

Stage SES philosophie : Adam SMITH, approches croisées
Vendredi 24 Avril 2015 - Espé Aix-en-Provence

Intervention de Mme Jeanne SZPIRGLAS, IA-IPR de philosophie, académies de Versailles et d'Orléans-Tours (les nombreuses citations n'ont pas été reproduites).

N.B. : Le texte qui suit est celui de l'intervention de J. Szpirglas : il comporte des éléments oralisés et n'a pas été revu pour publication.

Introduction

Pas spécialiste de Smith, ce qui implique des lacunes et des libertés. Les lacunes concernent la connaissance des textes et du contexte... des libertés, celles même que concède l'ignorance au désir de philosopher et qui me permettront de présenter un peu librement, sous une forme synoptique, la pensée d'AS.

L' exemplier suit le plan de l'intervention et vous servira parallèlement à revenir au texte pour vous-même.

AS est surtout reconnu pour la Richesse des nations paru la première fois en 1776 alors qu'il a presque 53 ans. Il a écrit la TSM des années auparavant et n'a cessé de rééditer et de revoir cet ouvrage qui lui a conféré dans toute l'Europe une immédiate notoriété. La dernière édition date de 1789, Adam Smith a alors 67 ans. et AS regarda toujours la TSM comme son ouvrage principal. Il faut aussi se souvenir que pour la philosophie écossaise, the Scottish Enlightenment, il y a une continuité parfaite entre la morale, le droit, l'économie et la politique. En témoigne la structure même des œuvres de Hutcheson et de Pufendorf. C'est un même domaine par différence avec la métaphysique c'est-à-dire les discussions des preuves de l'existence de Dieu. On a également, de la main des étudiants, des *Lectures sur la Jurisprudence*, c'est-à-dire des cours pris en note de 1762 à 1766. Voilà pour les écrits principaux auxquels s'ajoutent des *Essais philosophiques* sur des sujets variés. Smith rêvait d'une histoire complète de la civilisation à laquelle évidemment il n'a pu aboutir.

Concernant le contexte, Smith est un lecteur admiratif de Montesquieu, des Encyclopédistes, un ami de Hume qui fut en même temps que lui l'élève de Hutcheson. Les Scottish Enlightenment rayonnent depuis l'université de Glasgow où se succèdent de grands professeurs dont Hutcheson, puis Adam Smith sur la même chaire, que l'on vient écouter d'un peu partout pour leur tolérance et leur ouverture, et pour leur façon moderne d'enseigner : ils délaissent le latin pour l'anglais et déambulent dans leur classe s'exprimant avec une éloquence propre à toucher les cœurs comme disent leurs témoins.

Je vais donc proposer une interprétation très globale de la pensée de Smith avec un plan très simple : une première partie consacrée à la philosophie morale c'est-à-dire à l'analyse de la sympathie et à la genèse des règles morales; et une seconde partie consacrée aux échanges économiques et la fonction de l'Etat qui se comprennent par continuité et analogie avec la pensée morale.

Première partie : le marché de l'intime : la sympathie

On a l'habitude dans nos cours, de penser la morale en termes kantien de devoir, de liberté, de raison. Les philosophes du *scottish enlightenment* nous font entendre une toute autre façon de poser les questions morales. Ils partent de trois faits : il y a de l'obligation, elle n'est pas un fait de la raison mais elle est néanmoins donnée. Il y a du jugement moral. Et plus troublant, ils considèrent la morale non dans l'ordre du devoir mais de l'ordre du fait : force est de reconnaître que nous nous comportons moralement. Moraux, il s'agit donc moins de le devenir que de comprendre ce par quoi nous le sommes, et pourquoi nous cessons parfois de l'être. Ce n'est pas une pensée morale de l'injonction ou de la prescription. Hutcheson, dans son *Système de philosophie morale* posait trois questions dont Smith ne retient que deux :

En quoi consiste la vertu ? Quelle qualité doit posséder une action pour être jugée vertueuse ? Hutcheson répond la bienveillance.

Quelle est la faculté de l'esprit qui nous la recommande ? Hutcheson répond le sens moral.

En quoi consiste le jugement moral ? L'approbation est un sentiment instruit ou un jugement senti. C'est un sentiment moral qu'il faut distinguer du sens moral qui est sa condition.

Chez Adam Smith, vertu, jugement et faculté convergent dans le principe de la sympathie, principe qui se substitue d'une façon finalement très économique à l'hypothèse du sens moral.

Principe de la sympathie

La sympathie est un principe de la nature humaine, identique en chacun, premier et non dérivé, ce qui signifie déjà qu'il précède l'intérêt. Il est aussi une force opérante, un processus qui transforme la relation à autrui et à soi-même.

La sympathie se définit davantage comme un transport que comme une contagion. On peut la définir comme la capacité de nous transporter par l'imagination dans la place de l'autre. Se produit alors un changement de place tel qu'en nous transportant dans la situation de l'autre, nous pouvons imaginer ce qu'il éprouve. Je m'imagine à la place de l'autre et j'imagine ce qu'il sent dans sa situation, étant posé que les sentiments dérivent de la situation.

La sympathie est parfois spontanée, par exemple dans le cas de la douleur physique qui provoque quasi instantanément un mouvement sympathique. Mais dans la plupart des cas, l'altérité renvoie à une différence que nous compensons par l'imagination

Il peut aussi arriver que l'agent n'éprouve pas lui-même l'affection qu'il devrait ressentir dans sa situation. Les causes d'une certaine affection sont bien présentes et quoique l'affection ne se produise pas chez l'agent, elle se produit pourtant chez le spectateur : ainsi l'imbécile qui n'est pas conscient de son malheur, la mère qui éprouve de la sympathie pour l'enfant qu'elle sait malade, la sympathie pour les morts qui n'éprouvent plus rien. On sympathise dans ce cas avec l'affection qui devrait se produire et nous sommes affectés alors que la personne concernée ne l'est pas.

En tant qu'acte de l'imagination, la sympathie repose aussi sur une illusion ou à tout le moins sur une fiction : « Pour toutes les impressions dont l'homme est susceptible, l'émotion du spectateur suppose donc toujours une fiction d'imagination par laquelle il se substitue lui-même à l'autre. » Le réel et l'imaginaire interfèrent dans la sympathie et la réalité semble presque moins susceptible d'entraîner la sympathie que l'imaginaire. On sympathise davantage avec la crainte de la souffrance qu'avec la souffrance réelle, davantage avec la souffrance représentée qu'avec la peine réelle. C'est le thème très classique à l'époque du plaisir paradoxal pris à la tragédie. Les infortunes qu'on nous représente ne « sont pas des sensations dépourvues de délice ».

Il y a là d'ailleurs un double paradoxe :

Tout d'abord, nous sympathisons avec quelque chose de fictif. C'est par exemple la « sympathie illusoire » que nous éprouvons pour les morts : « nous logeons nos âmes vivantes dans leurs corps inanimés » (TSM, I, 1). Nous nous représentons la détresse que nous éprouverions si nous étions à leur place, même si nous savons rationnellement qu'ils n'éprouvent rien de tel. Et déjà l'imagination produit des effets de réalité puisque cette sympathie pour les morts rend la vie sacrée, empêche les hommes d'attenter à la vie et sert finalement la société.

Le deuxième paradoxe, c'est que le spectacle tragique plaît par la représentation d'un malheur. Quel est l'objet de la sympathie : les affections des autres c'est-à-dire les joies et les peines. Or nous ne sympathisons pas au même degré avec les unes et les autres. Nous sympathisons avec les petites joies et avec les grandes douleurs. Les petites joies sont très sympathisables, les petits tracas ne le sont pas du tout et qu'au contraire, « Il existe une malice dans le genre humain qui non seulement empêche toute sympathie avec un petit malaise mais encore le rend divertissant en quelque mesure. »

Dans le cas de la sympathie avec un malheur, il y a bien un sentiment pénible qui emprunte un peu de la peine avec laquelle il sympathise, mais il y a simultanément un sentiment de plaisir. Ce plaisir de la sympathie est plaisir de la correspondance du sentiment sympathique avec le sentiment originel, et il s'ajoute en quelque sorte à la sympathie, si bien que le désagrément de partager un sentiment pénible est compensé par le plaisir de l'accord sympathique. Si la sympathie pour le malheur était seulement malheureuse, on n'aurait cessé de fuir le malheur des autres. En retour, la sympathie affecte le sentiment originel, en s'ajoutant à la joie qu'elle rend plus forte encore, et, dans le cas de la peine, en apportant à celui qui souffre le plaisir de la sympathie c'est-à-dire en insinuant « dans le cœur l'unique sensation agréable ou presque qu'il est alors capable de recevoir ». La personne qui sympathise « prend alors une partie du fardeau » et « atténue le poids de ce que sentent les malheureux ». C'est le principe même des condoléances. La sympathie augmente la joie et diminue la peine.

Sympathie et altérité : l'autre de l'autre

Dans le transport de la sympathie, l'autre est perçu comme un autre moi par une identification qui semble d'abord une réduction : « nous jugeons des facultés des autres par les nôtres. ». En me plaçant dans la situation de l'autre, « Nous nous substituons pour ainsi dire à lui-même, nous ne faisons plus qu'un avec lui », mais dit Smith, « c'est avec l'autre comme autre que moi et non comme autre moi que la sympathie met en communication ». On n'est pas tout à fait ignorant de cette altérité. Nous sortons du solipsisme en développant des points de vue imaginaires sur autrui.

La sympathie implique toujours la réciprocité car s'il y a transport, il y a deux trajets, un aller et un retour en quelque sorte. Le retour consiste à se voir de la place de l'autre, ce qui à ce stade n'est pas du tout le gage d'une impartialité mais plutôt la substitution de la partialité d'autrui à la mienne. Nous regardons nos propres sentiments à partir des jugements que nous imaginons que les autres posent sur nous de leur propre place. Et ce deuxième moment est tout aussi fondamental que le premier.

Ce qui complique encore un peu les choses, c'est que je sais bien que les autres sont vis-à-vis de nous dans la situation de spectateur contraint à un transport imaginaire. Je cherche comment ma conduite apparaîtrait, au conditionnel donc, aux autres si j'étais à leur place.

La place du spectateur devient mobile et décentre continuellement le sujet qui se construit en tant qu'*autre de l'autre*. Cette capacité de se penser à la troisième personne, autre de l'autre, est précisément ce qui nous conduit à la vertu. Nous allons donc voir pourquoi la sympathie se confond presque avec la vertu et y conduit naturellement.

Or cela tient à ce qui semble une toute petite nuance dont les effets sont cependant considérables : le principe d'atténuation. Je sens ce que sent l'agent mais à un degré plus faible : « toutes les passions sympathiques restent fort au-dessous des passions originelles. » Et tout le reste suit de cette atténuation de la joie ou de la douleur originelles. S'il faut s'efforcer à la sympathie, c'est qu'elle n'est en elle-même qu'un écho affaibli de la passion originaire. Et même en rendant aussi complet que possible le transport sur lequel la sympathie est fondée, l'émotion du spectateur ne saura jamais égaler celle de l'agent. Le spectateur doit en conséquence tenter de minimiser l'atténuation pour se hausser autant que possible au niveau de l'affection de l'agent, pour élever son émotion au plus près de l'affection originelle.

Le principe d'atténuation semble donc une sorte d'obstacle interne à la capacité de sympathiser. Il est peut-être un effet de la providence qui aura voulu que nous fassions face à nos chagrins sans endurer aussi intégralement ceux des autres. C'est ce principe qui fait de la sympathie un effort et non une disposition spontanée. Cet effort, la capacité de sympathiser constitue une première vertu : l'amabilité.

