

Adam Smith, la figure du travailleur pauvre

L'échange à la lumière de la sympathie

Introduction

Adam Smith est un philosophe écossais apparenté aux Scottish enlightenments, admirateur des encyclopédistes français, lié à Condorcet et Turgot. Ami de Hume toute sa vie, tous les deux élèves de Francis Hutcheson dont il prit la suite à la chaire de philosophie morale de Glasgow. Ses ouvrages principaux sont en 1759 la TSM, qu'il retravaillera et rééditera toute sa vie, et qui lui vaut une grande notoriété européenne puis en 1776 la Richesse des Nations, dont le succès auprès des économistes a éclipsé pendant des décennies son œuvre philosophique. On lit désormais la RDN à la lumière de la TSM. Et c'est pourquoi la première partie de l'exposé sera consacrée à la théorie de la sympathie pour la lumière dont elle éclaire l'échange et ce que l'on pourrait la corruption des sentiments moraux qui résulte de la division du travail.

I- La théorie de la sympathie

La TSM fut toujours considérée par AS comme son ouvrage principal. Elle porte comme sous-titre de la TSM : Essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres et ensuite sur leurs propres actions.

Son concept central est la sympathie qui est un principe de la nature humaine. Cette sympathie se définit comme un transport et non comme une contagion à la différence Hume. Elle est la capacité de nous transporter par l'imagination dans la place de l'autre. En nous imaginant à la place de l'autre, on imagine ce qu'il sent dans sa situation.

Ce transport part de notre expérience, l'autre est alors perçu comme un autre moi par une identification qui semble d'abord une réduction puisque nous jugeons des facultés des autres par les nôtres : « ce sont les impressions de nos sens seulement, non celles des siens, que notre imagination copie ». Voilà qui pourrait faire craindre que le sujet smithien reste enfermé dans sa sensibilité propre mais ce qui empêche la solipsisme, c'est que le spectateur conserve toujours la conscience de cette altérité.

Double changement de place

Le transport de la sympathie s'effectue en deux sens : un trajet aller et un trajet retour qui consiste à se voir de la place de l'autre. Nous regardons nos sentiments à partir des jugements que nous imaginons que les autres posent sur nous de leur propre place. Ce deuxième moment est tout aussi fondamental que le premier. Ce qui complique un peu les choses, c'est que nous savons que les autres sont vis-à-vis de nous dans la situation du spectateur qui effectue un transport imaginaire. On cherche comment notre conduite apparaîtrait, au conditionnel donc, aux autres si nous étions à leur place. La place du spectateur devient mobile et décentre continuellement le sujet qui se construit en tant qu'autre de l'autre.

La sympathie a pour objet 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. Les petites joies sont très sympathisables ainsi que les grands malheurs. 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.

Dans une lettre du 28 juillet 1759, Hume objecte à Smith que nous ne devrions pas vouloir sympathiser avec le malheur des autres s'il est vrai que la sympathie avec une douleur est elle-même désagréable et menace notre propre bien-être. Et en effet, si la sympathie pour le malheur était seulement malheureuse, on n'aurait de cesse en effet de fuir le malheur des autres. AS répond que lorsqu'on sympathise 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, celui qui naît de la correspondance entre le sentiment sympathique et le sentiment originel de l'agent. Le désagrément de partager un sentiment pénible est ainsi compensé par le plaisir de l'accord sympathique.

La fiction

En tant qu'acte de l'imagination, la sympathie repose 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 autant avec la crainte de la souffrance qu'avec la souffrance réelle, et presque 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 ». C'est sur une fiction que repose également « sympathie illusoire » que nous éprouvons pour les morts : « nous logeons nos âmes vivantes dans leurs corps inanimés » écrit Smith (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.

Le principe d'atténuation

Nous compensons donc par l'imagination la différence qu'implique l'altérité. Toutefois le transport n'est pas complet et l'altérité subsiste comme écart : « Par l'imagination, nous nous plaçons dans sa situation, nous nous concevons comme endurant les mêmes tourments, nous entrons *pour ainsi dire* à l'intérieur de son corps et devenons, *dans une certaine mesure*, la même personne. » le changement imaginaire n'est que momentané et la situation propre du spectateur, se rappelle à lui, il ne peut s'en extraire longtemps. Il a parfaitement conscience de ne pas être celui avec lequel il sympathise. Le sentiment sympathique n'est donc pas tout à fait de même nature que l'affection originaire ; entre eux existe une variation de modalité.

Plus essentielle par ses conséquences est la variation d'intensité. Le transport n'est pas complet en raison du 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. » écrit AS. Cette atténuation de la joie ou de la douleur originelles est essentielle au processus de la sympathie. 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 n'égalera jamais celle de l'agent. Le principe d'atténuation peut apparaître comme un obstacle interne à la capacité de sympathiser, mais il nous permet de faire face à nos chagrins sans endurer intégralement ceux des autres.

Les deux vertus : l'amabilité et l'empire sur soi

La capacité de sympathiser, constitue une première vertu que Smith appelle l'amabilité. C'est la vertu du spectateur. Celui-ci doit 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.

La deuxième vertu, l'empire sur soi, est la vertu de l'agent qui, parce qu'il espère la sympathie du spectateur, doit faire taire ses émotions. C'est un effort d'insensibilisation qui est directement lié au principe d'atténuation, puisqu'il s'agit de s'accorder à l'indifférence et à l'insensibilité du spectateur. L'agent tient compte dans ses propres passions de ce défaut de sympathie, il l'intériorise et le devance afin de 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 « étouffer la moitié ». Ce processus débute dès l'enfance : l'enfant comprend qu'il ne peut gagner la sympathie de ses camarades de jeu qu'en modérant ses passions : « Il entre ainsi dans la grande école de l'empire sur soi. » La tâche de l'éducation est d'apprendre à l'enfant « to bring down its passions ».

L'empire sur soi procure un double plaisir : le sentiment de la victoire remportée sur soi-même et le plaisir d'obtenir la sympathie des autres. 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. » Dans ce cas, nous ne sympathisons pas avec la douleur de l'agent mais précisément avec son effort pour maîtriser sa douleur : « nous sympathisons avec sa vertu ».

N'y a-t-il pas 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, un effort pour s'insensibiliser ? L'amabilité est la condition de l'empire sur soi parce qu'il faut bien que je sympathise avec l'agent pour anticiper son indifférence. Et l'empire sur soi est à son tour condition de l'amabilité puisque c'est lui 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. » Celui qui est le plus aimable devrait être le plus respectable cad le plus prompt à se rendre sympathique. Ces deux vertus forment ensemble toute la perfection dont nous sommes capables.

Disparition de l'originnaire

Ce processus d'atténuation va donc 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 originnaire, par ce qu'elle escompte de de sympathie et d'indifférence mêlées. On n'en finit pas dès lors d'affaiblir la passion originnaire, l'originnaire disparaît, toute passion étant réfléchie, secondarisée, atténuée. Il n'y a plus de termes premiers : « nous ne nous modérons pas en apparence » écrit Smith pour souligner l'effectivité de l'empire sur soi.

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. La sympathie est un sentiment spontané par opposition au calcul, mais c'est un sentiment qui médiatise les affections et ce faisant les affaiblit.

Convenance et approbation

Si la sympathie est ce sentiment paradoxal qui régule les affections, elle est aussi un jugement qui se confond avec le jugement moral. Quand je sympathise avec les affections de l'autre, c'est parce que je les estime proportionnées à leur cause ou à leur objet. La sympathie juge la *propriety* 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 de la convenance. Inversement, le défaut de sympathie vient de ce que nous jugeons les sentiments des autres inadéquats ou disproportionnés.

