



**HAL**  
open science

# Sentiments moraux et sens de la justice chez Smith et Rawls

Benoît Walraevens

► **To cite this version:**

Benoît Walraevens. Sentiments moraux et sens de la justice chez Smith et Rawls. *Economia - History/Methodology/Philosophy*, 2023, 13 (4), pp.1187-1222. 10.4000/oeconomia.16439. hal-04700018

**HAL Id: hal-04700018**

**<https://hal.science/hal-04700018v1>**

Submitted on 17 Sep 2024

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



**Œconomia**

History, Methodology, Philosophy

13-4 | 2023

Varia / Philosophie et économie des émotions

---

## Sentiments moraux et sens de la justice chez Smith et Rawls

*Moral Sentiments and the Sense of Justice in Smith and Rawls*

**Benoît Walraevens**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oeconomia/16439>

DOI : [10.4000/oeconomia.16439](https://doi.org/10.4000/oeconomia.16439)

ISSN : 2269-8450

### Éditeur

Association Œconomia

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2023

Pagination : 1187-1222

ISSN : 2113-5207

Ce document vous est fourni par Université Rennes



### Référence électronique

Benoît Walraevens, « Sentiments moraux et sens de la justice chez Smith et Rawls », *Œconomia* [En ligne], 13-4 | 2023, mis en ligne le 01 décembre 2023, consulté le 17 septembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/oeconomia/16439> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oeconomia.16439>

---



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

# Sentiments moraux et sens de la justice chez Smith et Rawls

Benoît Walraevens\*

Cet article propose une lecture croisée de Smith et de Rawls afin mettre en exergue le rôle fondamental de la sympathie, des sentiments moraux et de l'idée de réciprocité qu'ils contiennent dans la théorie de la justice comme équité de Rawls, et plus particulièrement dans la possibilité d'assurer la stabilité de la société idéale, bien ordonnée, grâce au développement d'un sens de la justice approprié. Nous étudions ainsi leurs anthropologies morales respectives et leurs analyses de la culpabilité, du ressentiment, de l'indignation et de l'envie, soulignant le rôle fondamental que jouent ces sentiments moraux dans la coopération sociale.

Mots-clés : Smith (Adam), Rawls (John), sentiments moraux, réciprocité, coopération

## **Moral Sentiments and the Sense of Justice in Smith and Rawls**

This article offers a cross-reading of Smith and Rawls in order to highlight the fundamental role of sympathy, moral sentiments and the idea of reciprocity they contain in Rawls's theory of justice as fairness, and more specifically in the possibility of ensuring the stability of the ideal, well-ordered society through the development of an appropriate sense of justice. I study their respective moral anthropologies and their analyses of guilt, resentment, indignation and envy, highlighting the fundamental role these moral sentiments play in social cooperation.

Keywords: Smith (Adam), Rawls (John), moral sentiments, reciprocity, cooperation

**JEL: B12, B31**

---

\*Université de Caen Normandie, CREM UMR 6211, F-14000 Caen, France. benoit.walraevens@unicaen.fr

Je souhaite remercier vivement les participants à la conférence GIDE « Philosophie et économie des émotions » à Aix-en-Provence en septembre 2021, ainsi que Laurent Jaffro et les deux rapporteurs de la revue pour leurs remarques et suggestions sur des versions précédentes de ce texte, me permettant de grandement l'améliorer.

Publiée il y a déjà plus d'un demi-siècle, *A Theory of Justice*<sup>1</sup> de Rawls a fait l'objet de très nombreuses études, et reste encore aujourd'hui une référence quasi incontournable pour qui s'intéresse à la justice sociale. Il reste néanmoins des parties de cet ouvrage majeur de la philosophie politique contemporaine qui ont reçu une attention relativement limitée, en particulier la troisième partie qui concerne la question de la stabilité de ce que Rawls appelle la société bien ordonnée, et plus spécifiquement encore les chapitres sur l'acquisition par les individus du sens de la justice (Audard, 2019, 432)<sup>2</sup>. La manière dont Rawls pose le problème peut paraître familière, entre autres, aux économistes. Il réfléchit ainsi en termes d'« équilibre » et de « stabilité » de celui-ci, et cherche à déterminer la « force » ou motivation individuelle assurant cette stabilité de l'équilibre social, face à la tentation du « *free-riding* » (*TJ*, §69, 498-499; §76, 536-543). Une conception de la justice est considérée comme « stable » si elle engendre son propre soutien (*TJ*, §24, 170). Autrement dit, « ses principes devraient être tels que, quand ils sont incarnés dans la structure de base, les hommes tendent à acquérir le sens de la justice correspondant et à développer le désir d'agir en accord avec ces principes. » (*ibid.* ; voir aussi §29, 207) Comme le souligne Audard, « ce qui est remarquable chez Rawls, c'est son insistance sur la psychologie morale et sur la source psychologique de la stabilité », la mise en place de « bonnes institutions » ne garantissant pas à elle seule cette stabilité (Audard, 2019, 432).

Ce sont précisément ces analyses de Rawls sur les sentiments moraux et sur l'origine et le développement du sens de la justice, indispensables à la stabilité de la société bien ordonnée, que nous souhaitons relire ici, dans une lecture croisée avec Adam Smith. Le présent article s'inscrit donc dans la lignée de la littérature cherchant à comparer ou à établir des liens entre ces deux auteurs, littérature certes réduite mais non négligeable. Amartya Sen, qui a récemment développé une théorie de la justice fondée sur une certaine lecture du concept de spectateur impartial de Smith (Sen, 2009), a souligné le contraste qui existe d'après lui entre l'approche « comparative » de la justice de Smith, qui a ses faveurs, et l'approche « transcendantale » de Rawls (Sen, 2009, 130-135). Il semble néanmoins que Sen classe un peu vite Smith du côté des

---

<sup>1</sup> *TJ* par la suite.

<sup>2</sup> Voir néanmoins le récent ouvrage collectif dirigé par Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector, et les travaux de Florent Guénard sur le ressentiment chez Rawls, qui viennent combler en partie ce déficit d'attention (Guérard de Latour et al., 2015 ; Guénard, 2012 ; 2015).

approches comparatives de la justice, laissant de côté la dimension transcendante du spectateur impartial smithien (Ege et al., 2012).

De son côté, Von Villiez (2006) a mis en exergue la proximité méthodologique qui existe selon elle entre l'équilibre réfléchi de Rawls et le concept de spectateur impartial de Smith. D'autre part, Ege et Igersheim (2020) ont proposé une « lecture smithienne » de Rawls, en montrant comment la figure du spectateur impartial de Smith permet de penser la (ré)conciliation entre le raisonnable et le rationnel. Michael Frazer (2007) a quant à lui insisté de manière plus générale sur l'importance fondamentale du sentimentalisme moral dans la philosophie politique de Rawls, au-delà même de sa psychologie morale descriptive, et plus spécifiquement dans sa compréhension des sources de normativité, ce que nous compléterons par notre lecture croisée avec Smith. Enfin, Ben-Moshe (2021) souligne que les critiques que Rawls adresse aux théories de la justice fondées sur l'idée d'un spectateur impartial (en particulier l'absence de distinction des personnes et la confusion entre impersonnalité et impartialité) ne s'appliquent pas en réalité au concept de spectateur impartial de Smith, comme nous le confirmerons (voir *infra*, section 1.1). Ben-Moshe défend en outre l'idée que la théorie smithienne du spectateur impartial permet de développer un libéralisme politique justifiant des principes de justice qui peuvent être similaires à ceux de Rawls (Ben-Moshe, 2021).

Dès lors, l'idée de cet article est la suivante. Il s'agit de prolonger les travaux existants sur Smith et Rawls en mettant en lumière certains parallèles intéressants, non identifiés jusqu'ici, entre les analyses de Smith et de Rawls sur le développement moral des individus et de leur sens de la justice, fondement de la stabilité sociale. Nous proposerons ainsi une lecture croisée entre les analyses de Smith et de Rawls sur les sentiments moraux de culpabilité, de ressentiment et d'indignation, et sur la manière dont ils permettent aux individus d'exprimer leur nature d'êtres sociaux et moraux, libres et égaux, en accord avec l'interprétation kantienne des principes de justice.

Si le ressentiment a plutôt fait l'objet d'un certain discrédit dans la philosophie continentale moderne, à la suite des écrits de Nietzsche et de Scheler (Guénard, 2015 ; voir aussi Fasula, 2022), ce n'est pas le cas en revanche dans la philosophie morale anglophone, où il est souvent synonyme de colère morale (voir Gibbard, 1990). Afin de justifier le rapprochement proposé ici, rappelons tout d'abord que Rawls a incontestablement étudié de près l'œuvre de Joseph Butler, comme en attestent les cinq cours que l'on retrouve en appendice de ses *Lectures on the History of Political Philosophy*. Certains de ces cours abordent justement

le ressentiment et l'indignation et leur importance dans la constitution morale de l'homme et l'élaboration des règles de justice et d'équité pour Butler (voir en particulier Butler [1726] 2017, 433-434 et 436-437). Or, l'analyse du ressentiment de Butler<sup>3</sup> a eu une influence certaine sur celle de Smith, qui lui aussi considère le ressentiment comme un sentiment moral, au cœur du sens de la justice (MacLachlan, 2010). La rencontre entre Rawls et Smith peut, selon nous, être fructueuse, mais encore faut-il au préalable comprendre pourquoi Rawls n'a pas fait appel aux travaux de Smith sur les sentiments moraux, ou uniquement de manière marginale, et s'il avait des raisons valables de ne pas le faire.

Dans cette optique, on ne peut nier les différences fondamentales qui existent entre les projets philosophiques et les théories de la justice de Smith et de Rawls, sans parler même des différences de contextes intellectuels et historiques dans lesquels elles s'inscrivent. Comme nous le détaillerons plus loin (voir *infra*, section 1.2), Rawls cherche à élaborer une théorie politique de la justice, centrée sur les institutions sociales, et raisonne en théorie idéale, là où Smith produit une théorie morale de la justice, focalisée sur les comportements individuels, et raisonne en théorie non-idéale. Leurs formalisations de l'impartialité du jugement moral, avec la procédure du voile d'ignorance chez Rawls et celle du spectateur impartial chez Smith, diffèrent également très sensiblement. Enfin, et c'est le plus important, Rawls opère une séparation stricte du juste et du bien, et défend la supériorité du juste sur le bien, chose qu'on ne retrouve pas chez Smith.

