que cette explication, quoique plus plausible que celle qui fait découler toute action des seuls intérêts de possession et de conservation, n'est pas suffisante et reste prisonnière d'une axiomatique de l'intérêt que la réflexion sur la quête de reconnaissance doit dépasser.

Cette distinction faite, Caillé s'attaque à une seconde difficulté soulevée par l'axiomatique de l'intérêt afin d'en sortir définitivement. Ce second problème vient du fait que le discours de l'intérêt souverain «est soit purement formel, sous-déterminé, toujours vrai et donc jamais vrai; ou, au contraire, tout à fait substantiel, surdéterminé, mais alors

---

[177] *Ibid.*, p.14.

[178] Alain Caillé, «Au-delà de l'intérêt? Sympathie, confiance et réciprocité. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action I», *Revue du MAUSS* n° 31, « L'Homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes »(2008), p.179.

Rapport-Gratuit.com

largement incertain ou tout bonnement faux.[179]» En effet, si le concept d'intérêt désigne les mobiles qui poussent à l'action, alors toute action est nécessairement «intéressée», puisqu'il ne peut y avoir d'action sans mobile. Loin de permettre de prévoir un comportement, l'intérêt invoqué est celui déduit après-coup de l'action observée. Ainsi y aurait-il autant d'intérêts que de situations. Cette explication est sans conteste tautologique. À l'inverse, les versions substantialistes du discours de l'intérêt souverain se caractérisent par la mise en avant d'un intérêt spécifique unique : l'amour-propre chez La Rochefoucauld, le désir d'accumuler des biens chez Hobbes, etc. Bien qu'elles contiennent une part de vérité, ces théories deviennent systématiquement fausses lorsqu'elles se présentent comme détentrices de l'unique vérité. En effet, l'action humaine perd en profondeur dès lors qu'on la cantonne dans le registre exclusif du discours de l'intérêt. Si l'intérêt apparaît comme un ressort important de l'action, il n'est assurément pas le seul.

La confusion autour de cette notion conduit Caillé à préciser les différentes formes que peut prendre l'intérêt. À partir d'une notion unique, il distingue quatre types d'intérêt: l'*intérêt pour soi*, c'est-à-dire un « intérêt instrumental, stratégique, égoïste, actif »; l'*intérêt-obéissance*, ou l'intérêt passif à obéir; l'*intérêt passionnel*, celui éprouvé pour une activité plaisante; et l'*intérêt pour autrui*, celui du souci des autres ou du bien commun. Le malentendu qui règne entre ces différentes modalités de l'intérêt fait en sorte que l'on tend systématiquement à rabattre toutes les formes d'intérêt possibles sur l'intérêt égoïste, l'intérêt pour soi. Si l'intérêt ne règne pas seul et si l'on veut éviter la solution «paresseuse et stérile» qui consiste à poser qu'il existe autant de mobiles de

[179] Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, *op. cit.*, p.15-16.

l'action, autant d'intérêts qu'il y a de situations et d'individus différents, alors on doit se questionner sur les autres pôles entre lesquels l'action se partage.

3.2 Cartographie des ressorts de l'action : une boussole conceptuelle

Ces quatre modalités de l'intérêt ainsi que les quatre dimensions du don, mises en lumière par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, permettent à Caillé d'esquisser une première version de sa théorie de l'action. En effet, Mauss montre dans son *Essai*

> comment le don, qui témoigne par hypothèse d'une ouverture à autrui en manifestant un [...] désintéressement, est également intéressé –il satisfait à la fois les intérêts de face et les intérêts matériels du donateur et comment par ailleurs ce geste qui met en scène de la « libéralité », c'est-à-dire à la fois de la liberté et de la spontanéité, obéit autant ou plus à une obligation sociale première, cette obligation qui nous « force à être libres » [...]. Voilà mises en lumière dès les premières lignes de l'*Essai sur le don*, les quatre dimensions premières, irréductibles de tout acte de don, organisées en deux paires d'opposés : l'intérêt (égoïste) et le désintéressement (altruiste), l'obligation et la liberté.[180]

Caillé étend ces dimensions constitutives de tout acte de don à l'action sociale. En outre, il propose de changer les termes d'intérêt pour autrui par celui, plus neutre, d'«aimance», afin de sortir définitivement des éternels débats sur l'égoïsme et l'altruisme, et d'échapper une fois pour toute à l'hégémonie du concept d'intérêt.

Les quatre dimensions de sa théorie de l'action sont donc maintenant en place. Le sociologue considère ces pôles comme les équivalents des quatre points cardinaux : l'intérêt pour soi (ouest), l'aimance (est), l'obligation (nord) et la liberté (sud). Cette «rose des vents de l'action» offre, selon lui, une représentation plus fine et plus réaliste de l'action et permet de surcroît de dégager des degrés intermédiaires et d'envisager les diverses compositions possibles entre les pôles. Aussi précise-t-il ce qui se trouve aux

[180] Alain Caillé, «Au-delà de l'intérêt. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action I», *op. cit.*, p.185.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

alentours de chacun de ces quatre pôles. D'abord, la dimension de l'*intérêt pour soi* recouvre tant les intérêts de bien que les intérêts de gloire, c'est-à-dire la préservation de soi, le désir de survie, mais également la rivalité, la vanité, etc. À l'opposé, le pôle de l'*aimance* comprend l'altruisme, l'amitié, l'amour, la compassion, la confiance réciproque, l'alliance, etc. La dimension de l'*obligation* fait référence à toute forme de contrainte, qu'elle soit physique, biologique ou sociale : la nécessité, le déterminisme, la mort, mais aussi les lois, les coutumes, les principes moraux, etc. Enfin, le pôle de la *liberté* implique l'action, la spontanéité, la créativité, la vie, le plaisir, etc.

Ces pôles, affirme Caillé, sont irréductibles, enchevêtrés et réversibles. Irréductibles, parce qu'ils sont premiers et qu'il est donc impossible de les déduire les uns des autres. L'erreur des théories monistes consiste justement à prétendre déduire d'un seul pôle, celui de l'intérêt pour soi en général, toute la gamme des actions possibles. Or, pour Caillé, l'altruisme est tout aussi premier que l'intérêt pour soi et la liberté est aussi première que la soumission à la nécessité. Ces pôles sont ensuite enchevêtrés, aucune action n'est jamais absolument pure. Toute action se trouve toujours et nécessairement teintée par les autres registres, de sorte que chaque acte comporte généralement une part d'intérêt pour soi et une part d'altruisme et se situe le plus souvent à mi-chemin entre la contrainte et la spontanéité. Enfin, ces pôles sont réversibles, c'est-à-dire que chacun contient, jusqu'à un certain point, son opposé ou, pour le dire autrement, chaque pôle peut se charger en positif ou en négatif. L'intérêt pour soi n'existe que par rapport à l'altruisme et la liberté n'apparaît que par rapport à la contrainte. En somme, les pôles égoïsme/altruisme, tout comme les pôles liberté/contrainte, constituent les deux versants d'une seule et même réalité (qui sera développée plus tard). Il est par conséquent

impossible de penser faire découler l'action exclusivement de l'un ou de l'autre sans occulter tout un pan de la réalité.