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 bien la sympathie qui fournit les critères d'évaluation de la moralité. L'impression sympathique se convertit en jugement moral. Toutefois, 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 : « L'approbation de la convenance requiert donc non seulement que nous sympathisions entièrement avec la personne qui agit, mais encore que nous percevions cet accord parfait entre ses sentiments et les nôtres. »

On a donc deux niveaux qui 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 vouloir leur approbation. Lorsque nous avons du mérite, nous sommes heureux de l'approbation des autres et nous la partageons c'est-à-dire que nous nous approuvons nous-mêmes non pas directement mais par l'intermédiaire du jugement des autres. Nous en verrons bientôt l'incidence dans la question du travail.

Double objet et double norme

L'approbation est un processus complexe qui prend en compte un double objet, le motif de l'agent qui est l'objet d'une sympathie directe et la sympathie directe pour les effets de l'action. De ce point de vue d'ailleurs, Smith concilie l'approche déontologique et l'approche conséquentialiste.

Il y a également une double mesure : 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, c'est le point de vue relatif. Par analogie, dans le domaine esthétique, on juge ce degré commun d'excellence auquel on peut parvenir dans un art mais le grand artiste sent toujours l'infériorité de ses travaux par rapport à l'idéal de perfection qu'il s'est forgé. L'homme est donc le juge immédiat du genre humain, Dieu en est le juge ultérieur.

Le spectateur impartial

Or 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* : c'est le Spectateur Impartial. Conformément au sous-titre de la TSM, l'expérience du jugement des autres nous enseigne à devenir les spectateurs de nos propres actions, en quoi nous nous pensons *autre de l'autre*. Nous nous envisageons comme les autres nous envisagent. Se voir par les yeux de l'autre, c'est se penser comme l'autre d'un autre qui peut être n'importe quel autre. La reconstitution par le spectateur des sentiments de l'agent a

pour corrélat que l'agent invente aussi pour une part ceux du spectateur. Aussi dit Smith, « peu importe que la position du spectateur soit occupée réellement », l'agent peut l'occuper fictivement : il s'observe comme le ferait un spectateur impartial, figure fictive d'un tiers qui n'a pas d'existence réelle quoiqu'il s'élabore en nous à partir des spectateurs réels. Quand nous jugeons les autres, nous le faisons aussi à partir de la distance constitutive du spectateur impartial.

Comment concilier la sympathie et l'impartialité puisque lorsque je sympathise avec les autres, et que j'adopte 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, grand lecteur de la philosophie écossaise, évoque le concept contradictoire de « sympathie impartiale ». En réalité, le spectateur impartial est produit par la sympathie mais il tend à devenir absence de sympathie. Issu de l'expérience subjective, il n'en est pas moins l'incarnation d'une forme d'objectivité au cœur du sujet. Par la répétition de l'expérience émerge dans le sujet quelque chose de l'ordre du général. Une parfaite impartialité est impossible, elle supposerait qu'on puisse faire la somme de tous les points de vue possibles. On se contentera donc du général. Le SI nous situe comme un individu au sein d'une multitude, et dont les intérêts propres ne doivent pas être exagérés.

On a donc désormais trois niveaux qui restent difficiles à distinguer dans l'expérience : la sympathie spontanée qui exprime la convenance, l'approbation qui réfléchit l'accord sympathique, et le spectateur impartial qui se détache du particulier et forme des règles. Ce qui a l'apparence de la spontanéité dans la convenance est ainsi en réalité le résultat d'un processus fortement médiatisé. L'expérience de la convenance engendre le spectateur impartial mais 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 ainsi un processus graduel, progressif, continu que chaque nouvelle expérience vient enrichir et modifier. La conscience naît de l'élaboration intérieure de ce que nous affecte, la sympathie intègre une altérité, qui n'est ni l'insu de l'opinion, ni l'insu de l'inconscient, mais la sédimentation des points de vue rencontrés et imaginés. Du rapport émotionnel à autrui, de notre perméabilité au jugement des autres, naît notre capacité intellectuelle et morale.

Les contradictions de la sympathie

Surgissent deux difficultés : Il arrive que la sympathie se dissocie 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.

Par défaut : Les règles morales

Il peut arriver qu'on ne sympathise pas avec une joie ou avec un chagrin que nous jugeons pourtant proportionnés à leur 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. Nous savons qu'une situation devrait susciter notre sympathie mais la correspondance des sentiments ne se produit pas. C'est ici qu'interviennent les règles générales de moralité qui ont pour fonction de prendre le relai de l'affectivité. Elles corrigent en quelque sorte nos affections actuelles et fonctionnent comme une sympathie artificielle ou conditionnelle qui pallie le défaut de sympathie spontanée.

Ces règles morales ont une genèse empirique et subjective.

- subjective d'abord puisque le spectateur est le siège de la normativité. Les règles ont un fondement sympathique et 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 et qu'ils ont une expérience qui est un savoir.
- En second lieu, les règles sont empiriques et parce que l'expérience est constitutive, il est inutile de postuler un sens moral. La règle naît de la répétition de l'expérience, elle est a posteriori, et dans un second temps, elle peut réguler la pratique. 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.

Cet empirisme implique que les règles de moralité se forment dans un contexte historiquement déterminé, comment supposer dans ce cas que leur validité puisse dépasser le contexte de leur élaboration ? Les règles morales suivent un mouvement d'abstraction et de généralisation ; jusqu'à un certain point, elles parviennent à s'abstraire des circonstances particulières de leur genèse. Pour autant elles ne sont absolues ni dans leur origine, ni dans leur application, et ceux qui cherchent de l'exactitude dans les matières qui n'en sont pas susceptibles écrivent des « ouvrages aussi inutiles qu'ennuyeux ».

Par excès : La vanité

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 souligne une donnée anthropologique fondamentale : le désir de plaire et d'être approuvé. C'est aussi le cas de la vanité qui est une pente naturelle de la sympathie. Vouloir plaire à tout prix, sans que la sympathie qu'on inspire se justifie par nos actions, c'est ce qu'on appelle la vanité qui n'est donc 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. Au contraire, pour satisfaire aux exigences du spectateur impartial, il faut parfois accepter de déplaire au spectateur réel.

L'amour de soi requiert de sympathiser avec soi-même ce qui n'est possible qu'à condition d'obtenir l'approbation des autres. Or lorsque nous nous préférons à autrui, il nous devient plus difficile de sympathiser avec nous-mêmes. Paradoxalement, pour occuper la première place, il faut que j'en accorde une presque égale à autrui, au point que l'abnégation et le sacrifice de soi peuvent se comprendre comme des formes paradoxales et paroxystiques de l'amour de soi.

Il y a donc deux voies pour gagner la sympathie d'autrui : la voie de la vertu nous obtient la sympathie par notre mérite, la voie de la richesse et de la puissance nous l'obtient par la vanité..

Une illusion utile, l'amour des 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 et il est donc heureux qu'elle nous abuse de cette façon. Elle explique aussi notre disposition naturelle à admirer les puissants. Nous souhaitons le bonheur des grands : « puissants rois, vivez à jamais ».

Pourquoi leur vouer cette admiration ? Cela tient aux égards et proprement aux regards que nous obtiennent la richesse et la puissance. Ce dont jouit le riche, ce n'est pas de sa fortune mais de la lumière qui l'accompagne. Et le pauvre souffre essentiellement de son obscurité ; il vit dans l'ombre : « Il sent que sa pauvreté le place hors de la vie des hommes. » Il demeure dans la foule tout aussi obscur qu'il l'était dans son taudis. Or tous les maux sont plus

supportables que l'obscurité et le mépris. La crainte de la mort n'est pas seule à nous hanter. Le rêve de postérité traduit un désir d'être remarquable car il y a une autre mort que nous redoutons, non pas disparaître mais ne jamais vraiment apparaître. Le riche a atteint une situation d'éclat qui l'offre aux regards d'une sympathie universelle et qui lui confère un empire sur les affections des autres. Il imite les modes mais lui-même reste inimitable et lorsqu'il parvient à sympathiser, ce n'est pas avec le pauvre qu'il sympathise mais avec la sympathie du pauvre envers lui.