Par conséquent, les rapprochements effectués dans cet article entre nos deux auteurs sont essentiellement de nature comparative et analogique et visent à mieux mettre en exergue et à préciser le rôle fondamental que doivent jouer la sympathie, les sentiments moraux, le sens de la justice et la réciprocité morale dans la théorie de la justice de Rawls, et plus spécifiquement dans son analyse des conditions de stabilité de la société juste.

La section 1 portera sur la lecture, singulière et contestable, par Rawls de Smith comme étant un utilitariste classique fondant la justice sur le point de vue d'un spectateur impartial idéal et impersonnel cherchant à maximiser la somme totale de satisfaction pour l'ensemble des individus qui la composent. Nous chercherons ensuite à identifier ce qui distingue réellement les conceptions de la justice de Rawls et de Smith, afin de préciser d'emblée la nature et l'enjeu des

---

<sup>3</sup> Voir en particulier Butler ([1726] 2017, *Sermons*, VIII « Upon Resentment » et IX « Upon Forgiveness of Injuries »).

rapprochements effectués entre nos deux auteurs. Les sections 2 et 3 présenteront ensuite de manière croisée les analyses de Rawls et de Smith sur l'origine et le développement des sentiments moraux et du sens de la justice. La section 2 se focalisera sur le sentiment de culpabilité et l'importance de la tendance (naturelle) à la réciprocité des comportements, quand la section 3 portera sur le ressentiment et l'indignation, autre versant, complémentaire, du sens de la justice, fondement sentimental de la justice et de la stabilité de la société bien ordonnée selon les principes de justice chez Rawls.

## 1. Rawls et Smith et leurs conceptions respectives de la justice

### 1.1 Smith vu par Rawls

Pour Rawls, (i) Smith serait un partisan, avec Hume, de l'utilitarisme « classique »<sup>4</sup> (*TJ*, §30, 215) et il développerait (ii) l'idée d'un spectateur impartial, omniscient, idéal (*TJ*, §30, 215) et (iii) impersonnel (*TJ*, §30, 218-219) déterminant les principes de justice de la société. Or cette lecture de Smith est, pour le moins, fortement contestable, pour ne pas dire complètement erronée, comme l'ont souligné également Sen (2009, 135-138), Raphael (2009, 42-49) et Ben-Moshe (2021).

Commençons par le premier point, le prétendu utilitarisme de Smith. De manière générale, l'utilitarisme peut être défini comme une philosophie morale reposant sur les caractéristiques suivantes : (i) une théorie conséquentialiste de l'action juste (*right*), où le juste est défini en termes de bien maximal, (ii) une théorie hédoniste du bien (*good*), définissant le bien en termes de plaisir, (iii) une impartialité dans le calcul de l'utilité, et (iv) une visée normative, avec pour but de guider l'action publique. En tant que conception publique de la justice, l'idée principale de l'utilitarisme est qu'« une société bien ordonnée et juste est celle dans laquelle les institutions majeures sont organisées de manière à réaliser la plus grande somme totale de satisfaction pour l'ensemble des individus qui en font partie » (*TJ*, §5, 49). La théorie de la justice comme équité est présentée explicitement par Rawls comme « une solution de rechange à la pensée utilitariste » (*TJ*, §1, 29 ; §5, 49), qui présente selon lui de sérieux défauts en tant que conception de la

---

<sup>4</sup> Rawls utilise l'expression d'« utilitarisme classique » pour le distinguer de variantes de l'utilitarisme comme l'utilitarisme moyen par exemple, dont il étudie aussi dans *TJ* les mérites et les limites comme critère de justice.

justice. En particulier<sup>5</sup>, elle ne tient pas compte, sauf indirectement, de la façon dont la somme totale des satisfactions est répartie entre les individus, et de la pluralité et la distinction des personnes (*ibid.*, 51 ; 53). Ainsi, dans l'utilitarisme « il n'y a pas de raison de principe pour laquelle les gains de certains ne compenseraient pas les pertes des autres ou, et ceci est plus important, pour laquelle la violation de la liberté d'un petit nombre ne pourrait pas être justifiée par un plus grand bonheur pour un plus grand nombre » (*ibid.*, 52). D'où la nécessité qu'il y a dans cette conception de la justice à postuler que les individus sont dotés d'une grande capacité d'identification aux autres, de « sympathie » et d'altruisme, qui leur permettront de comprendre et d'accepter si nécessaires certains sacrifices de leur propre bien pour maximiser la somme totale de satisfaction. L'accord sur les jugements moraux et l'impartialité naissent ici de l'adoption du point de vue d'un spectateur impartial et idéal doué de sympathie qui généralise à la société le choix rationnel d'un individu, conduisant à « une forme de fusion impersonnelle de tous les désirs dans un seul système de désir » (*TJ*, §30, 218).

Face à la théorie utilitariste de la justice, de nature *téléologique*, Rawls propose une doctrine *déontologique*, la théorie de la justice comme équité, postulant une priorité du juste sur le bien et visant à répondre aux apories de l'utilitarisme, en particulier aux hypothèses psychologiques trop peu plausibles, insuffisamment réalistes sur lesquelles il s'appuie. Dès les premières pages de l'ouvrage, Rawls souligne que sa conception de la justice repose sur l'« inviolabilité » des personnes, qu'« elle n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre. » (*TJ*, §1, 30) La société y est vue comme « une tentative de coopération en vue de l'avantage *mutuel* », réciproque (*ibid.*, nous soulignons), elle doit viser à favoriser le bien de chacun de ses membres. Rawls va alors repenser l'impartialité du choix des principes de justice non pas à partir du point de vue de l'observateur doué de sympathie, comme dans l'utilitarisme, mais à partir des individus en conflit (*TJ*, §30, 219). Pour ce faire, il imagine que les co-contractants sont placés dans la situation hypothétique de la « position originelle » et qu'ils prennent leur décision sous le « voile d'ignorance », c'est-à-dire sans connaître ni leur place dans la société, ni leurs talents, ni leur conception du bien (*TJ*, §3, 38). Rawls fait alors l'hypothèse que les individus dans la position originelle sont des « êtres rationnels et

---

<sup>5</sup> Pour une analyse détaillée de la critique rawlsienne de l'utilitarisme, voir Audard (2019, chap. 3).

mutuellement désintéressés » (*TJ*, §3, 40), ce qui permet de s'assurer qu'« ils n'acceptent pas de voir leurs intérêts sacrifiés à ceux des autres » et donc que les « principes de la justice ne dépendent pas d'hypothèses trop fortes », comme « des sentiments naturels liant les hommes les uns aux autres », ce qui leur confère une plus grande stabilité (*TJ*, §22, 162). Mais en faisant l'hypothèse que les individus ont « un souci inconditionnel de [leur] propre bien » (*TJ*, §76, 538) et qu'ils sont mutuellement désintéressés, l'anthropologie morale de Rawls, certes plus plausible et réaliste que celle de l'utilitarisme, ne repose-t-elle pas au fond sur une vision égoïste de l'homme, proche du modèle de l'*homo economicus*, et aux antipodes de celle de Smith, fondée sur la dimension naturellement sociale et relationnelle des individus, êtres doués de sympathie ? Très vite ce prétendu biais individualiste de la position originelle avait d'ailleurs été critiqué (Nagel, 1975 ; Fisk, 1975).

L'écart entre Rawls et Smith sur ce point est en réalité moindre qu'il n'y paraît. Rawls rejette explicitement l'idée selon laquelle sa théorie de la justice serait une « théorie égoïste » (*TJ*, §25, 179). Le fait que les personnes *dans la position originelle* ne prennent pas d'intérêt aux intérêts des autres n'implique pas qu'elles ne puissent se soucier de tierces personnes. Le désintéret mutuel n'est donc pas incompatible avec une forme d'« altruisme limité » (*ibid.*, 178). Surtout, il caractérise essentiellement les individus hypothétiques, fictifs, de la position originelle. Comme le précise bien Rawls, cela ne signifie pas que « dans la vie ordinaire ou dans une société bien ordonnée qui reconnaît les principes choisis », une fois levé le voile d'ignorance, « les personnes soient également mutuellement désintéressées. » (*ibid.*, 179) En d'autres termes, « les motivations des personnes placées dans la position originelle ne doivent pas être confondues avec les motivations des personnes dans la vie quotidienne qui acceptent les principes de la justice *et qui possèdent le sens de la justice* qui y correspond » (*ibid.*, nous soulignons). Or ce sens de la justice implique une capacité de sympathie au sens smithien, c'est-à-dire une capacité d'identification aux autres (voir *infra*, section 2). Ni purement égoïstes ni totalement altruistes, les individus du contrat social rawlsien sont mus par la réciprocité, au cœur du sens de la justice comme nous le verrons. Rawls cherche à réconcilier deux conceptions du contrat qui sont fondées sur deux formes distinctes de rationalité : une rationalité *prudentielle* d'une part, et une rationalité *éthique* d'autre part, ou le rationnel et le raisonnable, ce qui n'est pas

sans créer d'importantes tensions<sup>6</sup>. La première forme de rationalité, d'inspiration hobbesienne, renvoie à une conception de la justice comme avantage mutuel, dérivée d'un pur choix rationnel égoïste. La seconde, d'inspiration kantienne (et rousseauiste), considère les contractants comme des personnes morales, douées de volonté et responsables, et désirant traiter les autres comme des fins, et pas seulement comme des moyens (*TJ*, §29, 210). Il y a donc une dimension individualiste et une dimension intersubjective du contrat. C'est surtout, croyons-nous, cette seconde approche, kantienne, du contrat et la notion de réciprocité morale qu'elle renferme qui permettent d'établir des parallèles intéressants entre les conceptions de la justice de Rawls et de Smith, sans oublier toutefois ce qui les distingue.

Revenons aux critiques explicitement formulées par Rawls à l'encontre de Smith, et voyons en quoi elles sont infondées. Tout d'abord, le jugement moral pour Smith ne repose pas sur la maximisation du bonheur du plus grand nombre, l'utilité publique ou l'identification aux plaisirs et aux peines des autres, mais plutôt sur l'approbation, la sympathie d'un spectateur impartial et « bien informé ». Smith prend d'ailleurs soin de bien préciser, pour se distinguer de Hume, que l'utilité publique ou « l'intérêt général » n'est pas le *fondement premier* des jugements moraux sur la justice, même si des considérations de ce type sont souvent présentes dans nos jugements de manière *secondaire* (voir *The Theory of Moral Sentiments*<sup>7</sup>, I.i.4.4, 44 ; et le fameux exemple de la sentinelle dans *TMS*, II.ii.3.11, 146). Smith ne défend pas non plus l'idée selon laquelle le spectateur impartial serait un observateur *idéal*, représentant une forme de perfection du jugement moral. Le spectateur impartial, s'il est « bien informé » et « non impliqué » (« *unconcerned* »), n'est ni omniscient, ni infaillible, ni doté d'une capacité d'identification parfaite. Ce n'est qu'un « demi-dieu » au-dedans du cœur, qui peut être trompé par exemple par la « clameur de la foule » ou les préjugés ancrés dans la société. Enfin, sur le troisième point, le spectateur impartial smithien ne fait jamais totalement abstraction de ses caractéristiques personnelles et de ses expériences sociales. Il n'est pas sous un voile d'ignorance (Forman-Barzilai, 2010), contrairement au spectateur impartial d'Harsanyi, et ne représente pas non plus un « observateur idéal » (Firth, 1952, cité par Rawls : voir *TJ*, §30, 215) ou une « *view from nowhere* » (Nagel, 1986). L'impartialité pour Smith ne signifie pas une

<sup>6</sup> Pour le souligner, Sandel parlait de Rawls comme d'un « déontologue à visage humain » (cité par Audard, 2019, 140).

