



HAL
open science

“ Le ‘sentiment d’injustice’ dans la Théorie des sentiments moraux d’Adam Smith ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. “ Le ‘sentiment d’injustice’ dans la Théorie des sentiments moraux d’Adam Smith ”. ”Passions, affects, sentiments, sensibilité, émotions : les enjeux politiques et moraux d’un déplacement conceptuel au sein des anthropologies philosophiques du XVIe siècle à aujourd’hui”, Raphaël CHAPPÉ et Miryam GIRGIA, EA 3932 SOPHIAPOL, Oct 2014, Paris, France. hal-04220340

HAL Id: hal-04220340

<https://hal.science/hal-04220340>

Submitted on 27 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Séminaire *Passions, affects, sentiments, sensibilité, émotions : les enjeux politiques et moraux d'un déplacement conceptuel au sein des anthropologies philosophiques du XVIIe siècle à aujourd'hui*, Organisé par Raphaël CHAPPÉ et Miryam GIRGIA, EA 3932 Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 14 octobre 2014. Écouter [ici](#) (2h20')]

Le « sentiment d'injustice » dans la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith

Charles RAMOND, Paris 8 / LLCP

Rappeler d'où je parle ; une perspective généralement critique sur le « tournant moral » de la philosophie politique contemporaine, avec Rawls (« sens de la justice ») et Honneth (voire Fukuyama) (tout expliquer par le désir de « reconnaissance » plutôt que par l'intérêt), et livre sur « sentiment d'injustice et chanson populaire », sous presse (?) dans lequel j'ai essayé de comprendre pourquoi le « sentiment d'injustice », qui semble universel, et que chacun de nous est même prêt à croire universel, était de fait totalement absent (fait incroyable même pour les auteurs de l'enquête) dans les chansons populaires où il aurait dû se retrouver le plus. Quelques mots sur cette recherche et sur ces résultats :

Dans les Chansons traditionnelles et enfantines, la probabilité de trouver l'expression d'un sentiment d'injustice était faible. Ces chansons en effet n'ont généralement pas pour fonction de mettre en cause la société, mais sont souvent au contraire des préparations à l'ordre social (*Su'l pont du Nord*) un peu à la manière des Contes comme *La Belle et la Bête* ou *La Barbe-Bleue*, propédeutiques à la vie maritale. De fait, on ne trouvait pas de sentiment d'injustice dans ce registre. Cela allait même au-delà : les deux chansons

françaises les plus populaires (*Au clair de la lune*, et *J'ai du bon tabac*) avaient pour sujet explicite un ordre des choses injuste et joyeusement assumé : « J'ai du bon tabac, tu n'en aura pas ! ».

Les Chansons de l'amour malheureux et des disgrâces constituent le registre populaire par excellence de la chanson sentimentale, de l'amour malheureux (*Ne me quitte pas*) du mal de vivre (*Allo Maman bobo*), de la laideur (*La beauté caché des laids*) –cette question de la laideur, véritable injustice naturelle, étant le thème de la pièce populaire entre toutes qu'est *Cyrano de Bergerac* ; ou encore de la vieillesse (*La Bohême, Avec le temps*), des morts précoces, et par-dessus tout du viol de l'enfance (*T'en fais pas mon p'tit loup*). Dans aucun de ces registres, pourtant propices à la dénonciation d'inégalités ou d'injustices naturelles, on ne trouve ne serait-ce qu'une seule fois une telle dénonciation, ou même l'évocation d'une « injustice ». Cyrano refuse absolument, au moment de mourir, de prononcer le mot que son ami Le Bret attend de lui pour qualifier son physique et son destin.

Le Rap semble être le lieu naturel de la dénonciation de l'injustice, puisque la plupart de ses auteurs ont vécu et subi l'inégalité des chances (*Nés sous la même étoile*). L'absence de tout « sentiment d'injustice » dans le Rap, même dans les plus violentes chansons que nous avons pu recenser, a donc été une découverte particulièrement frappante, inattendue, surprenante. Ce riche domaine demandait une analyse approfondie et détaillée, dans laquelle ont été passées en revue systématiquement les chansons les plus propices à l'apparition d'un tel sentiment (de IAM à Kenny Arkana en passant par NTM, et un très grand nombre d'autres chanteurs, chanteuses, et groupes). Il est impossible d'entrer ici dans le détail. On ne peut que donner une idée générale de certains positionnements du Rap qui empêchent peut-être l'apparition en lui de l'expression ou de la formulation d'un sentiment d'injustice. Dans le Rap, les inégalités sociales sont connues, décrites, bien présentes. On ne peut donc pas invoquer, pour y expliquer l'absence de toute mention d'injustice ou de sentiment d'injustice, le dressage et l'inconscience de l'enfance ou l'abrutissement du peuple par l'industrie culturelle. Pour autant, la perception de l'inégalité sous ses formes variées ne s'accompagne pas d'un « sentiment d'injustice », parce que l'idéologie la plus communément répandue dans le Rap est une idéologie de combat, de violence, de domination. Il ne s'agit pas tant d'obtenir la justice ou l'égalité pour tous que de renverser les rôles : de profiter des inégalités au lieu de les subir. Avec le succès viendront les vêtements les plus chics, les voitures les plus chères, les femmes les plus sexy. L'idéologie libérale et consumériste, mais aussi, de façon peut-être inattendue mais très présente, l'adhésion à la méritocratie et le refus adulte de se plaindre font sans

doute obstacle dans le Rap à la naissance du sentiment d'injustice, toujours soucieux d'égalité et de redistribution.

Les Chansons engagées ont par définition une dimension de critique sociale. Ce registre regroupe la dénonciation de l'homophobie (*Petit Pédé*), du sort fait aux femmes (*Aux Armes Citoyennes*), du racisme (*Lily, Armstrong*), du mépris social (*Foule sentimentale*), et l'engagement humanitaire (*La chanson des restaus du cœur*) –pour ne donner qu'un aperçu très rapide d'un terreau particulièrement favorable à l'éclosion d'une dénonciation de l'injustice. Or si nombre de ces chansons sont émouvantes, efficaces, généreuses, s'il leur arrive de mettre en place les thèmes ou les scénarios de l'injustice sociale ordinaire, elles ne donnent jamais au public (à quelques rarissimes expressions près) les mots pour la dire ou la dénoncer –phénomène encore une fois surprenant et frappant.

J'ai enfin analysé les Chansons révolutionnaires les plus célèbres : *Ah ! ça ira, La Marseillaise, l'Internationale* ; mais aussi les chansons associées à des révolutions sans être en elles-mêmes révolutionnaires (*Le temps des cerises*) ; les chansons sur les morts en masse de la première guerre mondiale (*La butte rouge*), et sur les déportations de la seconde (*Nuit et brouillard*) ; les chansons liées à la Résistance (*Le chant des partisans*), à la désertion (*Le déserteur*), et à l'erreur judiciaire (*Nicolas and Bart*). Là encore, dans des situations pourtant particulièrement propices, quelque chose faisait toujours obstacle à l'apparition ou à la mention de l'injustice. Cela pouvait être la dimension trop positive et martiale d'un chant révolutionnaire, tourné vers des lendemains... qui chantent (donc vers le bonheur futur plutôt que vers les injustices passées) ; ou encore la dimension fataliste, douce-amère, d'une méditation sur les cycles de la nature et de l'amour, impropre à la dénonciation de ce qui était au fond accepté (*Le temps des cerises*) ; l'obstacle pouvait aussi provenir, paradoxalement, de l'atrocité des situations évoquées, pour laquelle la notion « d'injustice », trop faible, n'aurait pas même été appropriée (*La butte rouge, Nuit et brouillard*)... Bref, les scénarios de l'injustice et de sa dénonciation, toujours attendus, étaient là encore toujours évités.