Les grands sont donc admirés et respectés tout à fait indépendamment de leur vertu et nous le savons si bien qu'au fond, nous ne leur cherchons pas de mérite. Leur grandeur excède tout mérite, leur richesse en tient lieu. Ainsi, nous respectons les puissants en raison de leur puissance qui est elle-même sans raison. Cet amour des puissants explique que les pires tyrans suscitent le respect. Notre déférence sert alors un ordre social inégalitaire puisque c'est sur cette disposition à admirer que repose la distinction des rangs. La grandeur des puissants est un effet de la sympathie qui dévale sa pente vaniteuse, et l'admiration sympathique un puissant facteur de soumission. Si la philosophie et la raison nous enseignent qu'il est parfois possible de déposer un roi, notre nature en revanche « nous porte à nous soumettre à eux, par amour pour eux-mêmes. »

Les colifichets

La vanité est aussi historiquement un facteur dissolvant de l'ordre social. Adam Smith prend souvent l'exemple de la disparition de la féodalité érodée par les débuts de l'économie marchande. A l'époque féodale, les seigneurs entretiennent des gens en grand nombre et toute leur fortune passe dans l'entretien de ces gens qui en contrepartie sentent l'obligation d'assurer leur défense. Le développement des arts marchands donne aux puissants l'occasion de dépenser tous leurs biens dans des dépenses de faste et de consommer sans partage leurs biens. Or les artisans dont on rémunère le travail peuvent bien se sentir obligés, ils ne sont plus dépendants : « ...et c'est ainsi que pour gratifier la plus puérile, la plus vile et la plus sottise de toutes les vanités, ils abandonnèrent par degrés tout ce qu'ils avaient de crédit et de puissance. »

La vanité contredit ici l'intérêt des seigneurs qui échangent leur protection contre les « colifichets », ces objets du raffinement dont Adam Smith dit qu'ils sont « la consolation de leur vanité ». Et de quoi la vanité doit-elle être consolée sinon d'elle-même c'est-à-dire de vouloir les effets du mérite sans le mérite, et de garder la conscience secrète de l'usurpation initiale.

Réinterprétation de la proposition de Smith

« Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. » RDN I, chap 2

- Défense d'un droit inaliénable de travailler. Lit de justice de Louis XVI/Turgot. Etre libre de choisir son activité. Renversement : S'adresser à l'intérêt du boucher et du boulanger, c'est faire droit à l'homme ordinaire d'être juge de son intérêt propre et de chercher à l'assurer. On doit laisser la société juger de la propriété ou *convenance* avec laquelle chacun poursuit ses intérêts. Sur l'intérêt : au 18^{ème}, valeur prédictive de

l'intérêt par opposition aux passions. Das Adam Smith Problem : maintien de la bienveillance mais relativisation, cas particulier des relations sociales. Affect est dans une logique de la contiguïté.

- La liberté psychologique : réforme économique, réforme politique, réforme intellectuelle sont étroitement liées. faire confiance au peuple. Condorcet écrit : « nul n'a encore daigné traiter le peuple comme une société d'être raisonnables. » Non pas « laissez-faire », mais « laissez-les faire ». Il s'agit de former une société éclairée d'individus indépendants qui discutent, qui se forment des opinions librement en considérant différents points de vue.
- Application de la théorie de la sympathie : mécanisme d'ajustement. Il faut présenter l'échange comme un moyen d'améliorer la condition de l'autre et non la sienne. 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. La vertu de l'empire sur soi lui permet de réfréner son intérêt égoïste et de réduire ses prétentions. La vertu de l'amabilité qui permet de se représenter les motivations et les intérêts des autres est également requise. la sympathie est un processus d'ajustement entre les sentiments des agents et des spectateurs, l'échange économique vise un équilibre par un processus d'ajustement permanent.
- Penchant à l'échange : donnée anthropologique. Repose sur des facultés : penser et parler. Echange verbal, affectif, économique. Importance de l'adresse : on s'adresse à l'égoïsme du boulanger. On fait « comme si » il était égoïste et le boulanger fait comme si son acheteur était égoïste. Double mouvement de projection. Vertu consiste à ne pas la supposer en autrui. La morale d'Adam Smith est une morale réciproquement unilatérale.

II- Division du travail et division sociale

Les trois modalités de la division du travail

On sait que le concept de division du travail est le concept central de la RDN. Elle concerne d'abord la division des métiers et à cet égard, Smith est essentiellement préoccupé par l'oppression par les institutions intermédiaires (les guildes, les jurandes, les corporations). Le texte bien connu sur la manufacture d'épingles renvoie à la division analytique du travail et aux débuts d'une morcellisation dont adam Smith dénonce également les effets. Et il existe une troisième forme de cette division du travail illustré par l'exemple du manteau de laine et qui a pour fonction de représenter l'interdépendance et la complexité des échanges. A chacune de ses modalités de la division du travail correspond un discours critique spécifique : la division par métier exprime la légitimité d'un droit de travailler. L'analyse du travail dans la manufacture est le point d'un départ d'une analyse de toutes les divisions subséquentes puisque la division du capital et du travail engendre la division de la société en classes puis la division du travailleur avec lui-même. Le modèle du commerce de la laine est façon de désigner la présomption d'une recherche du commun.

Le sujet du travail

Avec le fondement anthropologique de l'échange (le penchant), le sujet du travail n'est plus la terre mais l'homme. rupture avec la physiocratie, école française d'économie (François Quesnay, Mirabeau, Dupont de Nemour, Mercier de la Rivière), à laquelle la *Richesse Des Nations* rend hommage tout en s'en démarquant. La physiocratie repose sur la théorie du produit net, c'est-à-dire l'idée que seule l'agriculture est productive. La terre rend plus qu'on

ne lui donne tandis que l'industrie transforme et le commerce transporte : ce sont des *activités stériles*. Politiquement, la théorie du produit net se traduit par le privilège accordé à l'agriculture et la propriété foncière. Même lorsque le travail est en lien avec la terre, AS ne pense pas le travail comme rapport de l'homme à la nature mais toujours immédiatement comme un rapport social des hommes entre eux.

D'une façon générale, le social est donné, il n'y a pas lieu de le constituer. C'est la raison pour laquelle AS refuse la fiction d'un état de nature et d'un contrat ou accord des volontés qui serait à l'origine de la société. Il reprend dans cette perspective, la métaphore du passager d'un bateau qu'utilise Hume dans sa critique du *contrat originel* : supposons que nous ayons été transportés endormis sur un bateau, nous serions bien tenus d'en respecter les règles mais pas supposés de leur avoir donné volontairement notre consentement. Cette critique du contrat, c'est-à-dire d'un acte originel fondateur, a pour corrélat une sorte de grande histoire universelle, histoire conjecturale ou philosophique mais néanmoins nourrie d'exemples historiques, et qui s'exprime dans la théorie des 4 stades : toute société humaine est passée ou passera inévitablement par les mêmes quatre stades successifs de développement, défini par un mode spécifique de subsistance : la chasse et la cueillette (les Indiens d'Amérique du Nord), en second l'âge des pasteurs, puis le stade de l'agriculture, et finalement le stade commercial. Le gouvernement naît des progrès de l'humanité et non d'un consentement.

Dans les premiers stades, « Ce qui constitue la récompense naturelle ou le salaire du travail, c'est le produit du travail. » Avant l'appropriation des terres et l'accumulation des capitaux, le produit entier du travail appartient sans partage à l'ouvrier. La division entre le travail et le capital s'opère lors du passage du stade d'autosubsistance des chasseurs à l'âge des pasteurs. certains commencent alors à accumuler des bêtes au-delà de leur consommation puis des terres et leur produit, tandis que les autres n'ont que leur *force de travail*, expression qu'invente Smith pour évoquer le travail des Indiens.