<sup>7</sup> *TMS* par la suite.

impersonnalité totale du jugement moral, contrairement à ce qu'affirme Rawls (*TJ*, §30, 218). Le spectateur impartial de Smith est toujours situé et le résultat d'une histoire, à mi-chemin entre universalisme et relativisme (Forman-Barzilai, 2010), ou bien encore, pour reprendre la distinction de Sen (2009), à mi-chemin entre approche transcendantale et comparative de la justice. La vision smithienne du spectateur impartial semble donc résister aux critiques que formule Rawls à l'encontre de ce concept, vu comme la pierre angulaire de la conception utilitariste de la justice, à laquelle Smith de toute façon n'adhère pas.

## 1.2 Au-delà des critiques de Rawls, des parallèles avec Smith sont-ils possibles ?

Il est intéressant de rappeler ici que Rawls a finalement nuancé son propos vis-à-vis de Hume dans ses *Lectures on the History of Moral Philosophy* et dans *Political Liberalism*. Il reconnaît ainsi que Hume n'est pas un utilitariste classique<sup>8</sup>, que son « spectateur judicieux » ne confond pas impartialité et impersonnalité, et qu'il a identifié les « circonstances de la justice » ainsi que l'importance du sens moral pour renforcer l'adhésion aux principes de justice, et par conséquent pour soutenir la stabilité de la société (Rawls, 2000 ; voir Le Jallé, 2008 ; Spector, 2015). Et Éléonore Le Jallé a montré qu'il existe plus de points communs entre eux que ne le laisse penser Rawls (Le Jallé, 2008). Il en est de même, croyons-nous, vis-à-vis de Smith, comme nous essaierons de le montrer dans les prochaines sections. Mais Rawls n'est jamais revenu sur ses premiers propos concernant Smith. Celui-ci n'apparaît pas, si ce n'est de manière allusive, dans ses cours sur l'histoire de la philosophie morale<sup>9</sup>, qui d'ailleurs ne traitent pas du ressentiment et de l'indignation. Comment expliquer cette absence de dialogue de Rawls avec l'œuvre de Smith ?

Peut-être avait-il, au fond, de bonnes raisons de ne pas s'y intéresser plus avant. En effet, il existe des différences profondes entre les projets philosophiques et les théories de la justice de Smith et de Rawls, qu'il ne faut pas négliger. Tout d'abord, Smith n'est pas un théoricien

---

<sup>8</sup> Ce qu'a bien montré récemment Reichlin (2016).

<sup>9</sup> Smith est mentionné par Rawls en note de bas de page (*TJ*, 8) pour le ranger dans les membres de l'école du sens moral aux côtés de Hume et Butler. Son nom apparaît ensuite (*ibid.*, 52) sur le langage utilisé à l'époque qui peut être sujet à mésinterprétation. Et enfin (*ibid.*, 84) quand Rawls explique qu'il emploie l'expression « spectateur judicieux » et non « impartial » pour différencier Hume de Smith, qui l'utilise pour une idée quelque peu différente, sans qu'il ne précise en quoi.

du contrat social et conçoit l'impartialité du jugement moral de manière très différente de Rawls. Smith cherche avant tout à décrire la formation et l'évolution endogène des normes morales à travers la répétition des interactions sociales, sympathiques, plutôt qu'à déterminer et prescrire des normes universelles de justice valables pour la société. Rawls raisonne en théorie idéale, en se concentrant sur les caractéristiques d'une société parfaitement juste, tandis que Smith raisonne en théorie non-idéale, et cherche à décrire les sociétés telles qu'elles sont.

Ainsi, la théorie de la justice rawlsienne est essentiellement de nature *politique*, s'intéressant en priorité à la justice des *institutions sociales*, de la structure de base de la société, quand celle de Smith est plutôt de nature *morale*, et centrée sur la justice des *comportements individuels*. Smith cherche à offrir une théorie « générale » de sentiments moraux, capable d'expliquer l'ensemble de nos jugements moraux sur les autres et sur nous-mêmes dans des sociétés non-idéales, là où Rawls s'intéresse uniquement aux sentiments moraux capables de susciter le respect des règles de justice de la société, et partant de permettre la stabilité de la société juste, idéale. Si Smith et Rawls analysent nos sentiments moraux, c'est donc pour des raisons et de manières différentes. Il s'agit avant tout pour Rawls de déterminer quelle théorie morale permettrait de rendre compte de la stabilité des principes universels de justice préalablement identifiés par la théorie du contrat social, c'est-à-dire grâce à la procédure du voile d'ignorance, puis de voir si cette théorie morale serait conforme ou non à notre expérience morale ordinaire<sup>10</sup>.

Sans que cela ne remette en cause totalement l'écart qui sépare les théories de la justice de Smith et de Rawls, on peut alors se demander si l'analyse smithienne de la justice à travers la figure du spectateur impartial peut être étendue à la structure politique de la société, et quels résultats on peut en attendre. Nous pensons qu'il est possible de prolonger l'analyse de Smith en ce sens<sup>11</sup>. Tout d'abord, rappelons que Smith a longtemps nourri l'ambition de publier un ouvrage décrivant « les principes généraux du droit et du gouvernement » (*TMS*, Avertissement, 19-20). Dans un cadre smithien, les citoyens ayant le sens de la justice jugent de la justice ou de l'injustice de institutions politiques, des lois et des décisions des magistrats en particulier, en fonction de leur conformité avec les prescriptions du spectateur impartial, dont elles doivent être l'incarnation. On pourrait donc étendre son

<sup>10</sup> Je remercie l'un des rapporteurs d'avoir attiré mon attention sur ce point.

<sup>11</sup> Pour une analyse plus développée sur ce point, voir Ben-Moshe (2021).

raisonnement et imaginer qu'un individu puisse éprouver du ressentiment face à une administration non « impartiale » de la justice ou encore face à des inégalités de revenu et de richesse considérées comme injustes, c'est-à-dire désapprouvées par un spectateur impartial, du fait par exemple, pour reprendre des éléments chers à Smith, de positions de monopoles, d'écart de salaires injustifiés, ou d'un système fiscal inique<sup>12</sup>. C'est-à-dire, en clair, face à tout ce qui ne respecterait pas les principes du « système de la liberté naturelle », développés à la fin du livre IV et surtout au livre V de la *Richesse des Nations*. En outre, Rawls a souligné lui-même le fait que la procédure du spectateur impartial pouvait aboutir à identifier les mêmes principes de justice que sa position originelle (*TJ*, §30, 161), ce que Ben-Moshe a récemment démontré dans le cas justement du spectateur impartial de Smith (Ben-Moshe, 2021). On peut d'ailleurs trouver par exemple dans les œuvres mêmes de Smith une préfiguration du principe de différence rawlsien et du critère du maximin (Dellemotte et Walraevens, 2015 ; Walraevens, 2021).

Enfin, ce qui pourrait expliquer ce manque d'intérêt de Rawls pour Smith est le fait que Rawls est ouvertement kantien, et que partant la philosophie morale de Smith, de nature empiriste, pouvait lui apparaître comme étant aux antipodes de celle de Kant. Il n'est pas inintéressant toutefois de comparer les philosophies morales de Kant et de Smith, comme l'ont montré certains travaux (Fleischacker, 1991 ; 1999 ; Biziou, 2000). Nous verrons spécifiquement que certains passages de *The Theory of Moral Sentiments* de Smith sur le spectateur impartial et le ressentiment semblent introduire des notions d'égalité et de dignité morale.

Étant donné les différences profondes et irréductibles entre les projets philosophiques et les théories de la justice de Smith et de Rawls que nous avons essayé de rappeler dans les paragraphes précédents, il s'ensuit que les rapprochements effectués ici et dans la suite du texte entre ces deux auteurs sont essentiellement de nature analogique et visent avant tout à mettre en exergue et à préciser le rôle crucial que doivent jouer la sympathie, les sentiments moraux et la réciprocité pour assurer la stabilité sociale chez Rawls.

---

<sup>12</sup> Sur la question des inégalités et de leur justice chez Smith, voir Walraevens (2021).

## 2. Sentiments moraux et sens de la justice chez Rawls et Smith : la culpabilité

Pour Rawls, la stabilité de la société est fondée sur nos facultés morales, et en particulier sur la capacité d'avoir un sens de la justice, minimal, que la grande majorité d'entre nous possédons (Rawls, 1963, 301), c'est-à-dire sur des « attitudes naturelles » face à l'injustice qui font naître des sentiments moraux garantissant le respect des principes de justice.

### 2.1 Sens moral et sympathie

La conception que Rawls développe du sens de la justice, dès son article de 1963 et largement reprise ensuite dans *TJ*, repose sur l'idée, empruntée à Rousseau, selon laquelle le sens de la justice n'est pas un pur produit de l'entendement mais plutôt « un véritable sentiment du cœur éclairé par la raison », et surtout « le produit naturel de nos affections primitives » (Rawls, 1963, 281). Rawls s'inscrit explicitement dans la tradition morale issue de la pensée rationaliste de Kant, Mill, Rousseau et Piaget, dans laquelle les sentiments moraux sont « le résultat naturel d'une compréhension complète de notre nature sociale. » (*TJ*, §69, 501) Le sens de la justice chez Rawls renvoie au désir d'une société juste, régie par des principes universels de justice. Il est le résultat d'un certain développement naturel de l'homme et de ses facultés, cognitives et empathiques. Car l'homme est pour Rawls, comme pour Smith, un être fondamentalement social et moral.

