

jean-pierre dupuy

# AU PRINCIPE DES APPROCHES COMMUNICATIONNELLES DU POLITIQUE : LA PHILOSOPHIE ECOSSAISE DU XVIII<sup>e</sup> SIECLE

## 1. Contexte

### 1.1.

Les séances de ce séminaire auront beaucoup porté sur la communication au sens que donne Habermas à ce mot. Je voudrais rappeler qu'il existe une autre tradition qui remonte à la cybernétique et à ses avatars (aujourd'hui : théorie des systèmes à auto-organisation, modèles «néo-connexionnistes», etc.). Le sous-titre du célèbre ouvrage de Wiener, *Cybernetics* (1948) était : « Control and *communication* in the animal and the machine ». Les courants habermasien et néo-cybernétique ne sont cependant pas sans rapport, et Niklas Luhmann (qui est certes plus le rival d'Habermas que son modèle) propose aujourd'hui une théorie complète du droit et de la société qui repose sur le concept d'autopoïèse, dû aux biologistes Humberto Maturana et Francisco Varela, lesquels ont été fortement influencés par la tradition cybernétique<sup>1</sup>.

Le CREA a récemment réalisé pour le compte du programme Science-Technologie-Société du CNRS une étude sur l'histoire de cette tradition<sup>2</sup>. Y a été abordée la question de son rapport aux sciences sociales et politiques. Moins en termes d'*applications* (cf. les travaux bien connus et pas toujours exaltants de Parsons, Easton, Deutsch, etc.) qu'en termes d'*isomorphisme* avec des modèles propres aux sciences sociales, existant depuis fort longtemps, en tout cas depuis bien avant les débats instaurés par la cybernétique au sein des sciences « dures ». Je pense surtout à la tradition de la pensée de la société comme « ordre spontané », ou « automate

naturel ». Aujourd'hui, le libéralisme d'un Friedrich Hayek en est le représentant le plus connu (il faut noter que l'aventure intellectuelle d'Hayek est parallèle à celle de la tradition néocybernétique). Mais Hayek se reconnaît lui-même comme précurseurs les philosophes écossais du XVIII<sup>e</sup> siècle, le fameux « Scottish Enlightenment », dont je vais maintenant parler.

## 1.2.

Ma recherche porte sur les conditions d'émergence de l'économie politique au sein de cette philosophie. C'est surtout au texte d'Adam Smith que je m'intéresse, mais je dirai ici quelques mots au sujet de son environnement intellectuel et idéologique, que je caractériserai par deux traits principaux :

— Il s'agit d'une *révolution sentimentaliste*, marquée par la croyance que les hommes éprouvent une « compassion irrésistible <sup>3</sup> » pour les souffrances des autres et sont portés naturellement à tenter d'alléger ces souffrances. Il y aurait dans la nature de l'homme un mécanisme automatique tourné vers le bien commun. La notion qui résume cela est celle de *sympathie*, qui joue un rôle central dans cette philosophie. Adam Smith, nous le verrons, reprend le terme, mais lui donne un sens différent et très original.

On peut voir dans cette révolution sentimentaliste une réaction par rapport à la vision pessimiste que le XVII<sup>e</sup> siècle anglais avait donnée de la nature humaine : tout, pour Hobbes, même la bienveillance, la pitié, la compassion, procède du « self-interest » et du « self-love ». (C'est de notre *propre* malheur imaginé que nous souffrons quand nous compatissons.)

Les platoniciens de Cambridge avaient bien amorcé le mouvement, en critiquant la dépréciation calviniste et hobbiennne de la nature humaine. La croyance dans la bienveillance universelle se trouve déjà chez Cumberland, et surtout chez Shaftesbury, inspirateur de Hutcheson, lui-même le maître de Smith à Glasgow.

Hutcheson, et son contemporain, l'évêque Joseph Butler, s'opposaient aux thèses de Hobbes et de Mandeville pour qui la bienveillance était réductible au « self-love ». Ils critiquaient aussi Aristote et son insistance sur l'importance du choix et de la délibération consciente pour l'action morale. Pour ces « bénévoles », la délibération est vicieuse, si nous avons devant nous un homme qui souffre. Ce qui est la marque de la vertu, alors, c'est le caractère instantané de la réponse, le fait précisément que nous ne réfléchissons pas, ne raisonnons pas. Comme l'a écrit un commentateur, « une éthique romantique de la pitié s'était substituée à l'éthique classique de la raison ». Ce qui nous conduit au second trait que je voulais noter :

— *Le ravalement de la Raison à un rôle secondaire* : on le trouve nettement exprimé chez l'ami de Smith, David Hume, et aussi chez Adam Ferguson (qui, remarquons-le, est considéré dans le monde anglo-saxon comme l'un des principaux précurseurs de la *sociologie* : cette philosophie écossaise aura donc accouché de deux des principales sciences sociales, l'économie et la sociologie). On connaît l'aphorisme de Hume : la raison « is and only ought to be the slave of the passions » (*A Treatise of Human Nature*) ou encore : « C'est la raison qui est maintenant

citée devant le tribunal des impressions sensibles » (lesquelles sont sources des idées). C'est un relativisme et un empirisme, dont le fondement est le rejet pur et simple de toute transcendance. Il n'y a que la présence de la représentation. Dans l'esthétique de Hume, la seule chose vraie, c'est le sentiment, ce que j'éprouve. Tout sentiment est juste, il ne rend compte qu'à lui-même.