A partir de cette séparation entre le capital et le travail, le produit du travail se répartit entre le salaire, le profit et la rente. Le travailleur partage le produit de son travail avec ceux qui lui louent une terre ou lui avancent les moyens de sa production. La fraction du travail de l'ouvrier qui ne lui est pas payée par son employeur est le profit. Cette inégalité de fortune s'accroît au temps de l'agriculture en raison de l'intervalle entre le travail et le produit, entre la production et la consommation, par où se constitue le capital primitif.

L'échange demande qu'on puisse mesurer les valeurs de ce qui échangé c'est-à-dire de ramener des inégalités à une forme d'identité. Or, parce qu'il est présent dans toutes les marchandises, le travail est le dénominateur commun des marchandises échangeables et il peut servir de mesure universelle qui permette de les comparer. Et parce que 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. Le prix réel du travail, par opposition à son prix nominal sur le marché, c'est ce qu'il coûte au travailleur car le travail est « toil and trouble ». voici ce qu'écrit Smith : « Le prix réel de chaque chose, ce que chaque chose coûte réellement à celui qui veut se la procurer, c'est le travail et la peine qu'il doit s'imposer pour l'obtenir. » L'invariant du travail c'est donc le prix payé par le travailleur, sa peine, et ce qui se mesure, c'est une quantité de peine. Toute marchandise est une fatigue cristallisée, réifié, Marx dirait coagulée.

Ce concept de peine se subdivise entre l'effort, constitutif de tout travail, et la tristesse du travailleur devant son sort dans le travail aliéné. La peine est donc un concept complexe

comme on le sait par les tentatives de mesurer la pénibilité aujourd'hui. A l'époque de Smith, l'ingénieur Coulomb se lance dans une initiative qui semble insensée, pour mesurer la peine du travailleur. Dans son *Mémoire sur la force des hommes* en 1778, il construit un modèle physico-économique pour distinguer le produit du travail et sa dépense. Il monte une expérimentation sur le transport de charges en montée et calcule le produit entre le poids total monté (la charge plus le poids du porteur) par la hauteur de l'élévation. L'objectif est d'arriver au maximum d'effets possibles avec le moins de fatigue, selon un principe économique.

Au fondement de l'objectivité de la valeur, on trouve donc la subjectivité de la peine, ce que l'on comprend par analogie avec le domaine moral dans lequel les règles générales de la moralité, les valeurs morales, ont une genèse empirique et subjective. Le travail est l'échange d'une peine contre une épargne de fatigue car le salaire représente un pouvoir d'achat c'est-à-dire la quantité de travail qu'il peut s'épargner. Le travailleur établit un rapport entre le travail épargné et le travail dépensé animé de l'espoir de s'épargner de la fatigue, espoir évidemment déçu car la quantité de marchandises que paie le capitaliste est inférieure à celle qu'il récupère, ou si l'on préfère, le travail dépensé est toujours supérieur au travail épargné.

De cette conception du travail découle une définition de la richesse. La richesse consiste « dans la quantité de travail que l'on peut commander ou acheter ». Elle est donc un droit de commandement sur le travail d'autrui. AS s'oppose à la conception mercantiliste dont toute la RDN est la critique et qui assimile la richesse à l'accumulation d'or et d'argent. Cette richesse est l'objet même de *La Richesse des Nations* et fixe le but de l'économie politique : « L'économie politique/.../ se propose deux objets distincts, le premier, de procurer au peuple un revenu ou une subsistance abondante, ou, pour mieux dire, de le mettre en état de se procurer lui-même ce revenu ou cette subsistance abondante... » La subsistance du peuple est ainsi le premier objet de l'économie politique et la richesse d'un Etat consiste dans la modicité des biens de subsistance, qu'on appellerait aujourd'hui le pouvoir d'achat des plus pauvres. Ainsi la richesse véritable se définit comme l'absence de pauvreté objective, non pas ce qui s'oppose à la pauvreté mais ce qui la supprime. Du reste, AS considérait que les hauts salaires étaient un facteur de prospérité générale. Ceci est vrai de la pauvreté objective mais il existe une pauvreté subjective qui n'est ressentie qu'à la faveur d'une comparaison. Avant le développement de l'économie marchande, Smith note que presque tout le monde est pauvre. Il prend l'exemple du prince de tribus sauvages qui est objectivement plus pauvre que le pauvre des sociétés marchandes développées. Mais ce qui est vrai de leur mode de vie ne l'est pas de leur perception. Lorsqu'est surmontée la pauvreté objective, reste une pauvreté subjective ou de comparaison, épreuve de l'obscurité dont nous avons déjà parlée.

A partir de l'inégalité initiale, les inégalités économiques artificielles ne cessent de croître. La répartition inégale du produit du travail entre le travailleur le propriétaire des fonds entraîne une divergence toujours plus profonde des intérêts comme l'écrit Smith au sujet des salaires par exemple : « les ouvriers doivent gagner le plus possible ; les maîtres donner le moins qu'ils peuvent ». Le résultat, ce sont des rapports de force toujours défavorables aux plus faibles économiquement. La victoire des maîtres tient d'abord à la dissymétrie du besoin que les parties ont les unes des autres : les ouvriers sont dans la dépendance du capital qui peut imposer ses conditions. Ils n'ont pas assez de biens de réserve pour tenir longtemps.

En second lieu, les maîtres parviennent à former des coalitions silencieuses : « On n'entend guère parler dit-on, de coalitions entre les maîtres et tous les jours on parle de celles des ouvriers. Mais il faudrait ne connaître ni le monde, ni la matière dont il s'agit, pour s'imaginer que les maîtres se liguent rarement entre eux. Les maîtres sont en tout temps et partout dans une sorte de ligue tacite, mais constante et uniforme, pour ne pas élever les salaires au-dessus

du taux actuel./.../ A la vérité, nous n'entendons jamais parler de cette ligue parce qu'elle est l'état habituel, et on peut dire l'état naturel de la chose et que personne n'y fait attention. » (RDN I, chap 8)

Ces coalitions discrètes des maîtres sont donc rendues possibles par leur indépendance financière, et par le relai de la législation qui interdit aux ouvriers les coalitions et favorisent celles des maîtres, qui défend les pratiques corporatistes et qui encourage la politique de bas salaires. Le contrat de travail dissimule un 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. » 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 au moins ambigu dans ses effets, ainsi les Poor Relief Act de 1662, qui attachent les pauvres à la paroisse dont ils dépendent de la charité et en les empêchant de faire valoir leurs compétences ailleurs, les confinent dans la pauvreté : La paroisse « civile » était une unité administrative chargée de lever les taxes, de réparer les routes, de maintenir l'ordre, de rendre la justice, et elle avait le pouvoir de restreindre le droit de résider et de se déplacer. Elle fut un important instrument de pouvoir et de contrôle sur les pauvres. la RDN parle de «trappes à pauvres» et réproouve ces lois comme « une évidente violation de la liberté naturelle et de la justice ». La législation semble donc dominée par « l'importunité bruyante des intérêts partiels »

On a vu les causes des antagonismes de classe, mais l'économie concerne des agents qui ont eux-mêmes des représentations. Et celles-ci sont à la fois cause et effet de cette situation d'inégalités. Il faut ici se reporter à un texte très important de la RDN, quoiqu'il se présente comme une digression à la toute fin de livre I, dans lequel AS expose les représentations respectives que chaque classe sociale se fait de son intérêt et de l'intérêt général. On se souvient qu'il y a trois classes : la classe des propriétaires fonciers qui vit de la rente des terres, la classe des détenteurs des capitaux qui vivent du profit et la classe de ceux qui vivent de leurs salaires. On est donc bien passé ici de la division de métiers des petits artisans au modèle d'analyse du travail de la manufacture.