La *capacité* d'avoir un sens de la justice est pour Rawls l'une des deux « facultés » morales (ou un des « pouvoirs moraux ») des individus (le second étant la capacité d'avoir une conception du bien : voir *JF*, §7, 18-19 ; *LP*, 19), qui font d'eux des êtres moraux, égaux et responsables, raisonnables. La grande majorité des individus possède un sens *minimal* de la justice (Rawls, 1963, 302), condition nécessaire de l'égalité morale et politique des hommes. Dans le même ordre d'idées, Smith souligne que même les brigands doivent respecter certaines règles morales entre eux (*TMS*, II.ii.3.3, 141) et que « tous les hommes, y compris les plus stupides et les moins réfléchis, abhorrent la fraude, la perfidie, l'injustice » (*TMS*, II.ii.3.9, 145).

Pour Rawls comme pour Smith, ce sens de la justice repose lui-même plus fondamentalement sur la propension naturelle qu'ont les individus à se mettre à la place des autres par l'imagination, c'est-à-dire sur leur faculté de sympathie qui leur permet, littéralement, de ressentir ce que les autres ressentent (« *fellow-feeling* ») :

Une fois les capacités de compréhension mûries et l'individu capable de reconnaître sa place dans la société et de comprendre le point de vue des autres, les hommes apprécient les avantages mutuels que procure une coopération sociale équitable. Nous éprouvons pour les autres une sympathie naturelle et une tendance innée aux plaisirs de la sympathie [« *pleasures of fellow-feeling* »] et de la maîtrise de soi, ce qui fournit la base affective des sentiments moraux dès que nous comprenons clairement la nature de nos relations avec nos associés à partir d'une perspective suffisamment générale. (*TJ*, §69, 501, traduction corrigée)

Il y a trois points particulièrement intéressants dans ce passage. Tout d'abord, Rawls insiste sur le fait que le sens de la justice *pleinement développé*, comme désir d'une société juste, nécessite un processus de maturation des capacités cognitives et empathiques des individus. Ensuite, Rawls emploie ici, et souvent dans ses travaux<sup>13</sup>, le terme de « *fellow-feeling* » alors qu'il est d'usage peu courant. Mais il est très présent dans l'œuvre de Butler, auquel Rawls pense certainement en l'employant. Plus important pour nous, le terme est également souvent utilisé par Smith dans *TMS*. Cette capacité d'identification aux autres<sup>14</sup> est l'un des fondements de la nature sociale de l'humanité (*TJ*, §79, 566 ; *TMS*, III.2.6-7, 179). Enfin, Rawls parle ici de « tendance innée aux plaisirs de la sympathie et de la maîtrise de soi », ce qui rappelle étrangement les analyses de Smith sur le plaisir naturel et fondamental de l'approbation des autres, issu de l'accord sentimental, le plaisir de la « sympathie mutuelle » (*TMS*, I.ii, 32-36).

## 2.2 Développement du sens moral et culpabilité

Chez Rawls, le sens de la justice, reposant sur la réciprocité des comportements moraux et le désir de faire respecter les règles de justice, est le fondement *sentimental* indispensable d'une « société bien ordonnée », c'est-à-dire régulée par une conception communément acceptée, publique, de la justice, et dont les institutions sociales incarnent les principes (*TJ*, §1, 31-32 ; §69, 495-496). Voyons comment il présente la genèse et le développement de ce sens de la justice. Rawls concentre l'essentiel de son analyse des sentiments moraux sur la culpabilité (sections III à V de l'article de 1963 ; *TJ*, §70-72)<sup>15</sup> et admet que la place centrale réservée à celle-ci n'est qu'une question de « commodité » (Rawls, 1963, 286), visant essentiellement à illustrer la nature des sentiments

<sup>13</sup> Voir Rawls (1963, 289-292 ; *TJ*, §30, §69, §71, §72, §75, §76, §86).

<sup>14</sup> Voir *TJ* (§30, 217) sur le spectateur impartial et sa capacité d'identification.

<sup>15</sup> Pour plus de détails sur l'analyse rawlsienne de la culpabilité, voir Ong Van Cung (2015).

moraux, dont il reconnaît ne pas chercher à donner de définition formelle (*ibid.*, 286, note 6). Cette analyse par Rawls du sentiment de culpabilité et plus généralement du développement moral, inspirée des travaux de Rousseau et de Piaget, repose sur l'idée d'un processus naturel en trois étapes, illustrées par trois formes de culpabilité, et fondées sur trois « lois psychologiques » de réciprocité morale correspondantes (*TJ*, §75, 433). Avant de présenter succinctement ces étapes et leurs caractéristiques propres, on peut noter la proximité d'un point de vue méthodologique avec Adam Smith et sa méthode dite d'« histoire conjecturale » que ce dernier a utilisée pour expliquer l'origine et le progrès naturel des sociétés, des lois, des modes de production, des langues, et de la moralité. En effet, Rawls reconnaît que sa reconstruction du développement moral « peut être vue comme purement hypothétique » et qu'il ne prétend pas « qu'elle représente ce qui se passe vraiment. » (Rawls, 1963, 287) Il s'agit plutôt de montrer comment logiquement pourrait ou devrait se passer le développement moral d'un individu dans une société bien-ordonnée respectant les principes de justice comme équité, étant donnés certaines facultés et instincts naturels, préalablement identifiés (*TJ*, §69, 502 ; voir aussi §75, 535).

La première étape concerne la culpabilité et la morale de l'autorité (section III de l'article de 1963 ; *TJ*, §70) dont la relation paradigmatique est la relation parents/enfants, fondée sur l'amour réciproque (*TJ*, §70, 504), la confiance et la foi en cette autorité, dont les principes ne peuvent être questionnés. Si certaines conditions sont respectées, en particulier le fait que « les parents doivent aimer l'enfant et être dignes de son admiration »<sup>16</sup>, cette relation donne à l'enfant un sens de sa propre valeur en tant qu'individu et une certaine estime de lui-même (*ibid.*, 504-506). La culpabilité d'autorité est ressentie lorsque la personne viole les préceptes qui lui ont été inculqués et se caractérise par une inclination à se confesser et à demander pardon pour restaurer la

---

<sup>16</sup> « A la lumière de cette esquisse du développement de la morale de l'autorité, il semble que les conditions qui en favorisent l'apprentissage soient les suivantes. Tout d'abord, les parents doivent aimer l'enfant et être dignes de son admiration. Ainsi, ils éveillent en lui le sens de sa propre valeur et le désir de devenir le genre de personne qu'ils sont. Ensuite, ils doivent établir des règles claires et intelligibles (et, bien entendu, justifiables), adaptées au niveau de compréhension de l'enfant. En outre, ils doivent indiquer les raisons de ces ordres dans la mesure où celles-ci peuvent être comprises, et ils doivent respecter ces préceptes dans la mesure où ils s'appliquent aussi à eux. Les parents doivent être un exemple de la conduite morale qu'ils demandent, et rendre explicites ses principes sous-jacents au fur et à mesure de l'évolution. » (*TJ*, §70, 506)

relation antérieure (Rawls, 1963, 287 ; *TJ*, §70, 505). D'où une première « loi psychologique », tirée de *l'Emile* de Rousseau : « l'enfant, mu par certains instincts et régulé uniquement (si tant est qu'il le soit) par l'amour de soi rationnel, en vient à aimer et à reconnaître l'amour du parent si le parent aime manifestement l'enfant. » (*ibid.* ; *TJ*, §70, 504) L'absence de culpabilité en cas de non-respect des règles édictées par le parent serait le signe d'une absence d'*amour* et de *confiance* (Rawls, 1963, 288 ; *TJ*, §70, 505).

Rawls se tourne ensuite vers la seconde étape, la naissance du sentiment de culpabilité de l'association (Rawls, 1963, section IV ; *TJ*, §71), qui implique la participation à une activité commune de ceux qui se voient comme des « associés », que ce soit à travers des « institutions sociales » ou des « jeux », d'abord à l'école, dans notre voisinage et dans des clubs de sport par exemple (Rawls, 1963, 288 ; *TJ*, §71, 508). Les règles à respecter dans la moralité de l'association sont issues des « règles de moralité du sens commun », ajustées en fonction de la position particulière de la personne : ami, parent, collègue, concitoyen, représentant différents idéaux (*TJ*, §70, 508-509). L'acquisition d'une moralité de l'association repose dès lors sur le développement de la capacité à se mettre à la place des autres et à voir les choses de leur perspective<sup>17</sup>. En d'autres termes, elle repose sur le progrès de la faculté de sympathie au sens où l'entend Smith, c'est-à-dire comme capacité d'identification à l'autre, cet « art de percevoir la personne d'autrui » (*TJ*, §71, 510).

Dans cette seconde étape, « la base de la conduite morale est constituée, pour une large part, par le désir de recevoir l'approbation de nos associés. » (*TJ*, §72, 515) Les participants sont liés par des liens d'*amitié* et de *confiance mutuelle* et comptent les uns sur les autres pour faire leur part de l'activité (Rawls, 1963, 289 ; *TJ*, §70, 510). La seconde loi psychologique suppose donc, qu'une fois développée leur capacité de sympathie (« *fellow-feeling* ») en accord avec la première loi, si les participants à une activité commune agissent régulièrement et de manière intentionnelle en accord avec leur « devoir de *fair play* », alors ils tendront à acquérir des liens d'*amitié* et de *confiance mutuelle* (*ibid.* ; *TJ*, §70, 510-511). Dans ce contexte, la culpabilité d'association apparaît chez une personne si elle ne remplit pas sa part, c'est-à-dire si elle cherche à

---

<sup>17</sup> « Il sait que les autres ont différentes choses à faire correspondant à leurs différentes places dans le système de coopération. Ainsi, il finit par apprendre à comprendre leur point de vue et à voir la situation à partir de leur perspective à eux. » (*TJ*, §71, 508-509)

profiter de la coopération des autres, tel un passager clandestin (TJ, §71, 510-511). Ce sentiment se manifeste par un désir de réparation, d'admettre ce que l'on a fait et de s'excuser, d'accepter des reproches et des pénalités, et d'être moins en colère si d'autres en venaient à agir de même. L'absence de telles « inclinations » trahirait l'absence de liens d'amitié et de confiance mutuelle et des « attitudes naturelles » qui leur sont associées (Rawls, 1963, 289-290). Cette morale de l'association joue un rôle majeur dans la soutenabilité de la coopération sociale fondée sur les principes de justice. En effet, elle peut permettre d'atteindre « une forme d'équilibre », le respect *réciproque* par les individus des règles du *fair-play* et leur sens de la justice tendant à se renforcer mutuellement (TJ, §70, 412).