J'ai ainsi pu mettre en évidence un conflit de légitimité entre deux sphères de discours, l'une populaire (la chanson) dans laquelle ce « sentiment moral » n'apparaissait pas du tout, l'autre sociologique philosophique médiatique militante dans lequel il apparaissait tout le temps, la seconde sphère se présentant d'ailleurs souvent elle-même comme « porte parole » de la première, comme si le peuple, outre les chansons populaires, avait encore besoin de porte-paroles...

La nature même du sujet (les « sentiments moraux ») exigeait qu'on prenne en compte la littéralité des expressions, ou du découpage catégoriel, par lesquels nous disons ou exprimons ces affects si particuliers. Juger qu'il « existe » des « sentiments moraux » en négligeant la façon dont ils sont dits, les lieux où ils sont dits, la fréquence de leur apparition dans les discours effectivement tenus, me semblait non seulement une négligence regrettable, mais bien une faute logique, qui consistait à trancher la question avant de l'avoir examinée. C'est pourquoi une dimension très importante de mon approche consiste en une pratique de l'analyse minutieuse, en style « langage ordinaire », des expressions et des discours effectivement tenus. Si bien sûr ce genre d'enquêtes a ses limites méthodologiques, on peut supposer que pour un affect supposé aussi universellement répandu et naturel que le sentiment d'injustice, la façon dont on l'exprimait, lorsqu'on l'exprimait, devait être prise en considération ; or justement c'est une chose qu'on ne trouve pas du tout, par exemple, chez honneth, qui ne semble accorder aucune importance aux constructions très variées et très nuancées de l'expression de l'affectivité, si bien qu'il y a chez lui, sans doute, une « grammaire morale des conflits sociaux », mais qu'on n'y trouve pas, regrettablement, de « grammaire des sentiments moraux » qui supporterait une telle « grammaire morale ». J'ai consacré toute une étude à cette question, et cette approche « analyse du langage ordinaire » (« que disons nous quand ») occupera, vous le verrez, une bonne partie de mon exposé d'aujourd'hui.

Il y avait aussi des affirmations massives, auto-contradictoires, par exemple chez Emmanuel Renault, lorsqu'il évoque l'idée d'une société « globalement injuste », ce qui n'a presque aucun sens, faute d'un point de vue acceptable à partir duquel une telle affirmation pourrait être énoncée avec un minimum de plausibilité ou de légitimité. La critique, aussi, chez le même auteur, de l'ensemble du système judiciaire comme « injuste », si bien qu'on finissait par se demander au nom de quelle idée ou de quelle réalité de la justice, ayant existé ou et quand, et ressemblant à quoi, on pouvait dire des choses pareilles. Plus généralement, il y avait là un problème logique bien connu des spécialistes de philosophie politique, et tout particulièrement, comme c'est mon cas, de ceux qui se sont intéressés à la philosophie politique de Spinoza.

Rappeler ma traduction du TP et ma lecture entièrement quantitativiste de la philosophie politique de Spinoza comme loi du nombre, donc complètement en extériorité, dans laquelle l'intériorité subjective, le « sentiment » de celui qui vote n'ont aucune importance : comme je dis, les opinions sont dans les urnes et pas dans les têtes ; indiquer la radicalité de cette position, qui va jusqu'à la déconstruction de toute approche de la

politique en termes de « valeurs », c'est-à-dire toujours de transcendance pour lui préférer l'immanence des comptes ou des décomptes démocratiques – article à paraître- ; par où, selon moi, le fait que tous ceux qui se réclament d'un « sentiment moral » ou d'un « sentiment d'injustice » ont encore et toujours un peu de chemin à faire pour être véritablement démocrates, par où, même quand ils se voient eux-mêmes comme très progressistes, les tenants des sentiments moraux reprennent en réalité un des plus anciens gestes de la philosophie, c'est-à-dire la méfiance et le dédain aristocratique envers le peuple et la démocratie.

Chez Spinoza en effet (qui a conclu sa trajectoire philosophique, on ne peut pas l'oublier, en définissant la démocratie comme *imperium absolutum*, c'est-à-dire comme « régime absolu »), l'imputation d'injustice ne peut avoir aucun sens en dehors d'institutions et de règles sociales, si bien que déclarer une règle sociale ou une loi « injustes », quelle que soit la conviction, voire la véhémence, du propos, était tout simplement une faute de logique.

A. « De même donc que le péché et l'obéissance pris au sens strict, la justice et l'injustice ne peuvent être conçues en dehors d'un État. Car dans la nature il n'est rien que l'on puisse attribuer de droit à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais toutes choses y sont à tous –à tous ceux qui ont le pouvoir de les revendiquer s'entend »¹.

De là, c'est-à-dire de cette critique logique de la possibilité même de règles injustes, découlait la critique de la notion de légitimité et de son opposition à la légalité : car le « sentiment d'injustice » est toujours conçu comme une sorte de vision directe de la légitimité, au nom de laquelle certains d'entre nous se flattent de percevoir sans aucun doute possible que certaines règles sociales, ou que certaines lois, sont « injustes » et les combattent à ce titre. La notion de « sentiment d'injustice », envisagée de cette façon, c'est-à-dire, dirais-je, envisagée honnêtement et correctement, conduit donc directement à des problèmes très sensibles et très aigus de philosophie morale et politique.

Je terminerai cette présentation générale en indiquant que, finalement, le sentiment d'injustice m'était peu à peu apparu, en son essence, et quelles que fussent par ailleurs les vertus dont il se paraît, comme une auto-légitimation de la violence. Qui « sent » en effet qu'une situation, qu'une règle, ou qu'un comportement sont « injustes », non seulement s'autorise, mais s'oblige presque à les combattre, et par tous les moyens, et d'abord par la violence. Car l'injustice est toujours « ressentie » comme « intolérable ». Mes analyses sur le sentiment d'injustice, ainsi, n'étaient pas seulement motivées

¹ SPINOZA, *Traité Politique*, chp. 2, § 23.

par des questions théoriques (analyses du langage ordinaire et de la grammaire des sentiments moraux, analyses des théories de la reconnaissance, analyses de la logique des rapports entre justice et règles), mais aussi par une ambition pratique (sans doute, en quelque manière, inspirée par mes lectures de René Girard), à savoir l'ambition d'assécher, autant que ce serait possible et chaque fois que ce serait possible, les sources de la violence. Or justement, il m'est apparu, tout au long de ce parcours que je viens de brièvement évoquer, que le sentiment d'injustice était l'une des sources les plus vives de la violence entre les hommes. Le sentiment d'injustice provient le plus souvent, en effet, de la perception d'une rupture dans un contrat mimétique, qu'il ait été ou non formulé. « Moi aussi » sont les premiers mots du retour au mimétisme, c'est-à-dire à terme à la rivalité et à la violence.

C'est d'ailleurs une des raisons fondamentales, selon moi, qui permettent d'expliquer l'absence du sentiment d'injustice dans nos chansons populaires, en pays de tradition chrétienne : la plupart des chansons populaires, en effet, sont des chansons d'amour ; or l'amour n'a rien à faire de la justice, il est aveugle et injuste. Il n'a rien à voir avec le mérite, l'équilibre des dépenses et des recettes, l'égalité des distributions, ou quelque symétrie que ce soit. Chanter l'amour, c'est chanter l'injustice. Les paraboles les plus fameuses des Évangiles présentent de façon très claire la nouvelle loi, ou loi d'amour, comme loi de la dissymétrie par opposition à la loi ancienne de la symétrie, de la vengeance, du talion ou de la rétorsion. Il m'a toujours semblé que la dissymétrie du sentiment d'amour, dans les discours populaires, faisait obstacle à la symétrie du sentiment d'injustice.