Si cette première cartographie conceptuelle des ressorts de l'action permet de rendre compte de l'irréductibilité des quatre pôles, elle ne permet cependant pas de faire apparaître leur caractère enchevêtré et réversible. En effet, dans cette première représentation, intérêt pour soi et aimance de même qu'obligation et liberté se présentent comme de purs opposés. La double opposition de l'intérêt et de l'aimance ou de l'obligation et de la liberté est cependant, souligne Caillé, à replacer dans le cadre de deux oppositions plus larges et plus englobantes. De fait, ces polarités expriment et condensent deux oppositions plus « primordiales et universelles, structurantes de tous les mythes, de toutes les religions et de toutes les cultures : celle de la mort ('le maître absolu' selon Hegel) et de la vie (la liberté et la générosité par excellence), celle de la guerre et de la paix.[181]» Ainsi, la première opposition, celle de l'intérêt et de l'aimance, d'abord représentée par une droite, peut être figurée par une opposition circulaire plus vaste entre moi et autrui selon les modalités possibles de la guerre et de la paix. La seconde opposition, celle de l'obligation et de la liberté, inscrite dans le rapport plus général entre la vie et le mort, peut également être soumise à un tel schéma circulaire. En somme, le passage d'une représentation plane à une représentation sphérique permet de montrer la réversibilité et l'enchevêtrement des quatre pôles de l'action, de penser « une certaine coïncidence des opposés[182] ».

C'est donc comme «une monade avec portes et fenêtres» que Caillé pense le sujet. «L'axe de rotation de la sphère est infléchi selon les pôles que le sujet occupe ou

[181] *Ibid.*, p.193.
[182] *Ibid.*, p.192.

n'occupe pas. Selon l'inclinaison de cet axe et sa vitesse de rotation, le sujet rend visible ou non certains des aspects de sa personne aux autres sujets et, réciproquement, perçoit ou non certains aspects de leur personne.[183]» Il ajoute que cette représentation sphérique du sujet peut s'appliquer à un sujet collectif, c'est-à-dire à une communauté, une culture particulière. Ainsi, une culture, de même qu'un sujet, peuvent-ils être fondés sur l'intérêt pour soi, l'obligation, l'aimance ou la liberté.

Cette «tétralogie conceptuelle et typologique» proposée par Caillé soulève déjà certaines interrogations. D'abord, quelle autorité reconnaître à Mauss dont il s'est largement inspiré et qui n'a lui-même utilisé ces pôles qu'implicitement? Ensuite, pourquoi quatre pôles de l'action et non pas deux, trois ou quelque nombre indéterminé? Enfin, de quelle nature sont ces pôles? Sans répondre directement aux deux premières questions, Caillé justifie essentiellement sa conception de l'action par le fait qu'elle éclaire mieux que ses rivales ou que ses alternatives les ressorts de l'action. Effectivement, elle permet de penser de manière plus souple les dimensions de l'action sans préjugé *a priori*, contrairement aux théories monistes. Pourtant, il reste à préciser et à approfondir la nature de ces pôles à l'aide des récentes recherches de diverses disciplines et, ultimement, d'en proposer une théorie.

3.3 Vers une théorie de l'action

Cette typologie de l'action précédemment élaborée sert donc de boussole conceptuelle permettant de nous repérer à travers l'enchevêtrement des motivations

[183] *Ibid.*, p.196.

concrètes de l'action. Caillé se propose dans un second temps de préciser la nature de ces pôles, afin de mieux sortir des débats entre les partisans de l'égoïsme et les apôtres de l'altruisme, les défenseurs du déterminisme et les gardiens de la liberté. Nous nous intéresserons essentiellement aux pôles de l'intérêt pour soi et de l'aimance, sujet de notre recherche dont l'objectif vise précisément à trouver une manière de sortir de ces antinomies. Des découvertes récentes en éthologie, en sociobiologie, en psychologie et en neurobiologie permettront, selon Caillé, de faire avancer de manière significative cette discussion qui tient à la fois de la philosophie et de la sociologie.

3.3.1 Intérêt pour soi et intérêt pour autrui : conscience de soi et ouverture à l'autre

Nul besoin de défendre l'omniprésence du calcul d'intérêt dans le règne animal, comme dans l'espèce humaine d'ailleurs, une multitude d'exemples en témoignent. De fait, lorsque vient le temps d'obtenir de la nourriture, des faveurs sexuelles ou le pouvoir, la ruse, la dissimulation et la tromperie dominent. Aussi, selon Caillé, la question qui se pose n'est-elle pas de savoir si les calculs d'intérêt existent, mais plutôt s'ils relèvent de l'instinct ou s'ils procèdent d'une intention consciente. Si un bon nombre de spécialistes les placent du côté de l'instinct, l'éthologue Frans de Waal estime au contraire qu'ils sont réfléchis. En effet, il est, selon lui, évident que « [...]les chimpanzés savent que l'autre sait et [qu']ils utilisent cette information à leur profit[184]». Il ajoute que les grands singes peuvent « se mettre dans la peau d'autrui », particulièrement lors de moments chargés d'émotions. Caillé fait d'ailleurs remarquer que « les stratégies animales ne sont efficaces

[184] Franz de Waal, *Le singe en nous*, Paris, Fayard, 2005, p.229 cité par Alain Caillé, *Les ressorts de l'action. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II, op. cit.*, p.369.

que pour autant que le chasseur sait se mettre à la place de sa proie, ou [...] la proie ne peut survivre qu'en anticipant le comportement de son prédateur[185] ». Cette capacité à identifier les états émotionnels de l'autre serait cependant limitée aux singes anthropoïdes, aux éléphants et aux dauphins. Pourquoi? La réponse est, selon Caillé, d'une importance capitale: parce que ces derniers possèdent une plus grande conscience de soi que les autres animaux. Ces animaux seraient, en effet, les seuls à pouvoir «reconnaître leur image». Ainsi, la capacité de se mettre à la place d'autrui est-elle étroitement liée à la conscience de soi. Ajoutons que la satisfaction des intérêts, relevant de l'amour de soi ou de l'amour-propre, peut se faire d'une manière violente ou pacifique.