L'intérêt de chaque classe est lié à l'intérêt général sans qu'elle en ait une représentation droite et toutes les classes n'ont pas conscience de leur propre intérêt au même degré.

- Les propriétaires fonciers sont dans une situation confortable et quoique leur intérêt soit fortement lié à celui de la société, ils n'ont pas véritablement conscience d'y contribuer. Les propriétaires terriens sont cependant socialement moins offensifs que les négociants car les campagnes sont plus propres à l'isolement et donc moins favorables aux coalitions.
- les détenteurs des capitaux, c'est-à-dire le commerce et la manufacture, ont une conscience aigüe de leur propre intérêt et aucune considération de l'intérêt général. Ils font toujours prévaloir leur intérêt sur celui de la société d'autant qu'ils pensent que leurs bénéfices sont en raison inverse de la prospérité générale. Les classes supérieures façonnent leur conscience en fonction de leur intérêt au point que l'intérêt général finit par demeurer en dehors de leur conscience. Ils défendent leurs intérêts partiels et sont presque toujours engagés dans ce que Smith appelle « une conspiration contre le public ». AS ne pensait pas que les marchands et les industriels puissent adopter une attitude responsable. Cela dit le paradoxe que les classes possédantes qu'Adam Smith a si vivement critiquées, aient pu jusqu'à ce jour, s'autoriser de lui.

Si on regarde ce qui se passe du point de vue de la sympathie, qui assure en définitive la cohésion sociale, on comprend que la conscience aigüe que les puissants ont de leurs intérêts les rend inaptés à la sympathie avec les classes laborieuses. Leurs sentiments moraux sont

corrompus parce qu'ils ne sont plus capables de prendre en compte les intérêts des autres classes sociales.

- La classe de ceux qui vivent de leurs salaires : leur intérêt est lié à celui de la société car les salaires s'élèvent lorsque la demande d'ouvriers augmente. Et elle est aussi la classe qui a le plus à souffrir du déclin de la société. Or l'ouvrier ne peut prendre conscience de la convergence de son intérêt avec celui de la société. Sa représentation est comme altérée. Quelles sont les raisons de cette altération de la conscience de l'ouvrier ?
Tout d'abord, ses conditions de travail ne lui laissent guère le loisir d'élargir ses pensées. Il ne saisit pas les liaisons entre les phénomènes économiques, parce qu'il manque du temps nécessaire pour s'informer et que la mécanisation des tâches affecte jusqu'à sa capacité à se représenter droitement son propre intérêt. Parce que l'intelligence se forme par les activités ordinaires, la morcellisation du travail empêche son développement et la formation d'un jugement rationnel. Finalement même ses qualités morales sont affectées, elles sont comme engourdis.

La sympathie joue ici un rôle ambigu. En premier lieu, elle conforte les inégalités parce qu'elle les rend supportables. Notons d'abord qu'il n'y a pas d'inégalité naturelle entre les hommes. Il y a bien des inégalités géographiques puis des inégalités économiques artificielles mais aucune inégalité originelle. C'est sans doute une originalité d'Adam Smith de s'être convaincu au fil des années de cette égalité naturelle. Entre le philosophe et le portefaix, il n'y a au début aucune différence remarquable : « hardly any apparent difference ». Et cette différence infime est encore moins présente dans *la Richesse des Nations* en 1776 qu'elle l'était dans les *Leçons sur la Jurisprudence* en 1762. Les distinctions sociales, qui sont très réelles, reposent sur des différences produites par la division du travail. Les différences d'aptitude ne sont donc pas la cause mais l'effet de la division du travail, qui ne saurait reposer sur des différences qu'elle engendre. Or le principe de différenciation des individus coïncide avec le développement des inégalités. C'est pourquoi il s'agira d'éviter, par l'éducation notamment, l'irréversibilité de cette différenciation.

La sympathie a un effet paradoxal sur les inégalités. En principe en effet, la constitution du SI suppose que chacun jouisse d'une égale considération. Mais la sympathie elle-même tend à défaire l'égalité par la vanité et par une autre caractéristique qui est sa contiguïté initiale : elle va d'abord aux personnes qui nous sont proches. Ces deux causes, vanité et contiguïté, explique que les inégalités sont d'autant mieux tolérées et incontestées qu'elles sont plus plus grandes. Si la différence de situation ou de statut est très grande, nous sommes moins affectés par l'autre : « Les personnes qui nous ressemblent sont plus aptes à exciter notre compassion et à affecter notre sympathie : plus grande est la différence, moins nous sommes affectés par autrui. » C'est pourquoi il n'y a pas souvent de jalousie du serviteur envers le maître qu'il sert.

Ce ne sont pas les mécanismes marxistes de l'idéologie dominante qui jouent ici, mais l'altération du mécanisme sympathique produite par les rapports de domination. Elle explique que celui qui est soumis à une oppression puisse ne pas se percevoir assujéti. L'ouvrier ouvrier peut sympathiser avec les puissants qu'il admire et donc adopter le point de vue d'une classe qui n'est pas la sienne, ce qui compromet la possibilité de s'y opposer. Et puis il sympathise avec l'absence de sympathie dont il est l'objet. La distance des puissants tourne donc l'envie en respect et simultanément en incapacité de sympathiser avec soi-même et de s'estimer digne d'un autre sort que le sien. On sait que cette sympathie pour soi est souvent difficile à s'accorder. C'est elle qui explique par exemple que le criminel puisse préférer le châtement à la solitude ce qu'exprime AS dans ces termes que Bergson reprendra

intégralement dans les Deux Sources de la morale et de la religion : « 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. »

En sympathisant avec la haine et l'horreur qu'il suscite, il devient « en quelque sorte l'objet de sa propre haine et de sa propre horreur », et son remords est exigence du châtement. C'est d'ailleurs ce remords qui nous apparaît comme la peine véritable que l'on voudrait infliger aux criminels. Pour revenir à l'ouvrier, il sympathise avec le mépris que le riche a pour lui. L'aliénation sympathique qui résulte de la division du travail est donc essentiellement cette incapacité à sympathiser avec soi-même qui a pour conséquences la méconnaissance de ses propres intérêts et par suite l'incapacité à les défendre efficacement.

La division du travail façonne donc psychologiquement la classe laborieuse. Lorsque Marx dit que l'économie politique dès son origine chez Smith, 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. C'est dans les *Manuscrits de 1844* que Marx propose une lecture de Smith en citant le texte avec exactitude mais partiellement et en assimilant souvent ce qui est une description factuelle chez Smith à une prescription.

On est donc devant une difficulté : la division du travail apparaît comme ce grand diviseur qui divise le travail, qui divise la société en classes et qui divise le travailleur lui-même. Comment surmonter cette division, comment penser une harmonisation des intérêts lorsqu'ils semblent si irréductiblement discordants, et comment comprendre la métaphore, expression « frappante et intéressante » de quelque chose ainsi que la définit le §66 des *Leçons sur la Rhétorique*, de la main invisible. Elle semble en effet exprimer l'espoir que des divisions surgissent finalement cohérence et unité. Il n'y en a que trois occurrences dans l'œuvre de Smith : dans *La Théorie du Sentiment moraux*, elle est utilisée pour caractériser les effets de la consommation des riches qui profitent aux pauvres sans que les premiers aient en vue le bénéfice des seconds. Dans *La Richesse des Nations*, elle concerne le propriétaire qui en investissant ses capitaux pour son propre bénéfice, assure sans la viser la prospérité générale. Et il existe une troisième occurrence de cette métaphore dans *l'Histoire de l'Astronomie* (écrits épistémologiques) lorsqu'AS évoque *la main invisible de Jupiter*.

Interprétations de la main invisible

Hypothèse classique : l'autorégulation

autorégulation des échanges ou la spontanéité de l'harmonie des intérêts. lois économiques qui produisent une harmonie, une équité sans recourir à un principe extérieur. la concurrence est une concourance. De cette norme de justice, Adam Smith voit quelques signes dans l'évolution des salaires au 18^e siècle.