Quoi qu'il en soit, mon exposé sur Smith ne peut se comprendre que dans ce cadre bien plus général, et c'est bien sûr dans ce cadre général seulement qu'il prend son sens. N'étant pas spécialiste de la philosophie de Smith, ni des Lumières Ecossaises, mon enquête sera orientée par mes propres questions telles que je les ai présentées.

Et pourtant, à l'examen, les usages ne sont pas les mêmes. « Justice » et « injustice », envisagés sous l'angle du « sens de la justice » ou du « sentiment d'injustice », montrent en effet, dans l'usage ordinaire comme dans leurs grammaires respectives, les mêmes ruptures de symétries que d'autres « sentiments moraux » (je conserve cette expression pour le moment sans chercher à la définir plus précisément), lorsqu'on les envisage alternativement à titre de « comportements » ou « d'affections », c'est-à-dire selon la dualité « montrer / ressentir ». Par exemple, je peux « montrer » de la bonté, mais je ne peux pas « ressentir » de la bonté ; ou encore, alors qu'on oppose le « courage » à la « peur » du point de vue affectif, on ne peut pas les opposer du

point de vue comportemental : je « montre » du courage, non pas parce que je « ressens » du courage, c'est-à-dire l'opposé de la peur, mais au contraire parce que je « ressens » une peur que je parviens à dominer ; ou encore, on peut « montrer » de la charité, sans pour autant « ressentir » la charité comme un affect : comme dans le courage, le comportement charitable peut s'accompagner d'affects divers, parfois opposés, parfois d'aucun affect. Les ruptures de symétrie sont parfois encore plus subtiles : on peut « montrer de la patience », mais pas « ressentir de la patience » ; alors qu'on peut « ressentir » et « montrer » de l'impatience.

De même, on peut faire preuve de justice, agir avec justice, donc se « montrer » juste, mais peut-on « ressentir » ou « éprouver » de la justice, ou la justice ? Ce n'est pas certain. Pour commencer, ce n'est pas usuel ; on dit bien de quelqu'un qu'il a le « sens de la justice », ce qui signifie qu'il est capable d'agir justement, ou de percevoir la justice d'une situation, sans doute ; mais cela ne signifie pas qu'il ressent, ou éprouve, ou goûte, la justice, comme on éprouve la colère ou l'indignation ou la honte.

Et là, le langage ordinaire nous aide tout de même : car on « ressent », en revanche, l'injustice, dans le fameux « sentiment d'injustice », qui est parfois aussi brûlant et palpable qu'une honte, qu'une colère ou qu'une indignation. En revanche, assez étonnamment, on ne parle pas de « sens de l'injustice » au sens d'un comportement. On ne dira pas : « voilà vraiment quelqu'un qui a le sens de l'injustice », « qui sait se montrer injuste », « qui sait très bien agir injustement » (alors qu'on dira : « il sait se montrer juste », « il sait agir avec justice »). Les expressions ne sont donc pas symétriques : on parle de « sens de la justice » (et non pas de « sentiment de la justice »), sans doute parce que le « sens de la justice » est perçu comme une faculté et non pas comme un affect ; et on parle, inversement, de « sentiment d'injustice », et non pas de « sens de l'injustice », sans doute parce que le « sentiment d'injustice » est perçu comme un affect, et non comme une faculté. Il y a certainement encore d'autres raisons à ces dissymétries, mais je ne les cherche pas pour le moment.

Adam Smith est si peu indifférent à ces questions d'usage du langage ordinaire qu'il en fait d'ailleurs un de ses arguments principaux dans sa critique de la thèse de Hutcheson, selon laquelle nous aurions un « sens moral » comparable en sa nature et en son fonctionnement à nos sens externes que sont la vue, l'ouïe, etc :

1. *Théorie des Sentiments Moraux* (tr. fr. Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau [désormais *TSM*]), 7/3/3, p. 433-434 : « Le mot sens moral est de formation très tardive, il ne peut même pas être

considéré comme faisant partie de la langue anglaise. [...] Quand l'amour, la haine, la joie, le chagrin, la gratitude, le ressentiment, et tant d'autres passions qui sont toutes supposées être assujetties à ce principe, sont si considérables qu'elles ont obtenu un nom pour les désigner, n'est-il pas surprenant que le principe souverain de ces passions ait été, jusque-là, si peu remarqué qu'il n'a, à l'exception de quelques philosophes, jamais été digne de recevoir un nom ? »²

Point de vue d'ailleurs parfaitement logique et justifiable, comme Smith lui-même y insiste : si en matière de « philosophie naturelle », qui touche à des objets qui nous sont lointains, il est toujours possible d'employer des termes ou notions rares, qui ne correspondent pas nécessairement à la réalité, sans que le public s'en aperçoive (Smith prend l'exemple des « tourbillons » de Descartes³), en revanche, en matière de « philosophie morale », les « sentiments moraux » et tous les affects qui leurs sont liés nous sont tellement proches et nous concernent de tellement près qu'on peut, toujours selon Smith, faire raisonnablement l'hypothèse que notre langage le plus ordinaire les reflète ou en épouse les contours avec toute la précision et toutes les nuances requises, et que chacun d'entre nous, de ce fait, y est un expert presque infaillible. Pour toutes ces raisons, je me sens donc légitimé à aborder aujourd'hui cette question du « sentiment d'injustice » dans la *théorie des sentiments moraux* de Smith d'abord par une enquête lexicale, qui sera bien sûr à mes yeux une préparation pour essayer d'aller autant que possible au cœur des problèmes et des difficultés conceptuelles, et pas seulement conceptuelles (je dirais même morales, voire politiques) que soulève l'ouvrage.

² *The word moral sense is of very late formation, and cannot yet be considered as making part of the English tongue. [...] When love, hatred, joy, sorrow, gratitude, resentment, with so many other passions which are all supposed to be the subjects of this principle, have made themselves considerable enough to get titles to know them by, is it not surprising that the sovereign of them all should hitherto have been so little heeded, that, a few philosophers excepted, nobody has yet thought it worth while to bestow a name upon it ?*

³ TSM 7/2/4, p. 416.

-1/ Les recensements : dimension lexicale

J'ai donc fait une enquête, par traitement de texte, sur les occurrences des principales expressions qui nous intéressent aujourd'hui, non seulement dans la *Théorie des sentiments moraux*, mais aussi, pour en avoir le cœur net, dans *La richesse des nations*. On obtient le tableau suivant :

2.