Si l'intérêt pour soi règne dans le monde animal, une autre réalité se déploie cependant tout aussi clairement : l'intérêt pour autrui. De fait, les exemples de comportements altruistes sont tout aussi présents que ceux qui relèvent du calcul d'intérêt[186]. Qu'il s'agisse de procurer des soins, du réconfort ou même de sacrifier sa vie, certains animaux semblent, comme le fait remarquer Caillé, nettement plus enclins à la compassion que les humains ayant participé à la célèbre expérience de S. Milgram relatée dans *Soumission à l'autorité*[187]. Les multiples observations de F. de Waal l'ont convaincu que «Nous naissons avec des pulsions qui nous portent vers les autres et qui nous amènent plus tard à nous soucier d'eux ». Celui-ci reprend d'ailleurs la définition à son avis la plus inaltérable de l'empathie, celle d'Adam Smith : «se mettre en imagination à la place de la victime» pour expliquer ces comportements. Ainsi, ce que des penseurs écossais tels que

---

[185] Alain Caillé, «Les ressorts de l'action. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II», *Revue du MAUSS* n° 31, « L'Homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes » (2008), p.372.
[186] Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II », *op. cit.*, p.372-373.
[187] Caillé fait ici référence à des expériences réalisées sur des rats et des singes relatées par Frans de Waal, *op. cit.* p.274-275, cité par Alain Caillé *op. cit.*, p.374.

Hume et Smith attribuaient en propre à l'homme, la sympathie, est semble-t-il déjà présente dans le règne animal. Encore une fois, la question n'est pas de savoir si ces comportements altruistes existent, mais s'ils sont instinctifs ou s'ils relèvent d'une certaine capacité de raisonnement. Les conduites apparemment altruistes ont été longtemps expliquées par la proximité génétique : «La théorie de la sélection de la parentèle prédit que les comportements altruistes ne peuvent apparaître et se maintenir qu'entre apparentés, et que la probabilité [...] sera d'autant plus grande que la parenté sera élevée entre l'altruiste et le bénéficiaire.[188]» Dans cette perspective, le but premier des animaux serait de maximiser les chances de reproduction de leur patrimoine génétique. Toutefois, de récentes découvertes viennent remettre en question la théorie du gène égoïste. De fait, il semble que « De plus en plus de résultats suggèrent que l'altruisme en faveur des membres du groupe autres que ses propres descendants [...] n'est pas favorisé par la sélection de parentèle, et pourrait même être contrecarré par ce type de sélection.[189] » Si le moteur reste la reproduction du gène, les individus ne semblent pas favoriser la propagation de leurs propres gènes, mais ceux du groupe dans son ensemble. La sociobiologie est donc passée d'un néodarwinisme individualiste à un néodarwinisme holiste ou, du moins, individualiste complexe. Comme le mentionne Caillé, « Le sujet [...] des calculs n'est plus l'individu lui-même, mais le groupe. Il ne reste plus qu'à dépasser, à son tour, le modèle du calcul...[190] »

---

[188] Serge Aron et Denis Fournier, « L'énigme de l'altruisme », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série, 2007, p.47, cité par Alain Caillé, *op. cit.,* p. 369.
[189] Edward O. Wilson, « E. O. Wilson, l'éternel étudiant des fourmis. Interview », *Sciences et avenir*, n°152, 2007, cité par Alain Caillé, « Les ressorts de l'action », *op. cit.*, p.379.
[190] Alain Caillé, « Les ressorts de l'action », *op. cit.,* p.379.

Entre intérêt pour soi et intérêt pour autrui il semble y avoir un point d'équilibre : la réciprocité. En effet, F. de Waal tire de ses longues études sur les chimpanzés la conclusion que cette règle de réciprocité, qui semble être au fondement des rapports sociaux entre les êtres humains, vaut aussi bien pour les chimpanzés. « Ces derniers, affirme-t-il, [...] soutiennent ceux qui leur rendent la pareille[191]». Il est par ailleurs à noter que cette réciprocité s'inscrit dans la longue durée : « Les zoos abondent en exemples d'animaux rancuniers. [...] Le singe se souvient, et il prendra tout son temps pour se venger[192]». Est-ce à dire que cette réciprocité est à rabattre sous une simple logique d'échange strictement intéressé? Ce serait, soutient Caillé, méconnaître la part de liberté et d'invention qui entre en jeu, du moins chez les grands singes. Il y a selon lui dans cette réciprocité une dimension de « pari », d'incertitude sur le retour qui fait basculer du registre du simple échange à celui du don[193].

Ces recherches récentes en éthologie et en sociobiologie viennent donc ébranler le postulat naturaliste, qui érige l'intérêt égoïste souverain en loi de la nature, sur lequel repose l'axiomatique de l'intérêt. Si l'intérêt pour soi est une loi de la nature, l'intérêt pour autrui l'est tout autant. Ces deux ressorts de l'action sont bien irréductibles comme le soutient Caillé. De plus, ils semblent tous deux procéder d'une sorte de « changement de point de vue » qui induit une part d'intentionnalité suffisante pour remettre en question leur caractère exclusivement instinctif. Ces pôles sont également réversibles; il est possible d'agir de manière égoïste ou de manière altruiste en se mettant à la place d'autrui ou, pour le dire autrement, d'utiliser cette capacité à notre profit ou au profit d'autrui.

---

[191] Frans de Waal, *op. cit.*, p.246, cité par Alain Caillé, « Les ressorts de l'action », *op. cit.*, p.375.
[192] Frans de Waal, *op. cit.*, p.257, cité par Alain Caillé, « Les ressorts de l'action », *op. cit.*, p.376.
[193] Alain Caillé donne des exemples tirés de l'ouvrage de Frans de Waal, *op. cit.*

Évidemment, entre ces deux forces contraires, il existe toute une gamme de comportements possibles allant de la coopération à l'entraide en passant par la simple réciprocité. De fait, on peut donc, une fois de plus, suivre Caillé et soutenir qu'ils sont généralement enchevêtrés : chaque action est la plupart du temps teintée d'intérêt pour soi et d'intérêt pour autrui non réductible à une logique d'échange intéressé.