La deuxième vertu que je traduirais par l'empire sur soi est moins la vertu du spectateur mais celle de l'agent qui doit supporter les plus grands malheurs et faire taire ses émotions. Il doit essayer de s'insensibiliser et ceci est directement lié au principe d'atténuation, puisqu'il

essaye par-là de s'accorder à l'indifférence et à l'insensibilité du spectateur. Il tient compte dans ses propres passions de ce défaut de la sympathie, il l'intériorise et la devance pour ne pas le subir : « nous réduisons nos sentiments à ce qui peut en être partagé par eux ». Celui qui souffre, sent en effet la réticence de l'autre à entrer dans son chagrin et dit Smith, il essaye d'en « étouffe la moitié ». Ce processus débute dès l'enfance : l'enfant comprend qu'il ne peut gagner la sympathie qu'en modérant « ses passions, jusqu'au degré qui est susceptible de satisfaire ses camarades de jeu et compagnons. Il entre ainsi dans la grande école de l'empire sur soi. »

L'empire sur soi procure ainsi un double plaisir : le sentiment de la victoire remportée sur soi-même, et le plaisir d'obtenir la sympathie des autres. Et celui qui sait se contrôler peut même parvenir, mais c'est assez exceptionnel, à inverser le processus d'atténuation au point que l'affection du spectateur excède la passion originelle : « Nous sommes toujours plus enclins à pleurer et verser des larmes pour ceux qui, de cette manière, semblent ne rien sentir pour eux-mêmes, que pour ceux qui donnent cours à toute la faiblesse de leur chagrin. »

S'il peut arriver que l'atténuation ait pour effet d'augmenter le sentiment par sympathie, généralement le processus va dans le sens d'un affaiblissement de toutes les affections. L'agent lui-même travaille à rendre ses passions sympathiques si bien que l'empire sur soi est déjà l'œuvre au sein de la passion originelle, et par ce qu'elle escompte de mélange de sympathie et d'indifférence. On n'en finit pas dès lors d'affaiblir la passion originelle, l'originelle disparaît, toute passion étant réfléchie, secondarisée, atténuée. Il n'y a plus de termes premiers.

N'y a-t-il pas alors une contradiction entre les deux vertus de l'amabilité et de l'empire sur soi puisque l'une suppose une grande sensibilité et la seconde, une capacité à s'insensibiliser ? Chronologiquement : d'abord on épouse le point de vue de l'autre, et ensuite, on s'applique son point de vue. L'amabilité serait la condition de l'empire sur soi parce qu'il faut bien que je sympathise avec l'agent pour anticiper son indifférence. Mais l'empire sur soi est aussi la cause de l'amabilité puisque c'est l'empire sur soi qui permet aux passions de devenir sympathisables : « C'est le même principe ou instinct, qui dans l'infortune de notre prochain, nous pousse à compatir avec son chagrin ; et qui, dans notre infortune, nous pousse à restreindre les lamentations abjectes et misérables de notre chagrin. » Bref les deux vertus fortement corrélées forment ensemble toute la perfection dont nous sommes capables : « nous apitoyer beaucoup sur les autres et peu sur nous-mêmes/.../ forme la perfection de la nature humaine. »

La conséquence du principe d'atténuation, c'est donc une subtile mécanique des passions, et une autorégulation affective dont l'autorégulation du corps social semblera le prolongement.

Il n'y a jamais besoin d'instituer des régulations, elles se produisent à l'intérieur et par les passions sans qu'il soit nécessaire d'invoquer la volonté ni la raison.

Sympathie et approbation : le jugement moral

La sympathie n'est donc pas un sentiment seulement immédiat, c'est un jugement qui se confond avec le jugement moral.

Quand je sympathise avec les affections de l'autre, c'est parce que, sans m'en rendre vraiment compte, je les estime proportionnées à leur cause ou à leur objet. La sympathie juge la « propriety » qu'on a traduit par « convenance » de l'affection de l'agent. Si on constate que l'agent éprouve ce qu'il est naturel qu'il éprouve dans sa situation, alors on sympathise et cette sympathie est la reconnaissance d'une convenance. Et le défaut de sympathie peut venir de ce que nous jugeons les sentiments des autres inadéquats. Pour autant, il ne faut pas chercher hors de la sympathie la règle qui préside au jugement : « il n'est guère possible que nous fassions usage d'une autre règle ou d'un autre canon que l'affection correspondante en nous-mêmes. »

C'est la sympathie qui fournit les critères d'évaluation de la moralité : la sympathie et l'approbation s'identifient. L'impression sympathique se convertit en jugement moral. Mais l'approbation suppose davantage que la simple intuition sympathique de la correspondance des sentiments, elle exige que la sympathie se réfléchisse et se saisisse comme telle. On a donc deux niveaux qui tous deux se présentent comme des mouvements spontanés, ce qui rend difficile de les distinguer : la sympathie suppose la convenance, l'approbation suppose la conscience de la convenance. Cette prise de conscience n'a cependant pas d'autre traduction que la sympathie : « 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. »

Vouloir la sympathie des autres, c'est donc vouloir leur approbation. Lorsque nous avons du mérite, nous sommes heureux de l'approbation des autres et en plus nous la partageons c'est-à-dire que nous nous approuvons nous-mêmes non pas directement mais par l'intermédiaire de l'approbation que les autres ressentent à notre égard.

L'approbation est cependant un processus complexe qui prend en compte un double objet et une double norme.

Concernant tout d'abord son double objet. La bonté d'une action se définit en principe par son motif. Mais Adam Smith refuse de borner l'évaluation morale aux motifs des actions pour deux raisons :

Un premier argument classique : les intentions se dérobent à notre observation et il y peut-être un écart entre les intentions et les actions qui interdit de conclure des secondes aux premières. Prendre en compte les effets réels est donc le moyen d'éviter une suspicion universelle. Les

intentions nous échappent et se tiennent « au-delà de toute juridiction humaine ». Le motif de l'agent est l'objet de ce que Smith appelle la sympathie directe. La sympathie indirecte est sympathie avec le sentiment de celui qui bénéficie de l'action. Ici le jugement moral s'applique aux conséquences.

L'approbation est composée de ces deux sympathies. En ne privilégiant pas la sympathie indirecte, AS refuse de faire de l'utilité le principe de la morale, c'est là le premier indice d'une position non utilitariste. Le motif prévaut sur la conséquence, parce qu'on sympathise plutôt avec l'affection de l'agent, mais l'effet doit être intégré dans le jugement moral, et l'est de fait puisqu'on sympathise plus aisément avec une action vertueuse qui réussit qu'avec une intention louable qui rate : « Nous trouvons toujours quelque ombre de mérite à la cause involontaire d'un bien, et quelque ombre de démérite à la cause involontaire d'un mal... » On intègre ainsi dans le jugement moral les effets du hasard puisque les conséquences sont pour une part aléatoire. Et ainsi le hasard influence nos jugements, ce que Smith appelle « les irrégularités du sentiment ». La certitude morale est en réalité une incertitude.

La seconde raison, c'est qu'il faut juger les effets des actions pour inciter à l'action, pour qu'on s'efforce de traduire les intentions en acte, avec cette difficulté que cette contingence qui ménage un espace pour l'action, la décourage aussi en introduisant de l'imprévisibilité.

Ce double objet de l'évaluation morale concilie ce que chacun oppose aujourd'hui : la morale déontologique et la morale conséquentialiste. S'y ajoute une double mesure parce qu'on juge les actes selon un point de vue absolu et un point de vue relatif. Les actions sont jugées à partir d'une idée de la perfection, par rapport à laquelle elles sont évidemment en défaut, et par rapport à une approximation moyenne de cette perfection telle que la réalité courante permet de l'escompter : « Nous n'examinons pas en ce moment les principes à partir desquels un être parfait approuverait le châtement des actions mauvaises, mais les principes à partir desquels une créature aussi faible et imparfaite que l'homme l'approuve réellement dans les faits. » (TSM p 126). Le point de vue relatif désigne ce degré de perception auquel accèdent communément les hommes. Par exemple, dans le domaine esthétique, on juge ce degré commun d'excellence auquel on peut parvenir dans un art mais le grand artiste, lui, sent toujours l'infériorité de ses travaux par rapport à l'idéal de perfection qu'il s'est forgé.

L'homme est le juge immédiat du genre humain, Dieu demeurant le juge supérieur mais ultérieur ne serait-ce que parce qu'on ne peut rien mesurer par rapport à une perfection qui serait l'incommensurable.

Le spectateur impartial

Entre la sympathie qui approuve immédiatement et ce tribunal divin inaccessible, il existe un tribunal intérieur, une instance intérieure que Smith appelle un demi-Dieu en nous ou the man within, l'homme en nous. C'est le Spectateur Impartial. L'expérience du jugement des autres nous enseigne à devenir les spectateurs de nos propres actions. Nous nous envisageons comme les autres nous envisagent. C'était le sens de l'expression, *l'autre de l'autre*, mais

désormais l'autre n'a plus besoin d'être présent.

Le spectateur impartial s'élabore en nous à partir du spectateur réel, ou devrait-on dire, des spectateurs réels, puisque nous avons l'expérience d'une multiplicité de point de vue. Le spectateur réel devient un spectateur possible, toujours présent en nous, et qui nous permet de prendre une distance à la fois par rapport à nous-mêmes et par rapport à un autre singulier. C'est pourquoi Smith trouve que se juger soi-même est plus difficile et chronologiquement second par rapport à notre jugement sur les autres. Il faudrait davantage de médiations selon Smith pour se juger soi-même. En réalité, il faut surtout avoir beaucoup été jugé soi-même. Et finalement quand nous jugeons les autres, nous le faisons aussi à partir de la distance constitutive du spectateur impartial : « Il faut que nous changions de position pour comparer des intérêts opposés ; nous ne devons les voir ni de notre place, ni avec nos yeux ; ni de la place, ni avec les yeux de la personne en opposition avec nous ; mais de la place et avec les yeux d'un tiers impartial et désintéressé. » (TSM III,3)

Mais alors comment concilier la sympathie et l'impartialité puisque je sympathise avec les autres, et qu'adoptant le regard sympathique des autres avec moi-même, je sympathise en un sens avec moi-même. Le spectateur impartial est donc d'abord partial. C'est pourquoi Victor Cousin, qui a été un très grand lecteur au 19^e de la philosophie écossaise, évoque ce concept contradictoire de « sympathie impartiale » de Smith. En réalité, le spectateur impartial est produit par la sympathie il mais il est absence de sympathie, littéralement indifférent, il cesse d'épouser le point de vue de ce qu'il contemple.

Le spectateur impartial est issu d'une expérience subjective mais il n'en est pas moins l'incarnation d'une forme d'objectivité au cœur du sujet. Ni omniscient ni complètement dépassionné, ce n'est en ce sens bien qu'un demi-dieu et non un Dieu, il représente un spectateur quelconque dont l'impartialité est le résultat du principe d'atténuation. L'expérience par sa répétition, produit une figure originale et fictive, celle d'un tiers qui n'a pas d'existence réelle. Par elle, émerge dans le sujet quelque chose de l'ordre sinon de l'universalité, au moins de général. On a donc désormais trois niveaux, même s'ils sont indistincts dans l'expérience : la sympathie spontanée exprime la convenance, l'approbation, qui réfléchit l'accord sympathique, le spectateur impartial qui se détache du particulier et forme des règles.

Ce spectateur impartial corrige les excès de la partialité d'autrui. Si autrui nous juge mal, le SI corrige intérieurement l'erreur du jugement que traduit ce défaut de considération, et s'efforce de nous en consoler. Après tout, un homme vertueux qui serait méjugé, n'aurait pas à sympathiser avec les jugements erronés dont il est l'objet même si, comme le dit Smith, « nous avons peine à nous absoudre quand les autres nous condamnent. » Et puis le spectateur impartial corrige notre partialité à notre égard en dissipant les illusions naturelles de l'amour-propre et parfois l'injustice qu'on se fait à soi-même.