	Occurrences dans <i>Théorie des Sentiments Moraux</i>	Occurrences dans <i>Richesse des Nations</i>
« Sense of justice »	3 ⁴	0
« Sense of injustice »	0	0
« Sentiment of justice »	0	0
« Sentiment of injustice »	0	0
« Feeling of justice »	0	0
« Feeling of injustice »	0	0

C'est évidemment un tableau tout à fait frappant, et qui bien sûr m'a d'autant plus intéressé que, comme vous le savez peut-être, j'ai récemment écrit un livre (enfin sous presse chez Vrin) intitulé *Sentiment d'injustice et chanson populaire*, dans lequel une enquête menée aussi rigoureusement et complètement que possible sur l'ensemble du corpus des chansons populaires françaises, y compris les chansons critiques, sociales, voire révolutionnaires, a révélé une absence *complète*, dans ce corpus, de l'expression « sentiment d'injustice », au moment même où l'on se serait attendu à la rencontrer partout puisque, comme on se plaît souvent à le croire, le « sentiment d'injustice » serait une donnée universelle de notre affectivité. Il y avait de même ici quelque chose de saisissant, à constater que dans un ouvrage intitulé « théorie des sentiments moraux », et qui donne, nous allons le voir, une place particulièrement importante aux notions de « justice » et « d'injustice », on rencontrait si peu de « sens de la justice », et pas du tout de « sentiment de l'injustice ». Je ne peux m'empêcher de voir, dans ces lacunes du langage

⁴ (a) TSM 2/2/2, titre : « *Of the Sense of Justice, of Remorse, and of the Consciousness of Merit* » ; (b) 7/4, p. 450 : « On peut dire en général des ouvrages des casuistes qu'ils ont tenté, en vain, de diriger par des règles précises ce qu'il n'appartient qu'aux sentiments de juger. Comment est-il possible de déterminer par des règles le point exact où, dans chaque cas, *un sens délicat de la justice* <a delicate sense of justice> commence à se transformer en un scrupule de conscience frivole et sans consistance ? » ; (c) *Ibid.*, p. 453 : « Dans aucun pays, les décisions du droit positif ne coïncident exactement, dans chaque cas, avec les règles que *le sens naturel de la justice* dicterait » <In no country do the decisions of positive law coincide exactly, in every case, with the rules which the natural sense of justice would dictate>. Je souligne dans tous les cas.

ordinaire, aux lieux où il ne devrait pas être lacunaire, un argument en faveur de l'idée (que je défends) selon laquelle il pourrait bien exister des « illusions affectives », à l'exemple de ce qu'il était arrivé à Spinoza de dénoncer comme des « illusions de pensée ».

J'ai fait un moment l'hypothèse, sans doute comme vous l'avez faite vous-mêmes à l'instant, que l'absence de ces expressions pouvait venir du fait qu'il s'agirait en anglais de constructions non-usuelles, ou non ordinaires. Mais à la lecture de l'ouvrage de Smith, j'ai été vite détrompé. L'absence des expressions « *sense of justice / of injustice* », « *sentiment of justice / of injustice* » et « *feeling of justice / of injustice* » s'y détache, pour ainsi dire, sur l'usage régulier, voire fréquent, de ces mêmes tournures appliquées à d'autres termes, rendant ainsi leur absence encore plus frappante.

Si l'on ne trouve ainsi que 3 occurrences de « *sense of justice* », ce qui est très peu, dans la *Théorie des sentiments moraux* –elles sont relevées en note dans l'exemplier qui vous a été distribué-, et aucune occurrence de « *sense of injustice* », il n'en reste pas moins que Smith emploie dans l'ouvrage un grand nombre de tournures en « *sense of X* » :

3. « *Sense of X* », dans *TSM* : 'of propriety' / impropriety' (càd « convenance », de loin le plus fréquent), 'of merit and demerit', 'of duty', 'of one's misery', 'of honour', 'of the injuries that are done to another', 'of the atrocity of the injury', 'of one's superiority / importance / praiseworthiness', 'of the good / ill desert of a particular character or action', 'of the obligations', 'of the horror and dreadful atrocity / baseness of a conduct', 'of justice' (3 occurrences), 'of guilt', 'of utility', 'of what is due to other people / one's fellow-creatures', 'of the disgrace', 'of one's own sufferings', 'of one's deformity', 'of what was proper to be done', 'of neatness or elegance', 'of beauty', 'of vengeance / of punishment due to some action', 'of decency', 'of dignity', 'of one's own weaknesses and imperfections', 'of the agreeable effects of some virtues', 'of a word', 'of shame' / 'of ridicule', 'of seeing', 'of hearing', 'of tasting', 'of benefits', 'of right and wrong' (id est, 'moral sense').

De même, alors qu'on ne trouve ni « *sentiment of injustice* », ni « *sentiment of justice* » dans la *théorie des sentiments moraux*, on y trouve d'assez nombreuses tournures en « *sentiment of X* », même si elles sont moins variées que les précédentes :

4. « *Sentiment of X* », dans *TSM* (liste exhaustive) : 'of approbation', 'of love', 'of envy', 'of complete sympathy', 'of gratitude', 'of conjugal affection', 'of self-approbation', 'of self-estimation', 'of worth and dignity', 'of friendship'.

Enfin, alors qu'on ne trouve ni « *feeling of injustice* », ni « *feeling of justice* » dans l'ouvrage, on y trouve pourtant, assez régulièrement, des tournures en « *feeling of X* », ce qui prouve bien que cette construction, de même que la construction « *sentiment of X* », étaient tout aussi correctes et possibles en anglais que la construction « *sense of X* » (on voit même, dans l'exemple ci-après, que Smith considère comme synonyme les expressions « *sense of X* » et « *feeling of X* » :

4a. « *Feeling of X* », dans *TSM* (liste exhaustive) : 'of those passions', 'of everybody', 'of one's own distress', 'from any immediate *sense or feeling of what they either suffer or enjoy*', 'of that habitual sympathy'.

-2/ Analyse des termes : dimension conceptuelle

Comment expliquer de telles caractéristiques lexicales, et quelles conclusions en tirer au plan conceptuel ? Pour l'essentiel, cela demande de revenir sur le sens que Smith attribue au terme « injustice », et d'autre part, sur ce qu'il entend exactement par « sentiments moraux », traduction ou plutôt transposition de l'anglais « *moral sentiments* ».

Le lecteur actuel (ce fut du moins mon expérience) ressent un étrange... sentiment en lisant la *théorie des sentiments moraux*. Pour nous, les « sentiments moraux » correspondent à un certain type, ou à une certaine catégorie de sentiments, bien particuliers, que l'on pourrait pour l'essentiel ramener à un petit nombre, que je ne chercherai pas ici à distinguer finement les uns des autres. Disons, pour aller très vite, par exemple, la « colère », la « honte », ou encore « l'indignation ». Nous percevons le « sentiment d'injustice » comme très proche de tels affects. Il est particulièrement douloureux, et semble désigner de façon incontestable, précisément, une « injustice » objective subie par soi-même ou par autrui. Or, si l'expression « sentiment d'injustice » est absente de la *théorie des sentiments moraux*, ce n'est pas seulement, comme nous l'avons déjà vu, parce que Adam Smith récuse, contre Hutcheson, toute référence à un « sens moral » qui serait comparable à une faculté perceptive sensible ; mais c'est aussi parce que, assez étonnamment, il ne met pas non plus, sous le terme « injustice », ce que nous aurions tendance à y mettre.