3.3.2 À la source du processus de socialisation : l'imitation

De nombreux exemples témoignent du rôle capital que joue l'imitation dans le processus de socialisation des animaux et des humains. La recherche sur la puissance des ressorts de l'imitation a fait récemment des percées considérables permettant d'éclairer davantage le débat. La première percée découle de la découverte imprévue de deux chercheurs : Andrew Meltzoff et Keith Moore[194]. Ces derniers, en testant la théorie piagétienne des étapes du développement psychologique de l'enfant selon laquelle celui-ci n'accède que progressivement à l'imitation au sortir d'une première phase non imitative d'au moins un an, s'aperçurent que les nouveau-nés sont capables d'imiter des expressions du visage ou des gestes de la main à trente-deux heures en moyenne, à quarante-deux minutes pour le plus précoce. Fait plus intéressant encore, le phénomène ne se présente pas comme un fait dénué d'intentionnalité, mais comme le résultat d'un effort actif et délibéré de s'accorder avec autrui[195]. Par ailleurs, les enfants ne font pas qu'imiter. Lorsque les autres les imitent, ils le savent et leur prêtent davantage d'attention. C'est

[194] Andrew Meltzoff et Keith Moore, « Imitation of facial and manual gestures by human neonates », *Sciences*, n° 198, 1977, p.75-78, cité par Alain Caillé, *op. cit.*, p.381.
[195] Le compte rendu de ces expériences se trouve dans Scott R. Garrels, « Imitation, mirror neurons, and mimetic desire », *Contagion, Journal of violence, Mimesis and Culture,* vol. 12-13, 2006, p.54, cité par Alain Caillé, *op. cit.*, p.381.

Rapport-Gratuit.com

donc par ce processus d'imitation croisée, notamment entre parents et enfants, que l'enfant découvre qu'il est à la fois semblable aux autres et différent d'eux. « L'imitation est à la fois la mesure de la compréhension du soi-autrui et moteur premier du développement.[196]» Ce processus de découverte et d'affirmation progressive de l'identité et de la différence peut s'analyser en trois phases : la capacité à imiter les gestes et les expressions, la découverte de la première personne en tant que différente de celle d'autrui à travers les imitations croisées et sélectives et les inférences faites à partir des expériences des autres[197]. Selon Caillé, la réciprocité abordée précédemment, apparaît pendant la troisième phase et constitue le principe qui permet de maintenir la compatibilité des motifs opposés de l'intérêt pour soi et pour autrui. La réciprocité, affirme F. de Waal, s'observe autant dans le monde animal que dans le monde humain et relève d'une compétence sociale acquise et non d'un instinct.

La seconde percée vient de la découverte récente de Giacomo Rizzolati : celle des « neurones miroirs ». En effet, il semble que ces neurones s'activent dans notre cerveau non seulement lorsque nous effectuons une action, mais également lorsque nous observons quelqu'un d'autre la réaliser. G. Rizzolati explique :

> Dès que nous voyons quelqu'un accomplir un acte ou une chaîne d'actes, qu'il le veuille ou non, ses mouvements acquièrent pour nous une signification immédiate; naturellement, l'inverse est aussi vrai : chacune de nos actions revêt une signification immédiate pour celui qui l'observe. Le système des neurones miroirs et la sélectivité de leurs réponses déterminent un espace d'actions partagées, à l'intérieur duquel chaque acte et chaque chaîne d'actes, les nôtres et ceux d'autrui, apparaissent immédiatement inscrits et compris sans que cela ne requiert aucune « opération de connaissance » explicite ou délibérée.[198]

---

[196] A. Meltzoff et W. Prince cité par Garrels, *op. cit.*, p.61, cité par A. Caillé, *op. cit*, p.382.
[197] Alain Caillé, « Les ressorts de l'action », *op. cit.*, p.382.
[198] Giacomo Rizzolati et Sinigaglia Corrado, *Les neurones miroirs*, Paris, Odile Jacob, 2008, p.143, cité par Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. », *op. cit.*, p.382.

Bref, lorsque nous voyons quelqu'un effectuer une action, nous faisons, dans notre cerveau, la même chose que lui. Ces neurones miroirs jouent donc un rôle déterminant dans le processus d'imitation, puisqu'ils permettent de confirmer et d'expliquer le désir mimétique et même l'empathie, c'est-à-dire la capacité à percevoir et reconnaître les émotions d'autrui. Enfin, rapporte Caillé, les différentes pathologies pourraient, selon certains spécialistes, «[...] pouvoir s'interpréter comme autant de perturbations de l'imitation et de l'empathie, comme le résultat d'un excès ou au contraire d'une absence de frontière entre moi et autrui.[199]».

En somme, ces découvertes sur le rôle de l'imitation et des neurones miroirs dans le processus du développement permettent suffisamment, selon Caillé, de montrer la fausseté des théories utilitariste et/ou individualiste qui font découler toute action du calcul d'intérêt d'un « individu monadique, clos sur lui-même, 'sans porte ni fenêtre' ne songeant qu'à maximiser son propre avantage.[200] » Les relations entre les individus, animaux ou humains, ne se réduisent ni à l'instinct ni à des calculs d'intérêt individuel. Il semble, au contraire, exister une « ouverture originelle à l'altérité qui place les êtres vivants dans une sorte de communication et de résonance constante les uns avec les autres. [201]»

3.4 L'empathie : fondement des rapports sociaux

Dans le but de parvenir à un dépassement définitif de l'axiomatique de l'intérêt, il reste à effectuer un passage théorique qui, s'il a déjà commencé à poindre, se doit d'être

[199] Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. », *op. cit.*, p.382.
[200] Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. », *op. cit.*, p. 378.
[201] Alain Caillé, *ibid*

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

clarifié. Les données du problème sont les suivantes : les relations entre les individus ne semblent réductibles ni à l'instinct ni aux calculs d'intérêt individuel. Entrent en jeu l'empathie (la sympathie), l'imitation (les neurones miroirs), la réciprocité et un certain sens de la justice. Reste à savoir de quelle manière s'emboîtent ces dimensions de l'interaction. En effet, « Qu'est-ce qui en résulte ou se compose de quoi ? La réciprocité de l'imitation, et l'imitation et la sympathie? Ou inversement? Et quel concept employer, d'ailleurs, celui de sympathie ou celui d'empathie? Et où situer par rapport à eux la compassion ou son contraire, etc. ? [202]»

L'empathie constitue, selon Caillé, le fondement des rapports sociaux. Aussi, tente-t-il d'en cerner la nature en s'appuyant dans un premier temps sur la définition qu'en donnent Alain Berthoz et de Gérard Jorland, coordinateurs d'un récent ouvrage collectif sur l'empathie: «[...] l'empathie consiste à se mettre à la place de l'autre sans nécessairement éprouver ses émotions; la sympathie consiste, inversement, à se mettre à sa place, c'est une contagion d'émotions, dont le fou rire peut être considéré comme typique[203]». Les auteurs ajoutent et précisent : « Autrement dit, on peut être empathique sans éprouver de sympathie, de même qu'on peut avoir de la sympathie sans être empathique.[204]» Comme le résume Caillé, l'empathie consiste « à se mettre à la place d'autrui » et la sympathie à « s'identifier à autrui ». Les auteurs proposent de considérer l'empathie comme un « changement de point de vue », définition qui la rapproche considérablement de la réciprocité. Caillé estime cependant que, d'une part, ces définitions ne font pas suffisamment ressortir la présence de l'autre en moi et que, d'autre