### 1.3.

Avant d'aborder l'étude de Smith, je voudrais évoquer une question fort discutée aujourd'hui, celle de l'individualisme. Le modèle de Smith est-il individualiste ? On ne peut répondre « oui » qu'en assortissant ce « oui » de sérieuses réserves.

Tout d'abord, on peut observer que tous les grands penseurs de la modernité, en dehors de ceux appartenant à la tradition que je considère, ont proposé, non pas une, mais deux visions de l'individu, opposées l'une à l'autre, l'articulation de ces deux visions au sein de leur système théorique leur posant de sérieux problèmes : d'une part, l'individu replié sur lui-même, isolé, indépendant, radicalement séparé de ses semblables ; d'autre part, l'individu aspiré par les autres, fou de désir et d'esprit concurrentiel. Que l'on songe à Rousseau (l'amour de soi et l'amour-propre), à Hegel (les esclaves et les maîtres), à Hobbes (les deux causes de la guerre de tous contre tous). La tradition que je considère, et Smith en premier lieu, nous donne une vision *moniste* de l'individu : l'individu animé par la passion de l'Autre, et nous révèle que l'individu narcissique et replié sur lui-même que le terme d'« individualisme » évoque généralement n'est qu'une illusion produite par le jeu du désir.

La seconde réserve concerne ce qu'on appelle l'« individualisme méthodologique », qui inspire toute une tradition sociologique mais dont on déclare en général qu'il trouve sa source dans le modèle économique et la figure de l'*homo œconomicus*. Il s'agit d'une approche nominaliste du social : la société y apparaît comme simple effet de composition (« effet pervers »). Des caractéristiques d'individus complètement définis et du type de relations qu'ils entretiennent, on *déduit* les propriétés de la totalité sociale. Le modèle walrassien de l'équilibre économique général, qui met en scène des individus « rationnels » et autosuffisants produisant par leurs échanges réciproques la société de marché, est le prototype de ces modèles, et l'on affirme souvent qu'il constitue la formalisation mathématique de la fameuse métaphore d'Adam Smith : « la main invisible ».

Or, il faut l'affirmer avec force, ni Hume ni Smith ne se reconnaîtraient dans cet « individualisme méthodologique » ainsi défini. Et cela, parce qu'ils détournent le concept de sympathie de son sens antérieur : ce n'est pas un synonyme de bienveillance, mais la marque de l'incomplétude radicale du sujet humain. Pour les moralistes du type Shaftesbury ou Hutcheson, la sympathie ou la bienveillance était une donnée de la nature humaine. Pour Hume et Smith, il n'y a plus de nature humaine donnée. Le principe de sympathie est un principe de *communication*

(des sentiments, des jugements, des opinions...), dans lequel « the minds of men are mirrors to one another » (Hume) et par lequel des êtres incomplets *complètent ensemble* la définition de leur identité. Chez Hume, cette communication se fait par *contagion* (« the human mind is of a very imitative nature »). Les choses, chez Smith, sont plus subtiles et plus complexes, comme nous allons le voir. Pour l'un comme pour l'autre, en tout cas, la moralité n'est pas donnée, elle émerge dans ce processus de complétion mutuelle.

Le problème de toute approche individualiste du social est de rendre compte de la distance entre les individus et le tout qu'ils forment ensemble. L'individualisme méthodologique y échoue, pour la bonne raison qu'une fois l'effet pervers analysé et l'effet de surprise réduit à néant, il n'y a rien de plus dans la totalité que dans les individus qui la composent. Hume et Smith sont confrontés au même problème. Contre les rationalistes, ils maintiennent en effet que, précisément à cause de son caractère *immédiat*, le jugement moral n'est pas déduit par la raison pure des relations nécessaires et immuables qui constituent l'ordre éternel des choses, mais qu'il a sa source dans les sentiments et dans le caractère contagieux, « communicatif » de ceux-ci. Comment peuvent-ils alors rendre compte de l'objectivité, de l'universalité et du caractère d'obligation de la loi morale ?

J'ai montré d'ailleurs<sup>4</sup> que les solutions apportées par Hume et Smith à ce défi (je ne considérerai ici que la dernière) sont de même nature logique que les solutions « néo-cybernétiques » et communicationnelles apportées aujourd'hui à des problèmes *formellement* analogues en biologie. Ce que, à la fin des années quarante, Paul Weiss appela « système », et Von Neumann « complexité », réside au cœur du modèle d'Adam Smith. Je me limiterai ici à indiquer que la clef se trouve dans la notion de système *récuratif*, impliquant une *codétermination entre tout et parties*. C'est donc bien le principe de sympathie, lequel implique cette codétermination, qui fait du modèle d'Adam Smith un prototype des approches communicationnelles et systémiques de la société, traitée comme objet complexe.