Et d'abord parce qu'il n'entend pas le terme « justice », assez étrangement, au sens où nous l'entendrions aujourd'hui. C'est toute sa théorie de la « convenance » (*propriety*, « ce qui est approprié », « ce qui convient », le « convenable », c'est très difficile à traduire bien sûr ; je ne critique pas la traduction française de Bizou et Pradeau, je connais la difficulté de l'exercice,

mais en français « la convenance » n'est pas exactement employé comme ils le font, et il y a une certaine torsion et une certaine gêne constantes à la lecture). Quoi qu'il en soit, Smith ramène l'ensemble des conceptions morales de Platon, d'Aristote et des stoiciens à la « convenance » (c'est-à-dire en gros l'action faite comme il faut au moment où il faut avec le degré d'intensité qu'il faut, convenable). Et cette notion de « convenance », à ses yeux, donne le sens de la vertu « cardinale » chez Platon (dikaiosynè, République IV 443 b) qu'on traduit généralement par « justice » :

4b. TSM Partie 7 section 2, chp.1, tr.fr. p. 371 : « La justice, la dernière et la plus grande des quatre vertus cardinales, advient, selon le système <de Platon>, lorsque chacune des trois facultés de l'esprit s'en tient à sa fonction propre, sans chercher à empiéter sur celle d'une autre ; lorsque la raison dirige et que la passion obéit, et lorsque chaque passion accomplit convenablement son devoir <when each passion performed its proper duty> pour tendre facilement et sans résistance vers son objet convenable <its proper object> avec le degré de force et d'énergie approprié <suitable> à la valeur de ce qui est poursuivi. En cela consiste la vertu complète, la parfaite convenance de la conduite <that perfect propriety of conduct> que Platon, après certains des Pythagoriciens, appelle Justice ».

C'est là un point de vocabulaire particulièrement délicat. Appellerions-nous « Justice » que que Smith désigne ici pour traduire Platon ? Probablement pas. Nous appellerions cela plutôt, me semble-t-il « justesse » : c'est l'idée d'un accord, d'une harmonie (pour filer la métaphore musicale) dans la conduite, d'une convenance, d'une appropriation, d'une danse parfaitement en rythme, aurait peut-être dit Bergson, ou d'une parfaite insertion dans les flux, dirait-on peut-être de façon plus deleuzienne ; ou encore d'une parfaite adaptation à un environnement, d'une attitude et d'un comportement pleins de tact, de mesure ; une vie dans laquelle on essaie de ne pas heurter, de ne pas faire souffrir : une définition donc acceptable de la « vertu » sans doute, pleine et entière, ou de la sagesse (se souvenir de Spinoza : les impuissants, dès qu'ils cessent de pâtir, cessent aussi d'être), donc une vie « juste » au sens d'une « note juste », celle qui ne blesse pas les oreilles mais au contraire les enchante ; oui, mais justement quelque chose comme la « justice », qui est toujours associée à un « jugement », c'est-à-dire au contraire au fait de trancher, de décider, et qui s'accompagne toujours, pour nous d'une dimension institutionnelle tournée vers l'ordre public local plus que vers la description d'une sagesse globale. On est donc confronté, lorsqu'on lit Smith, à un véritable problème de « convenance », c'est le cas de le dire, entre la façon

dont il définit la « justice » et la façon dont nous la définirions en gros, c'est-à-dire bien sûr la recherche d'une égalité dans un certain type de distributions.

Sans doute, dans ses longues analyses sur la notion de « justice », dans la septième partie de la *théorie des sentiments moraux*, Smith mentionne, comme en passant, et sur le mode de remarques sur l'usage des termes, l'un des sens dans lequel nous prendrions encore aujourd'hui le mot « injustice » :

5. *TSM*, 7/2/1, p. 372 : « [...] En ce sens, la justice comprend toutes les vertus sociales. Il existe toutefois encore un autre sens dans lequel on emploie parfois le mot justice [...] et qu'on retrouve aussi, pourtant que je sache, dans toutes les langues. C'est dans ce dernier sens qu'on dit que nous sommes injustes lorsque nous ne semblons pas accorder à un objet particulier le degré d'estime, ni le poursuivre avec le degré d'ardeur, qu'il pourrait sembler mériter ou être naturellement propre à exciter aux yeux du spectateur impartial. On dit ainsi que nous sommes injustes à l'égard d'un poème ou d'un tableau lorsque nous ne les admirons pas assez [...] ».

Nous ne nous exprimerions pas autrement. Cette acception du terme « injustice » sous-entend un jugement porté à la hâte, sans bien avoir examiné toutes les pièces du dossier. Elle appelle un deuxième jugement, en révision du premier. Et de fait, cette acception de l'injustice est si importante aux yeux de Smith, qu'il en fait à plusieurs reprises un des fondements de la religiosité humaine. C'est le thème populaire par excellence du « jugement dernier » qui, sous diverses formes mythologiques et religieuses, mettra fin aux « injustices » ainsi entendues, c'est-à-dire aux jugements qui ont été portés à tort sur nos actions ou sur nous-mêmes :

6. *TSM* 2/2/3, p. 147 : « Nous sommes si loin d'imaginer que l'injustice <*injustice*> puisse être châtiée dans cette vie uniquement par la considération de l'ordre et de la société, qui sans cela ne pourrait être maintenue, que la Nature nous apprend à espérer, et que la religion nous permet d'attendre, qu'elle soit châtiée même dans une vie à venir. Notre sens du déshonneur de l'injustice <*Our sense of its ill desert*> poursuit le meurtrier, si l'on peut dire, au-delà de la tombe. [...] La justice de Dieu exige encore que la veuve et l'orphelin, si souvent et si impunément opprimés ici-bas, soient vengés dans l'au-delà. Dans toutes les religions et dans toutes les superstitions que le monde a jamais connues, il se trouve toujours un Tartare et un Élysée, un endroit destiné au châtement des méchants comme un lieu pour la récompense des justes. »

Nous trouvons dans ce texte une des grandes images de l'injustice, à savoir l'oppression des faibles (la veuve et l'orphelin) par les puissants. Là

encore, les cas « d'injustice » évoqués par Smith conviendraient parfaitement avec ce que nous pourrions aussi mettre sous ce terme (c'est-à-dire l'idée de la tricherie, autre grande source de ce que nous appellerions « injustice ») :

7. *TSM*, 2/3/2, p. 157 : « Retirer à un homme la conduite d'une affaire publique alors qu'il l'a presque menée à sa conclusion est considéré comme l'injustice la plus odieuse <*the most invidious injustice*> »

De telles injustices entraînent avec elles des « sentiments » particulièrement puissants, « l'indignation » devant de telles situations, et « l'espérance » du rétablissement d'une justice divine ultime, qui mettra fin à toutes les injustices du monde.

Pourtant, si naturelle et si importante soit cette vision ou cette conception de l'injustice, ce n'est pas la principale que propose Smith dans la *Théorie des sentiments moraux*. Le plus souvent en effet, de façon assez étonnante, Smith considère la « justice » de façon strictement politique, en en faisant un quasi équivalent de « l'ordre social », tel qu'il est réglé par les lois. C'est la raison pour laquelle il emploie très fréquemment, dans l'ouvrage, l'expression « mystérieuse » de « lois de la justice » :

8. *TSM*, 2/2/3, p. 143 : « La société ne peut pas se maintenir sans que les lois de la justice <*the laws of justice*> soient passablement respectées »

Dans cette occurrence, comme dans toutes les autres, l'expression « les lois de la justice » est en réalité exactement synonyme de l'expression « les lois », comme on peut le voir en relisant la citation 8 en remplaçant la première expression par la seconde. Smith ne parle pas ici, comme on pourrait le croire, des lois particulières à l'institution de la justice (élection ou nomination des juges, organisation des cours, détermination des peines, etc), mais il parle de ce que nous appellerions les lois en général (c'est pour cela que, faute de mieux, j'ai parlé d'une conception « politique » de la justice).