Conséquence sur l'intérêt général : résultat mais non une fin puisque nul n'est captable d'en faire le but de son action. Ceci résulte d'une double affirmation :

Les individus sont les seuls juges de leurs intérêts, ce que disait déjà la proposition sur les bouchers et les boulangers.

En second lieu, nul n'est capable d'avoir une vue claire de l'intérêt commun. La main invisible fonctionne alors comme un argument critique destiné à montrer la présomption des gouvernants et l'inutilité de leur entreprise.

Si tout se fait de façon immanente, la main est invisible parce qu'il n'y a pas de main. On fait « comme si » il y avait une main.

L'invisibilité commande deux hypothèses

Hypothèse deux : la providence cachée

- a- La métaphore serait utilisée dans un sens très courant à l'époque, dont l'expression « superior Hand » est une variante, renvoyant sans ambiguïté à la providence divine. Les effets non intentionnels des actions des hommes seraient donc les effets intentionnels de l'action divine. la Providence serait la cause de l'harmonie sociale. Elle inscrirait l'ordre au cœur du désordre et donnerait espoir dans le dépassement des antagonismes. Les individus agissent pour le bien des autres et le bien public comme s'ils étaient des instruments d'un dessein qui les dépassent.

Il ne faut toutefois sans doute pas exagérer la lecture théologique de la main invisible, les philosophes des *Scottish Enlightenment* partageant une défiance à l'égard des tutelles religieuses et du fanatisme.

- b- providence de la nature : la main invisible serait dans cette hypothèse un argument critique visant à montrer les limites de l'Etat et à faire valoir contre lui la providence de la nature.

Hypothèse 3 : La cécité des agents

Si la main est invisible, c'est peut-être tout simplement parce que les individus y sont aveugles. Cette cécité structurelle : position limitée qu'occupe l'agent, aveugle à la totalité et aux effets involontaires ou éloignés de son action. incapacité de dépasser un point de vue partiel et partial et par l'altération du processus de la sympathie chez les riches aveuglés par leur intérêt et devenus inaptes à la sympathie ; chez les pauvres dont la cécité et l'altération du jugement sont des effets de la division du travail.

La main invisible de Jupiter dans l'Histoire de l'Astronomie.

Elle y désigne « la chaîne invisible » qui relie les phénomènes célestes, chaîne que tente de construire l'imagination pour lier des phénomènes qui se manifestent séparément. L'imagination, comme elle s'efforce de surmonter l'écart de l'altérité dans les relations intersubjectives, cherche toujours à combler l'abîme, la lacune en interposant des événements intermédiaires entre les événements visibles tant nous sont pénibles l'incohérence et la discontinuité. Le long de cette chaîne, l'imagination glisse par "un mouvement doux, aisé et naturel". Toutes les sciences s'efforcent donc de trouver un principe de liaison des

phénomènes aussi systématique que possible, y compris la philosophie qu'AS définit comme « la science des principes de liaison des choses ». Mais dans l'Histoire de l'Astronomie, cette main invisible n'explique rien. C'est même précisément lorsque l'explication scientifique fait défaut qu'on évoque une main invisible. Elle symbolise le stade préscientifique de la pensée... ». La main invisible n'y est ni un « théorème » ni un « principe » mais au contraire le refuge de l'ignorance.

Hypothèse 4 : absence d'harmonie

L'idée de providence atteste a contrario de la puissance des antagonismes. De fait, les classes sociales et les rapports de domination se figent peu à peu et deviennent plus difficiles à surmonter. hypothèse pessimiste : ce qui est visible et dont la réalité est incontestable, c'est l'antagonisme irréductible des intérêts et la division sociale. quelques faits de convergence mais limités, et 70 contrexemples de la main invisible dans la RDN soit quantité d'exemples où la poursuite égoïste des intérêts ne contribue en rien au bonheur du tout. L'amélioration du sort des plus défavorisés qui devait résulter de la division du travail est alors infirmée par l'expérience. Du point de vue des effets, la main est invisible parce qu'il n'y a pas de main donc pas d'harmonie.

En un sens, ces quatre hypothèses sont vraies. Il y a bien une cécité des agents, un principe qui harmonise les intérêts, un antagonisme qui demeure irréductible, des effets d'ajustement. Peut-être le principe de sympathie.

III- L'émancipation politique du travailleur pauvre, le rôle de l'Etat

L'impartialité de l'Etat : Etat et marché

Il n'est donc pas certain que les antagonismes qui résultent de la division du travail se résorbent par l'action d'une providence naturelle ou divine ni que le système de la liberté naturelle puisse se passer de toute régulation extérieure. Le marché relève lui-même pour partie de l'artifice puisqu'il faut créer l'environnement artificiel favorable à son fonctionnement. AS invoque la liberté naturelle contre les contraintes imposées par le mercantilisme, mais il en appelle à l'Etat contre l'abus des propriétaires. Le système de la liberté naturelle empêche le gouvernement de se mêler du marché, mais il faut empêcher réciproquement les acteurs du marché d'influencer le gouvernement. L'Etat doit ainsi réparer les méfaits d'un marché livré à lui-même, et il doit prendre en charge ce que le marché délaisse à commencer par l'éducation.

Théoriquement donc, l'Etat est ce tiers que les échanges produisent pour les garantir et pour arbitrer les intérêts particuliers conformément aux exigences de justice. Il semble accéder à la distanciation interne qui caractérise le spectateur impartial, marquant ainsi la continuité entre la *Théorie des Sentiments Moraux* et la *Richesse des Nations*, entre la philosophie morale et la philosophie politique : « Blesser les intérêts d'une classe de citoyens, quelque légèrement que ce puisse être, sans autre objet que de favoriser ceux de quelque autre classe, c'est une chose évidemment contraire à cette justice, à cette égalité de protection que le souverain doit indistinctement à ses sujets de toutes les classes. » écrit Smith. Or, l'état est soumis à des pouvoirs divers, l'Eglise, les paroisses, les guildes, les corporations et sa législation est souvent orientée par des intérêts partiels. Il doit réparer d'un côté les maux que sa législation conforte de l'autre.

A la partialité de l'Etat, s'ajoutent deux autres critiques :

- Une critique en quelque sorte épistémologique : étant donnée la complexité du marché, nul ne peut déterminer l'intérêt général et donc se croire fondé à contrôler les efforts des individus. 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.
- un argument économique : Le travail politique est un travail improductif : « ils ne gagnent rien qui puisse compenser la dépense que coûte leur entretien. » l'Etat, les princes et les ministres, sont « toujours et sans exception, les dissipateurs de richesses qu'ils ne produisent pas.

Dans ces conditions, comment l'Etat peut-il approcher de cette impartialité et protéger le travailleur ?

Première fonction de l'Etat : la justice

L'état doit assurer la justice dont l'institution est requise par les inégalités. La propriété qui surgit à l'âge des pasteurs par l'appropriation du bétail est un fait historique, neutre par lui-même. Elle a elle-même un fondement sympathique. Lorsqu'une personne s'octroie un droit sur la pomme qu'elle cueille ou le gibier qu'elle a chassé, le spectateur doit entrer dans ses raisons de l'agent. C'est le spectateur impartial qui juge si sa revendication est acceptable et s'il peut partager les raisons du possesseur pour transformer sa possession en propriété. Lorsque le SI approuve la réclamation du premier occupant, son approbation constitue le fondement naturel du droit de propriété.

Mais la propriété est très loin d'être juste au-delà du droit du premier occupant. Elle est même la source de tous les conflits, conflits dont la multiplication va requérir la création du gouvernement et des règles de justice. C'est ainsi la société commerçante et ses injustices qui fait de l'administration impartiale du droit une nécessité. La justice naît donc de la potentialité conflictuelle de la propriété et du défaut de sympathie que les conflits manifestent. Elle peut se comprendre comme une forme de sympathie substitutive à l'image de la sympathie conditionnelle assurée par les règles morales. Les lois seraient faites pour modifier le processus économique et l'amener à correspondre avec le sentiment moral.