Mais Rawls insiste néanmoins sur les sources d'*instabilité* de la société juste, et ce dès l'article de 1963 (Rawls, 1963, 290 ; TJ, §76). Il en identifie deux, qui sont intimement liées. La première source d'instabilité est due aux opportunités de comportements non coopératifs indétectables ou sans effets notables pour la collectivité mais profitables à l'individu. C'est la tentation du *free-riding* (Rawls, 1963, *ibid.* ; TJ, §76, 536). Comme le souligne avec justesse Ong Van Cung, « la liaison de la culpabilité et du sens de la justice souligne à quel point le libéralisme rawlsien est préoccupé par l'existence des *free riders* dans la société. » (Ong Van Cung, 2015, 76-77) Le « passager clandestin » est la figure principale de l'injustice dans la théorie de la justice de Rawls (Spector, 2016, chap. 6). La seconde source d'instabilité, liée à l'importance de la *réciprocité* dans les comportements humains, vient du fait que si un individu suppose raisonnablement que les autres ne coopéreront pas alors il a tout intérêt à ne pas coopérer le premier. Lorsque ces deux sources d'instabilité, qui se renforcent, sont présentes, alors le système de coopération sociale est fragile et sa viabilité incertaine (Rawls, 1963, 290).

D'où la nécessité des relations d'amitié et de confiance *mutuelle* entre les citoyens afin de renforcer le système de coopération sociale, en rendant la violation du « *fair play* » plus couteuse et pénible sur le plan émotionnel en générant naturellement des sentiments de culpabilité prompts à restaurer la confiance. Grâce à cela, le système de coopération sociale peut même être « intrinsèquement stable » selon Rawls, la persistance du système produisant en retour chez les individus les inclinations et les sentiments qui le soutiennent, du fait en particulier de la relation *réciproque* entre les trois lois psychologiques (TJ, §76, 537). Les sentiments moraux et le sens de la justice sont à la fois le produit et le fondement d'une société juste. D'une part, la possession par

les individus d'un sens minimal de la justice est une condition nécessaire de l'égalité des citoyens placés sous voile d'ignorance (Rawls, 1963, 301). D'autre part, le sens de la justice est aussi une condition suffisante de la stabilité de l'« équilibre » social une fois le voile d'ignorance levé et les principes de justice mis en place (TJ, §69, 498-499).

Pour générer un tel sens de la justice, il faut atteindre la troisième étape, la moralité des principes et la culpabilité qui lui est associée (Rawls, 1963, section V). Ici la culpabilité s'étend au-delà de ceux avec qui nous avons des formes personnelles d'attachement et de « *fellow-feeling* » (Rawls, 1963, 291). L'individu mu par la moralité des principes cherche à être une « personne juste » (TJ, §72, 513), c'est-à-dire à respecter et à promouvoir des institutions justes *en elles-mêmes* et *pour elles-mêmes* car il reconnaît, par sa capacité de sympathie étendue aux institutions sociales, les bénéfices que lui et ses proches tirent d'institutions justes et durables, les valeurs qu'elles protègent, et la manière dont elles sont à l'avantage de tous (*ibid.*, 414-415). On peut donc penser que le sens de la justice, pleinement développé, s'apparente chez Rawls à une forme de vertu. Hamel a noté ainsi que « Le sens de la justice n'est pas seulement conçu comme une disposition instrumentale requise pour la stabilité d'une société juste, mais comme un bien intrinsèque. » (Hamel, 2015, 13). Dans le même ordre d'idées, Ricœur a souligné le fait que le sens de la justice renferme une conception du bien, fondée sur la réciprocité et la règle d'or (Ricœur, 1995). Nous verrons plus loin le parallèle intéressant que l'on peut faire avec Smith sur ce point (voir *infra*, section 3).

La troisième loi psychologique, qui s'appuie sur le résultat des deux premières, soit des attitudes d'amour, de respect, d'amitié et de respect mutuel, stipule que si une personne et ses associés sont les bénéficiaires d'un système de coopération efficace et durable satisfaisant les deux principes de justice, alors ils vont naturellement acquérir le sens de la justice. La culpabilité peut naître ici des infractions aux principes de justice et aux institutions qui les incarnent, et portant préjudice à d'autres personnes, quand bien même nous n'avons pas de lien particulier de sympathie (« *fellow-feeling* ») envers celles-ci (Rawls, 1963, 292 ; TJ, §72, 515). Pour Rawls, seule cette troisième forme, achevée, de culpabilité, constitue de la culpabilité au sens strict et un sentiment moral « complet » (Rawls, 1963, *ibid.* ; TJ, *ibid.*). Le sens de la justice émerge donc pour Rawls d'une extension naturelle de notre capacité de sympathie envers des étrangers et surtout de l'acceptation de principes publics de justice qui lient les citoyens. En agissant en accord avec les principes de justice, les individus expriment leur nature commune d'être

libres, égaux et rationnels, conformément à l'interprétation kantienne des principes de justice (*TJ*, §40, §72, 515, 517). Un système de coopération sociale sera intrinsèquement stable si chaque personne a, et est connue pour avoir, un sens de la justice développé (Rawls, 1963, 293). Rawls ajoute que « Sans un sens de la justice commun ou qui se recoupe, aucune amitié civique n'est possible. » (*ibid.*)<sup>18</sup>.

Il termine sa section sur la moralité des principes par un ajout particulièrement intéressant pour nous par rapport à son article de 1963. En effet, il y distingue deux formes de moralité des principes, l'une correspondant au sens du droit et de la justice (« *sense of right and justice* »), et l'autre à l'amour de l'humanité et à la maîtrise de soi (*TJ*, §72, 518-519). Et Rawls reconnaît en note de bas de page qu'il reprend la notion de maîtrise de soi de *TMS* de Smith (*TJ*, §72, note 16, 554). Entre le sens de la justice et l'amour de l'humanité il n'y a pas pour Rawls de différence de nature, mais plutôt de degré, car tous deux visent à rendre la justice (*TJ*, §30, 221). Ce qui les distingue fondamentalement, c'est le caractère plus étendu (« *comprehensive* ») de l'amour de l'humanité, qui inclut, contrairement au sens de la justice, des actes surrogatoires, allant au-delà des obligations morales (*ibid.* ; §72, 518-519). Cette « morale de la surrogation » a, selon Rawls, elle-même deux aspects, « qui dépendent de la direction dans laquelle les exigences de la morale des principes sont volontairement dépassées. » (*TJ*, §72, 519) L'amour de l'humanité se manifeste ainsi d'une part par « des actes en faveur du bien commun qui vont bien au-delà de nos obligations et de nos devoirs naturels » et repose sur la vertu de « bienveillance » (« *benevolence* »), sur « une sensibilité exacerbée aux sentiments et aux désirs des autres », et enfin sur une véritable « humilité » et un « effacement de soi » (« *unconcern with self* ») (*ibid.*, traduction modifiée). D'autre part, il se manifeste par la « morale de la maîtrise de soi », qui consiste « dans sa forme la plus simple » à « remplir avec une aise et une grâce totales les exigences du droit et de la justice », et dont les vertus caractéristiques sont le « courage », la « magnanimité », et le « contrôle de soi » dans des actions « présupposant un grand entraînement et une grande discipline » (*ibid.*).

Rawls reprend donc bien l'analyse de la maîtrise de soi de Smith (voir *TMS*, VI.iii, 331-357). En effet, dans l'éthique smithienne, la maîtrise de soi, reposant sur le contrôle des passions de l'agent, est une forme de méta-vertu, indispensable à l'exercice de toutes les vertus, et

---

<sup>18</sup> Sur le lien entre sens de la justice et sens communautaire chez Rawls, voir Guerard de Latour (2015).

en particulier de la justice, de la bienfaisance, du courage et de la magnanimité (*ibid.*, 331-335). Rawls retrouve en outre une distinction importante de la théorie morale de Smith. Il s'agit de la distinction entre les vertus « aimables » ou d'« humanité » d'une part, et les vertus « respectables » ou d'« abnégation », de maîtrise de soi d'autre part, même si les deux sont complémentaires (*TMS*, I.i.5.6, 48-53 ; III.iii.35-6, 216). Les vertus d'humanité sont les vertus du spectateur, qui cherche à augmenter sa sensibilité aux affections des autres, tandis que les vertus de maîtrise de soi sont les vertus de l'agent, qui cherche au contraire à atténuer l'intensité de ses passions pour que tout spectateur impartial puisse entrer dans celles-ci (*ibid.*). Ces deux efforts, parallèles, de l'agent et du spectateur visent à obtenir le plaisir de l'accord sympathique, c'est-à-dire le plaisir de la sympathie mutuelle, réciproque, auquel Rawls semble faire allusion dans un passage de *TJ* (voir *supra*, 10) et dont Smith analyse en détails le processus d'émergence et les caractéristiques (*TMS*, I.i.2, 32-36).

Afin de prolonger les parallèles avec la théorie morale de Smith, voyons maintenant la façon dont celui-ci traite le sentiment de culpabilité, au cœur du sens de la justice pour Rawls<sup>19</sup>. Chez Smith le sentiment de culpabilité est également naturel. L'homme a été doté par la Nature de la « conscience du démerite » (« *consciousness of ill-desert* »)<sup>20</sup> afin de soutenir la justice, « pilier » de la construction sociale. Le sentiment de culpabilité est donc lié à l'influence et à l'autorité de la « conscience », ce « tribunal » et « juge » intérieur qu'est le spectateur impartial, cette présence de l'autre en nous, toujours déjà-là<sup>21</sup>. Pour Smith *par*

---

<sup>19</sup> Il est important de noter qu'au-delà des rapprochements que nous faisons ici entre Smith et Rawls sur la culpabilité, il y a un point sur lequel ils se séparent : il s'agit du traitement de la honte, que Smith ne distingue pas vraiment, d'un point de vue conceptuel, de la culpabilité. Ce n'est pas le cas en revanche de Rawls, qui range la honte du côté du « bien », tandis que la culpabilité fait partie du (sens du) « juste » (voir *TJ*, §67, 479-486). Cet écart entre les deux auteurs peut s'expliquer par le fait qu'il n'y a pas chez Smith de priorité du juste sur le bien, ni même de séparation analytique stricte entre les deux, comme on peut les trouver chez Rawls (voir section 1)

<sup>20</sup> « Pour renforcer le respect de la justice, la Nature a donc implanté dans le cœur de l'homme cette conscience du démerite et cette terreur d'un châtement mérité qui surviennent, dès lors que la justice est violée, comme les grandes gardiennes de l'association du genre humain pour protéger les faibles, contraindre les violents et châtier les coupables. » (*TMS*, II.ii.3.4, 142)

<sup>21</sup> « Il s'agit de la raison, des principes, de la conscience, de celui qui réside au-dedans du cœur, de l'homme intérieur, du grand juge et arbitre de notre conduite. C'est lui qui, à chaque fois que nous sommes sur le point d'affecter le bonheur des

*nature* les individus souhaitent obtenir la sympathie et l'approbation des autres, mais ils veulent aussi en être dignes (TMS, III.2.1, 176). De même, ils souhaitent éviter la désapprobation des autres et d'en être dignes, qui sont toutes deux pénibles. C'est en implantant en l'homme le désir d'être digne d'éloge que la Nature a rendu l'homme véritablement « adapté à la société » (« *fit for society* ») (TMS, III.2.7, 179). Il y a un plaisir spécifique à la sympathie mutuelle, mais également un plaisir *distinct* et *supérieur* de l'approbation de soi. Plus généralement, l'adoption du point de vue du spectateur impartial permet à l'individu de prendre de la distance vis-à-vis de lui-même, de « contenir l'arrogance de son amour de soi » (TMS, II.ii.2.1, 136). Le spectateur impartial nous pousse à prendre en compte l'intérêt des autres, à mettre en balance notre intérêt avec le leur, et ainsi à comprendre que nous ne sommes « qu'un parmi la multitude, sans raison d'être préféré », et donc à les traiter avec « *fair-play* », comme des fins et non comme des moyens, en accord avec l'interprétation kantienne de la justice comme équité (*ibid.*).