## 2. Le modèle d'Adam Smith<sup>5</sup>

### 2.1.

« *Das Adam Smith Problem* » : je partirai de ce vieux problème de l'histoire des idées, baptisé ainsi par les philosophes allemands du XIX<sup>e</sup> siècle. En 1759, Adam Smith, qui occupe la chaire de philosophie morale de l'université de Glasgow, publie sa *Théorie des sentiments moraux* (TSM), ambitieux traité qui prétend faire la synthèse des connaissances dans le domaine ; en 1776, c'est le tour de *la Richesse des nations* (RN), qui lui vaudra le titre de père fondateur de la discipline économique. Smith a toujours considéré que son grand ouvrage était le premier,

et non le second qui devait cependant lui assurer une gloire éternelle. Or, ces deux livres semblent présenter de la nature du lien social une vision contradictoire. Dans *TSM*, le principe fondamental et unique se nomme « sympathie ». Si l'on assimile sympathie et bienveillance, comme bon nombre de critiques, on ne peut qu'être frappé du contraste avec la thèse centrale de *RN*, selon laquelle l'ordre d'une société de marché repose sur l'« intérêt égoïste », ou plutôt le *self-love* des agents : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais de leur souci de leur intérêt propre » (*RN*, I, 2).

Pendant longtemps, on a cru à la thèse du « revirement » : l'idéaliste professeur de morale se serait, entre les deux livres, converti au matérialisme sous l'influence des physiocrates français. La recherche historique a depuis fait justice de cette conjecture. On défend en général aujourd'hui la thèse de la compatibilité entre les deux ouvrages. Certains auteurs font remarquer que le *self-love* occupe en vérité une place importante dès *TSM*, et que c'est donc ce principe qui assure l'unité de l'œuvre ; d'autres, à l'inverse, jugent que la sympathie n'est pas absente de *RN* et que c'est elle qui sert de fondement à l'édifice tout entier. Cependant, la solution la plus communément acceptée est celle de la spécialisation des domaines. En dehors de l'économie, les principes des jugements et les motivations des conduites font jouer toute la gamme des sentiments, en premier lieu la sympathie, la bienveillance, etc. Les frontières de l'économie se repèrent à ce que l'espace qu'elles enclosent constitue une exception par rapport aux règles générales de la moralité. Comme l'écrit Louis Dumont dont c'est aussi la thèse : « En opposition à la sphère générale des "sentiments moraux" fondée sur la sympathie, l'activité économique est la seule activité de l'homme où il n'y a besoin que d'égoïsme<sup>6</sup>. » C'est ainsi que l'économie se serait émancipée de la religion, de la politique puis de la morale traditionnelle en conquérant son domaine propre et en y imposant une conception spécifique de la morale. Il est un domaine des affaires humaines, isolable des autres, où les hommes peuvent poursuivre leurs intérêts égoïstes tout en travaillant sans le vouloir au bien commun. C'est la lecture, devenue classique, de la métaphore de la « main invisible ».

Me fondant sur une lecture détaillée de *TSM*, je défends une thèse très différente. Certes, elle affirme elle aussi la cohérence de l'œuvre, mais elle nie que cette cohérence implique la spécialisation des domaines<sup>8</sup>. Pour l'argumenter, il est nécessaire et suffisant d'en revenir au sens exact et subtil que Smith donne aux catégories de « sympathie » et de « *self-love* ». On s'apercevra alors que loin de les opposer l'une à l'autre, comme le pensent la plupart des commentateurs, Smith fait du *self-love* une modalité de la sympathie.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais illustrer l'aveuglement auquel la thèse de la spécialisation peut conduire par l'exemple d'Albert Hirschman. Dans son livre *The Passions and the Interests*<sup>9</sup>, celui-ci montre bien comment la catégorie d'intérêt en est venue à jouer un rôle important dans les calculs d'« arithmétique politique » par lesquels on pensait aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles l'harmonie sociale. D'un côté, les passions qui incitent les hommes à la lutte pour le prestige, la reconnaissance et le pouvoir, qui les poussent à la démesure, à la discorde et à la ruine mutuelle. De l'autre, l'intérêt, le comportement « économique », la

poursuite privée du plus grand gain matériel. Si les intérêts ont la capacité de neutraliser la force destructrice des passions, c'est que, pense-t-on, repliant les hommes sur eux-mêmes, les rendant indifférents à tout ce qui n'est pas leur avantage propre, ils rompent le fil conducteur de la violence contagieuse. L'expansion rapide de la catégorie économique, puis son triomphe, seraient nés de ce souci *politique* de tenir la violence en respect dans une société ne disposant plus en la religion d'une instance régulatrice extérieure.

On a évidemment reconnu dans cette dialectique des passions et des intérêts mise en scène par Hirschman les deux visions opposées de l'individualité dont j'ai rappelé ci-dessus la coexistence problématique dans presque tous les grands systèmes modernes de philosophie politique. Or, je l'ai également annoncé, Adam Smith rompt avec cette tradition. C'est précisément ce que lui reproche Hirschman. La discipline économique serait née du simplisme réducteur de son père fondateur. Se basant sur ses analyses de *TSM*, celui-ci aurait cru pouvoir isoler la catégorie d'intérêt, la sortir du jeu complexe qui la mêlait antagoniquement mais indissolublement aux passions, et bâtir sur elle une science *spécialisée* : l'économie, la privant par là même de toute dimension politique.

Qu'il s'agit là d'un contresens radical au sujet de la pensée d'Adam Smith, c'est ce que je vais maintenant essayer de montrer. Loin de résulter d'une simplification brutale, sa vision unifiée de l'individu procède d'une conception *complexe* des rapports entre individus et société.