[202]Alain Caillé, « Les ressorts de l'action. », *op. cit.,* p.380.
[203] Alain Berthoz et Gérard Jorland, cité par Alain Caillé *op. cit.*, p.380.
[204] Gérard Jorland, cité par Alain Caillé, *op. cit.*, p.380.

part, elles semblent faire de l'empathie un opérateur proprement intellectuel, réduisant ainsi la sympathie au seul domaine affectif. Il s'appuie donc, dans un second temps, sur les explications d'Élisabeth Pacherie pour relativiser cette opposition, à son avis, trop nette. Cette dernière distingue trois degrés de l'empathie : la compréhension du type d'émotion qu'éprouve autrui, la compréhension de son objet et la compréhension de l'émotion et de ses raisons. À la lumière de ces précisions, Caillé énonce sa thèse selon laquelle l'empathie est

> *le vecteur général de la communicabilité et de la réversibilité entre moi et autrui, qu'elle soit affective (je sens comme l'autre qui sent comme moi) et/ou intellectuelle (je pense comme l'autre qui pense comme moi). On peut alors entendre par sympathie et antipathie les modalités, respectivement bienveillante ou malveillante, de l'empathie. L'imitation est le vecteur affectif de l'empathie, la réciprocité sa modalité cognitive ou, si l'on préfère, réfléchie.*[205]

L'empathie, capacité de se mettre à la place d'autrui, est donc au cœur des rapports sociaux. Grâce à elle, il est possible de ressentir ce que l'autre ressent ou encore, de penser ce que l'autre pense, du moins en imagination. Aussi peut-on se mettre à la place d'autrui de manière bienveillante (sympathique) ou malveillante (antipathique).

Il est possible de synthétiser la discussion menée sur la typologie tétradimensionnelle de l'action et sur la nature des deux pôles sur lesquels nous nous sommes attardés en disant que le sujet déploie son action selon un cercle. Ainsi, le sujet empathique se trouve-t-il au cœur du cercle. À l'est se trouve son Moi (ses intérêts), à l'ouest se situe Autrui, au nord se situe l'antipathie et au sud la sympathie. Comme l'écrit Caillé, ce schéma « [...] relie moi à autrui sur l'axe de l'empathie assumée (moi ouvert)

[205] Alain Caillé, *op. cit.*, p.380-381 (c'est lui qui met en italique).

ou refusée (moi replié sur moi-même), et selon une modalité sympathique ou antipathique.[206] »

En définitive, l'objectif de Caillé était de sortir définitivement du réductionnisme des théories monistes de l'action humaine. Entre les partisans de l'égoïsme et les défenseurs de l'altruisme, le sociologue entendait proposer, en prenant soin d'éviter tout apriorisme et tout systématisme, une théorie de l'action susceptible de fournir une représentation plus juste du comportement humain et des rapports sociaux. Nous nous sommes particulièrement intéressés à deux des quatre dimensions de l'action de sa théorie : l'intérêt pour soi et l'aimance (qui était en fait la dimension sympathique de l'empathie). En s'appuyant sur les récentes recherches de diverses disciplines, il a pu montrer le caractère irréductible, réversible et enchevêtré de ces deux pôles de l'action. Il est apparu que les comportements égoïstes tout comme les comportements altruistes témoignent de cette capacité «à se mettre à la place d'autrui», présente chez certaines espèces et chez l'homme, laquelle dépend d'une conscience de soi. L'importance de l'imitation dans le processus de socialisation a permis, pour sa part, de montrer que conscience de soi et conscience d'autrui sont intrinsèquement liées et se développent simultanément. Ainsi, sommes-nous parvenus à sa thèse : l'empathie, cette capacité à «se mettre à la place d'autrui» logée dans nos cellules miroirs, est au fondement même des rapports sociaux (et non l'intérêt pour soi). Elle peut s'effectuer selon deux modalités, la sympathie et l'antipathie, et c'est à travers l'imitation (sa dimension affective) et la réciprocité (sa dimension réfléchie) qu'elle se développe. L'intérêt pour soi n'est donc plus le seul et unique mobile derrière toute action. L'erreur des théories qui placent

[206]Alain Caillé, « Vers une théorie de l'action et du sujet. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action III», *Revue du MAUSS* n°31 (2008), « L'homme est-il un animal sympathique? », p.87.

l'intérêt pour soi au cœur des rapports entre les individus provient du fait qu'elles considèrent le sujet comme étant clos, fermé sur lui-même, alors que celui-ci développe la conscience qu'il a de lui-même à travers autrui. Aussi ne cherche-t-il pas exclusivement à satisfaire ses propres intérêts, mais à être reconnu en soi par autrui.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, force est de constater que l'homme est certainement un animal égoïste au regard des penseurs du XVIIe siècle. À la recherche de principes régulateurs permettant de vivre ensemble dans un monde où la réflexion sur le bien et le mal tend à se dissocier de la parole divine, ces derniers développent une anthropologie pessimiste où, on l'a vu, l'égoïsme intéressé règne sans partage. En France, l'augustinisme revisité par Jansénius, qui rend possible une analyse sécularisée de l'âme et de la société humaine, diffuse et renforce l'image d'un homme avide et corrompu, mû par son seul amour-propre. L'homme est esclave de ses passions, manifestations de cet amour de soi, qui viennent compromettre la stabilité, voire l'existence même du lien social. L'honnêteté, doctrine de l'autorégulation de l'amour-propre, apparaît alors comme le remède à cet égocentrisme intéressé et au problème d'une société où il s'agit moins de s'affirmer que de séduire. Sans être satisfaisant, ce ménagement des apparences a l'avantage d'adoucir les mœurs, rendant possible le vivre ensemble.

Si l'anthropologie de Hobbes se fonde également sur l'égocentrisme intéressé, celui-ci se détourne toutefois d'un idéalisme moral au profit d'une solution concrète qui lui permet de développer une conception de la nature humaine fondée sur le dynamisme d'un agent économique guidé par ses appétits. L'amour-propre dénoncé par la tradition est, chez lui, envisagé d'une tout autre manière : le désir de s'enrichir devient source de vertus. En effet, socialement discipliné, l'intérêt est vu comme un principe positif, source de l'intelligence et de la raison, du travail, de la sociabilité et des échanges. Avec sa théorie de l'égoïsme rationnel, Hobbes renverse la tradition dominante selon laquelle

l'homme, sociable par nature, vit en communautés organisées en vue d'un bien transcendant : le voici défini comme un être querelleur par nature et sociable pour satisfaire ses appétits.