L'enfant apprend à se contrôler pour gagner l'approbation de ceux qu'il aime, l'homme faible contrôle ses émotions et parvient à se détourner un instant de son propre point de vue quand il est en présence des autres, mais celui qui sait vivre continuellement sous le regard du spectateur impartial, finit par fixer son point de vue sur celui de l'autre. En lui l'acteur et le spectateur coïncident exactement : « Il ne fait pas que feindre les sentiments du spectateur impartial. Il les adopte réellement. Il s'identifie presque avec lui, et il ne sent presque rien d'autre que ce que ce grand arbitre de sa conduite lui ordonne de sentir. »

Toutefois le lien entre le spectateur impartial et la sympathie n'est pas que de simple dérivation. Il vient aussi des contradictions qui sont rencontrées au cœur même de la sympathie.

Les contradictions de la sympathie

La sympathie se dissocie parfois de l'approbation, soit parce qu'on ne sympathise pas avec ce qu'on approuve, soit parce qu'on sympathise avec ce qu'on n'approuve pas.

Voyons le premier cas que l'on peut appeler le défaut de sympathie. Il peut arriver qu'on ne sympathise pas avec une joie sans que nous sachions pourquoi, ou avec un chagrin que nous jugeons pourtant proportionné à sa cause. Le spectateur n'éprouve pas ce qu'il devrait éprouver, what he should feel aux deux sens de « should » : du probable et de l'attendu. Cela peut se produire devant une plaisanterie que l'on sait drôle mais qui ne parvient pas à nous faire rire, ou bien parce que quelque chose est un peu lointain : une personne endeuillée mais qui nous est étrangère. Même si « nous avons appris par expérience » qu'un tel événement devrait susciter notre sympathie, la correspondance des sentiments ne se produit pas.

C'est ici qu'interviennent les règles générales de moralité qui prennent le relais de l'affectivité et corrigent en quelque sorte nos affections actuelles et fonctionnent comme une sympathie artificielle ou conditionnelle. Cette sympathie conditionnelle pallie le défaut de sympathie spontanée.

La sympathie ne se règle pas sur ces lois morales, elle les produit. Ces règles ont une genèse empirique et subjective.

Elles sont d'abord subjectives puisque le spectateur est le siège de la normativité et que dans un premier temps, il n'y a pas d'autre validation morale que celle de l'accord sympathique entre l'agent et le spectateur. Les règles ont alors un fondement psychologique un peu comme dans l'*Exode* (23,9) que cite Smith et qui commande aux Hébreux d'aimer les étrangers parce qu'eux-mêmes ont été des étrangers, qu'ils ont donc une expérience qui est un savoir. Les règles de moralité qui ont une valeur ou une portée générale sont dérivées de notre désir de plaire.

Elles sont empiriques : c'est parce que l'expérience est proprement constitutive qu'il est inutile de postuler un sens moral. La règle naît de la pratique, de la répétition de l'expérience, elle est donc a posteriori, et c'est dans un second temps, qu'elle peut la régler. Tout commence donc dans des jugements particuliers, dont on ne peut évaluer la conformité à des règles générales tout simplement parce qu'il n'y a pas initialement de règles générales. Adam Smith accorde au rationalisme l'existence de règles générales mais c'est l'expérience qui fait

naître ces règles qui servent ensuite de norme du jugement : « Dès que les règles générales ont été formées, qu'elles sont universellement reconnues et établies par les sentiments convergents du genre humain, nous faisons appel à elles comme aux normes du jugement. » (TSM III, 4, 11)

L'empirisme implique que les règles de moralité se forment dans un contexte historiquement déterminé. Comment supposer que leur validité dépasse le contexte de leur élaboration ? La formation des langues nous permet de le penser par analogie. Les noms sont d'abord les noms propres des individus, ils désignent une chose particulière et familière. Puis "chacun de ces mots, qui étaient originellement les noms propres des individus, devint donc insensiblement le nom commun d'une multitude d'êtres". Or les règles morales suivent de ce même mouvement d'abstraction et de généralisation. Jusqu'à un certain point donc, elles parviennent à s'abstraire des circonstances sociales de leur genèse. Mais la généralisation ne doit jamais masquer leur origine empirique et subjective. Elles ne sont absolues ni dans leur origine, immanente, ni dans leur application. En effet, elles ne sont pas non plus susceptibles d'exactitude, elles restent « vagues et imprécises ». Et ceux qui cherchent de l'exactitude dans les matières qui n'en sont pas susceptibles écrivent des « ouvrages aussi inutiles qu'ennuyeux ».

On peut dès lors penser que ce qui a l'apparence de la spontanéité dans la convenance est en réalité le résultat d'un processus très médiatisé. L'expérience de la convenance engendre le spectateur impartial, celui-ci est sans doute déjà à l'œuvre dans l'évaluation qui se donne spontanément, de la convenance. La formation du jugement moral est donc naturelle sans être innée ; elle est un processus graduel, progressif, continu puisque chaque nouvelle expérience peut le modifier.

Le deuxième défaut de la sympathie n'est pas défaut en réalité mais excès puisque nous éprouvons de la sympathie pour ce qui n'en mérite pas. La sympathie peut conduire à la vanité qui n'est pas purement accidentelle, mais au contraire la pente naturelle de la sympathie. Par cette dénonciation de la vanité, Smith rejoint les moralistes du grand siècle. Sauf que cette vanité est ici déduite et dérivée de la sympathie et non un principe directement tiré de la nature humaine.

La sympathie comme la vanité souligne une donnée anthropologique fondamentale : le désir de plaire, d'être approuvé, en un mot d'être aimé : « L'humanité désire non pas la grandeur mais l'amour. » Vouloir plaire à tout prix, sans que la sympathie qu'on inspire se justifie par nos actions, c'est ce qu'on appelle vanité qui n'est rien d'autre que l'excès du désir naturel de plaire. Le vaniteux essaye de se faire estimer au-dessus de ce qu'il est et qu'il sait qu'il est. D'où les deux voies pour gagner la sympathie d'autrui : la voie de la vertu qui nous obtient la sympathie par notre mérite, et la voie de la richesse et de la grandeur qui nous la gagne par la vanité. La vanité n'est pas vraiment un vice, mais elle est indifférente à la vertu, et se satisfait parfaitement des apparences qui suffisent souvent à obtenir la sympathie des autres.

C'est la vanité qui explique notre disposition naturelle à admirer les puissants. Nous avons d'abord l'illusion que la richesse et la grandeur font notre bonheur et cette illusion entretient « le mouvement perpétuel de l'industrie du genre humain ». Littéralement, elle mène le monde. Nous souhaitons le bonheur des grands : « puissants rois, vivez à jamais ». Nous voudrions que l'illusion soit réelle et que la félicité des grands soit vraiment proportionnée à leur richesse. Mais pourquoi cette admiration que nous vouons aux puissants ?

C'est que la richesse et la puissance nous obtiennent les égards des autres et déjà leur regard. Ce dont jouit le riche n'est pas seulement ou essentiellement de sa fortune mais c'est de la lumière qui l'accompagne tandis que le pauvre souffre de son obscurité, il vit dans l'ombre : « Il sent que sa pauvreté le place hors de la vie des hommes. » Le pauvre est ainsi l'oublié des hommes et dans la foule, il demeure tout aussi obscur qu'il l'était dit Smith dans son taudis. Or tous les maux sont plus supportables que l'obscurité et le mépris. Le riche a atteint une situation d'éclat qui l'offre aux regards d'une sympathie universelle et lui confère aussi un empire sur les affections des autres. Il peut susciter la mode tout en restant inimitable.

Les grands sont donc admirés et respectés tout à fait indépendamment de leur vertu et nous le savons si bien que nous ne leur cherchons pas vraiment de mérite ? Leur grandeur excède tout mérite, leur richesse en tient lieu. Et cela explique pourquoi les pires tyrans suscitent le respect.

Or cette grandeur, qui n'a donc pas le mérite pour fondement, vient précisément de notre admiration. Notre respect est le seul fondement de leur puissance. Notre déférence sert alors un ordre social inégalitaire puisque c'est sur cette disposition à admirer que repose la distinction des rangs.

Vous voyez que même la grandeur des puissants est un effet de la sympathie, qui dévale sa pente vaniteuse, et que l'admiration sympathique est un puissant facteur de soumission. Et si la philosophie et la raison nous enseignent qu'on peut parfois déposer un roi, mais c'est notre « nature qui nous porte à nous soumettre à eux, par amour pour eux-mêmes. »

Conclusion de la première partie : théorie de la conscience et division du sujet

On a donc là une théorie très originale de la conscience, théorie génétique qui ancre la conscience dans l'expérience sociale et intersubjective et qui lui confère une autorité sans la dériver d'aucune source transcendante. Le paradoxe, c'est peut-être que la conscience se constitue comme une suite d'expériences non réfléchies, et semble une conscience sans conscience ou du moins dans l'oubli de sa propre genèse. Le principe de la sympathie entraîne une division du sujet qui se scinde par le transport dans la place de l'autre et de la place de l'autre. La division du sujet est une division constituante, comme l'est la réflexion pour la pensée : « When I endeavour to examine my own conduct...it is evident that...I *divide* myself. (TSM III, 1,6). Le sujet se construit par dédoublement et décentrement et la coïncidence du sujet à lui-même, si elle était possible, serait ce point où le sujet coïncide avec le spectateur impartial en lui sans délibération, un peu comme la figure du Juste qui ne sait jamais pourquoi il a fait le bien parce qu'en lui, comme dans la volonté Sainte, ont coïncidé la volonté et la loi. Ce serait là une forme de l'unité morale, mais elle est une sorte de mystère qu'on ne peut ni enseigner ni produire.

Le sujet décentré, autre de l'autre, qui délaisse le point de vue souverain de l'égoïsme, se déleste du sentiment de soi, s'éprouve comme un sujet radicalement incomplet, pour partager le sentiment de son insignifiance ; insignifiance qui lui confère en réalité sa consistance.

Deuxième partie : autorégulation des échanges dans la société et fonction de l'Etat

On a donc vu, dans la sphère subjective, la sympathie, au principe d'une sorte de marché de l'intime fondé sur les échanges affectifs entre les sujets et situant l'intersubjectivité au cœur même du sujet. Nous ne pouvons nous passer des autres. Lisons ces quelques lignes splendides de la RDN (I, 2, 2) sur la solitude du criminel : « L'effroi de la solitude le rejette dans le monde : il revient errer parmi les hommes, et, accablé de honte et de remords, il cherche quelque appui, quelque protection dans la présence de ces mêmes juges par lesquels il sait bien que sa condamnation est presque unanimement prononcée. » plutôt donc la condamnation que la solitude. La sympathie continue de s'exercer dans la société sous sa forme négative, lorsqu'elle suit la pente de la vanité et sous sa forme positive, à travers le spectateur impartial qui joue un rôle tout aussi crucial en politique que dans le sujet. Le libéralisme sympathique est-il véritablement un oxymore ?

Dans ce passage de la sympathie à la société, il y a une première difficulté. En effet, si la sensation nous empêche de nous porter au-delà de notre propre personne, les sentiments semblent s'établir et s'étendre par contiguïté donc de façon limitée. Les moralistes voudraient nous rendre sensibles au sort des autres, en vain. Outre que la sympathie pourrait nous rendre malheureux de leur malheur sans nous donner aucun moyen de le soulager, elle ne serait qu'une sympathie artificielle et feinte. L'impossibilité d'une sympathie générale justifie en un sens l'égoïsme et fait de la proximité un principe psychologique, épistémologique et social. Psychologiquement, il permet de comprendre l'extension de la sympathie par contiguïté, les parents, les amis, les affections perdant de leur force par extension. Epistémologiquement, la philosophie morale sera plus certaine que l'astronomie parce qu'elle s'occupe de phénomènes qui nous sont proches. Enfin socialement puisque chaque individu doit employer son capital aussi près de lui que possible.