## 2.2. Logique de la sympathie

*La sympathie n'est pas la bienveillance.* Admettons qu'on peut s'y tromper en lisant les premières lignes qui ouvrent *TSM* : « Quel que soit le degré d'égoïsme que l'on prête à l'être humain, il y a de toute évidence dans sa nature certains principes qui le portent à s'intéresser à la fortune des autres, et lui rendent leur bonheur indispensable, quoiqu'il n'en retire rien, si ce n'est le plaisir d'en être témoin » (p. 47). La confusion est d'autant plus facile que Smith, comme nous l'avons dit, est situé en un sens au point d'aboutissement d'une tradition (la « révolution sentimentale » opérée par la philosophie écossaise du XVIII<sup>e</sup> siècle) qui fait grand cas de la disposition naturelle des hommes à la compassion, à la bienveillance, à la pitié.

Cependant, Smith rompt avec cette tradition sur un point fondamental : de toutes les passions morales, affirme-t-il, la plus puissante est le *self-love*, l'intérêt que l'on porte à sa personne. La bienveillance, même si elle possède une valeur morale supérieure, ne joue dans les affaires humaines qu'un rôle secondaire. Cette suprématie du *self-love* sur la bienveillance est tout autant affirmée dans *TSM* que dans *RN*. Pour se limiter à une citation : « Qu'est-ce qui porte constamment les hommes généreux, et souvent les autres, à sacrifier leur intérêt propre à l'intérêt supérieur de leurs semblables? », demande-t-il dans le premier ouvrage, pour répondre : « Ce n'est pas cette faible étincelle de bienveillance que la Nature a allumée dans le cœur de l'homme qui serait ainsi capable de neutraliser les mouvements les plus puissants de l'amour-

propre (*self-love*)... En général, il faut dans ces circonstances un amour plus fort (que celui de notre voisin), un sentiment plus puissant : l'amour de ce qui est honorable et noble, l'amour de la grandeur, de la dignité et de la supériorité de notre propre caractère » (p. 234-235). Citation remarquable, puisqu'en un sens elle dit qu'on ne peut vaincre l'amour-propre que par... encore plus d'amour-propre. Toute la complexité de la pensée de Smith se trouve ici résumée, dans cet affrontement et cette composition de l'amour-propre avec lui-même.

Puisque, de toute évidence, l'édifice de *TSM* repose sur la sympathie, et que la bienveillance n'y joue qu'un rôle mineur, il faut bien en conclure que la sympathie n'est pas la bienveillance. Cela certes ne nous dit rien encore au sujet de la sympathie, ni de son rapport au *self-love*.

*La sympathie présuppose la séparation des êtres, palliée par le travail de l'imagination.* Nous nous mettons constamment par la pensée à la place des autres, mais de fait nous ne quittons jamais la nôtre. « Comme nous ne possédons aucune expérience immédiate de ce que les autres hommes sentent, il nous est impossible de nous faire une idée de la manière dont ils sont affectés, si ce n'est en concevant ce que nous-mêmes ressentirions en une semblable situation » (p. 47-48).

Le sujet smithsien est irrémédiablement enfermé dans le monde de sa sensibilité propre. Ce que notre imagination découvre, ce ne sont jamais que nos propres sensations, jamais celles d'autrui : « Ce sont les impressions de nos sens seulement, non les siennes, que notre imagination copie » (p. 48). Cependant :

*La sympathie ne procède pas de l'égoïsme (selfishness).*

Supposez que je compatisse au terrible malheur de quelqu'un qui vient de perdre son fils unique, écrit Smith. Ce que je conçois alors, ce n'est pas la souffrance que *je* ressentirais si, conservant toutes mes autres caractéristiques psychologiques et sociologiques, j'imaginai que j'avais un fils et que je viens de le perdre. Car ma compassion ne serait alors que la crainte égoïste qu'une infortune semblable ne m'atteigne. Non, dans ce transport de l'imagination, ce ne sont pas seulement les circonstances que j'échange avec autrui ; mais aussi les personnes et les caractères. En pensée, je deviens l'autre.

Dans le mouvement qui porte le sujet smithsien à sympathiser avec autrui, qui donc est-il ? Lui-même réellement, puisqu'il ne peut s'évader de sa prison sensible ? Autrui imaginativement, sous peine que sa sympathie ne soit qu'égoïsme ? Chez Smith, le réel et l'imaginaire ne cessent d'interférer. Celui qui compatit à la peine d'un autre, observe-t-il, ne peut chasser de son esprit qu'au fond ce n'est qu'en imagination qu'il se met à sa place, et cette pensée parasite émousse sa sensibilité. L'identification à l'autre est toujours un échec partiel. Constamment déchiré entre le Moi et l'Autre, le sujet smithsien souffre d'une scission constitutive de son être.

## La sympathie et la contagion

Dans un premier sens, passif, la sympathie est la constatation de la coïncidence des sentiments entre le spectateur et l'acteur. Cette coïncidence est la pierre angulaire de la théorie smithienne de la moralité. Le jugement moral est toujours un jugement d'approbation ou de réprobation. Or dire que nous approuvons, ce n'est rien dire d'autre que nous sympathisons.

Cependant, Smith introduit un axiome supplémentaire dans son système, dont le poids se révèle déterminant : le « plaisir de la sympathie réciproque » : l'accord des sentiments est agréable, tant pour le spectateur que pour l'acteur. A vrai dire, c'est un des principaux plaisirs de l'existence. Or l'acteur sait (pour les éprouver lui-même) toutes les difficultés qu'il y a à se mettre à la place d'un autre. Il se met à la place du spectateur se mettant à sa place. C'est par cette logique rigoureuse que Smith en arrive à redoubler l'opérateur de sympathie sur lui-même, lui donnant ainsi sa véritable signification. Cet opérateur au carré, c'est celui de la sympathie active : quiconque recherche activement la sympathie des autres sympathise avec le fait de sympathiser avec lui. Examinons ses propriétés.