C'est donc du même postulat que partent Hobbes et les moralistes pour élaborer leur vision de la nature humaine : l'affirmation de soi pour la satisfaction de ses désirs dans un affrontement compétitif. Toutefois, si Hobbes l'encense, les moralistes la condamnent ou, du moins, demeurent réticents car ils réagissent contre un changement qui, en France, se manifeste surtout par des inconvénients moraux. Loin de produire une prospérité générale, les motivations intéressées se sont développées en une sorte d'individualisme prédateur. Si la concurrence de la vie de cour et de salon est semblable à celle des industriels, négociants et financiers, elle est concrètement stérile, voire prédatrice, psychologiquement éprouvante et moralement corruptrice. Bref, si l'entreprenante avidité est considérée en Angleterre comme la source de toutes les vertus, les moralistes continuent d'envisager l'amour-propre comme fondement de tous les vices. Cette conception extrinsèque de la morale, pour reprendre les termes de Charles Taylor, situe donc les sources de la morale hors de l'homme. Et dans ce contexte, la sympathie ne peut être perçue que comme l'un des multiples masques de l'amour-propre.

À l'encontre de cette vision pessimiste de l'homme selon laquelle nous ne pouvons identifier le bien à l'inclination de notre nature, les penseurs des Lumières anglaises et écossaises, animés par le projet de réhabilitation de l'affectivité qui traverse tout le XVIIIe siècle, proposent une conception morale rivale : la *théorie des sentiments moraux*. Culminant avec David Hume et Adam Smith, ce mouvement trouve son origine au tout début du siècle chez Shaftesbury et Hutcheson qui, inspirés par la tradition

érasmienne de l'école de Cambridge, contribuent à ébranler la thèse de l'intérêt souverain. Les sources de la morale ne résident pas dans la volonté arbitraire d'un Dieu indifférent à sa création, mais dans une inclination naturelle de notre nature : l'homme est avant tout un animal affectif.

Cherchant à penser l'autonomie morale, Shaftesbury soutient que l'homme possède une disposition naturelle au bien. Sans suggérer que chacun puisse juger à tout instant de manière infaillible, il estime qu'il en a par nature la possibilité. Cette inclination doit toutefois interagir avec la raison afin de procurer à l'individu la capacité de discerner le bien du mal. Shaftesbury, on l'a vu, cherche cependant les mots pour nommer cette instance spectatrice qui analyse les affections : « volonté », « résolution », « sens du juste et de l'injuste », « œil intérieur » et à l'occasion « sens moral ».

C'est ce concept de sens moral qui est repris et diffusé par Hutcheson. Celui-ci le conçoit comme un organe d'évaluation des qualités morales des actions et d'autrui, plutôt que comme le moyen d'une maîtrise de soi, selon le modèle antique de l'ascèse revu par Shaftesbury. Si Hutcheson estime que nous sommes animés par des dispositions bienveillantes naturelles, il croit que c'est à notre sens moral qu'il revient de les déceler et de les apprécier. Semblable à un dispositif sensoriel qui détecte et à un goût qui évalue, le sens moral constitue une sorte de faculté d'appréciation désintéressée des actions bienveillantes.

Alors que Hutcheson s'intéresse principalement aux effets produits par le sens moral, Hume enquête sur son origine. Cette autopsie du sens moral lui permet d'en découvrir la genèse : le mécanisme de la sympathie. Source des liens sociaux et des jugements moraux, la sympathie découle de l'imagination qui fait que chacun éprouve par

imitation les affects éprouvés par autrui à partir d'un principe de similitude. D'abord limitée à la sphère restreinte de la famille, cette capacité à sympathiser avec autrui se développe graduellement au contact des autres. Chacun apprend à prendre de la distance face à sa partialité pour prendre en considération un point de vue plus général, celui de l'humanité. Ainsi parvient-on à rendre naturel ce qui ne l'était pas et à se constituer un sens moral. Ce mécanisme de communication devient donc l'équivalent d'une sensibilité particulière aux passions et aux sentiments des autres.

Smith reprend et approfondit le concept de sympathie en y ajoutant la référence à un « spectateur impartial ». Ce dernier, conçu comme le jugement d'approbation ou de désapprobation porté par un individu imaginaire, cristallise les valeurs d'une opinion collective que chacun peut connaître et intérioriser grâce au mécanisme de la sympathie. Aussi Smith considère-t-il que même en admettant le primat de l'intérêt égoïste, l'intervention de la sympathie déciderait de l'intensité de celui-ci puisque l'approbation du spectateur impartial, qui incarne l'opinion collective, s'avère plus importante que la réalisation d'un intérêt égoïste. En effet, puisque le désir de sympathiser est plus fort que la satisfaction de son intérêt, chacun prend en compte le point de vue du spectateur et réalise que son intérêt propre n'a pas plus de valeur que celui des autres. Le spectateur impartial permet donc de modifier l'intensité des intérêts, de les « civiliser » grâce à l'opérateur de la sympathie.

En somme, les penseurs des Lumières anglaises et écossaises contribuent à ébranler la thèse de la motivation dominante et sans partage de l'égoïsme. Soit, comme Shaftesbury, en la compensant par un principe de bienveillance naturelle, soit en faisant intervenir un sens moral qui, selon Hutcheson, nous détermine à approuver les actions

Rapport-Gratuit.com

bienveillantes ou alors, comme Hume et Smith, en approfondissent le concept de sympathie, dans lequel se résorbe la notion de sens moral, permettant à chacun d'éprouver, en imagination, les sentiments d'autrui. S'inscrivant contre une conception extrinsèque ou prescriptive de la morale, tous se tournent vers l'intérieur et font de nos sentiments la source de la moralité. Chez la marquise de Condorcet, la sympathie n'est plus considérée seulement en fonction d'une représentation imaginaire comme chez Smith, mais comme « l'expression d'une *loi de la sensibilité* qui dispose chaque individu "à sentir d'une manière semblable à celle d'autrui"[207] ».L'égoïsme apparaît alors comme un dérèglement de l'amour de soi sous la forme d'un investissement trop intense des affections sur soi-même qui risque de priver l'individu des plaisirs altruistes tout en l'exposant à des rétorsions de la part des autres.