Cette vision des choses se confirme dans le fait que Smith ne fait pas de différence, dans l'essentiel de l'ouvrage, entre une « injustice » et ce que nous appellerions un « délit », que Smith appelle en anglais « *injury* », terme que les traducteurs rendent également par « préjudice », « tort », « atteintes » ou « lésions » :

9. *TSM*, 2/2/1, p. 130-131 : « Il est cependant une autre vertu dont l'observation n'est pas laissée à notre libre vouloir, qui peut être exigée par la force et dont la violation expose au ressentiment et, par conséquent, au châtement. Cette vertu est la justice. La violation de la justice est un préjudice <*This virtue is justice : the violation of justice is injury*> ».

La traduction française (« la violation de la justice est *un préjudice* ») ne rend pas ici entièrement la force de sentence de la dernière proposition de Smith : *the violation of justice is injury* : il aurait fallu utiliser au moins l'article défini et écrire : « la violation de l'injustice est le préjudice », ou transcrire directement la formule, sous la forme « la violation de l'injustice est préjudice ». Quoi qu'il en soit, et même si le terme *injury* en anglais garde quelque rapport avec le terme *justice*, via la notion de « *jus* », ou de « droit », on aurait ici attendu plutôt une phrase comme « la violation de la justice est l'injustice ». Mais, le plus souvent, lorsque Smith emploie le terme *injustice*, il en fait le synonyme de *injury*, c'est-à-dire qu'il rabat presque systématiquement (j'ai déjà signalé les quelques exceptions) « l'injustice » sur le « préjudice ». C'est une démarche plutôt étonnante, absolument parlant, parce que nous savons très bien, dans nos discours comme dans nos conceptions, distinguer « injustices » et « délits », même lorsque nous n'y faisons pas spécialement attention. Tous les « délits », tous les « préjudices » causés, ne sont pas nécessairement des « injustices » ; et inversement, toute « injustice » n'est pas un « délit » : en réalité, très peu d'injustices sont considérées comme des délits dans nos sociétés, et je ne sache pas qu'on ait jamais condamné pénalement quelqu'un pour « délit d'injustice » -point d'ailleurs particulièrement remarquable à mes yeux, et qui nécessiterait des recherches approfondies pour être établi ou réfuté. Que « délit » et « injustice » soient plutôt faciles à distinguer, c'est ce que montrerait le petit tableau suivant, où l'on voit que le « juste », « l'injuste », et le « ni juste ni injuste » peuvent caractériser aussi bien des actions « légales » que des actions « illégales », c'est-à-dire des « délits » (*injuries*) :

10. Ce qu'on dirait :

	« juste »	« injuste »	« Ni juste ni injuste »
« Légal »	Payer des impôts progressivement selon ses revenus	Le mariage n'est pas pour tous	S'acheter une baguette
« Illégal »	Voler du pain pour nourrir ses enfants	Faire de l'évasion fiscale quand on est riche	Conduire trop vite

Mais Smith ne va pas dans cette direction : il identifie « *injustice* » et « *injury* », c'est-à-dire injustice et préjudice. C'est particulièrement frappant dans un exemple par lequel il se propose d'illustrer ce qu'il entend par « injustice » et les conséquences sociales d'un comportement « injuste » :

11. *TSM*, 2/3/2, p. 161 : « Si une personne jetait une grosse pierre dans une voie publique du haut d'un mur sans en avertir les passants, et sans regarder où elle pourrait tomber, elle mériterait certainement une punition. [...] La personne qui s'en rend coupable fait preuve d'un mépris insolent envers le bonheur et la sécurité des autres. Il y a une injustice réelle dans cette conduite <*There is real injustice in his conduct*>. De toute évidence, cette personne [...] manque du sens de ce qui est dû à ses semblables et qui est la base de la justice et de la société <*wants that sense of what is due to his fellow-creatures which is the basis of justice and of society*> ».

Ici nous accorderions très volontiers à Smith que l'action de cette personne est « absurde » et « dangereuse » ; nous pourrions même lui accorder que cette personne, comme il dit, « manque du sens de ce qui est dû à ses semblables ». Et pourtant, je crois qu'il ne viendrait à l'esprit de personne de qualifier un tel acte « d'injuste », tout en accordant d'avance que selon toute vraisemblance, ce serait considéré comme un « délit » dans n'importe quel pays (Smith indique qu'un tel geste pourrait, en Écosse, être passible du châtement suprême).

Ainsi, reliant l'un sur l'autre injustice et délit, Smith superpose les sentiments qu'entraînent ces deux méfaits, et s'interdit par là de dégager un « sentiment d'injustice » spécifique, qui serait différent de « l'horreur », de la « détestation », ou du « ressentiment » que nous inspirent les crimes et délits. C'est sans doute une des raisons principales pour lesquelles l'expression « sentiment d'injustice » ne se trouve pas dans une « théorie des sentiments moraux » dont on aurait pu croire qu'elle constituerait la pièce maîtresse.

L'expression « sentiments moraux », qui fait le titre de l'ouvrage, est d'ailleurs loin d'être claire, ou univoque. Pour nous, qui sommes des lecteurs des théories contemporaines des « sentiments moraux », par exemple dans les théories de la reconnaissance telles que les a développées Axel Honneth, les « sentiments moraux » sont des sentiments un peu à part, capables de nous indiquer directement, affectivement, qu'un problème moral se pose : comme le plus souvent il s'agit d'une « injustice », le « sentiment d'injustice » se trouve au cœur de la théorie des sentiments moraux, avec ceux que j'ai déjà mentionnés (« honte », « colère », « indignation »), et aussi avec quelques autres (par exemple le « respect », l'« estime » ou le « mépris »). De ce fait, nous avons du mal à comprendre comment Smith a bien pu faire une « théorie des sentiments moraux » en passant comme à côté du « sentiment d'injustice » tel que nous l'entendons, et des « sentiments moraux » auxquels je viens de faire référence. Mais, j'ai fini par m'en convaincre à force de lire et de relire l'ouvrage, c'est parce que le terme anglais « *sentiment* », dans *the theory of*

moral sentiments, est presque un faux-ami pour le lecteur français. Bien sûr, l'anglais *sentiment* peut signifier « sentiment » au sens de « *feeling* » ou d'*affect* ou de passion (l'amour, par exemple) ; mais *sentiment* a aussi en anglais le sens de « opinion » ou de « jugement ». Et « *the theory of moral sentiments* » signifie tout autant, et même plus à mon avis, « théorie des jugements moraux » ou des « opinions morales » que « théorie des sentiments moraux ». L'expression « jugements moraux » est d'ailleurs bien plus usuelle et plus claire que celle de « sentiments moraux », et elle rend bien mieux compte du contenu du livre, qui est fondamentalement non pas une théorie directe des sentiments ou affects, comme on pouvait en lire chez Descartes ou chez Spinoza, mais une méta-théorie des sentiments, sous la forme d'une théorie des « jugements moraux » que nous portons sur les sentiments ou sur les actions de nos semblables comme de nous-même, c'est-à-dire de l'approbation que nous leur donnons ou pas. Cela seul explique que Smith puisse parler de « sentiments moraux » plus ou moins « corrects » :

12. *TSM*, 7/3/3, p. 431 : « [...] des sentiments moraux corrects <*correct moral sentiments*> paraissent en quelque degré louables et moralement bons. L'homme dont la censure et l'applaudissement sont, en toute occasion, ajustés avec la plus grande précision à la valeur ou à l'indignité de l'objet, paraît mériter quelque degré d'approbation morale. Nous admirons la précision délicate de ses sentiments moraux <*we admire the delicate precision of his moral sentiments*> ».