Notons tout d'abord que cet opérateur de sympathie active élimine une difficulté logique propre à l'opérateur du premier ordre. Par postulat fondamental, le spectateur n'a pas accès aux sentiments éprouvés par l'acteur. Comment donc pourrait-il juger qu'ils coïncident ou non avec ceux que la sympathie lui fait ressentir ? Comment donc peut-il dire qu'il les approuve ou non ? L'acteur qui se met à la place de son spectateur n'a pas ce problème. Il connaît ses propres sentiments, et il lui est possible de concevoir ceux de l'autre parce qu'ils sont réglés par les lois de la sympathie du premier ordre, qu'évidemment il connaît. Il sait par exemple que le spectateur n'a pas accès directement à ses sentiments, qu'il les imagine au seul vu de sa situation. Il sait que le spectateur juge en fonction de ses propres critères, de sa situation d'extériorité. Il sait que le spectateur a plus ou moins de mal à se mettre à sa place à lui, acteur, selon le type de passion qui l'anime. L'acteur sait tout cela, et il désire la sympathie du spectateur : il adapte donc ses propres sentiments à ceux de son spectateur tels qu'il les conçoit. Le jugement qu'il porte sur sa situation est copié sur le jugement que l'autre porte sur cette même situation. Après un détour complexe, la sympathie s'apparente donc à un principe de contagion ou d'imitation. Certes, c'est l'acteur qui imite le spectateur, et non l'inverse, mais chez Smith les rôles s'échangent en permanence. Dans son « théâtre social », chacun est à la fois acteur et spectateur. Le sujet smithien vit constamment sous le regard d'autrui ; c'est un être fondamentalement mimétique, toujours enclin à se perdre dans les miroirs que lui tendent les autres.



## 2.3. Ambivalence de la sympathie

### 2.3.1. La science de la morale

Pour les empiristes écossais du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons dit, le jugement moral, loin de procéder de l'opération de la raison pure découvrant, sous la forme de relations nécessaires entre les choses, des normes transcendantes, s'enracine dans les passions et les sentiments. La difficulté est alors de rendre compte de ses propriétés d'objectivité, d'universalité et d'obligation. Smith y parvient au moyen de sa théorie de la conscience, ou jugement moral réflexif.

La sympathie, on l'a vu, tend toujours à se redoubler ; le jugement moral, qui en procède, également. Le spectateur approuve la conduite de l'acteur s'il réussit à sympathiser avec les passions ou les sentiments qui en sont la cause. Or, nous l'avons montré, le redoublement de la sympathie équivaut à l'imitation du spectateur. On en conclut que l'acteur approuve sa propre conduite si et seulement si le spectateur l'approuve. La vertu, chez Smith, c'est tout ce qui recueille l'approbation du spectateur. La tâche de rendre compte de l'objectivité, de l'universalité et de l'obligation de la loi morale revient donc à montrer comment ces traits trouvent leur genèse dans la position du spectateur.

Ce qui caractérise essentiellement le spectateur, c'est sa position et le point de vue qu'elle commande. Le spectateur est à l'extérieur du lieu de l'action, il n'y prend pas part. C'est un *bystander*. Son paradoxe, c'est qu'il est à la fois extérieur et « indifférent », puisque ce n'est pas lui qui souffre, se réjouit et agit, et intérieur et impliqué, puisqu'il tend à sympathiser. Or, cette position, l'acteur la connaît, il en possède un modèle qu'il infère de tous les moments de sa vie où il est lui aussi spectateur. La figure du spectateur apparaît comme une sorte de moyenne qui émerge des expériences que tous font quotidiennement de la vie en société.

Même lorsqu'il est là, réellement, en chair et en os, le spectateur (« the man without ») est, nous le savons, imaginé par l'acteur. Celui-ci se met à sa place en pensée seulement, il imagine l'autre imaginant sa situation. De ce spectateur, finalement, l'acteur ne retient que la position et le point de vue qu'elle découvre, puisqu'il ne peut avoir accès à rien d'autre — et en particulier pas aux sentiments réels du spectateur. *Peu importe donc au fond que la position du spectateur soit occupée réellement*. Lorsque cette position est vide, c'est en quelque sorte l'acteur qui l'occupe fictivement par un dédoublement imaginaire : il s'observe lui-même comme le ferait un spectateur « impartial ». C'est cela, la conscience (« the man within »).

On conçoit comment Smith rend compte du caractère d'obligation et d'objectivité du jugement moral, comme si celui-ci était dicté par une transcendance ou résidait dans une faculté naturelle que les hommes trouveraient en eux en naissant. La forme logique à l'œuvre est celle d'une boucle autoréférentielle qui relie le sujet à lui-même par l'intermédiaire de la société. L'extériorité de la loi morale que le sujet semble découvrir en lui renvoie à l'extériorité du social par rapport au sujet. Si l'on peut ici parler de transcendance, c'est au sens où Durkheim parlait

de la transcendance du social, c'est-à-dire de la transcendance de la totalité par rapport aux parties (celle-là même par laquelle Louis Dumont aujourd'hui caractérise le holisme et la hiérarchie). Mais on voit aussi que cette découverte quasi sociologique de l'objectivité du social est indissociable d'une conception « systémique » de la totalité « complexe » (au sens que l'on donne à ces mots dans les courants néo-cybernétiques aujourd'hui), qui échappe au holisme aussi bien qu'à l'individualisme méthodologique. La société est un système d'acteurs et de spectateurs, clos sur lui-même parce que tout acteur est aussi spectateur et réciproquement. Par cette clôture du système sur lui-même émergent des propriétés nouvelles qui n'étaient nullement contenues au départ dans les éléments et qui viennent compléter la définition de ceux-ci, selon une boucle qui unit le tout et les parties : le jugement moral par exemple et les lois qui le régissent.