Enfin, en souhaitant actualiser la réflexion entre les partisans de la thèse égoïste et les défenseurs de la sympathie, nous avons cherché dans la théorie de l'action d'Alain Caillé des ressources théoriques susceptibles de faire avancer le débat. Partant du postulat que les rapports sociaux s'organisent en vue de l'obtention d'une reconnaissance, celui-ci entend montrer que cette quête n'est pas réductible à ce que les moralistes français désignaient par le terme d'amour-propre. En effet, si l'intérêt apparaît comme un ressort important de l'action, il n'est assurément pas le seul. Caillé distingue donc plusieurs types d'intérêt à partir desquels il esquisse une sorte de boussole conceptuelle servant à se repérer à travers l'enchevêtrement des motivations concrètes de l'action. De ces quatre pôles, nous nous sommes intéressée particulièrement à celui de l'intérêt pour soi et de

[207] Marc André Bernier, « Présentation ». « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières » dans *Lettres sur la sympathie* (1798) de Sophie de Grouchy, suivi de six études, sous la dir. de M.A. Bernier et D. Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 13.

l'aimance afin de voir de quelle manière ces derniers pouvaient jeter un nouvel éclairage sur notre sujet.

Selon Caillé, les récentes découvertes sur le rôle de l'imitation et des neurones miroirs dans le processus du développement permettent suffisamment de montrer la fausseté des théories de l'intérêt égoïste qui conçoivent l'individu comme clos sur lui-même, « sans porte ni fenêtre », ne songeant qu'à maximiser son propre avantage. En effet, la recherche sur la puissance des ressorts de l'imitation dans le processus de socialisation des animaux et des humains a permis de jeter un nouveau regard sur le débat en montrant que les nouveau-nés possèdent, dès leur premier jour, la capacité d'imiter des expressions du visage ou des gestes de la main. De plus, ce phénomène résulterait d'un effort actif et délibéré de s'accorder avec autrui. C'est donc par un processus d'imitation croisée que l'enfant et certains animaux socialisent et découvrent qu'ils sont à la fois semblables aux autres et différents d'eux. Les neurones miroirs jouent dans ce processus d'imitation un rôle déterminant puisqu'ils permettent de confirmer et d'expliquer le désir mimétique et l'empathie, c'est-à-dire la capacité à percevoir et reconnaître les émotions d'autrui. Par conséquent, les relations entre les individus, animaux ou humains, ne sauraient se réduire à des calculs d'intérêt individuel. Il semble, au contraire, que ce désir mimétique et cette capacité d'empathie témoignent d'une ouverture originelle à l'altérité qui place les êtres vivants dans une sorte de communication et de résonance constante les uns avec les autres.

Les recherches en éthologie montrent, pour leur part, que si le calcul d'intérêt est omniprésent dans le monde animal, l'intérêt pour autrui l'est tout autant. En effet, de nombreux exemples attestent des comportements égoïstes et altruistes chez les animaux.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Ces comportements procèderaient toutefois de la même capacité : celle de pouvoir identifier les états émotionnels d'autrui, laquelle suppose une conscience de soi. Entre ces deux pôles irréductibles que sont intérêt pour soi et intérêt pour autrui (aimance), il existe évidemment toute une gamme de comportements où ces derniers s'entremêlent selon des proportions variables. Cette faculté d'empathie peut donc servir tant son propre intérêt que celui d'autrui. Ces deux intérêts semblent converger vers un point d'équilibre : la réciprocité. Ainsi, ce que des penseurs écossais tels que Hume et Smith attribuaient en propre à l'homme, la sympathie, serait déjà présent dans le règne animal.

Caillé intègre donc ces notions d'empathie, d'imitation et de réciprocité préalablement définies et formule l'hypothèse que l'empathie, « vecteur de la communicabilité et de la réversibilité entre moi et autrui », est au fondement des liens sociaux. L'imitation en constitue le mode affectif (je sens comme l'autre qui sent comme moi) et la réciprocité en est la dimension réfléchie (je pense comme l'autre qui pense comme moi). La sympathie et l'antipathie deviennent les modalités bienveillantes ou malveillantes de l'empathie qui, on l'a dit, se produit à la faveur de l'imitation et de la réflexion. Enfin, Caillé, en donnant un fondement empirique, voire scientifique à ce débat, permet définitivement d'en poser les termes d'une manière nouvelle et d'écarter la thèse voulant que l'intérêt égoïste soit le seul et l'unique ressort de l'action et, par conséquent, le fondement du lien social. La quête de reconnaissance n'est pas réductible à l'amour-propre, mais procède d'une réelle ouverture à l'altérité. Mais n'est-ce pas ce qu'avaient déjà pressenti Hume et Smith en faisant du mécanisme de la sympathie, source des liens sociaux et des jugements moraux, la faculté permettant à chacun d'éprouver par imitation les affects d'autrui à partir d'un principe de similitude ? En se mettant à l'écoute de cette

tradition, l'homme se reconnaît dès lors comme un être empathique, dont d'autres animaux lui offrent également l'exemple et, à ce titre, il se redécouvre une nature qui porte en elle les principes d'une moralité.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources primaires

FURETIÈRE, Antoine 1690, 'Maxime', *Dictionnaire universel* (La Haye, Arnout et Reiner, 1690).

BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948.

BERNIER, Marc André et Deidre DAWSON (dir.), *Les* Lettres sur la sympathie (1798) *de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale* suivies de six études, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century », 2010.

BIZIOU, Michaël, GAUTHIER, Claude et Jean-François PRADEAU, *Introduction. Structure et argument de la « Théorie des sentiments moraux »,* dans Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, PUF, 1999 (1976).

BONICCO, Céline, *Apprendre à philosopher avec Hume*, Paris, Ellipses, 2010.

CAILLÉ, Alain, « Au-delà de l'intérêt ? Sympathie, confiance et réciprocité. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action I », *Revue du MAUSS*, 2008/1, n° 31, p.175-200.

CAILLÉ, Alain, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, Éditions La Découverte/MAUSS, 2009.

CAILLÉ, Alain, « Les ressorts de l'action. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action II », *Revue du MAUSS*, 2008/1, n° 31, p.365-396.

CAILLÉ, Alain, « Vers une théorie de l'action et du sujet. Éléments d'une théorie anti-utilitariste de l'action III », *Revue du MAUSS*, 2008/2, n° 32, p.87-95.

CAILLÉ, Alain, *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, Bibliothèque du MAUSS, La Découverte, coll. « Recherches », 1994.

CHANIAL, Philipe et Alain CAILLÉ, « Présentation », *Revue du MAUSS* n° 31, «L'homme est-il un animal sympathique? Le contr'Hobbes », 2008, p.15.

COLLECTIF, *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, textes rassemblés et édités par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren et Sabrina Vervacke. Introduction et postface de Jean-Pierre Cléro, Québec, PUL, 2007.

COLLECTIF, « L'Homme est-il un animal sympathique ?», *Revue du MAUSS*, 2008/1, n° 31.

COLLECTIF, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile* (sous la dir. de A. Caillé, Ch. Lazerri et M. Senellart), Paris, La Découverte, 2001.