Dès lors, nous ressentons de la culpabilité soutient Smith lorsque nous jugeons notre comportement comme étant « digne de blâme », c'est-à-dire lorsqu'il suscite la désapprobation de « l'homme au-dedans du cœur », le spectateur impartial. Cette désapprobation de soi, forme de division interne, est nécessairement *pénible*, suscitant une forme d'*aversion à la culpabilité*, considérée par les théoriciens des jeux (psychologiques) aujourd'hui comme un motif de coopération dans les situations de dilemmes sociaux (voir Battigali et Dufwenberg, 2007). Dans le cadre rawlsien, l'aversion à la culpabilité, conséquence du sens de la justice, peut donc offrir un rempart contre la tentation du *free-riding*, favorisant ainsi la stabilité de la société juste.

---

autres, nous dit, d'une voix capable de stupéfier la plus présomptueuse de nos passions, que nous ne sommes qu'un parmi la multitude, et que nous ne valons en aucune mesure mieux que les autres ; que lorsque nous nous préférons si honteusement et si aveuglément aux autres, nous devenons l'objet convenable du ressentiment, de l'horreur et de l'exécration. C'est de lui seulement que nous apprenons la réelle petitesse de ce que nous sommes, nous et tout ce qui s'y rapporte. Les illusions naturelles de l'amour de soi ne peuvent être corrigées que par l'œil de ce spectateur impartial. C'est lui qui nous montre la convenance de la générosité et la difformité de l'injustice ; la convenance qu'il y a à renoncer à nos plus grands intérêts pour les intérêts plus grands encore des autres, et la difformité qu'il y a à causer le plus petit des préjudices à autrui afin de nous procurer le plus grand des avantages. » (TMS, III.3.4, 200)

### 2.3 Moralité et réciprocité

Smith et Rawls partagent ainsi une conception de l'homme comme être moral. Pour les deux philosophes, ne pas avoir le sens de la justice, ne pas exprimer certains sentiments moraux, s'apparente à être privé d'une partie de notre « humanité »<sup>22</sup>. Parce qu'il est un être moral, l'homme doit donc « rendre des comptes » eu égard à ses actions et à leurs conséquences sur les autres, aussi bien au tribunal extérieur des hommes qu'au tribunal intérieur, de sa propre conscience<sup>23</sup>, comme Kant l'a également souligné<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Voir Rawls (1963, 299) : « Celui qui n'a pas le sens de la justice manque de certaines attitudes et capacités fondamentales incluses dans la notion d'humanité ... Il est vrai que les sentiments moraux sont désagréables, dans un certain sens étendu de désagréable ; mais il n'y a aucun moyen pour nous d'éviter d'y être soumis sans nous défigurer nous-mêmes. » Plus loin il reprend la même idée : « comprendre ce que ce serait que de ne pas avoir le sens de la justice – ce serait manquer d'une partie de notre humanité » (Rawls, 1963, 300, nous traduisons).

<sup>23</sup> Dans un passage présent dans les versions antérieures à la 6<sup>e</sup> édition de *TMS*, Smith écrit ainsi : « Un être moral est un être responsable. Est responsable un être qui doit rendre compte de ses actions à un autre et doit, en conséquence, les régler pour plaire à cet autre être. L'homme est responsable devant Dieu et devant ses semblables. Mais bien qu'il soit, sans aucun doute, principalement responsable devant Dieu, chronologiquement il doit nécessairement se sentir responsable envers ses semblables avant même de pouvoir former une idée de Dieu ou des règles par lesquelles cet Être divin jugera de sa conduite. Un enfant se sent sûrement responsable envers ses parents et il est exalté ou déprimé par la pensée de leur approbation ou désapprobation méritée, longtemps avant de former une idée quelconque de Dieu ou des règles par lesquelles cet Être divin jugera de sa conduite. » (*TMS*, 173)

<sup>24</sup> « Tout homme a une conscience et se trouve observé, menacé, de manière générale tenu en respect (respect lié à la crainte) par un juge intérieur et cette puissance qui veille en lui sur les lois n'est pas quelque chose de forgé (arbitrairement) par lui-même, mais elle est inhérente à son être. ... Cette disposition intellectuelle originelle et (puisque'elle est la représentation du devoir) morale, qu'on appelle *conscience*, a en elle-même ceci de particulier, que bien que l'homme n'y ait affaire qu'avec lui-même, il se voit cependant contraint par sa raison d'agir comme sur l'ordre d'une *autre personne*. Car le débat dont il est ici question est celui d'une *cause judiciaire (causa)* devant un tribunal. Concevoir celui qui est *accusé* par sa conscience comme ne faisant *qu'une seule et même personne* avec le juge, est une manière absurde de se représenter le tribunal ; car s'il en était ainsi l'accusateur perdrait toujours. – C'est pourquoi pour ne pas être en contradiction avec elle-même la conscience humaine en tous ses devoirs doit concevoir un *autre* (comme l'homme en général) qu'elle-même comme juge de ses actions. Cet autre peut être maintenant une personne réelle ou seulement une personne idéale que la raison se donne à elle-même. Une telle personne idéale (le juge autorisé de la conscience) doit

Pour Smith, la faculté, naturelle, de sympathie vue comme *fellow-feeling*, et partant notre sens moral se nourrissent de nos interactions sociales, en particulier avec des « étrangers », des spectateurs impartiaux « réels », *externes* (comme l'a bien mis en avant Sen, 2009), qui vont nourrir notre spectateur impartial *interne*, imaginaire, le « *man within* ». C'est cet autre qui ne nous connaît pas, et dont on peut donc attendre la plus grande impartialité envers nous, qui va nous arracher à notre position naturelle et nous pousser à adopter le point de vue d'un « homme en général » (*TMS*, 129), c'est-à-dire à nous voir avec les yeux « du reste de l'humanité » (*TMS*, II.ii.2.1, 83).

Le processus d'éducation morale chez Smith peut dès lors être vu comme étant porté par l'extension de l'amour de soi et du cercle de la sympathie, par le raffinement de notre capacité d'identification et de maîtrise de soi dans les interactions sociales que nous avons au sein des différentes communautés, de plus en plus larges, auxquelles nous appartenons. Ainsi, Smith souligne que l'enfant apprend ses premières leçons de maîtrise de soi, de mise à distance de lui-même, lorsqu'il entre à l'école, où ses camarades n'ont pas l'indulgence et la partialité de ses parents. Le cercle de la sympathie et de la bienveillance s'étendent, de proche en proche, de la famille au voisinage, puis aux collègues de travail et même aux partenaires commerciaux, envers qui nous développons, par « sympathie habituelle », des liens d'amitié (*TMS*, VI.ii.1.4-9, 306-308 ; VI.ii.1.15-18, 311). La répétition des interactions sociales crée des « affections naturelles » entre les individus, des liens de confiance et d'amitié et donc des attentes légitimes dont la violation sera d'autant plus pénible à supporter. Ce cercle de la sympathie et de la bienveillance s'étend ensuite naturellement à notre nation, sous la forme du patriotisme, de l'esprit civique, de « l'amour de notre pays », notre bien-être et celui de nos proches, que nous cherchons à promouvoir, étant indissolublement liés à la nation dans laquelle nous vivons, sur laquelle en retour notre « bonne ou mauvaise conduite peut avoir beaucoup d'influence » (*TMS*, VI.ii.2.1-2, 316). On retrouve ici quelque chose de similaire à l'idée rawlsienne de « stabilité intrinsèque » de la société, puisqu'une « société bien ordonnée », respectant les principes de justice (ou du « système de la liberté naturelle » dans

---

pouvoir sonder les cœurs ; en effet le tribunal est établi dans l'intérieur de l'homme – en même temps elle doit être *source de toute obligation*, c'est-à-dire qu'elle doit être une personne, ou être pensée comme une personne telle qu'en rapport à elle tous les devoirs en général doivent être considérés comme à ses ordres ; car la conscience est le juge intérieur de tous les actes libres. » (Kant, 1797, §13, 112-114)

le cas de Smith) et promouvant les intérêts de ses citoyens, semble engendrer naturellement les sentiments qui la soutiennent. Une « constitution » ou un « gouvernement » garantissant et satisfaisant les intérêts de ses citoyens va susciter chez eux un esprit civique qui en retour les pousse à respecter et à promouvoir ses principes<sup>25</sup>.