### 2.3.2. La science du social (l'économie)

La science de la morale n'épuise pas la science du social parce qu'on ne peut faire abstraction du spectateur réel, avec ses faiblesses et ses illusions, « the man without ».

Revenons à l'équivalence que nous avons démontrée entre la sympathie réflexive, redoublée, qui est le principe actif de la sympathie (i.e. la recherche du plaisir de la sympathie réciproque), et d'autre part l'imitation du spectateur. On ne sympathise avec soi-même que dans l'exacte mesure où les autres sympathisent avec vous. Disons encore : on ne s'aime soi-même que dans l'exacte mesure où les autres vous aiment. L'amour de soi (*self-love*) coïncide avec la recherche de l'amour des autres, ce n'est qu'un cas particulier du principe de la sympathie active, redoublée. Etrange retournement du message évangélique, si l'on y réfléchit bien. Smith écrit très précisément : « La première maxime du christianisme est d'aimer notre prochain comme nous-même ; de même le grand précepte de la nature est de ne nous aimer nous-même que comme nous aimons notre prochain, ou, *ce qui revient au même, comme notre prochain est capable de nous aimer* » (p. 72, je souligne).

Mais qui est ce prochain ? S'il s'agit du « man within », nous restons dans la sphère de la moralité. L'amour de soi prend alors la forme de la maîtrise de soi (*self-command*), qui consiste à contrôler ses passions de façon à les maintenir au niveau le plus susceptible de gagner la sympathie du spectateur impartial. Cette vertu stoïcienne, Smith la place significativement au côté de son double chrétien, l'amour du prochain ou bienveillance, pour en faire les deux constituants de la « perfection de l'humaine nature ».

Mais s'il s'agit de spectateurs réels, et si l'acteur désire plus être loué et admiré que d'être digne de l'être, alors il ne peut ignorer qu'il est des moyens plus expéditifs, et en un sens opposés aux précédents de conquérir ces louanges. L'amour de soi prend ici la forme de l'« intérêt égoïste », de la motivation économique, du désir d'améliorer sa condition matérielle, d'accroître ses richesses. Non parce que ces dernières seraient en elles-mêmes une source de satisfactions — Smith n'a pas de mots assez durs pour en fustiger la futilité — mais parce qu'elles ont la

propriété d'attirer sur leur possesseur la sympathie de ceux qui en sont dépourvus. Ces derniers se trompent en attribuant à la fortune des vertus qu'elle n'a pas. Mais c'est parce qu'ils se trompent, et qu'ils la convoitent, que finalement ils ne se trompent pas. La fortune a bien les vertus qu'on lui prête, mais c'est précisément parce qu'on les lui a prêtées. Ce jeu de dupes, qui n'est qu'une nouvelle variation sur le thème de la sympathie, va se révéler cependant nécessaire à la conservation et au progrès de la société — mais cela non sans coût grave pour l'harmonie sociale.

Il faudrait suivre ici pas à pas la pensée de Smith, car dans sa complexité, voire dans ses contradictions, elle atteint à une grande profondeur. La difficulté contre laquelle elle se débat est la question de l'*envie*. En principe, l'envie est le contraire de la sympathie : la joie d'autrui, au lieu de susciter la nôtre, fait notre tourment. Or, au terme d'une analyse très contournée, Smith ne peut échapper à la conclusion que la sympathie et l'envie ne font qu'un. Ne pouvant m'attarder, je vais présenter ici les choses sous la forme d'une axiomatique.

L'opérateur de réflexivité s'identifie, on l'a vu, au regard du spectateur. Le sujet ne peut se référer à lui-même qu'en se référant à son Autre se référant à lui. C'est une logique de l'*auto-référence indirecte*<sup>10</sup>.

Applications :

— je ne me juge moi-même que sur la base du jugement de l'Autre : c'est la *conscience* ;  
 — je ne peux m'aimer moi-même que pour autant que l'Autre m'aime : c'est le *self-love* — et l'une de ses modalités possibles, la vertu de *maîtrise de soi*.

Soit maintenant le rapport aux objets : je ne juge un objet désirable que pour autant que l'Autre le juge tel. Ici deux cas sont à distinguer.

Si pour raviver le plaisir d'une lecture un peu défraîchie, je la fais découvrir à l'Autre, la sympathie ne produit dans ce cas que des sentiments agréables. C'est que la lecture n'est pas un bien privatif.