La justice se définit d'une façon négative comme la contrainte qui s'exerce sur les individus pour les empêcher de porter atteinte aux autres, et elle représente une condition essentielle à la préservation des sociétés. Positivement, elle assure le respect de ce qu'on appelle alors le droit parfait d'autrui. Le droit parfait désigne des droits fondamentaux que l'on peut défendre en recourant à la force, par opposition au droit imparfait qui désigne l'obligation morale, laquelle ne justifie jamais l'usage de la contrainte.

La justice conserve aussi un fondement sympathique parce qu'à travers le châtement, elle donne une forme légale au ressentiment sympathique éprouvé devant un préjudice. Littéralement, les règles de justice font droit au désir de vengeance en lui donnant une expression légale : « La vengeance de la victime, ce qui la pousse à répondre au préjudice du délinquant, est la source réelle du châtement des crimes ». Une juste punition prévient la transformation du ressentiment que suscite la violence, en vengeance. Le ressentiment envers le coupable est lié au préjudice mais aussi à l'absence de sympathie dont le criminel s'est rendu coupable, un acte criminel étant toujours en même temps que le préjudice infligé, une atteinte à la considération que nous escomptons des autres. L'injure c'est un préjudice doublé d'une privation de sympathie. Il faut donc restaurer la sympathie dont la victime a été privée. Pour Adam Smith, la notion de ressentiment est donc tout aussi valide que l'idée d'utilité pour décrire le fonctionnement social. Par exemple, l'Angleterre fut un temps si convaincu de l'importance vitale pour le pays du commerce de la laine qu'on y punissait de mort

l'exportation de laine. Mais cette peine était si disproportionnée par rapport au ressentiment qu'inspirait l'acte, qu'elle ne put jamais être appliquée. Au contraire, le ressentiment peut être éprouvé contre des objets inanimés ayant occasionné un dommage, comme dans le récit que fait Pausanias dans *La Description de la Grèce*, d'une hache qui, tombée d'une corniche avait causé la mort d'une personne et fut par suite condamnée solennellement et conduite en grande pompe pour être jetée à la mer ; anecdote qui exprime la nécessité de trouver un apaisement au ressentiment éventuellement au moyen d'une fiction de personnalisation. Même si les châtimens s'adoucièrent historiquement et se proportionnent à l'offense, on ne quitte pas la logique affective du ressentiment.

Dès lors, comment passe-t-on du désir de vengeance, désir subjectif et passionnel, à la justice pénale, ou bien la justice légale ne fait-elle qu'entériner le désir de vengeance ? Le passage s'effectue tout à fait de la façon dont on passe des passions à l'insensibilisation par le processus sympathique. Le mécanisme psychologique du ressentiment ne peut devenir un ressort institutionnel qu'à la faveur de deux régulations : la proportionnalité et la prescription c'est-à-dire la mesure et le temps. Le temps atténue le ressentiment, c'est une forme du 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 être proportionnée que si elle accorde le désir de vengeance au jugement du spectateur impartial. Elle adopte donc une perspective moins unilatérale que la sympathie pour celui qui a subi le préjudice, en ajoutant une sympathie pour le coupable, seconde dans le temps et par l'intensité qui adoucit le désir de vengeance. La justice traduit l'intérêt commun dès lors qu'elle a éprouvé des sympathies contradictoires en multipliant les perspectives sympathiques.

Le premier principe de l'Etat arbitre consiste donc une impartialité qui s'obtient par la multiplication des points de vue et qui reste, ainsi que la caractérise Amartya Sen, philosophe et économiste indien, une « impartialité ouverte ». Sen fonde sur Smith sa lecture critique de Rawls. Le modèle contractualiste de Rawls et la position originelle qui permet de définir les principes de justice supposent que les contractants appartiennent à une même société. Or la division du travail est pensée par AS dans sa dimension internationale, qui rejoint l'interdépendance actuelle des Etats (exemple donnée par la pandémie, la question climatique...). Celle-ci et le fait qu'une pluralité de points de vue soient recevables, impliquent une impartialité dynamique et ouverte. L'impératif de la multiplication des points de vue donne de facto une place privilégiée à la classe moyenne qui se trouve à mi-distance de la classe laborieuse et de la classe possédante. Toutefois, comme nul ne peut se prévaloir d'une vision synoptique, la partialité reste la règle. Gouverner, c'est ainsi avoir conscience de l'absence de consensus, et l'Etat arbitre doit surmonter l'antagonisme des intérêts pour les restituer à leur divergence, ce qui suppose évidemment de corriger aussi l'iniquité.

La seconde fonction de l'Etat est de garantir la liberté du travailleur.

Avec le texte du lit de justice, dicté à Louis XVI par Turgot, il s'agissait de défendre la liberté de travailler. Le sens politique de la liberté chez Smith concerne essentiellement les travailleurs pauvres, qui sont empêchés par la législation en faveur des puissants. Cette liberté est double : liberté psychologique d'être juge de leurs intérêts, liberté d'exercice que l'on dira désormais dans le sillage des concepts d'Amartya Sen et de sa relecture de Smith : liberté d'accomplissement.

Sen part de la question de l'appréciation des biens et conteste que la mesure de la richesse puisse se réduire au PIB. La richesse et le revenu ne sont pas de bons indicateurs pour savoir

ce que les gens sont capables de faire. La notion de travail est donc toujours articulée au concept politique de liberté mais il s'agit moins ici de savoir si le travail est privation de liberté et aliénation ou s'il libère, que d'une redéfinition conjointe des deux termes sous cette idée de cette liberté d'accomplissement. Cette liberté dans et par le travail et plus largement par le choix d'une activité finalisée, c'est que Sen puis Nussbaum appellent les *capabilités* soit ce que chaque personne est capable de faire et d'être. C'est une liberté d'agent pas de situation. Sen donne l'exemple de deux individus, l'un qui jeûne et l'autre qui meurt de faim. Du point de vue du bien-être, la situation est tout à fait semblable mais elle présente une grande différence du point de vue de la liberté. La liberté d'agent est la liberté d'atteindre tout ce que la personne, en sa qualité d'agent responsable, juge qu'elle devrait atteindre : « La liberté d'agent d'une personne désigne ce que la personne est libre de faire et d'atteindre, lorsqu'elle poursuit les buts ou les valeurs qu'elle estime importants. » Il s'agit dès lors de donner un pouvoir d'être et d'agir à ceux dont liberté rencontre des obstacles et de lever ces obstacles, internes et externes, à leur liberté. Les obstacles peuvent être internes comme lorsque la corruption des sentiments sympathiques confine à l'aliénation. Dans le monde contemporain, il peut arriver que des personnes en situation d'oppression se disent satisfaites d'une situation alors même qu'elles sont privées de possibilités qu'elles auraient pu apprécier. Les capabilités, ensemble de libertés auxquelles chaque individu donne un contenu et une forme propre, deviennent le bien essentiel que les sociétés doivent garantir et promouvoir. La pauvreté se définit comme un manque de capabilités, l'absence d'opportunités qui ne sont pas toutes liées à l'absence de revenu. Ces capabilités sont pour partie communes (le droit à la santé, à l'éducation...) et pourraient fournir le socle des droits fondamentaux. La question du travail devient donc politique : quelle forme d'action gouvernementale permet-elle aux capabilités de se développer ? Existe aujourd'hui l'IDH, l'Indice du Développement Humain qui prend en compte l'accès à la santé, à l'éducation et pas seulement le revenu. Or on retrouve dans cette question de l'accès aux capabilités des personnes les plus pauvres, développée par Sen, une filiation avec le traitement du travailleur pauvre de Smith. Pour Smith comme pour Amartya Sen, il faut garantir une liberté d'activité conçue comme liberté d'accomplissement et de jugement indissociablement, sachant que la liberté d'exercice garantit en un sens aussi la qualité du jugement. Chez Sen, la liberté est une liberté de choix en deux sens : liberté de choisir entre des possibilités mais aussi liberté procédurale c'est-à-dire, en amont du choix, liberté de déterminer les termes du choix. La liberté consiste à être partie prenante des termes entre lesquels le choix s'effectue. Autrement dit, on ne choisit pas librement de sauver la mère ou l'enfant, ni entre la servitude ou la mort. Cela signifie qu'un choix tragique, un choix sans termes désirables, qu'il soit imposé par les circonstances ou par les autres, ne permet pas l'exercice de la liberté.