La dernière étape de développement moral consiste à transcender le point de vue national et à s'identifier au monde entier, c'est-à-dire à adopter un point de vue cosmopolitique, limite ultime mais quasi inatteignable de l'extension de la sympathie, celle-ci étant par nature corrélée négativement à la distance affective et géographique (TMS, VI.ii.3, 326-329). Il n'en reste pas moins que ce *processus continu* de développement moral fondé sur le raffinement et l'extension de la sympathie est *in fine* très proche de celui décrit par Rawls, même si ce dernier insiste plus sur de véritables *étapes* de développement et sur différentes formes de culpabilité qui leur sont liées, comme nous l'avons souligné. Dans son chapitre sur la morale de groupe, Rawls souligne que :

L'enfant n'a pas encore maîtrisé l'art de percevoir les autres, c'est-à-dire l'art de discerner leurs croyances, leurs intentions et leurs sentiments ; ainsi, la conscience de leur intériorité ne peut pas jouer un rôle quand il interprète leur comportement. De plus, sa capacité à se mettre lui-même à leur place est encore non développée et le conduit plutôt à des erreurs. Il n'est donc pas étonnant que ces éléments, si importants du point de vue moral final, soient laissés de côté au tout premier stade. Mais ce manque est graduellement surmonté, car nous supposons que peu à peu les rôles deviennent plus exigeants, avec des systèmes plus complexes de droits et de devoirs. Les idéaux correspondants exigent que nous adoptions une plus grande multiplicité de perspectives, comme l'implique la conception de la structure de base. (TJ, §71, 509-510)

Nous changeons constamment de rôle et de position, passant d'agent à spectateur des actions des autres, comme spectateur extérieur réel. Mais nous sommes aussi spectateurs de nous-même, jugeant de nos propres actions en imaginant le jugement des autres ou d'un autre, bien informé et impartial à notre égard. La *réciprocité* est au cœur de la

---

<sup>25</sup> « Dans les cas ordinaires, l'amour de notre pays paraît comprendre en lui deux principes différents. D'abord, un certain respect et une certaine révérence pour la constitution ou forme de gouvernement actuellement établie ; ensuite, un désir sincère de rendre la condition de nos concitoyens aussi sûre, respectable et heureuse que nous le pouvons. Il n'est pas un citoyen celui qui n'est pas disposé à respecter les lois et à obéir au magistrat civil ; et il n'est certainement pas un bon citoyen celui qui ne souhaite pas promouvoir, par tous les moyens qui sont en son pouvoir, le bien-être de l'entière société de ses concitoyens. » (TMS, VI.ii.2.11, 321)

théorie morale de Smith, et plus spécifiquement ici du *processus* du jugement moral, constamment redoublé (Walraevens, 2020). Ce changement permanent de perspective, de point de vue, donne insensiblement naissance au spectateur impartial, auquel nous allons finir par nous identifier naturellement.

On peut établir ici un lien avec les trois lois psychologiques de développement moral de Rawls (*TJ*, §75, 530), qui sont fondées sur trois principes de *réciprocité* des *comportements* moraux, au fondement de la sociabilité humaine<sup>26</sup>. Rawls souligne plus précisément que la réciprocité est un « fait psychologique important » (« *deep psychological fact* ») (*TJ*, §75, 535), certainement issu de la sélection naturelle (*TJ*, §76, 542-543). C'est une forme d'axiome de la psychologie morale de Rawls. Sur tout, la réciprocité est au fondement de la coopération sociale. Les êtres humains ont une « tendance à rendre la pareille » (« *tendency to answer in kind* »), aimant ceux qui les aiment et ayant de l'amitié pour ceux qui leur en montrent (*TJ*, §75, 535). Sans elle, ajoute Rawls, « notre nature serait très différente et une coopération sociale fructueuse serait fragile, voire impossible » (*ibid.*) car notre « souci inconditionnel de notre propre bien » nous porterait à adopter le comportement du passager clandestin. Notre sens de la justice et du « *fair-play* » ne fait qu'étendre ce trait humain fondamental, cette disposition naturelle à la réciprocité<sup>27</sup>. L'homme est une sorte d'*homo reciprocans*, pour Rawls comme pour Smith.

Ceci a une importance cruciale dans la manière dont on peut représenter formellement le problème de la stabilité sociale chez Rawls. En effet, si les individus sont mus par la réciprocité, la question de la stabilité ne s'apparente plus à un dilemme du prisonnier à  $n$  joueurs mais à un jeu d'assurance (ou jeu de la chasse au cerf) à  $n$  joueurs. Dans ce type de jeu, il existe non plus 1 mais 2 équilibres, 1 équilibre de coopération mutuelle et 1 équilibre de défection ou non-coopération mutuelle. En effet, les individus agissant par réciprocité coopèrent si les autres coopèrent (ou s'ils pensent qu'ils vont coopérer), et font défection si les autres font défection (ou s'ils pensent qu'ils vont le faire). Le résultat final dépend donc des anticipations et croyances des individus sur ce que vont faire les autres. Ainsi, la réciprocité seule peut aider à assurer la coopération sociale et par extension la stabilité de la société

---

<sup>26</sup> « un sens de la justice formé sur la base de la réciprocité est une condition de la sociabilité humaine. » (*TJ*, §75, 534)

<sup>27</sup> Sur la réciprocité chez Rawls, voir également Hollis (1998, 148-150).

juste, mais elle n'est pas toujours suffisante. D'où la nécessité du sens de la justice et des sentiments moraux.

En outre, à partir des textes de Smith, il est possible d'imaginer le fondement de cette tendance naturelle à « rendre la pareille ». La réciprocité naît du désir et du plaisir de la sympathie mutuelle, et du constant changement de position que nous faisons dans notre imagination pour y parvenir. En d'autres termes, elle vient de notre capacité d'identification et de sympathie qui nous fait ressentir, bien que de manière imparfaite, ce que les autres ressentent, ce fameux « *fellow-feeling* » sur lequel insistent Rawls et Smith. Le philosophe écossais ne manque pas de mettre en exergue lui aussi, à travers ses analyses du sens du mérite et du démerite, la réciprocité naturelle de nos *comportements* moraux. Nous sommes poussés à rendre le bien et le mal qui nous ont été faits. Le ressentiment et l'indignation appellent une punition, quand la bienfaisance suscite de la gratitude et pousse à la récompense du bienfaiteur. Réciprocité positive et négative, directe et indirecte, sont au cœur des interactions sociales<sup>28</sup>. Néanmoins, le processus d'identification naturelle et permanente au point de vue du spectateur impartial, évoqué par Smith, représente l'idéal du jugement moral. Rares sont ceux qui sont capables de toujours se juger avec distance, objectivité et impartialité. L'homme « sage et juste » (*TMS*, VI.ii.intro.2, 218), mu par « l'amour de la vertu »<sup>29</sup>, et donc pour qui le juste est un bien en soi, est une exception. Pour Smith, la majorité des individus sont victimes de la « duperie de soi » (« *self-deceit* »), manifestant une grande partialité vis-à-vis d'eux-mêmes (*TMS*, III.4.5-6, 225-226). Heureusement pour la paix et la stabilité de la société, la Nature leur fournit un remède, le « sens du devoir », qui consiste à se conformer aux règles générales de juste conduite que chacun a pu identifier par le biais de ses expériences sociales d'approbation et de désapprobation morale, comme agent et comme spectateur. Ce sens du devoir est pour Smith une sorte de « *second best* » du jugement moral, tandis que « l'homme juste » développe un véritable sens de la justice en cherchant à faire avancer et respecter

---

<sup>28</sup> Pour plus de détails sur l'importance de la réciprocité dans la théorie morale de Smith, voir Walraevens (2020).

<sup>29</sup> Smith distingue dans *TMS* la vanité, l'amour de la vraie gloire et l'amour de la vertu. La vanité consiste à rechercher l'éloge et l'approbation sociale sans forcément les mériter. L'amour de la vraie gloire consiste à rechercher l'éloge tout en étant digne de celle-ci. L'amour de la vertu consiste à rechercher à être digne d'éloge et d'approbation, c'est-à-dire à mériter l'approbation du spectateur impartial (interne), sans se soucier d'obtenir effectivement l'éloge et l'approbation des autres.

la justice en elle-même et pour elle-même, par amour de la vertu, ceci pouvant se manifester par des actes surrogatoires, comme l'a noté Rawls. Pour prolonger le parallèle avec Rawls, on peut donc dire que l'homme juste, chez qui le sens de la justice est pleinement développé, incarne la congruence possible du juste et du bien (*TJ*, §86).

Enfin, dans une lecture smithienne de Rawls, on pourrait ajouter une motivation supplémentaire et typiquement smithienne au désir de l'homme juste, ayant un sens de la justice pleinement développé, de respecter et de promouvoir les principes de justice : « l'amour des systèmes » (*TMS*, IV.1.11, 258). Il s'agit d'un désir de nature esthétique, fondé sur le plaisir de contemplation de l'ordre. Il y a pour les hommes, soutient Smith, une beauté intrinsèque de l'adaptation des moyens aux fins, ou de « l'apparence de l'utilité ». Il soutient d'ailleurs que cet « esprit de système » et cet « amour de l'art et de l'arrangement » sont des ressorts puissants pour éveiller et soutenir l'esprit public et civique (*ibid.*, 259). En agissant suivant le sens de la justice, un individu préserve l'harmonie de la société bien *ordonnée* suivant les principes de justice.

### 3. Sentiments moraux et sens de la justice chez Rawls et Smith : le ressentiment et l'indignation

#### 3.1 Sympathie, réciprocité et ressentiment

Rawls étudie de près le rôle de la culpabilité et de son développement dans l'apparition et le renforcement du sens de la justice chez les individus, c'est-à-dire du désir d'une société juste régie par les principes universels de justice, mais il porte également son attention sur le ressentiment et l'indignation. Ces sentiments moraux qui nous poussent à dénoncer les injustices que nous subissons et observons sont l'autre face, essentielle et indissociable de la culpabilité, de notre sens de la justice (*TMS*, II.ii.2.3, 137-138 ; *TJ*, §71, 510-511 ; §72, 517). Celui qui ne ressent pas de culpabilité à violer les principes de justice est incapable de ressentiment et d'indignation face aux injustices faites aux autres (Rawls, 1963, 298-299). Parce que nous nous jugeons comme nous jugeons les autres, en nous mettant à leur place, nous pouvons ressentir de la culpabilité en imaginant et en sympathisant avec le ressentiment de notre victime et avec l'indignation de spectateurs extérieurs, et par extension avec tout spectateur impartial. Cette lecture smithienne de Rawls nous semble justifiée par le passage suivant :

Ainsi, quelqu'un qui se sent coupable, reconnaissant que son action est une transgression des revendications légitimes des autres, s'attend à leur ressentiment et à ce qu'ils punissent sa conduite par divers moyens. Il suppose aussi que des tiers s'indigneraient également de sa conduite. Quelqu'un qui se sent coupable, donc, appréhende le ressentiment et l'indignation des autres et les incertitudes qui en résultent pour lui. (*TJ*, §73, 523)

Et plus le mal que nous avons fait est grand, plus le ressentiment engendré chez la victime l'est aussi, de même que le sentiment de culpabilité que nous ressentirons (*TMS*, II.ii.2.2, 137 ; *TJ*, §67, 485). Le ressentiment et l'indignation face à l'injustice sont des sentiments naturels, nécessaires et essentiels à la préservation et à la stabilité de la société (idéale pour Rawls, non-idéale pour Smith)<sup>30</sup>. Ce sont des sentiments *moraux*, ancrés dans notre capacité commune de « *fellow-feeling* », pour Smith<sup>31</sup> comme pour Rawls (Rawls, 1963, 299 ; *TJ*, §75, 429). Pour le philosophe écossais, ils servent en effet à prévenir l'injustice, à la fois en dissuadant ceux qui voudraient nous blesser ou blesser les autres sans motif convenable (car ils se savent dignes de blâme et méritant une punition à la hauteur du mal infligé ou proportionnelle à celui-ci), mais aussi en les incitant à ne pas recommencer par la punition infligée en retour, tout en les poussant à se repentir de leur comportement, et donc à culpabiliser (*TMS*, II.ii.1.4, 130). Le ressentiment, « rempart de la justice » (*ibid.*), est donc à la fois tournée vers le passé (« *backward-looking* »), le présent et l'avenir (« *forward-looking* »). Il est défini par Smith comme étant la passion que l'on ressent lorsqu'on a été « heurté » (« *harmed* »), « blessé » (« *injured* ») par un (ou plusieurs) individu(s). Selon Smith, la prise en compte du caractère volontaire de l'action et de ses motifs va déterminer le degré de ressentiment. Il n'y a véritablement de ressentiment pour Smith que si les motivations étaient « inconvenantes », inappropriées, et donc moralement condamnables (*TMS*, II.iii.1.6, 96)<sup>32</sup>.