Si maintenant j'ai besoin, pour pouvoir désirer un objet, de l'offrir en pâture au désir de l'Autre — et tel est bien le cas de la richesse « économique » à en croire Smith : n'est-ce pas extraordinaire, de la part du fondateur de l'économie politique ! —, alors je m'aventure nécessairement dans une voie périlleuse. Je gagne bien la « sympathie » de mes spectateurs — et par là même j'alimente mon amour de moi-même — mais cette sympathie ne se distingue pas de son contraire : l'envie. Cette combinaison de *self-love* et d'envie que l'on obtient alors comme principal ingrédient de la permanence de l'ordre social rapproche singulièrement le système de Smith de celui de Mandeville. Et l'on comprend que malgré ses critiques acerbes, celui-là soit obligé de concéder qu'il y a beaucoup de vrai dans les provocations de celui-ci.

Ce qu'il est cependant ici essentiel de comprendre, c'est que cette combinaison de *self-love* et d'envie, comme le *self-love* vertueux, comme la conscience, sont des productions émergentes propres au *même* opérateur de clôture du social sur lui-même : l'opérateur de sympathie<sup>11</sup>. Il n'y a donc pas de séparation, de spécialisation du domaine économique par rapport au domaine moral. Il s'agit de deux modalités, deux manifestations possibles d'un *même* principe

morphogénétique. Et si parfois ils s'opposent, effectivement, c'est comme deux frères ennemis qui ne peuvent oublier qu'ils proviennent de la même matrice.

Corrélativement, on voit que la coupure chez Smith ne se situe pas entre la morale, d'une part, et l'économie comme domaine séparé susceptible d'une approche scientifique, d'autre part. *La morale et l'économie sont l'objet d'une seule et même science*. La coupure se situe bien en avant, dans le moment fondateur d'une révolution scientifique, dans l'avènement d'une science morphogénétique (systémique avant la lettre) du social.

Je note enfin que s'il faut avec Louis Dumont caractériser le « moderne » par la primauté qu'il accorde aux relations de l'homme aux choses sur les relations des hommes entre eux, alors Smith échappe à cette catégorie. Il met clairement la priorité sur les relations des hommes entre eux, puisque ce sont celles-ci qui médiatisent leurs rapports aux choses. Dans l'ensemble de l'œuvre, les analyses de *RN* sont *subordonnées* au système global du social et de la moralité exposé dans *TSM*.

#### 2.4. Le « self-love », la « Main invisible » et la « Ruse de la Raison »

Le « self-love » est bien chez Smith la passion humaine dominante — et ceci, dans la sphère morale aussi bien que dans la sphère économique. La sympathie est bien chez Smith le principe morphogénétique, non seulement dominant, mais unique — et ceci, dans la sphère économique aussi bien que dans la sphère morale. Nous renvoyons dos à dos les auteurs qui se battent sur les priorités à donner en fonction des domaines (soit quatre classes à mettre dans le même sac puisqu'il y a deux candidats à la priorité et deux domaines).

L'apparent paradoxe se dissipe si l'on saisit que le concept de « self-love », pas plus que ceux d'intérêt et d'intérêt égoïste (« self-interest ») n'ont chez Smith de rapport avec le sens qu'ont ces termes lorsqu'ils s'appliquent à l'*homo œconomicus*. L'« égoïsme » de ce dernier, ses capacités de calculateur rationnel agençant des moyens en vue de fins, son repli sur lui-même semblent avoir pour principale fonction de rendre impossible toute influence mutuelle, de préserver à tout prix l'autonomie des choix individuels. Ce sont précisément ces vertus, si l'on peut dire, qui donnent aux intérêts le rôle de coupe-feu dans la tradition analysée par Hirschman : ils font obstacle à la contagion des passions violentes. Or Smith refuse de se laisser prendre au mensonge de l'individualisme bourgeois, ou de l'intérêt égoïste, auquel tous par la suite, les philosophes rationalistes qui développeront l'économie politique, mais aussi Marx, Freud, et jusqu'à la sociologie contemporaine, se feront prendre. Lui sait bien que l'amour de soi (*self-love*) ne tire sa substance que de la reconnaissance des autres, et que la recherche privée du gain matériel, loin de casser les liens nuisibles à la stabilité sociale, crée entre les êtres des relations passionnelles. Il repère donc les passions derrière les intérêts, il voit que ceux-ci sont un concentré, une synthèse de celles-là. Cela prouve qu'il ne croit pas à la pureté des intérêts, qui les rendrait

capables de tenir tête aux passions destructrices. Les intérêts sont *contaminés*. Les autres pensaient que les intérêts pouvaient contenir, c'est-à-dire endiguer, les passions. Smith, lui, sait que les intérêts contiennent les passions, au sens qu'ils en sont infectés. Le virus de la contagion est en eux.

Là où les grands penseurs de la modernité distinguent et tentent d'articuler deux conceptions de l'individu (l'« amour de soi » et l'« amour-propre »), Smith a le génie de saisir qu'un seul principe est en réalité à l'œuvre. Dans ce passage de deux à un, Hirschman voit une simplification, une régression, une réduction. J'espère avoir montré par tout ce qui précède qu'il s'agit au contraire d'une invention conceptuelle et scientifique admirable. La morphogénèse sociale dans le système de Smith, ce fameux mécanisme de la « main invisible », met « seulement » en scène les jeux du *self-love* avec lui-même. Appauvrissement en effet, si le *self-love* se réduit à l'intérêt égoïste de l'*homo œconomicus*. On a alors l'image, catégorisée par Halévy, de la « main invisible » comme « harmonie naturelle des intérêts » — un mécanisme automatique qui conduit des individus « égoïstes », indifférents les uns aux autres, à former un *sous-système* économique équilibré et harmonieux. Mais le *self-love*, comme modalité réflexive de la sympathie, condense en vérité toute la gamme des passions. C'est toute la théorie morale et sociale de Smith qui se trouve convoquée à l'élaboration du modèle de la « main invisible ».