Toutefois même sous cette forme limitée ou limitative, la sympathie implique la relation aux autres. La vie sociale est donc un fait qui rend absurde l'hypothèse ou la fiction d'un état de nature. Il est absurde en effet de considérer un homme séparé, sorte d'atome ou d'entité abstraite dont on examinerait les rapports d'opposition ou de composition avec les autres. L'homme est toujours d'une communauté, une famille, une classe. Il n'y a pas non plus lieu de supposer une conflictualité originelle puisque la sympathie est une tendance immédiatement régulatrice et pacifiante. Enfin, la société étant donnée, elle n'a pas à être instituée. Contre les contractualistes, supposons plutôt que nous avons été comme transportés endormis et que n'ayant aucunement contracté, nous n'en sommes pas moins tenus d'observer

les règles qui ont cours. Cette critique du contrat a pour corrélat un intérêt voire une historicisation des problèmes dont le processus sympathique constitue cependant l'invariant.

Le fondement de l'échange

Or cet invariant de la sympathie se conjugue à un second principe, dans le domaine des échanges qui est aussi leur cause ou principe ultime, le penchant à l'échange. Le penchant, « propensity » est premier, il met un terme à la régression, on ne peut remonter au-delà dans l'explication non seulement des échanges mais de toute la structure sociale qui repose sur la division de travail dont le penchant à l'échange est l'origine. Cette donnée de la nature humaine s'explique toutefois par une spécificité du genre humain, la dépendance des individus qui ne cesse jamais totalement et qui fait de leur semblable leur secours. Si sociabilité naturelle il y a, elle procède d'un défaut de la nature elle-même. Mais le penchant à l'échange va substituer à la dépendance des hommes à l'égard de la nature la dépendance des hommes les uns à l'égard des autres.

C'est ici qu'intervient ce que des commentateurs allemands ont baptisé das Adam Smith problem et qui relève une incohérence entre la sympathie de la TSM et la thèse égoïste de la RDN illustrée par le célèbre texte sur la bienveillance du boucher. Cette contradiction pouvait d'autant moins être perçue par Adam Smith qu'il concevait, comme ses contemporains, la philosophie politique dans la continuité de la philosophie morale. Mais son premier démenti se déduit de la date même des ouvrages, Smith ayant retravaillé la TSM jusqu'à la fin de sa vie sans jamais percevoir la moindre contradiction dans ses écrits.

Doit-on dire que la notion d'intérêt de la RDN a supplanté la sympathie de la TSM ?

D'abord il n'y a pas de contradiction conceptuelle entre l'intérêt et la sympathie. L'opposition passe plutôt entre l'intérêt et la bienveillance. Or la sympathie ne recouvre pas la notion de bienveillance. Cela dit la bienveillance était le concept central du professeur de Smith, Hutcheson et Smith ne veut pas la réfuter mais simplement la relativiser. La bienveillance devient un cas particulier des relations sociales. C'est une donnée qui empêche de penser les hommes conduits seulement par l'intérêt égoïste : « Il existe un principe d'intérêt pour autrui, en plus de l'amour de soi, et cela même chez les scélérats. » mais la bienveillance n'est qu'une "faible étincelle" que la Nature a allumée dans le cœur humain ». Elle est donc trop fragile pour figurer le fondement du lien social. Elle l'embellit, l'orne mais n'en est pas la condition. Il faut donc supposer que les hommes sont aussi conduits par l'intérêt.

Du reste, il est évident que chacun se préfère et que cette préférence est tout aussi spontanée que la bienveillance. L'intérêt a pour expression dans la RDN, le désir d'améliorer son sort qui est un « effort universel, constant de chacun pour améliorer son sort individuel », désir moralement neutre et socialement utile puisqu'il prend pour moyen l'augmentation de fortune et a donc partie liée avec l'activité économique.

Force est donc de reconnaître que les hommes sont conduits par l'intérêt et c'est un constat avantageux du point de vue épistémologique. L'intérêt est en effet un principe explicatif.

Alors que les passions sont inconstantes et imprévisibles, l'intérêt est prévisible et intelligible, il assure aux comportements humains la régularité des phénomènes physiques. C'est une idée assez répandue au 18ème et dont on trouve cette formulation chez Helvétius : « Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt. ». Il y aurait ainsi une sorte de loi de l'intérêt telle que paradoxalement on puisse toujours s'y fier. C'est là le sens du texte cité sur le boucher. Il amorce le règne d'une société en un sens transparente.

Mais la théorie de la sympathie résout Das Adam Smith Problem parce qu'elle nous a montré que l'intérêt ne peut jamais être purement égoïste. D'abord l'agent économique est engagé dans un réseau de relations où l'attention aux autres et à sa conscience déterminent sa conduite. La sympathie fait comprendre à l'agent qu'il a intérêt à être moral, par exemple à adopter des pratiques d'honnêteté, celles-là même qu'il aurait pu accomplir par bienveillance si bien que le résultat de l'intérêt et de la bienveillance est identique : they « may jointly excite a man to the same action ». C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre la critique de l'esclavage qui passe par une démonstration de son inutilité économique : « L'ouvrage fait par des mains libres revient à meilleur compte que celui qui est fait par des esclaves. » Il s'agit de convaincre des avantages des bons traitements comme plus tard dans la RDN, de l'avantage de bons salaires.

De la même façon que l'agent abaisse ses passions au degré qui les rend sympathisables, l'agent économique intègre dans son action ce qui peut lui obtenir la confiance des autres. Il modère l'expression de son intérêt et il y a fort à parier qu'à force d'en diminuer l'expression, il l'atténue véritablement et se rend plus attentif aux autres. Du fait de la sympathie, l'intérêt bien compris même égoïste est toujours simultanément intérêt pour les autres. La bienveillance devient le moyen de l'intérêt égoïste, thèse dont la réciproque est fournie par la main invisible, l'égoïsme est le moyen du bonheur commun. Cette convergence entre l'intérêt propre et l'intérêt de l'autre permet de comprendre qu'il n'y a pas vraiment besoin d'une régulation extérieure des échanges. Voyons donc comment ils s'autorégulent.

Autorégulation du corps social

En les rapportant à une donnée anthropologique primitive, Adam Smith naturalise les échanges et tout le champ social qui vient à s'autoréguler de façon analogue aux passions. Cette autorégulation des échanges semble d'abord un héritage de la physiocratie dont Adam Smith trouvait les thèses très ingénieuses.

Concernant la théorie du produit net, l'idée que la terre rend plus qu'on ne lui donne et qu'elle est le véritable sujet du travail, a politiquement pour conséquence le privilège accordé à l'agriculture dont toutes les autres activités économiques, jugées « stériles » par les physiocrates, dérivent. Comme vous le savez, le sujet du travail pour Smith, ce n'est plus la terre mais l'homme d'abord parce que pour ce qui est de la productivité, la terre ne soutient pas comparaison avec la manufacture et que la nature est tout autant à l'œuvre dans l'industrie où elle prête ses forces à l'activité humaine.

Adam Smith reprend des physiocrates la dimension négative du politique. Pour les physiocrates en effet, les lois positives doivent être l'expression des lois naturelles et en conserver un attribut essentiel : l'immutabilité. Ils admiraient la pérennité des maximes de la civilisation chinoise comme la marque de leur capacité à se soustraire aux convulsions de

l'histoire. L'erreur vient évidemment de ce qu'ils assignent aux lois naturelles un contenu historiquement déterminé : la défense de la propriété terrienne, par là, ils hypostasient (Marx) cette forme historique donnée dans laquelle ils croient reconnaître pour reprendre le titre de Mercier de la Rivière : *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*. Il n'y a rien d'autre à faire que de laisser les lois naturelles régner, et c'est ce que répondait Quesnay au Dauphin qui l'interrogeait : « Que feriez-vous si vous étiez roi ? Rien. Et qui gouvernerait ? Les lois. ». Mais même s'il y a chez Smith une référence à la Providence, il ne partage pas l'idée d'un ordre essentiel des sociétés et du reste, L'accession à la propriété introduit de l'instabilité et fait perdre à la terre son privilège. Par le contrat, la terre devient aussi circulante que toute autre marchandise.

Sa critique du mercantilisme est plus sévère puisque si on pouvait reconnaître à la physiocratie le mérite d'avoir voulu instituer la liberté, le mercantilisme (qui se réfère au livre de Thomas Mun, *Le trésor de l'Angleterre dans le commerce étranger* (1664)) entrave le cours naturel des choses, entrave que l'Etat aura à son tour pour fonction négative d'entraver. Smith s'accorde avec les mercantilistes sur un point : l'économie politique est la science de l'enrichissement. Toutefois, la richesse n'est pas l'argent ni une quantité de biens précieux mais c'est la productivité qui définit la richesse et celle-ci se mesure par l'accessibilité des biens de subsistance. Le mercantilisme parce qu'il se défie de la nature et des hommes et des passions des princes, crée des institutions économiques destinées à pallier les déficiences humaines. Elles s'appuient sur des monopoles et des corporations qui dirigent artificiellement l'activité des particuliers, sur des prohibitions et les réglementations contre-productives parce qu'elles engendrent les contournements qu'elles entendaient abolir. Et surtout toutes ces dispositions sont des moyens de pérenniser les privilèges et les avantages d'une classe au détriment des autres.

Le système de la liberté naturelle

Contre le mercantilisme, il faut donc instaurer le système de la liberté naturelle. Le 18^{ème} voit dans les échanges et le commerce généralisé un moyen de pacifier les relations entre les hommes. Le commerce désigne tout échange, l'échange économique, le commerce amoureux, le commerce de la conversation, dont Smith souligne après Montesquieu, la douceur (l'Esprit des lois, XX, 2): « L'effet naturel du commerce est de porter à la paix ». Les mercantilistes faisaient du commerce une lutte où l'un perd ce que l'autre gagne, un jeu à somme nulle, assez proprement traduit par les métaphores guerrières. Au contraire le commerce contribue à la liberté et à la sécurité : «le commerce et les manufactures introduisirent par degrés un gouvernement régulier et le bon ordre, et avec eux la liberté et la sûreté individuelles ». Bien entendu, cette douceur du commerce et des nations adoucies par leurs mœurs commerçantes, s'accommode de la quête lucrative. Mais même s'il y a une agressivité du commerce qu'on s'efforce d'ignorer, il adoucit les mœurs. Rappelons qu'à l'époque les Etats se livrent au pillage des colonies et qu'il faut précisément convaincre que la logique de l'échange est plus avantageuse que celle du pillage.

Cette douceur du commerce tient aussi à ce qu'il modifie les rapports de pouvoir, semble les affaiblir ou soustraire à l'autorité politique. Le marché est l'espace déterritorialisé des

échanges dont les régulations spontanées prennent peu à peu le pas sur l'Etat nation. La notion de frontière s'abolit en même temps que la souveraineté. Le marché se constitue naturellement comme un espace homogène et capillaire que les péages par exemple ne pourraient que contrarier. C'est un modèle spatial que l'on dirait aujourd'hui réticulaire et décentré même s'il ne s'agit pas du marché tel que nous le connaissons, et que le commerce intérieur est valorisé et simplement complété par le marché extérieur.

Les échanges y trouvent une régulation naturelle, l'offre par rapport à la demande, le prix du marché par rapport au prix naturel, ajustement qu'exprime la métaphore newtonienne récurrente de la gravitation. Cet ajustement spontané, n'est pas vraiment un ordre puisque comme le jugement moral, il intègre le hasard, l'imprévu, l'exception. Il y a des choses qui marchent « dans la majorité des cas ». On ne peut penser d'écart par rapport à la règle puisque la règle est une moyenne de tous les écarts.

L'idée de l'autonomie du marché conduit à comprendre d'une façon nouvelle les rapports de l'économie et du politique et d'abord le syntagme « économie politique », dont Smith est parfois considéré comme le fondateur.

On peut l'entendre d'abord comme l'économie substituée au politique. C'est ce que suggère l'autorégulation et ce qu'illustre aussi l'analyse dite « des colifichets ». A l'époque féodale, les seigneurs entretenaient des gens et dépensaient leur fortune dans cet entretien avec pour contrepartie la constitution en quelque sorte tacite d'une armée privée prête à assurer leur défense en cas de conflits. Or ils vont échanger leur protection contre “des colifichets et des niaiseries plus propres à amuser des enfants qu'à occuper sérieusement des hommes”, et “pour gratifier la plus puérile, la plus vile et la plus sottise de toutes les vanités”, et abandonner par degrés leur puissance”. C'est ainsi que leur pouvoir s'érode et que le système féodal se décompose progressivement, laissant place à l'économie marchande. L'économie commande le régime politique.