Si nous pouvons, en effet, admirer la « précision délicate » des « sentiments moraux » de certains hommes, cela revient à reconnaître que tous les hommes ne parviennent pas à ce degré de correction, de justesse ou de délicatesse. Et de ce fait, il apparaît clairement que ce que Smith appelle ici « *moral sentiments* », ce sont des « jugements moraux » plus encore que des « sentiments moraux » : car autant cela a du sens, comme à propos d'un expert en tableaux, en meubles, en vins, etc, de dire que le « jugement moral » de quelqu'un est plus ou moins « délicat » et « correct », autant cela n'aurait guère de sens de dire que des « sentiments moraux » (honte, indignation, colère, etc.) seraient plus ou moins « délicats » et « corrects » chez l'un que chez l'autre.

Bien sûr, la dimension « sentimentale » ne disparaît jamais totalement chez Smith, puisque les jugements moraux sont rendus par le biais du mimétisme affectif et sentimental de la sympathie –cette superposition du jugement et du sentiment faisant d'ailleurs, me semble-t-il, toute la complexité et toute la difficulté de la théorie de Smith :

13. *TSM*, 7/4, p. 450 : « les sujets principaux des ouvrages des casuistes étaient donc le souci consciencieux dû aux règles de justice <*rules of*

justice> ; jusqu'où nous devons respecter la vie et les possessions de notre prochain ; le devoir de restitution ; les lois de la chasteté et de la pudeur, [...] les péchés de concupiscence ; les règles de la véracité, ainsi que l'obligation des serments, promesses et contrats en tous genres. / On peut dire en général des ouvrages des casuistes qu'ils ont tenté, en vain, de diriger par des règles précises *ce qu'il n'appartient qu'aux sentiments de juger* <*what it belongs to feeling and sentiment only to judge of*> ».

Je souligne cette très intéressante dernière formule : on voit bien qu'il s'agit de « juger » par les sentiments. Le titre de l'ouvrage aurait donc pu être en français quelque chose comme : « Théorie du jugement moral par les sentiments ». Mais quoi qu'il en soit, la dimension « sentimentale », si elle ne disparaît jamais, n'est pas exclusive dans la « théorie des sentiments moraux », ce qui était le seul point que je souhaitais établir à ce sujet, et ce qui permet de comprendre encore par un autre biais pourquoi l'injustice elle-même ne s'y trouve pas principalement abordée par le biais du « sentiment d'injustice ».

3/ dimension morale-politique-anthropologique

J'en viens maintenant pour conclure à la dimension morale-politique-anthropologique du sentiment d'injustice tel que Smith le construit dans la *théorie des sentiments moraux*.

Qu'il n'y ait pas chez Smith de « sentiment d'injustice » particulier, au sens où nous l'entendrions aujourd'hui, ne supprime pas chez lui, bien au contraire, tout « sentiment » à l'égard de ce qu'il entend par « injustice », à savoir, comme nous l'avons déjà dit, tout ce que désigne le terme anglais « *injury* », c'est-à-dire les préjudices, les délits, les torts, les atteintes, etc. Conformément à la perspective mimétique qui fait le fond de l'ouvrage, c'est-à-dire la théorie de la « sympathie » et la référence au « spectateur impartial », Smith estime en effet que la nature a doté les hommes d'une série de sentiments mimétiques bien particuliers à l'égard de toute forme de délit (*injury*), à savoir « l'indignation », le « ressentiment », et le désir de « vengeance », les trois étant généralement présentés ensemble, sans réelle généalogie. Smith est particulièrement affirmatif et constant sur ce point :

14. *TSM*, 2/1/2, p. 117 : « la nature a [...] imprimé dans le cœur humain à l'aide des caractères les plus marqués et les plus indélébiles qui soient, une approbation immédiate et instinctive de la loi sacrée et nécessaire de la vengeance <*an immediate and instinctive approbation of the*

sacred and necessary law of retaliation>, précédemment à toutes les réflexions sur l'utilité du châtement.

15. *TSM*, 2/2/1, p. 130 : « le ressentiment <*resentment*> semble nous avoir été donné par la nature pour nous défendre, et pour cela seulement. Il est le rempart de la justice et le garant de l'innocence. Il nous conduit à repousser le mal qu'on veut nous faire, et à rendre <*retaliate*> celui qui nous a été fait ; à faire que l'agresseur soit amené à se repentir de son injustice et que les autres, par peur d'un semblable châtement, soient terrifiés de se rendre coupables du même tort ».

16. *TSM*, 2/2/1, p. 131 : « La violation de la justice est un préjudice. [...] Elle est donc l'objet convenable du ressentiment, et de ce châtement qui en est la conséquence naturelle. [...] Les hommes accompagnent et approuvent la violence employée pour venger le mal causé par injustice <*mankind go along with, and approve of the violence employed to avenge the hurt which is done by injustice*> ». *Ibid.*, p. 133 : « Ce que fait chacun lui sera rendu, et la vengeance semble être la grande loi que nous a dictée la nature ».

Il serait facile de multiplier les citations, qui vont toutes clairement dans le même sens, c'est-à-dire vers l'assimilation constante de la justice à une vengeance ou rétorsion (*retaliation*) mimétique :

17. *TSM*, 2/2/3, p. 144 : « Quand le coupable est sur le point d'endurer cette juste vengeance que l'indignation naturelle du genre humain affirme être due à son crime <*that just retaliation, which the natural indignation of mankind tells them is due to his crimes*> ».

Or, le fait même que Smith insiste à ce point sur la symétrie du crime et de son châtement permet de comprendre, par un nouveau biais, pourquoi il reste assez fondamentalement éloigné d'une conception des « sentiments moraux » en termes de « sentiments d'injustice », voire pourquoi la notion d'injustice lui reste quelque peu opaque. Si en effet, supposons, une « injustice » a été commise, jamais la « justice » ne se donnera pour but de la réparer symétriquement, c'est-à-dire en commettant une nouvelle « injustice » (par exemple en libérant quelqu'un qui a été coupable d'évasion fiscale, au lieu de le punir, et donc en commettant une injustice pour réparer une injustice !). La justice consiste à pratiquer la symétrie de la peine et du châtement, ou du moins leur proportionnalité, sans doute, mais à *condition que le crime commis, précisément, ne soit pas une injustice*, mais un délit, une infraction, ou même un meurtre. Là on peut appliquer, si vaguement que l'on voudra, le mimétisme du crime et du châtement. Là on appliquera une violence en réponse à une autre violence. Mais il serait absurde, ce serait même le contraire de la justice,

que de répondre à une injustice par une autre injustice. On voit donc assez clairement, par ce raisonnement, que les injustices sont des « crimes » tout à fait à part. Peut-être même est-ce là encore une des raisons pour lesquelles on ne punit jamais pour « injustice », autrement dit, que l'injustice considérée en elle-même n'est jamais considérée (sauf erreur) comme un délit, car sinon, confusément, on aurait l'impression que pour la punir et/ou la réparer il faudrait en commettre une autre.