Comment parvenir à cette liberté d'accomplissement ?

La convergence entre la pensée de la pauvreté chez Sen et chez Smith s'exprime également dans la place accordée à l'éducation. L'instruction du peuple est le troisième devoir du souverain au livre V de la RDN. Elle est le moyen de lutter par prévention contre les effets sur l'esprit et la morale de la division du travail : atteinte du jugement rationnel, corruption des sentiments sympathiques ou aliénation (assimilation au jugement défavorable de l'autre sur soi), affaiblissement des qualités martiales ou du courage.

Citant Adam Smith, Condorcet remarque en 1788 qu'une véritable instruction publique est le seul remède à la "stupidité générale" produite par la division du travail. Il considère que le système éducatif doit s'étendre avec des classes le dimanche pour les mères, les pères et les personnes de tous âges, « dans une instruction continue toute la vie ». AS fut donc une source d'inspiration des projets révolutionnaires de l'instruction publique entre 1788 et 1791. Le programme d'AS pour l'instruction publique était le projet d'une société où les individus

doivent rester indépendants des institutions. Il faut souligner ici la critique smithienne virulente de l'apprentissage. Le schéma maître/compagnon/apprenti que nous valorisons aujourd'hui était particulièrement oppressif au 18ème pour trois raisons principales : le coût des charges était si élevé qu'il les réservait aux enfants des maîtres, les contrats d'apprentissage étaient faits pour conserver les apprentis sous tutelle le plus longtemps possible et empêcher leur émancipation, le produit du travail des apprentis allait intégralement au maître. Si les jeunes ne sont plus enrôlés dans les corporations et l'apprentissage, ils deviennent capables d'aller d'un emploi à un autre, de se projeter dans leur avenir propre, de se sentir respectables. Ils ne sont pas non plus subordonnés à l'esprit d'une corporation. L'éducation est le moyen de cette indépendance et de la prise de conscience de son intérêt et de sa liaison avec l'intérêt commun. C'est là une tâche politique continue.

La lente correction

Nous avons donc identifié les conditions politiques de l'émancipation du travailleur pauvre dont la plus importante sans doute pour AS est la liberté d'accomplissement qui comprend deux aspects liés : la liberté pour l'individu de pouvoir faire et être ce qu'il veut et la liberté psychologique qui consiste à être jugé capable de jugement et à être mis en état de juger grâce à l'éducation. Comment ces deux changements pourront-ils s'opérer ?

Cela ne peut se produire qu'à la faveur de trois conditions qui marquent par eux-mêmes un changement de regard.

- Du point de vue théorique : Il s'agit de substituer une approche comparatiste de la justice dont la finalité est une pensée qui nous mette en état d'agir dans le monde réel à ce que Sen appelle le « transcendantalisme de la justice » en désignant notamment les théories contractualistes jusqu'à Rawls. On peut comparer des systèmes sociaux et chercher les moyens de supprimer les injustices en faisant l'économie d'une réflexion sur le juste. Ainsi la théorie de la justice n'est pas nécessairement une recherche de la justice. Sen substitue à la question « qu'est-ce que le juste ? » cette autre question éminemment pratique : comment œuvrer à davantage de justice ? les approches comparatistes s'intéressent moins à la recherche du juste ou de la perfection mais plutôt aux moyens de supprimer des injustices existantes et manifestes : l'esclavage, la pauvreté, la cruauté, l'exploitation, la domination des femmes. Si on prend le sous-titre de livre de Nussbaum *Capabilités : Comment créer les conditions d'un monde plus juste* », ce qui apparaît fondamental, c'est de passer d'un projet d'identification du juste aux conditions pour obtenir simplement un monde plus juste et d'accorder l'intention théorique à des effets pratiques.
- D'un point de vue pratique, il s'agit d'insinuer des changements et les corrections d'une situation inégalitaire effective mais lentement. La raison de cette lenteur tient à la force inertielle de l'histoire. A l'origine de la propriété en effet, il y a aussi beaucoup de hasard, de circonstances particulières qui font qu'un peuple peut conserver son avantage et devenir plus chanceux qu'un autre. De ce fait initial de l'appropriation, on ne peut pas revenir rapidement, et la lutte contre les inégalités se présente comme la lente correction d'une très longue iniquité. Si les commencements sont insensibles, on ne pourra probablement aller à rebours qu'insensiblement. Il est risqué de changer le monde au nom de la haute idée que l'on se fait de ce qu'il devrait être et il peut tout à fait suffire de le vouloir meilleur et de chercher son amélioration par des moyens qui ont cours dans ce monde imparfait. Le fait ne prescrit pas le droit mais il prescrit peut-être une certaine façon de faire. Adam Smith ne doutait pas que le système de la liberté naturelle ait à s'établir très progressivement et sans doute imparfaitement.
- Du point de vue psychologique : La lenteur tient au processus sympathique qui nous porte à tolérer les inégalités. Mais AS reprend également une pensée que Cicéron

appelle la « divine maxime » de Platon dans le *Criton* : ne jamais faire violence à son pays, pas plus qu'à ses parents ». Il s'agit donc d'établir le meilleur système que les gens puissent supporter. L'homme d'Etat « accomodera, autant qu'il le peut, les dispositions publiques aux habitudes et préjugés ancrés du peuple. » Le respect de l'opinion publique est si fondamental qu'il commande jusqu'au respect des préjugés. Dans le RDN, AS défend la gradation dans la mise en œuvre des politiques par souci d'humanité et crainte du désordre. Il oppose ainsi l'homme de système et l'esprit public. En ce sens, il reste très proche de Hume dans son *essai sur le commerce* : « les hommes et les femmes de la nouvelle société politique « doivent considérer l'humanité comme ils se considèrent eux-mêmes et ne peuvent prétendre introduire un violent changement dans leurs principes et leurs façons de penser. Une longue habitude, avec une grande variété de circonstances et d'accidents, est requise pour produire ces grandes révolutions, qui diversifient tant l'allure des actions humaines. » La lenteur politique est une façon de s'accorder à la temporalité de l'histoire mais surtout à celle des représentations. L'histoire ne peut défaire brutalement les situations installées, précisément parce qu'elles s'accompagnent de représentations qui ont une temporalité propre. Il n'est pas possible de modifier les représentations par la force, et on n'est peut-être pas fondé à le faire.

La correction continue de la situation sociale est donc la seule positivité qu'on puisse espérer de l'action politique. Si on ne peut changer le droit, on peut en affaiblir l'abus, écrit Adam Smith. Et cela n'est possible qu'au gré de changements doux qui s'insèrent dans le cours à la fois naturel et artificiel des choses, et qui empêchent par la justice, par l'éducation, par la protection des personnes, par une meilleure répartition des richesses, que les inégalités l'emportent et se transforment en injustice criante. Et on peut maintenant apercevoir que la figure du travailleur pauvre n'est pas seulement un angle d'entrée dans la pensée de Smith mais une préoccupation centrale qui coïncide avec le programme politique légitime pour Smith comme pour Sen : corriger l'injustice.

Mme Jeanne Szpirglas
IA-IPR de philosophie