Mais le terme économique a une double signification. Au sens large, il désigne l'ensemble des échanges, au sens étroit il renvoie au principe d'économie et donc davantage à une méthode qu'à un domaine. L'économie est l'art de bien ménager les effets, principe d'économie qu'on trouve au §10 des *Principes de la Nature et de la Grâce de Leibniz* : Dieu produit un maximum d'effets avec le minimum de moyens. Dans la sphère des échanges, c'est soit produire plus avec moins soit économiser au sens « du sage ménagement de ce que l'on a », être économe.

L'économie est une vertu économique et quoiqu'elle ne semble pas une vertu stimulante, elle assure finalement la fortune des nations plus sûrement que la prodigalité : « Les capitaux augmentent par l'économie ; ils diminuent par la prodigalité et la mauvaise conduite/.../ la cause immédiate de l'augmentation du capital, c'est l'économie et non l'industrie. ». Adam Smith fait l'éloge de la frugalité qu'il estime incarnée par la classe moyenne. C'est évidemment un peu paradoxal puisque la frugalité et l'économie consistent à se satisfaire de ce que l'on a et porteraient plutôt à l'inaction. Smith rapporte à cet égard ce dialogue entre le roi d'Epire et son favori : « que fera votre majesté après les conquêtes qu'elle se propose ? Je me réjouirai avec mes amis et nous dînerons ensemble. Qu'est-ce qui empêche votre Majesté de commencer par-là ? » Ou encore cette épitaphe philosophique : « j'étais bien, je voulais être mieux et je suis ici. ». Le bonheur est donc à notre portée et le temps lui-même est « un consolateur universel ». Un malheur constant n'est plus un malheur. Dans ce bonheur identifié

à la tranquillité par analogie avec l'insensibilisation de l'empire sur soi et cette frugalité, on est bien loin de la pente vaniteuse.

L'Etat, SI de la société civile

Mais alors si les échanges s'harmonisent spontanément et naturellement, pourquoi maintenir un Etat, et Adam Smith est-il ce partisan libéral d'une extinction de l'Etat ? Après tout si le marché avec son ajustement marche véritablement, on devrait pouvoir s'y tenir. Cette idée que les choses se passent d'autant mieux qu'elles suivent leur cours naturel a accrédité l'idée d'un naturalisme optimiste d'Adam Smith. On verra qu'il y a lieu de nuancer cette affirmation.

Il est vrai que l'Etat est obstacle pour deux raisons :

La première qui tient au principe de proximité, c'est que le souverain ou l'homme d'état est toujours trop loin : il n'a nulle omniscience qui pourrait le substituer aux particuliers, et les individus sont toujours les mieux placés pour juger de leurs intérêts. C'est la complexité du marché jointe à la finitude du souverain qui justifie la limitation de l'Etat.

S'ajoute un argument économique : l'Etat, les princes et les ministres, sont « toujours et sans exception, dit Adam Smith, les dissipateurs de la société ». Le travail politique est un travail improductif : « ils ne gagnent rien qui puisse compenser la dépense que coûte leur entretien. » La politique est donc la sphère de la dissipation des capitaux.

De ceci découle une définition négative de l'Etat, dont la seule tâche serait d'entraver l'entrave pour rétablir le cours naturel des choses. En réalité, si le système de la liberté naturelle empêche le gouvernement de se mêler du marché, il empêche essentiellement les acteurs du marché d'influencer le gouvernement. On protège certes le marché de l'Etat mais on protège surtout l'Etat du marché pour préserver quoi donc... son impartialité car L'Etat incarne le spectateur impartial de la société, les échanges produisant pour finir un tiers qui puisse les garantir.

L'état fonctionnerait avec la distanciation interne qui est la marque du spectateur impartial et les règles de justice seraient l'équivalent pour l'Etat des règles produites par l'expérience réitérée de la sympathie et formant la référence du spectateur impartial. Dans le même ordre d'idées, une nation neutre serait le SI des autres ou une société des nations avec ce risque d'être comme l'Etat par rapport aux citoyens, toujours trop distante.

La justice, sans laquelle la société ne peut subsister, n'a pas une nécessité intemporelle, sa nécessité croît avec la potentialité des conflits, et les conflits naissent presque tous de la propriété. Cela ne veut pas dire que la propriété soit par elle-même injuste. Elle est fondée en dernière instance sur la sympathie, pour ce qui concerne en tout cas un mode d'accès à la propriété qu'est le droit du premier occupant. Lorsqu'une personne s'octroie un droit sur le

gibier qu'il a chassé, c'est le SI qui juge si on doit transformer sa possession en propriété et si sa revendication est raisonnable et acceptable.

Malgré ce fondement naturel, avec la propriété, « les occasions de se porter mutuellement préjudice se multiplient... ». C'est donc la société commerçante qui appelle la création de l'Etat. Le cours naturel des choses n'exclut pas l'injustice, je n'en donne qu'un exemple. De ce que « La demande d'homme règle nécessairement la production des hommes, comme fait la demande de toute autre marchandise » s'explique et se justifie la pratique de l'infanticide (RDN I, 8, 25).

Les lois de justice sont alors un artifice que la nature elle-même rend nécessaire.

L'existence de l'Etat commence donc avec le ressentiment que cause l'injustice et c'est elle, c'est-à-dire le fait que l'amour de soi et les passions sociales aient raison de notre intérêt pour les autres, qui crée le besoin de justice. Or il faut faire droit à ce ressentiment et au désir de vengeance dont l'institution pénale est l'expression légale. Le désir de vengeance est donc le fondement réel de la justice : « La vengeance de la victime, ce qui la pousse à répondre au préjudice du délinquant, est la source réelle du châtement des crimes »

Donc la notion de ressentiment est tout aussi valide que l'idée d'utilité pour décrire le fonctionnement social, l'utilité n'étant qu'un argument occasionnel et a posteriori. Par exemple, l'Angleterre fut un moment si convaincue de l'importance vitale pour le pays du commerce de la laine qu'elle punissait de mort l'exportation de laine. Or cette peine était tellement disproportionnée par rapport au ressentiment qu'elle ne put jamais être appliquée. Le ressentiment peut même être éprouvé contre des objets inanimés ayant occasionné un dommage, d'où le récit que fait Pausanias d'une hache qui, tombée d'une corniche avait causé la mort d'une personne. Elle fut condamnée Solenne ment et conduite en grande pompe jusqu'à la mer pour y être jetée. Après vérification, la hache a en fait été innocentée. Mais cette anecdote exprime la nécessité de trouver un apaisement au ressentiment causé par le préjudice même au prix de cette fiction de personnalisation. Même si progressivement les châtements s'adoucisent et se proportionnent à l'offense, on reste toujours dans la logique de la vengeance : « Ce que fait chacun lui sera rendu et la vengeance semble être la grande loi que nous a dictée la Nature. » (TSM p 133)

Comment passe-t-on du désir de vengeance, désir subjectif et passionnel à la justice pénale ? Et bien, exactement comme l'on passe des passions à l'insensibilisation, par la sympathie. Le mécanisme psychologique du ressentiment ne peut devenir un ressort institutionnel qu'à partir de deux régulations : la proportionnalité et la prescription (la mesure et le temps). Le temps atténue le ressentiment, principe d'atténuation qui se traduit dans la prescription, et la multiplication des points de vue rend la justice mieux proportionnée en même temps qu'elle dépersonnalise le ressentiment. La justice épouse d'abord le point de vue de la victime pour estimer le préjudice mais elle ne peut se proportionner que si elle accorde le désir de vengeance et le jugement du spectateur impartial. La sympathie pour le coupable, seconde dans le temps et par l'intensité, adoucit le désir de vengeance. La justice traduit l'intérêt commun dès lors qu'elle a éprouvé en quelque sorte des sympathies contradictoires.

Elle exerce sur les individus la contrainte des lois afin qu'ils s'abstiennent de nuire à autrui et son contenu est donc essentiellement négatif. Pour respecter les règles de justice, il suffit au

fond de ne rien faire, parce qu'au moins dans l'inaction, il y a de la constance et de la régularité. Mais c'est aussi par-là que les règles de justice se distinguent des règles générales de moralité.

Pour preuve, même les sociétés de brigands ou de pirates admettent des règles sans que leurs membres soient moraux. Cette dissociation recouvre une distinction que Adam Smith reprend de Hutcheson et de Pufendorf entre le droit parfait et le droit imparfait. Un droit est parfait lorsqu'il est nécessaire de l'assurer au besoin en usant de la force. Le droit imparfait, est appelé droit de façon métaphorique, et désigne les règles morales dont on peut espérer l'application sans pouvoir l'exiger. Ces règles sont moins impératives et moins déterminées que les règles de justice comparables aux règles de grammaire qui certes se forment par l'usage donc de façon immanente mais n'en ont pas moins une valeur absolue. Les règles de grammaire sont dit Smith "précises, complètes, nécessaires" à la différence des règles qui font juger du style, et qui sont "vagues, incertaines et indéterminées". Les règles morales sont comme les règles du style, plus indéterminées. D'ailleurs, c'est parce que le droit est incomplet qu'il y a de la place pour la morale. Le peu de sollicitude et d'affection d'un fils pour ses parents est regrettable mais non criminel. La justice doit donc toujours prévaloir sur la bienveillance. Et il n'y a pas nécessairement rupture entre droits parfaits et droits imparfaits. Hutcheson en donnait cet exemple : si une personne nous refuse le passage sur son domaine et nous contraint à un détour, nous n'avons pas de recours, il s'agit d'un droit imparfait. Mais si notre demande est motivée par une menace de mort, alors nous avons le droit parfait d'emprunter le chemin qui nous était refusé. Le droit imparfait se convertit en droit parfait. Ces droits parfaits correspondant aux droits naturels, inaliénables, et la vertu de justice prend un sens positif : le « respect sacré » des droits parfaits d'autrui. L'Etat promulgue une législation qui contraint ses sujets à les observer.

A travers l'institution de la justice fondée sur la sympathie, l'Etat accède donc à l'impartialité et devient le SI dans le champ politique, d'où la continuité entre la TSM et la RDN. Il devient arbitre entre les riches et les pauvres, il ménage les intérêts de chaque classe conformément aux exigences de la justice, il répartit les richesses et les impôts, prend en charge que qu'aucun intérêt particulier ne peut assumer. C'est une tâche négative parce qu'elle consiste à laisser libre le cours des choses et une tâche positive de correction des imperfections, érigeant même la correction en programme. Les lois positives s'efforcent de faire correspondre le processus économique autonome et le sentiment moral, ce qui signifie que l'Etat a une existence dans la théorie libérale et un soubassement sympathique et normatif.

Liaison et division

Voyons maintenant temps quelques arguments qui susceptibles de nuancer l'optimisme d'Adam Smith, sa confiance sinon dans la nature, du moins dans l'artifice qui doit la réaliser.

Cette division produite par la sympathie est relayée dans la sphère économique par la division du travail. La division du travail résulte du penchant à l'échange et a aussi pour origine la

parcimonie naturelle, aiguillon de l'industrie des hommes, parce qu'elle marque un écart par rapport à des besoins qui prolifèrent. Le besoin est très classiquement la raison de l'addition des forces. Toutefois des individus qui n'auraient que des besoins n'auraient évidemment rien à échanger. Aussi indispensable que le besoin, il faut pour échanger un surplus ou un surabondant, terme de Condillac, bref quelque chose dont on n'a pas besoin. En se spécialisant dans une tâche et une production, chacun devient capable de remplir les deux conditions de l'échange, avoir des besoins et produire un surplus échangeable contre lequel il obtiendra de quoi les satisfaire.