« L'indignation », le « ressentiment » et le « désir de juste vengeance », sont ainsi, chez Adam Smith, les manifestations d'un sentiment « de justice » et « d'injustice » indistinctement, toujours symétrique et en cela intense et violent. J'ai rappelé au début de cet exposé que Smith récusait la thèse de Hutcheson selon laquelle le « sens de la justice » serait un « sens » comparable à nos cinq sens habituels, une sorte de sixième, septième, ou nième sens. Le modèle que Smith refuse est ainsi celui d'une « faculté » (faculté par laquelle nous percevons le bien et le mal comme il existe une faculté de voir, une faculté d'entendre, etc.), tandis que le modèle qu'il adopte est celui d'une perception toujours déjà colorée affectivement, à l'exemple d'une douleur. La douleur est en effet un moyen de percevoir quelque chose, et donc en ce sens, si on veut, peut être rapprochée d'un sens (au sens de la vue, de l'ouïe, etc), et donc d'une faculté ; d'ailleurs ceux qui ne ressentent pas de douleur sont, d'une certaine façon, handicapés, comme s'ils manquaient d'un sens très utile ; mais en même temps, la douleur est directement une émotion, un affect, une douleur, quelque chose de déplaisant, qui indique un problème à résoudre : lésion du corps physique, ou lésion du corps social, dans le cas du « sentiment d'injustice », de « l'indignation », du « ressentiment » ou du « désir de vengeance ». Et donc le « sentiment d'injustice » est indissolublement une faculté de perception et un affect : c'est une perception intrinsèquement affective, si l'on veut, et en cela elle diffère des autres facultés de perception, qui peuvent se montrer seulement informatives, ou neutres. Sans doute on peut avoir des visions plaisantes ou déplaisantes, mais souvent on a des visions neutres affectivement. En revanche, il est impossible d'imaginer un « sentiment d'injustice », ou un « sentiment de l'injustice », qui serait neutre affectivement. D'ailleurs, comme dans la douleur, la dimension affective renforce ici la dimension facultaire : car lorsque j'ai une perception neutre affectivement, je peux toujours y être indifférent, et par conséquent ne plus très bien m'en souvenir, ou croire que j'ai été l'objet d'une illusion. Mais lorsque la perception, comme dans le « sentiment de l'injustice », se double d'une douleur (le « sentiment d'injustice »), elle s'en atteste d'autant plus elle-même comme perception vraie, réelle, incontestable. Alors, de façon paradoxale, la dimension affective, bien loin de diminuer la certitude cognitive,

vient la renforcer, malgré les innombrables avertissements que nous avons pu lire en philosophes à ce sujet.

Cette dimension violente des sentiments d'indignation, de ressentiment et de vengeance vis-à-vis de ce que Smith caractérise comme « injustice » est particulièrement sensible dans la *théorie des sentiments moraux*. Nous avons déjà évoqué sa théorie de la généalogie des religions de l'humanité comme réponse fantasmatique à l'universel désir de vengeance et de punition. Nous avons aussi évoqué ses descriptions de « justes vengeances », allant sans hésiter jusqu'à la peine de mort. Mais Smith repère et valorise également l'appétit des « foules » pour l'indignation :

18. *TSM*, 1/2/3, p. 68-69 : « Même la populace <*the mob*> est enragée à la vue d'un homme supportant patiemment des affronts et des outrages. Elle désire voir que cette insolence provoque du ressentiment <*this insolence resented*>, et qu'elle en provoque chez la personne outragée. Elle lui crie furieusement de se défendre ou de se venger <*revenge himself*>. »

Surtout, de proche en proche, on voit se transformer, au cours de l'ouvrage, la figure du « spectateur ». D'abord « impartial », « indifférent », « sympathique » au sens étymologique du terme, cet étrange personnage mimétique-surmoïque semble peu à peu créer autour de lui une espèce d'aspiration à toujours plus de violence, violence qui se manifeste assez paradoxalement, dans plusieurs passages spectaculaires de la *théorie des sentiments moraux*, sous la forme de la valorisation maximale, par Smith, d'une indifférence presque fanatique à la souffrance et à la mort. Cette indifférence se manifeste d'abord dans des scènes absurdes (on pense à une sorte d'auto-parodie de l'humour noir à l'anglaise, sans pour autant en être bien certain) :

19. *TSM*, 3/3, p. 210 : « l'homme qui n'a qu'une égratignure au doigt ne peut s'applaudir beaucoup de paraître immédiatement avoir oublié cette dérisoire infortune. L'homme qui a perdu sa jambe, emportée par un boulet de canon, et qui, le moment d'après, parle et agit avec son flegme et sa tranquillité habituels <*The man who has lost his leg by a cannon shot, and who, the moment after, speaks and acts with his usual coolness and tranquillity*>, sent naturellement un degré bien plus haut d'approbation de soi, puisqu'il fait preuve d'un degré bien plus élevé de maîtrise de soi ».

Par ailleurs, très souvent, Smith déclare son admiration pour l'homme qui, sous la torture, ne se comportera pas « de façon efféminée », ne pleurera pas, ne se plaindra pas, gardera la « virilité » des traits de son visage. Cette capacité à rester indifférent à la torture semble l'obséder, jusqu'à la scène

stupéfiante de la torture de l'indien, dans laquelle se superposent, de toute évidence, des fantasmes propres à l'auteur, et les attentes d'un « spectateur » qui, d'impartial, s'est fait peu à peu pervers et sadique :

20. *TSM*, 5/2, p. 286 : « Lorsqu'un sauvage est fait prisonnier de guerre et qu'il reçoit, comme c'est l'usage, la sentence de mort prononcée par les vainqueurs, il l'entend sans exprimer aucune émotion, et se soumet après aux plus horribles tourments sans jamais se lamenter sur son sort, ni montrer d'autre passion que le mépris de ses ennemis. Alors qu'il est pendu par les épaules au-dessus d'un feu doux, il raille ses bourreaux et leur raconte comment il a lui-même torturé bien plus ingénieusement l'un des leurs qui était tombé entre ses mains. Après qu'il a été roussi et brûlé, que les parties les plus fragiles et les plus sensibles de son corps ont été lacérées des heures durant, on lui accorde souvent un court répit, afin de prolonger son malheur, en le descendant du bûcher. Il emploie alors ce moment à discuter de différentes choses, à s'enquérir des nouvelles du pays, et ne semble indifférent à rien, sinon à son propre état. »

Le « spectateur impartial », sympathique et mimétique, ne s'en tient pas là. Tel un Moloch, il lui faut toujours plus de violence, toujours plus de victimes. Et ces dernières ne manquent pas de monter avec joie au « sacrifice » :

21. *TSM*, 6/2/3, p. 327-328 : « Les bons soldats, qui aiment leur général et ont confiance en lui, marchent souvent avec plus de gaieté et d'alacrité vers une position désespérée dont ils s'attendent à ne jamais revenir, qu'ils ne le feraient s'ils partaient pour une destination sans risque ni péril. [...] Ils savent que leur général ne leur aurait jamais ordonné de rejoindre cette position si ce n'était pour la sauvegarde de l'armée et pour le succès de la guerre. Ils sacrifient gaiement leur propre petit système à la prospérité d'un système plus grand <*They cheerfully sacrifice their own little systems to the prosperity of a greater system*>. Ils font des adieux affectueux à leurs camarades, [...] puis se mettent en marche, non pas seulement avec une obéissance soumise, mais souvent avec les cris de la plus joyeuse exaltation, vers cette destination fatale mais splendide et honorable qu'on leur a assignée ».

Que le mimétisme appelle le sacrifice, c'est une loi qui commence à nous être familière... Vous aurez été peut-être surpris de la tonalité plus sombre de la fin de cet exposé, au sujet d'un livre et d'un auteur qui respirent en général la culture, le tact et les bonnes manières. Mais c'est que je me suis convaincu peu à peu du fait que le « sentiment d'injustice », comme le « mimétisme », étaient parmi les sources les plus vives de la violence, et qu'il y avait là des nécessités conceptuelles qui dépassent largement la bonté ou la

gentillesse toujours présumées d'une personnalité, nécessités que laissent apercevoir –j'ai du moins essayé de le montrer- les difficultés comme les réussites de la *théorie des sentiments moraux*.

Je vous remercie de votre attention.