DANDRY, Patrick, « *Entre meicinalia et moralia : la double ascendance de la "sympathie"*» dans *Les discours sur la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité,* textes rassemblés et édités par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren et Sabrina Vervacke. Introduction et postface de Jean-Pierre Cléro, Québec, PUF, coll. « La République des Lettres », 2007.

DELLEMOTTE, Jean (2005), « Principe de sympathie et jugement moral », ressource en ligne theme. univ-paris1 [document électronique].

ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmant-Lévy, 1973.

ESPRIT, Jacques, *La fausseté des vertus humaines*, Paris, Guillaume Desprez, 1688 [document électronique].

HOBBES, Thomas, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, coll. «Philosophie politique», 1971 [document électronique].

HOBBES, Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique (De Cive),* trad. fr. en 1649 (1642) par Samuel Sorbière, secrétaire de Thomas Hobbes, coll. « Les classiques des sciences sociales » [document électronique].

HUME, David, *Enquête sur les principes de la morale*, Présentation par Roger-Pol Droit, trad. fr. Philippe Baranger et Philippe Saltel. Notes et bibliographie par Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 2008 (1991).

HUME, David, *Traité de la nature humaine*, III (La morale), trad.fr. A. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Bibliothèque Philosophique », 1968.

HUTCHESON, Francis, *Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral*, dirigée par Dominique Château et Bruno Péquignot, Paris, L'Harmattan, 2003 (1725) [document électronique].

HUTCHESON, Francis, *Système de philosophie morale*, Lyon, Rengnault, 1770 [document électronique].

HUTCHESON, Francis, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991 [document électronique].

HUTCHESON, Francis, *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, Londres, 1738.

JAFFRO, Laurent, « Shaftesbury : sens moral et culture de la communauté » dans *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile* (sous la dir. de A. Caillé, C. Lazzeri et M. Senellart), Paris, La Découverte, 2001, p.414-424.

LAFOND, Jean, *Augustinisme et littérature*, Paris, Klincksieck, 1977.

LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*. Introduction et notes de Jean Rohou, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de poche classique », 1991.

MOLIÈRE, *Les précieuses ridicules*, 1659, texte établi par Charles Louandre, Charpentier, 1910 [document électronique].

MONTAIGNE, *Essais*, nouvelle édition corrigée et augmentée, notes de Pierre Coste, Paris, La Société, 1725 [document électronique].

NICOLE, Pierre, *Essais de morale, Contenus en divers Traités sur plusieurs devoirs importants,* Paris, Guillaume Desprez, 1782 [document électronique].

PARMENTIER, Bérengère, *Le siècle des moralistes*, Paris, Seuil, 2000.

PASCAL, Blaise, *Pensées*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, préface de Jean Guitton, Paris, Gallimard, coll. « Livre de poche classique », 1936 (1962, pour la préface).

PLATON, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris, GF-Flammarion, 1966.

ROHOU, Jean, *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002.

SAINT-ÉVREMOND, *Œuvres choisies,* publiées avec une notice et des notes de M. De Lescure, Paris, Librairie des Bibliophiles [document électronique].

SETH, Catriona, « Un double service rendu à la postérité : la *Théorie des sentiments moraux* par Adam Smith, suivie des *Lettres sur la sympathie* » dans BERNIER, Marc André et Deidre DAWSON (dir.), *Les lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale suivies de six études*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth-Century », 2010, p.127-137.

SHAFTESBURY, *Characteristics of men, Manners, Opinions, Times*, II, p.414-415 (édition de 1711), reproduction en fac-similé parue chez Olms (Hildesheim-New York, 1978) (trad. fr. de Danielle Lories dans *Shaftesbury. Soliloque ou conseil à un auteur*, Paris, L'Herne, 1994 (introduction p.36).

SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Texte traduit, introduit et annoté par Michaël Biziou, Claude Gauthier, Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999 (1976).

STIKER-MÉTRAL, Charles-Olivier, *Narcisse contrarié. L'amour-propre dans le discours moral en France (1650-1715),* Paris, Honoré Champion, 2007.

TAYLOR, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad.fr. C. Melançon, Montréal, Boréal, 1998 (1989).

VAN DELFT, Louis, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais», 2008.

VAN DELFT, *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Québec, PUL, coll. « La République des Lettres », 2005.

WOLFE, Charles T., « La crypto-normativité d'Adam Smith », dans *Les discours sur la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité,* textes rassemblés et édités par Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren et Sabrina Vervacke, introduction et postface de Jean-Pierre Cléro, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007.

2. Sources secondaires

ARON, SERGE et Denis FOURNIER, « L'énigme de l'altruisme », *Sciences et avenir*, n° 152, hors-série, 2007.

BERTHOZ, Alain et Gérard JORLAND, *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.

CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.

CAILLÉ, Alain, *L'idée même de richesse*, Paris, La Découverte, 2012.

DE WAAL, Franz, *Le singe en nous*, Paris, Fayard, 2005.

GARRELS, Scott R., « Imitation, mirror neurons, and mimetic desire », *Contagion, Journal of violence, Mimesis and culture,* vol. 12-13, 2006.

JAFFRO, Laurent, *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 1998.

LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, Édition et chronologie par Robert Pignarre, Paris, Flammarion, 2008 (1965).

MACHIAVEL, Nicolas, « Discours sur la première décade de Tite-Live », *Œuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade », 1966.

MOLIÈRE, *L'Avare*, Édition présentée, annotée et commentée par Évelyne Amon, Paris, Larousse, coll. « Petit classique », 2007.

MOLIÈRE, *Don Juan*, Édition présentée, annotée et commenté par Romain Lancrey-Javal, Paris, Larousse, coll. « Petit classique », 2006.

MELTZOFF, Anrew et Keith MOORE, « Imitation of facial and manual gestures by human neonates », *Sciences*, n° 198, 1977.

RIZZOLATI, Giacomo et Sinigaglia CORRADO, *Les neurones miroirs*, Odile Jacob, Paris, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique et autres écrits autour du Contrat social*, Introduction, commentaire et notes par Gérarg Mairet, Paris, Livre de poche, coll. « Classique de la philosophie » 1996 (1992).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les confessions,* Préface de J.-B. Pontalis, Texte établi par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Notes de Catherine Kœning, Paris, Gallimard, 1973 (1959).

SHAFTESBURY, *Principe de la morale ou Essai sur le mérite et la vertu. Avec Réflexions,* Amsterdam, Zacharie Chatelain, 1770 [document électronique].

SHAFTESBURY, *Soliloque ou conseil à un auteur*, trad. fr. de Danielle Lories, Paris, L'Herne, 1994.

WILSON, Edward O., « E. O. Wilson, l'éternel étudiant des fourmis. Interview », *Sciences et avenir*, n° 152, 2007.

* * * * *