Smith reprend la division du travail à Hutcheson qui, proche de Platon, assimile la division du travail et la division des besoins. Smith reprend l'article Epingle de l'Encyclopédie et la division manufacturière décompose les tâches comme Condillac décompose les opérations de pensée jusqu'à la sensation. C'est donc une division des tâches issue de l'analyse du processus productif et non des métiers. Ses effets positifs sont bien connus : augmentation de la dextérité, gain de temps, inventivité technique et ce qui s'en conclut, une augmentation de la productivité et donc de la richesse. Plus une nation est riche, plus la demande augmente la segmentation des activités productives.

Comme chacun sait, l'échange suppose qu'on puisse mesurer les valeurs de ce qui échangé c'est-à-dire de ramener des inégalités à une forme d'identité. Parce qu'il est présent dans toutes les marchandises, le travail est le dénominateur commun des marchandises échangeables et il peut devenir une mesure universelle qui permette de les comparer. Il est donc mesure, mais puisque la valeur d'une marchandise tient à la quantité de travail qu'elle contient, le travail est aussi substance de la valeur. Mais le travail est aussi quelque chose qu'on achète et qu'on rémunère, il est donc une marchandise dont le prix varie. Mais cela n'est possible que parce que rémunération n'est pas son salaire naturel c'est-à-dire son produit. Dans la société des échanges, le prix du travail que paie le capitaliste est inférieur à la valeur qu'il récupère. La valeur d'échange du travail est très inférieure à ce qu'il produit. Et par conséquent le travail que dépense le travailleur est supérieur au travail qu'il s'épargne. Son pouvoir d'achat représente la quantité de travail qu'il peut s'épargner par sa dépense de travail. Ce travail épargné est quantifiable puisqu'il correspond à l'ensemble des marchandises achetables par sa dépense de travail et s'exprime par le salaire.

Mais qu'en est-il du travail dépensé ? Comment mesurer l'effort du travailleur. C'est à quoi s'est employé dans un mémoire représentatif de l'état des préoccupations de l'époque, Coulomb dans son Mémoire sur la force des hommes en 1775 : "Résultats de plusieurs expériences destinées à déterminer la quantité d'action que les hommes peuvent fournir par leur travail journalier, suivant la manière dont ils emploient leurs forces". Il construit un modèle physico-économique qui distingue le produit du travail de sa dépense et cherche à produire le plus d'effets avec le moins de fatigue. L'expérience analyse le transport de

charges en montée prenant en compte le poids total monté (charge plus poids du porteur) par la hauteur de l'élévation. On cherche à mesurer la fatigue mais évidemment, il n'est pas facile de mesurer un effort ressenti subjectivement. Pourtant Smith va en faire le fondement de la valeur objective des choses tout simplement parce que c'est dans la peine que l'on peut trouver l'invariant du prix payé par le travailleur : « Le prix réel de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à celui qui veut se la procurer, c'est le travail ou la peine qu'il doit s'imposer pour l'obtenir. » La marchandise est de la fatigue réifiée, cristallisée, "coagulée" si on veut reprendre le vocabulaire de Marx. Cette dérivation de la valeur à partir de la peine prolonge l'analogie avec le domaine moral. La possibilité de la mesure est trouvée dans l'élément subjectif de la peine du travailleur qui figure une sorte d'universel subjectif au fondement de l'objectivité de la valeur : "le prix qu'il paie est toujours le même". Et donc à nouveau la valeur économique, comme la valeur morale se détermine de façon empirique et immanente.

Le principe du penchant à l'échange conduit à une division du travail qui altère le sujet économique, séparé du produit de son travail, de son repos, c'est la fameuse fable de La Fontaine et du financier séparé de son sommeil, et nous allons le voir, des capacités que le travail a atrophiées. Mais la division du travail a encore un autre effet redoutable ; elle ne divise pas seulement le travailleur, elle divise, irrémédiablement, la société en classes.

La division sociale

La division sociale ne naît pas seulement de l'injustice des hommes qui se laissent aller à l'égoïsme par exemple, la différenciation semble transformer la dépendance en un antagonisme des intérêts et objecte au postulat de l'harmonie naturelle des intérêts la réalité de leur divergence. Prenons l'exemple des salaires : « les ouvriers doivent gagner le plus possible ; les maîtres donner le moins qu'ils peuvent ».

La société se divise en classes (E30) dont les intérêts sont distincts et qui ne perçoivent pas toujours la convergence entre leur intérêt et l'intérêt général. Le cas le plus évident et périlleux est celui des marchands qui ont une conscience aigüe de leur propre intérêt et aucune de l'intérêt du tout. Ils les pensent même en contradiction : leurs bénéfices varient en raison inverse de l'enrichissement général. Les classes supérieures façonnent leur conscience en fonction de leur seul intérêt au point que l'intérêt général finit par demeurer en dehors de leur conscience. C'est pourquoi Smith juge qu'elles sont presque toujours engagées dans « une conspiration contre le public » (RDN IV, 3, C).

Or cet antagonisme des intérêts se mue en rapports de domination ce qui n'est possible qu'en raison des inégalités. La réalité, ce sont des rapports de force toujours défavorables aux plus faibles économiquement, la domination étant fondée sur la dissymétrie des besoins. Les riches étant en moins grand nombre, se concertent plus facilement et disposent de fonds suffisants pour vivre quelque temps sans les ouvriers, la réciprocité n'est pas vraie. Ils montent donc des coalitions silencieuses et efficaces tandis que les coalitions d'ouvriers sont bruyantes et vouées à l'échec. Bref les maîtres gagnent toujours et la disproportion des forces plonge les

ouvriers dans le désespoir. L'amélioration du sort des plus défavorisés qui devait résulter de la division du travail est alors infirmée par l'expérience. Lorsque Marx dit que l'économie politique donne pour conforme à la vocation humaine la forme aliénée des rapports sociaux, ce n'est donc pas tout à fait juste car Smith avait parfaitement conscience des effets néfastes du marché.

Smith juge-t-il ces inégalités fondées, ces inégalités économiques se concluent-elles d'inégalités naturelles ?

Les inégalités naturelles existent au niveau des nations par les variations de sol et de climat notamment. Peut-on dire qu'elles existent entre les hommes ? Une originalité de Smith, peut-être peu soulignée, c'est que Smith semble s'être convaincu au fil des années de l'égalité naturelle. Il est vrai que certains textes soulignent une sorte d'égalité abstraite, l'égalité devant le bonheur qui doit faire du mendiant l'égal des princes. Le riche a même nature que le pauvre et pour ce qui est de se nourrir et de se chauffer au soleil, en bref, de goûter les plaisirs corporels, il existe entre eux une égalité rigoureuse (E 32). Et même le mendiant jouit de cette tranquillité pour laquelle se battent les rois. Mais la richesse est ici traitée comme une différence extérieure et finalement secondaire.

Plus convaincante est la comparaison que fait Smith entre le philosophe et le portefaix. Entre les deux en effet, il n'y a au début aucune différence remarquable : « hardly any apparent difference ». Or cette différence infime est moins présente dans la RDM en 1776 que dans les LJ en 1762. Les distinctions sociales ne reflètent aucune différence naturelle puisqu'elles sont insensibles, et sont le produit de la division du travail dont le fondement doit être cherché ailleurs. Les différences d'aptitude ne sont pas la cause mais l'effet de la division du travail. Et la division du travail ne saurait reposer sur des différences qu'elle engendre. Cette spécialisation divise le travailleur parce qu'en supprimant ses possibilités, elle supprime ses facultés. Et c'est cette altération des facultés intellectuelles et morales du peuple que l'Etat devra prendre préventivement en charge par une instruction qui pourra contrebalancer ces effets de la division à venir.

Le principe de différenciation des individus correspond au développement de l'inégalité et il n'a pas d'autre source lui-même qu'une inégalité dont on ne voit pas bien l'origine. Les inégalités et les conflits naissent presque tous de la propriété et celle-ci commence historiquement par l'appropriation du bétail. Le pessimisme de Smith consiste à renoncer à la régression explicative et à considérer les inégalités comme une donnée.

Qu'est-ce qui rend ces inégalités insurmontables ?

La première raison, psychologique, découle de la sympathie. En vertu du principe de proximité en effet, seules suscitent notre sympathie les personnes qui nous sont proches. Si donc la différence, par exemple de situation, est très grande, alors nous sommes moins affectés par l'autre. C'est la raison pour laquelle, selon Smith, le serviteur ne jalouse pas son maître. On a vu tout à l'heure notre disposition à admirer les puissants qui transforme l'envie à laquelle on s'attendrait en respect. La thèse de Smith est que les inégalités sont d'autant mieux tolérées et donc incontestées qu'elles sont importantes.

La deuxième raison tient au droit c'est-à-dire à la façon dont les institutions de justice se mettent au service des puissants. En effet, les coalitions discrètes des maîtres rendues

possibles par leur relative indépendance financière, sont surtout soutenues, relayées par la législation. Ils obtiennent ainsi de l'Etat des lois qui interdisent aux ouvriers les coalitions, qui défendent leurs pratiques corporatistes, qui encouragent une politique de bas salaires. Le contrat de travail dissimule ce rapport de forces et maintient les travailleurs au seuil de la survie. Voici ce que Smith écrit dans le deuxième et dernier numéro de la revue qu'il a créée avec l'historien Robertson (Edinburg review) : « Les lois de la justice qui maintiennent l'inégalité parmi les hommes sont dès l'origine une invention des hommes rusés et puissants pour conserver ou acquérir sur leurs semblables une supériorité injuste et désavouée par la nature. » On comprend que Smith ait pu inspirer le Marx des *Manuscrits de 1844* notamment. Et dans les *Lectures*: « Les lois et le gouvernement peuvent être considérés/.../ comme un arrangement des riches pour opprimer le pauvre et préserver l'inégalité des biens qui serait sinon renversée par les attaques du pauvre. » (IV 22-23) L'Etat et les institutions de justice apparaissent comme les moyens qui ont structuré et conforté les rapports de force, un reflet et un instrument de la division sociale. Parfois le droit est simplement ambigu dans ses effets, comme dans les Poor laws, qui attachent les pauvres à la paroisse dont ils dépendent de la charité et les confinent dans la pauvreté, la RDN parle à leur sujet de "trappes à pauvres". Ainsi toute la législation semble dominée par « l'importunité bruyante des intérêts partiels ».

La conclusion de Smith, c'est que pour longtemps encore, il faudra se contenter d'une administration passable de la justice. Et l'Etat devra s'efforcer de réparer d'un côté les maux que sa législation conforte de l'autre. Le marché parfait n'est qu'un idéal non réalisé et nul n'a assez de puissance pour diriger artificiellement le cours naturel des choses ni naturellement leur cours humain. On peut opérer quelques changements doux en s'insérant dans le cours naturel et en empêchant par l'éducation, par la répartition, que les inégalités l'emportent et se transforment en injustice criante.

La main invisible

On sait le moyen que s'est donné Adam Smith pour pouvoir penser que ces divisions partout à l'œuvre, laisseraient finalement place à l'unité et à l'harmonie. C'est la théorie de la main invisible.

Cette théorie nous invite d'abord à dépasser les apparences. La concurrence donne à voir l'antagonisme alors qu'elle est une concurrence. Par exemple, l'opulence du tout est censée s'étendre dans toutes ses parties, les rendre toutes plus riches si bien que le pauvre d'une société riche est, considéré absolument, bien plus riche que le prince d'une société non développée. Il n'est donc pauvre que relativement. Quelques faits de convergence attestent donc peut-être d'une harmonisation spontanée des intérêts. Mais ils sont limités, c'est pourquoi il faut supposer que la convergence inobservable a bien lieu. D'un certain côté donc, c'est l'antagonisme apparent des intérêts qui commande l'hypothèse de la main invisible c'est-à-dire de ne pas invalider la confiance dans le cours naturel des choses.