On peut le vérifier sur le seul passage de *TSM* où l'expression se trouve employée : la démonstration repose entièrement sur le caractère passionnel (contagieux) des « intérêts ». Nous y voyons les hommes se tromper eux-mêmes. Ils croient poursuivre l'utilité, alors qu'ils recherchent l'admiration des autres. « C'est ce leurre qui met en route et conserve en continuel mouvement l'industrie des hommes » (p. 303). Les richesses ainsi accumulées par les puissants, prisonniers de l'infini de leur désir, n'ont aucune commune mesure avec leurs besoins réels. Le surplus ne peut donc qu'être redistribué à la masse des pauvres, dont le sort est ainsi rendu autrement agréable que s'il leur fallait compter sur la justice ou l'humanité des plus riches.

Ce modèle social a évidemment la structure d'une « ruse de la Raison ». *TSM* montre que le principe de sympathie est capable de faire émerger un ordre compatible avec les conditions de survie de la société. C'est là l'exploit de la « main invisible » — cette main de Dieu qui n'intervient pas dans le fonctionnement du système, mais qui l'a au départ conçu de telle sorte que soit assurée la compatibilité entre un fonctionnement purement causal et une exigence téléologique. Les hommes ne sont pas utilitaristes dans le système de Smith (l'« utilité » de leurs actions n'intervient en rien dans le fait qu'elles sont ou non approuvées), mais Dieu l'est pour eux. La Raison ne les éclaire pas, elle agit par ruse en se servant de la Nature.

Cette structure était-elle *formellement* inévitable ? Je ne le pense pas, et pour au moins deux raisons.

La sympathie fait de la société un système autoréférentiellement clos avec causalité circulaire entre tout et parties. Une propriété généralement vérifiée par ce type de systèmes est la multiplicité des comportements émergents. *TSM* en donne une très belle illustration, avec sa dualité entre comportement vertueux et comportement économique, qui correspond aux deux

branches de la « bifurcation » entre « the man within » et « the man without ». Or, qui dit multiplicité dit une certaine indétermination, voire un certain arbitraire. Certes, Smith ne va pas jusque là. Que la *forme* de son système invite cependant à conclure en ce sens, c'est Keynes qui, bien plus tard, le montrera.

Considérons par ailleurs l'émergence du comportement économique. Il dessine une figure leibnizienne, ou « hiérarchique » au sens de Dumont, du type : « La sympathie *contient* l'envie tout en étant son contraire. » Il n'est cependant pas certain que Smith l'ait interprétée lui-même comme la caractéristique du meilleur des mondes possibles, puisque toute sa vie il sera tourmenté par sa découverte — à savoir que les conditions nécessaires à la permanence de l'ordre social impliquent « la corruption de nos sentiments moraux », que le principe de l'harmonie du monde humain est à la fois créateur et destructeur. Cause que le mal pourra toujours l'emporter, plutôt que garantie qu'il est maintenu au service du bien.

1. Cf. Jean-Pierre Dupuy, « Sur la prétendue autosuffisance du droit », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n° 16, 1986, pp. 1-32.
2. Cf. *Cahiers du CREA*, n° 7, 8 et 9.
3. Cf. Norman S. Fiering, « Irresistible Compassion : an Aspect of Eighteenth-Century Sympathy and Humanitarianism », *Journal of the History of Ideas*, 37, avril-juin 1976, pp. 195-218.
4. Cf. Jean-Pierre Dupuy, « L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedrich Hayek », in C. Audard, J.-P. Dupuy et R. Sève (eds.), *Individu et Justice sociale*, Seuil, 1988.
5. Cette section est un résumé de mon article : « De l'émancipation de l'économie : retour sur *Das Adam Smith Problem* », *L'année sociologique*, 1987, dans lequel on trouvera une analyse de texte plus serrée que celle à laquelle je dois me résoudre ici.
6. Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Gallimard, 1977, p. 83.
7. L'édition que j'utilise est celle de Liberty Classics, Indianapolis, 1969, 1976 (E.G. West, ed.). Pour la traduction, je m'inspire parfois, sans m'y tenir, car elle n'est pas irréprochable, de celle de la Marquise de Condorcet (1798). Reprint Coll. « Les Introuvables », Editions d'Aujourd'hui.
8. Dans un texte fréquemment cité : « Les deux libéralismes : marché ou contre-pouvoirs » (*Intervention*, n° 9, mai-juin-juillet 1984), Bernard Manin reprend à son compte, à propos du « libéralisme du marché », la thèse de la spécialisation du domaine économique : « l'émergence de l'ordre spontané présuppose et requiert la délimitation des domaines » (p. 14). Il me paraît très significatif qu'ayant à développer cette thèse, il abandonne très vite Adam Smith... pour Benjamin Constant !
9. Princeton University Press, 1977.
10. Sur cette logique, voir J.-P. Dupuy, « Self-Reference in Literature », *Poetics*, à paraître.
11. Dans le langage contemporain de la théorie des systèmes autoréférentiels, on pourrait dire que ce sont trois « comportements propres » (*eigenbehaviours*) du système social considéré comme organisationnellement clos. Cf. Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, 1979, et J.-P. Dupuy, *Ordres et Désordres*, Seuil, 1982.