Que dit cette hypothèse ? Que l'indifférence à l'intérêt général et l'égoïsme sont le meilleur moyen de l'assurer. Rappelons-nous le principe de proximité : nul n'est capable de déterminer l'intérêt général et ne peut donc en faire le but de ses actions. L'individu n'a égard qu'à ses propres fins qui se révèlent être en réalité des moyens. Voilà une nouvelle objection à l'utilitarisme : Seul Dieu qui veut le bonheur du tout est utilitariste, certainement pas l'individu qui va aux moyens « sans aucune considération pour leur tendance à favoriser ces fins bienfaisantes que le grand Souverain de la nature a eu l'intention de produire par eux. ». La main invisible suggère donc une causalité non intentionnelle puisque si la main est invisible c'est d'abord parce que les individus y sont aveugles.

La main invisible apparaît dans la TSM, la RDN et aussi dans l'Histoire de l'astronomie où elle désigne la « chaîne invisible » qui relie les phénomènes célestes. Cette chaîne invisible, c'est celle que l'imagination s'efforce de construire pour lier les phénomènes séparés et parfois inattendus de la nature. L'imagination cherche toujours à franchir l'abîme, à combler la brèche en interposant des chaînes d'événements intermédiaires. Elle suppose alors que les apparences incohérentes sont unies par une chaîne invisible d'événements intermédiaires, chaîne le long de laquelle, dit Smith, l'imagination glisse par "un mouvement doux, aisé et naturel". Toutes les sciences s'efforcent de trouver un principe de liaison des phénomènes aussi systématique que possible. Le paradigme de cette liaison systématique et simple, c'est bien évidemment la pesanteur de Newton, qui établit par là une immense chaîne de vérités. Smith a proposé une véritable théorie de l'histoire des sciences, prenant en compte leur progrès, leur historicité, la genèse et la plausibilité des concepts scientifiques. La théorie qui est une invention de l'imagination, nous dirions un modèle, doit correspondre avec la réalité sans être confondue avec elle. En philosophie morale, la correspondance entre la série imaginative et les phénomènes a l'avantage d'être évidente et toujours vérifiable. La morale nous parle de choses qui nous sont proches, et ne peut donc pas se tromper sans que l'erreur soit aussitôt décelée. D'où le geste philosophique très particulier de Smith qui, au lieu de critiquer ses prédécesseurs, s'efforce d'identifier leur principe théorique c'est-à-dire de les établir dans leur vérité, même si cette vérité doit être révélée comme incomplète.

La main invisible est donc bien l'hypothèse du philosophe, "science des principes de liaison des choses », cherchant à relier par un fil invisible des événements discordants. Et la division est apparue si présente qu'on pourrait presque l'élever au rang de liaison imaginative si on ne craignait d'exagérer avec les paradoxes.

Cette hypothèse de la main invisible qui semble contredire tous les efforts smithiens de dérivation du général à partir de l'empirique peut susciter quelques perplexités, c'est pourquoi je vais présenter en forme de conclusion très ouverte de cette présentation, plusieurs hypothèses interprétatives :

Première hypothèse :

Adam Smith en appelle à un principe inobservable. Si la convergence était manifeste ou si on pouvait en prendre conscience, une telle hypothèse serait inutile. La théorie de la main invisible semble dès lors une hypothèse requise par la réalité effective et peut-être irrémédiable des antagonismes. Or si la main est invisible, comment sommes-nous assurés qu'elle existe ? Ne peut-on supposer qu'elle est invisible parce qu'il n'y a pas de main ? Il ne s'agirait que d'une métaphore dont la lecture peut encore être double : ou bien l'autorégulation est un leurre ou bien la main invisible désigne métaphoriquement la concourance non intentionnelle des individus. Tout se passe « comme si » nous étions guidés par une main invisible.

Deuxième hypothèse : Adam Smith, qui est déiste, admet bel et bien une Providence parce qu'elle permet de dépasser les antagonismes apparents, de rétablir la possibilité d'un ajustement, de donner un espoir : les riches finiront par distribuer un peu de leur richesse aux pauvres mais à leur insu. Et en effet, l'égoïsme des propriétaires et des marchands exige un

facteur extrinsèque d'ajustement. Dans la RDN, la main invisible serait aussi un argument critique visant à montrer les limites de l'Etat et à faire valoir contre lui la providence de la nature.

C'est possible à condition de se souvenir que dans la TSM, il y également une Providence, sorte de Super Spectateur mais seconde par rapport aux règles morales. Ce sont au contraire les règles morales qui finissent pas être considérées comme des règles divines. Smith, et les Scottish Enlightenment dans leur ensemble, sont très critiques à l'égard du fanatisme religieux. On peut peut-être en donner une explication sympathique. L'avantage d'avoir un Dieu, c'est qu'il puisse vous préférer aux autres et dès lors il encourage la préférence du sujet envers lui-même au préjudice des autres. Le fanatisme empêche précisément la sympathie pour l'autre, nous rend incapable d'épouser son point de vue. La seule solution est alors de multiplier les religions pour produire la modération sympathique.

Et ceci nous achemine à la troisième hypothèse :

Elle nous est fournie par la formation des langues : chaque mot est un nom propre puisqu'il désigne une seule chose puis par un processus d'abstraction, chaque signification s'énonce dans des monèmes même si le terme est ultérieur à Smith. Chaque événement est divisé en ses éléments métaphysiques, le nombre, le genre, la temporalité. Cette division complexifie le langage tout en lui donnant une plus grande précision et une plus grande cohérence. Comme le sujet s'élabore dans la division, comme les religions doivent se diviser pour s'atténuer, il serait alors possible qu'en poursuivant le processus de la division, on finisse par trouver une unité. Il n'y aurait plus d'opposition entre les liaisons imaginatives de l'esprit et la réalité des déliaisons, la main invisible exprimerait simplement l'espoir que des divisions puisqu'elles sont irrémédiables, surgissent finalement cohérence et unité. Ceci explique que peu de temps après, on envisagera de supprimer la providence extérieure et incertaine, et de lui substituer une force agissant de l'intérieur, celle des hommes faisant leur histoire, devenant causalité intelligente et non cause aveugle du télos de l'histoire.

Intervention de Mme Martine Gosse, professeur de SES, académie d'Aix-Marseille

Les citations et différentes activités pédagogiques n'ont pas été reproduites ici. Le diaporama présenté par Mme Gosse est sur le site académique.

Présentation des thèmes principaux de *la Richesse des Nations* (1776) et des liens avec les programmes de SES.

1^{er} thème : les origines de la croissance économique

Une réponse principale : la division du travail qui permet d'accroître la productivité : moins de temps morts, plus d'habileté, introduction du progrès technique facilitée.

Comment expliquer la division du travail ? Rôle de la taille du marché, du penchant naturel des hommes à trafiquer et de l'accumulation des capitaux.

Liens avec le programme de terminale : les facteurs de la croissance économique (accumulation du capital sous toutes ses formes), rôle de la mondialisation.

2^{ème} thème : la main invisible

La main invisible c'est le marché. C'est une métaphore illustrant les vertus de la concurrence. On peut répondre aux besoins des membres de la société. La recherche de l'intérêt égoïste, personnel concourt à l'intérêt général, sans que cela en soit l'intention. Cela permet de révéler des préférences et de tenir compte des besoins d'autrui.

Néanmoins la citation sur le boucher est souvent interprétée de manière réductrice. L'action économique peut être guidée par d'autres motifs notamment la sympathie (cf. Jean-Daniel Boyer, *Comprendre Adam Smith*, A Colin, 2011).

A Smith problem ?

(Référence : Jean-Daniel Boyer, « Adam Smith Problem ou problème des sciences sociales détourné par l'Anthropologue d'Adam Smith », *Revue Française de Socio-Économie*, n ° 3, La découverte, 2009)

L'utilité est un concept insuffisant pour rendre compte de la richesse des nations. D'autres raisons de l'enrichissement existent : la vanité et la volonté de susciter l'admiration d'autrui.

À travers l'échange il faut être capable de se mettre à la place d'autrui : savoir quels sont ses besoins, le reconnaître. La sympathie peut donc expliquer l'action économique, l'échange. La libre concurrence permet de se rapprocher du juste prix, les individus révèlent leurs préférences.

3^{ème} thème : valeur et prix

La valeur a deux significations : la valeur d'usage (ou utilité) et la valeur d'échange (la capacité à se procurer d'autres objets).

Citation sur l'eau et le diamant

Comment mesurer la valeur ? Par la quantité de travail que l'objet incorpore. Smith distingue prix réel (quantité de travail qu'un objet peut commander) et prix nominal (déterminé sur le marché en fonction de l'offre et de la demande). Smith distingue le travail productif et le travail improductif, mais pas le travail qualifié, non qualifié.

Le fondement de la valeur travail repose sur la peine, la souffrance, cependant elle est difficilement quantifiable.

4^{ème} thème : critique du système mercantile

Smith s'oppose à la définition mercantiliste de la richesse comme accumulation des métaux précieux. Pour Smith, le travail est la seule source de la création de richesses. Autre critique : les mercantilistes prônent le protectionnisme. Or, la division du travail repose sur l'extension des marchés y compris en dehors du Royaume-Uni.

Lien avec le cours de terminale : les avantages absolus

5^{ème} thème : la puissance publique

L'État est minimal car il n'est pas omniscient, il n'est pas assez proche des individus. Mais cela ne signifie pas aucune intervention de l'État. Le souverain doit remplir trois devoirs : la justice, la sécurité, les travaux d'infrastructure et d'éducation (qui ont des externalités positives).

Les justifications des interventions de l'État :

- Les routes et canaux facilitent les échanges. Or les échanges sont une des causes de la richesse des nations.
- L'éducation de la classe laborieuse est nécessaire car la division du travail a des effets négatifs : diminution des échanges communicationnels, des capacités de réflexion, désengagement de la vie politique, publique, citoyenne.
- Parce que l'État tire parti de l'instruction de la classe laborieuse : la main d'œuvre est plus productive. Cela permet aussi d'amoindrir l'influence de groupes comme les sectes.
- L'éducation de la jeunesse est importante car la division du travail nécessite une main d'œuvre plus instruite.

Adam Smith critique certaines fiscalités (impôt sur le salaire, sur les capitaux notamment sur les profits car cela engendre la fuite des capitaux). Il est favorable aux impôts sur les rentes des terres, sur les loyers. Il critique aussi l'endettement public : cela accroît la dépendance par rapport à l'étranger, cela diminue les capitaux disponibles pour la croissance et la charge de la dette s'accroît.

Intervention de Mme Sandrine Parayre, professeur de SES, académie d'Aix-Marseille

Les citations et les articles récents n'ont pas été reproduits ici. Le diaporama présenté par Mme Parayre est sur le site académique.

Pourquoi étudier Adam Smith reste-t-il d'actualité ?

Adam Smith figure dans l'actualité éditoriale récente : cf. recueil de textes distribué, sites (ex Project syndicate), blogs (Gilles Raveaud), livre de l'historienne Laurence Fontaine *Le marché, Histoire et usages d'une conquête sociale*, fait référence à Smith.

Pourquoi cette persistance dans l'actualité éditoriale ? Nous pouvons avancer trois grands types d'explications :

- ce que Jean-Daniel Boyer appelle « *la contemporaine canonisation néolibérale d'Adam Smith* »
- les écrits contre les idées reçues sur cette position faisant de Smith le promoteur du tout marché
- l'aspect précurseur des analyses de Smith dans plusieurs domaines (externalités, croissance endogène, rationalité), domaines dans lesquels des prix Nobel ont été décernés.

Adam Smith est-il le théoricien du marché total ?

1. La question de la coordination par le marché.

Comment rendre cohérentes les actions individuelles ? Deux collègues de SES ont créé un tableau de synthèse avec les quatre modes de coordination présents dans les programmes de SES.

Marché	Hiérarchie	Normes/règles/Valeurs	Coopération
Horizontale	Verticale	Verticale	Horizontale
Non intentionnelle	Intentionnelle	Non intentionnelle	Intentionnelle
Marché en CPP (Walras) Marché comme processus de découverte (École autrichienne)	Bureaucratie (Weber) Entreprise (Coase)	Communauté (Tönnies) Rites religieux (Durkheim)	Gestion des communs (Ostrom)

« Le concept de coordination dans les manuels de SES - Une étude de transposition didactique » de Margaux Osenda et Alain Beitone paru en Juillet 2014 sur le site Éloge des SES.

La coordination par le marché n'épuise pas toutes les mises en relation entre les hommes, tous les modes de coordination.

La coordination par le marché est-elle naturelle ?

- Pour Adam Smith, les hommes ont une propension naturelle à l'échange mais l'échange n'est pas nécessairement marchand (conversation, langage...). Cela conduit à la division du travail et aux rendements croissants. L'extension des marchés est nécessaire.
- L'extension des marchés produit elle-même l'approfondissement de la division du travail. (ex : un porteur d'eau, un portefaix ne sont pas nécessaires dans un village).

Cette coordination par le marché n'est pas naturelle car le marché nécessite de nombreuses **institutions** pour fonctionner : la sûreté et la liberté des échanges, les systèmes de poids et de mesure, les heures d'ouverture des marchés.... **Le marché n'est donc pas naturel.**

En revanche, certaines institutions politiques sont défavorables au développement du marché. C'est le cas du féodalisme ou de l'esclavage qui empêchent l'enrichissement. Si les plus riches se retrouvent seuls dans l'échange, ils ne peuvent plus échanger. Ils sont incapables de faire autre chose que montrer leur richesse : *la Richesse des Nations*, livre III, chapitre 4 pages 502-503 : exemple des barons. La série Downtown Abbey reflète cette situation : domesticité, fermes... témoignent d'un certain rang.

Cette pensée est subversive pour l'époque.

L'échange marchand permet donc l'**émancipation** des hommes. Il permet de sortir de la soumission et de la pauvreté. Cette idée se retrouve dans le livre de Laurence Fontaine *Le marché, Histoire et usages d'une conquête sociale* paru en 2014. Ainsi de nos jours, le microcrédit permet de sortir de l'impasse de la charité, de la soumission à la bienveillance du tout-puissant.

La modernité du marchand rend les hommes libres de faire des choix, de pouvoir échanger. Le marché est une composante institutionnelle de la coordination de toute société.

Faut-il mettre fin au marché puisque le marché c'est l'apologie de l'égoïsme et la fin de la solidarité ?

XVIIème : la querelle du luxe. Les dépenses somptuaires sont-elles bonnes ou pas pour la société ? cf. la fable des abeilles de Mandeville. Dans cette fable c'est le vice de la dépense des riches qui est une source de vertu pour tous.

Chez A. Smith le problème s'est déplacé avec le rôle de l'épargne. L'épargne engendre l'investissement. Pour qu'il y ait croissance, il faut accumuler des capitaux.

Le marché nous force à nous intéresser aux intérêts, besoins et avantages des autres. La poursuite de l'intérêt individuel concourt à l'intérêt général. L'homme a presque toujours besoin du secours de ses semblables. Les individus sont fortement interdépendants par les effets directs de la division du travail. Donc le lien social est par nature marchand. Il existe aussi le lien politique, communautaire, amoureux... Le lien marchand crée une forme de solidarité : chacun dépend des autres et de l'échange du surplus.

On retrouve cette idée chez Robert Castel : le marché permet de s'affranchir des sujétions communautaires (il cite l'exemple de la communauté Amish) et de la coordination par les normes, valeurs et traditions. Le marché permet d'être souverain de ses choix.

On peut aussi penser **qu'il faut mettre fin au marché parce qu'il est amoral voire immoral.**

Pour Jean-Daniel Boyer, chez Smith, le prix est un jugement sur la valeur. On transpose un jugement moral à la sphère économique. Le marché permet de modérer l'intérêt égoïste des marchands, des échangeurs. Le prix de marché résulte des quantités offertes et demandées.

Le prix naturel serait celui qui rémunère les facteurs de production. Pour Adam Smith, seul le travail est rémunéré par les salaires. Le prix naturel n'est pas forcément observé sur les marchés : on a une gravitation autour de ce prix. On a une première forme de modélisation du marché qui aboutit à un équilibre certes instable mais qui est un équilibre malgré tout.

Adam Smith dénonce ainsi les privilèges de tous les types de monopoles (ex les corporations) qui maintiennent les prix de marché au-dessus des prix naturels. Ce n'est donc pas le marché qui est immoral mais les réglementations ou les marchands eux-mêmes qui empêchent la concurrence et favorisent l'enrichissement d'un petit nombre de personnes au détriment du plus grand nombre. Smith se méfiait fortement des marchands : ils détestent la concurrence car elle les pousse à diminuer leur prix. Le problème n'est pas l'intervention de l'État dans l'économie mais celle des marchands. Ceux-ci se coalisent contre l'intérêt du plus grand nombre. Cela conduit Smith à dénoncer le système mercantile et sa suite logique : le système colonial.

Actualité de cette thèse : le néomercantilisme dans l'UE : cf. article de D Rodrick

Adam Smith montre que le commerce international a un rôle positif car il permet d'accroître la division du travail. Néanmoins sa position est ambiguë quant au système colonial. Ce

système colonial a des aspects négatifs : il est coûteux (garnisons, Armée, organisation de la vie dans les colonies) alors qu'on n'y lève pas (ou peu) d'impôts. Cela revient à une situation de monopole (ici Smith vise l'Espagne et le Portugal surtout), à une distorsion des systèmes de production. Mais il peut y avoir des aspects positifs : transport d'institutions par exemple le marché (liberté, défense des droits des individus).

Le monopole du commerce colonial a duré longtemps (Actes de navigation : 1651-1849) : n'ont le droit de décharger des marchandises que les navires battant pavillon anglais.

Pour conclure, le marché n'est donc pas amoral et au contraire il permet la justice par l'échange libre. L'échange libre est une forme de justice sociale.

2. Les limites du marché.

Le marché peut-il résoudre tous les problèmes économiques ? Quelles sont les limites au marché ?

On a chez Adam Smith les débuts d'une modélisation du marché à travers la gravitation des prix de marché autour des prix naturels qui dépendent des coûts de production. L'allocation des ressources se fait par la flexibilité des prix de marché qui attire les capitaux vers les secteurs où les taux de profit sont les plus élevés. C'est une des formes de la coordination parmi d'autres.

Quelle part attribuer à chaque forme de coordination : marché, État, norme, coopération ? Ces questions sont aujourd'hui dans le débat public. Par exemple, sur le remboursement des soins de santé ou le risque dépendance, quelle part laisser au marché, à l'État ? G. Esping-Andersen dans sa modélisation des différents États-providence montre que son avènement relève de la démarchandisation. Pour Robert Castel, le consensus sur l'État-providence disparaît aujourd'hui. On assiste à une remarkandisation depuis une trentaine d'années : on redonne au marché ce qui lui avait été retiré (cf. les métamorphoses de la société salariale, la déstabilisation des stables). De même pour A Supiot, on assiste à une remarkandisation d'un ensemble de liens (*L'esprit de Philadelphie, la justice sociale face au marché total*, 2010).

On peut aussi citer Amartya Sen qui montre qu'à certains moments le marché est plus efficace mais pas toujours ni partout (cf. crises financières)

Référence : *Le Monde*, 15 /10/2009 "Exceptionnel de clairvoyance et de compassion"

Le marché peut-il être défaillant ?

Smith répond par l'affirmative. Adam Smith est aussi un penseur de la nécessaire intervention de l'État (Livre 5). Il distingue trois devoirs du souverain : la défense, la justice, et de manière novatrice les institutions et travaux publics. Smith théorise donc déjà les limites du marché et les théories successives dans l'histoire de la pensée économique jusqu'à aujourd'hui sont en fait une histoire des conditions de plus en plus restrictives dans lesquelles s'exercent les mécanismes du marché.

Exemple : de nos jours les ajustements se font par les quantités plutôt que par les prix, les prix sont rarement flexibles (si dimanche à 10h ma boulangère n'a plus de pains au chocolat, j'achète des croissants).

Autre exemple : la concurrence imparfaite (vaste domaine d'étude)

Le cas des défaillances du marché est déjà théorisé par Smith dans des domaines qui ont été largement développés par les théories de la croissance endogène dans les années 1980. De nos jours de nombreuses théories réhabilitent le rôle de l'État : croissance endogène, État vu comme un entrepreneur dont le rôle ne se limite pas à pallier les défaillances du marché. Cf. Marianne Mazzucato : exemples montrant la supériorité de l'État en termes d'innovation : GPS, écrans tactiles, Internet (centres de recherches publics, armée, police)

3. La rationalité : l'avenue Adam Smith

Le terme « avenue » s'oppose à « *L'impasse* » Smith, titre du livre de Jean-Claude Michéa.

Jean-Claude Michéa : critique d'un individualisme libéral où la personne est tournée vers son seul intérêt utilitariste. Pour caricaturer, ce livre dit non au marché et oui au lien communautaire.

Or, on est loin chez Adam Smith d'un individu seulement mû par ses intérêts égoïstes. Cela reviendrait à nier une part importante de sa réflexion, notamment celle de la *Théorie des sentiments moraux*, et une certaine unité de son œuvre.

La rationalité est-elle toujours utilitariste ? = faite uniquement pour atteindre des fins que l'on se serait fixées ?

C'est impossible selon Smith puisque les individus ne peuvent pas définir le bien commun. Est-ce une impasse ?

Pour Smith, un individu est rationnel au sens d'une action intentionnelle. On peut à nouveau considérer que l'apport de Smith dans le domaine de la rationalité et des motivations de l'action humaine est précurseur.

Ainsi, pour Von Mises : « *l'action humaine est par nécessité toujours rationnelle. L'expression « action rationnelle » est donc un pléonasme et il convient de l'éviter* » (Human Action, 1949). Mises reprend d'ailleurs l'idée de la main invisible : « *Tout le monde agit dans son propre intérêt, mais les actions de chacun visent à satisfaire les besoins d'autrui autant que les siennes. En agissant, chacun sert ses concitoyens* » (Human Action, 1949).

Existe-t-il une seule conception de la rationalité en économie ? Non, le concept de rationalité a été élargi (sociologie, économie)

R Boudon : une action est rationnelle si l'individu « a de bonnes raisons d'agir » qui le poussent à l'action. Cela se confond avec l'intentionnalité (on retrouve Smith).

En économie aujourd'hui la conception de la rationalité ne se limite pas à une conception substantielle qui nécessite une information parfaite. Par exemple le prix Nobel Robert Aumann considère que la plupart du temps les individus font des choix dans un environnement où l'information est imparfaite : « *Le comportement d'une personne est rationnel s'il est dans son meilleur intérêt, compte tenu de ses informations* ».

De même, en microéconomie comportementale (Daniel Kahneman, prix Nobel lui aussi), si on ne trouve pas d'explication traditionnelle, on a d'autres explications. Par exemple des explications psychologiques mais cela ne signifie pas dénuées de rationalité. Je peux agir en

fonction de prix de référence, à mes habitudes. Ainsi si je trouve que le prix d'une bouteille d'eau est exorbitant par rapport au prix habituel, je n'achète pas la bouteille alors que j'ai soif. L'équité peut également nous pousser à agir. Par exemple j'estime qu'il est juste que je laisse un pourboire élevé alors que je ne reviendrai pas dans ce restau, j'étais de passage ici, je ne cherche pas avec un pourboire élevé à avoir une bonne place la prochaine fois (je n'agis pas par rationalité instrumentale). On peut enfin citer les effets de dotation. Je ne change pas de forfait (chaîne cryptée) même si je pourrais payer moins cher car je refuse de perdre du temps à changer.

Pour conclure et peut-être pour rendre hommage à la complexité de l'œuvre de cet auteur, nous pourrions dire comme Amartya Sen : « Exceptionnel de clairvoyance et de compassion ».