Surtout, cette blessure et la peine que nous ressentons appellent une « punition », forme de réciprocité négative. Smith accorde un rôle

---

<sup>30</sup> Rawls évoque des « attitudes naturelles » face à l'injustice, qu'il prend soin de distinguer des sentiments proprement « moraux » (Rawls, 1963, 299 ; *TJ*, §73-74, 519-529). Smith quant à lui souligne que l'homme « aime naturellement la société » et que « l'injustice la détruit » donc « tout ce qui en a l'apparence l'alarme » (*TMS*, II.ii.3.6, 143). Il parle également de « sens naturel de la convenance et de l'adéquation du châtement » (*TMS*, II.ii.3.7, 143-144).

<sup>31</sup> Voir *TMS* (II.ii.3.10, 145).

<sup>32</sup> La définition qu'en propose Rawls est très proche : « Le ressentiment est notre réaction aux blessures (« *injuries* ») et aux préjudices (« *harms* ») que les torts d'autrui nous infligent. » (Rawls, 1963, 298)

central également à l'indignation dans le maintien de la justice, tandis que Rawls s'attarde finalement peu sur celle-ci. L'écart entre les deux auteurs sur ce point tient certainement au fait que, comme nous l'avons vu, Smith a une théorie morale générale des sentiments moraux et centrée sur le point de vue du spectateur, qu'il soit réel ou idéal, extérieur ou intérieur. L'indignation est le sentiment que l'on éprouve à la vue d'une injustice faite aux autres (*TMS*, I.ii.3.2, 68 ; I.ii.3.3, 68-69 ; Rawls, 1963, 299 ; *TJ*, §72, 517). Le spectateur de l'injustice se met à la place de celui qui la subit, sympathisant ou non avec son ressentiment, mais aussi de l'agent, l'agresseur, sympathisant ou non avec ses motifs. D'où cette idée de « sympathie divisée » avancée par Smith (*TMS*, I.ii.3.1, 67). L'indignation permet surtout l'expression d'une réciprocité indirecte, par des observateurs extérieurs, non impliqués directement, renforçant par conséquent le respect de la justice en diminuant la tentation de l'injustice.

Rawls et Smith n'en oublient pas néanmoins les potentiels dangers du ressentiment qui fait partie, avec la haine et la colère, des passions que Smith qualifie d'« asociales », soit celles pour lesquelles la sympathie du spectateur est « divisée » entre la personne qui la ressent et celle qui en est l'objet, et donc avec lesquelles il est difficile de sympathiser (*TMS*, I.ii.3, 67-73). Le ressentiment, s'il n'est maîtrisé, peut conduire à la vengeance personnelle et brute, et au désordre social<sup>33</sup>. C'est pourquoi Smith cherche à déterminer ce qui distingue le bon du mauvais ressentiment, ou en d'autres termes le juste ressentiment, véritable sentiment *moral* et de justice, d'un sentiment de vengeance excessif et injustifié.

C'est le point de vue du spectateur impartial, son degré d'indignation qui va déterminer la juste intensité du ressentiment dans chaque cas, et partant le « châtement », la « punition » proportionnelle qui est « due » pour l'injustice qui a été commise par l'agent, celle-ci augmentant avec le ressentiment et la peine de la victime (*TMS*, II.ii.3.7, 143-144). Mais il est très difficile pour les victimes d'exprimer convenablement leur ressentiment, c'est-à-dire d'atténuer suffisamment l'intensité de leur passion pour que tout spectateur impartial puisse sympathiser avec elles, en particulier en raison de l'asymétrie entre plaisir et peine que Smith ne manque pas de souligner. Dans les termes de Smith, le « point de convenance » du ressentiment est très bas, et rarement

---

<sup>33</sup> Smith insiste bien sur le caractère personnel du ressentiment, contrairement à Rawls.

atteint<sup>34</sup> car il demande des efforts considérables de maîtrise de soi à l'agent. En effet le ressentiment est une passion asociale, en laquelle il est pénible d'entrer, et elle divise les hommes. D'où la nécessaire institutionnalisation de la justice, avec le rôle fondamental du magistrat comme figure incarnant le spectateur impartial, redressant les torts, rétablissant l'égalité et la justice.

### 3.2 Ressentiment, sens de la justice et dignité

Pour Smith, le ressentiment a surtout pour finalité de faire prendre conscience aux individus de l'égalité des êtres humains<sup>35</sup>, qu'ils doivent être considérés comme des êtres moraux, c'est-à-dire comme des fins et non uniquement comme des moyens. La volonté de faire souffrir l'autre à son tour et de rétablir un certain équilibre des peines entre la victime de l'injustice et celui qui la commet, dimension en quelque sorte utilitariste du ressentiment et de la punition, n'est pas la véritable finalité du ressentiment. Dans la lignée d'une vision de l'homme comme un être moral, responsable, qui doit rendre compte de ses actes, le ressentiment vise à faire prendre conscience à l'autre qu'il n'est qu'« un parmi la multitude, en aucun cas meilleur que les autres », et que pour cette raison nous ne pouvons être traités comme de simples moyens pour qu'il réalise ses propres fins, sans prendre en compte nos intérêts et nos sentiments. Partageant un fonds commun d'humanité via la faculté de sympathie, nous sommes des êtres égaux en dignité, des êtres moraux à qui certaines choses sont « dues », en particulier de ne pas être blessés par les autres sans motif convenable, et d'avoir le droit à un égal respect de nos sentiments et de nos intérêts propres<sup>36</sup>. La personne qui nous offense, excitant notre ressentiment,

---

<sup>34</sup> Smith soutient explicitement que le ressentiment est exprimé de manière excessive dans la plupart des cas (*TMS*, II.i.5.8, 125).

<sup>35</sup> Voir aussi sur ce point Ben-Moshe (2021, 258).

<sup>36</sup> « L'objet que vise le ressentiment n'est pas tant de faire que notre ennemi sente la douleur à son tour ; mais de le rendre conscient qu'il sent cette douleur en raison de sa conduite passée, de le faire se repentir de s'être ainsi conduit et de lui faire sentir que la personne à qui il a porté préjudice ne méritait pas d'être traitée de la sorte. Ce qui nous fait plus que tout enrager chez l'homme qui nous porte préjudice ou nous offense est le peu de cas qu'il semble faire de nous, la préférence déraisonnable qu'il se donne à lui-même à nos dépens, et cet absurde amour de soi au nom duquel il semble imaginer que les autres gens peuvent être toujours sacrifiés à son avantage et à son humeur. » (*TMS*, II.iii.1.5, 153) Il s'agit de « ramener notre ennemi à un sens plus juste de ce qui est dû aux autres, le rendre sensible à ce qu'il nous doit » (*ibid.*).

« manque du sens de ce qui est dû à ses semblables, et qui est la base de la justice et de la société. » (*TMS*, II.iii.2.8, 161)

Comme le note fort justement Jacobs (2020, 75), pour Smith « Le ressentiment à l'égard d'un préjudice injustifié fait partie de la dignité d'une personne, et les autres sont mieux à même de sympathiser avec la personne qui manifeste de la colère parce qu'elle a été traitée de manière irrespectueuse. ». Nous jugerons généralement comme inconvenant et blâmable le comportement de celui qui n'exprime aucun ressentiment face aux injustices qu'il subit. A l'instar de Smith, Rawls pense qu'avoir un sens de la justice et l'exprimer par son ressentiment face aux injustices fait partie intégrante de la dignité de la personne (Rawls, 1963, 303-304). Pour Rawls, le simple fait d'être une personne morale, c'est-à-dire de posséder un sens de la justice et une conception du bien, est une condition suffisante pour avoir droit à une justice égale (*TJ*, §77, 544-545). Ainsi, l'analyse smithienne du ressentiment vient enrichir celle de Rawls et rejoint d'une certaine manière l'interprétation kantienne de la théorie de la justice, selon laquelle en exprimant leur sens de la justice, en particulier via leur ressentiment face à ceux qui ne respectent pas les principes de justice, les individus expriment leur nature d'êtres moraux, libres et égaux.

### 3.3 Ressentiment et envie

Enfin, un dernier élément qui rapproche Rawls et Smith sur le sens de la justice est leur volonté de distinguer nettement le ressentiment de l'*envie* (*TJ*, §80-81). On remarquera tout d'abord avec intérêt que, d'un point de vue méthodologique, Rawls procède une nouvelle fois comme aiment à le faire, entre autres, les économistes avec leurs modèles : il teste la robustesse et la stabilité de sa théorie de la société bien ordonnée en introduisant une complication, écartée au départ pour des raisons de simplicité et de parcimonie. Il s'agit d'ajouter une hypothèse psychologique supplémentaire, soit la présence potentielle d'*envie* (*TJ*, §80, 572-573 ; §81, 580). Ensuite, distinguer le ressentiment de l'*envie* ne va pas de soi car ces sentiments possèdent de nombreuses caractéristiques communes, soulignées par nos deux auteurs : ils sont pénibles, malveillants, et expriment une aversion pour l'inégalité. Mais à la différence du ressentiment, l'*envie* n'est pas un sentiment moral ou de justice (*TJ*, §80, 575)<sup>37</sup>. Fondée sur les comparaisons interpersonnelles, elle n'implique pas la constatation d'une injustice mais

---

<sup>37</sup> Rawls prend soin de distinguer également l'*envie* d'autres sentiments non-moraux ou vices comme la jalousie et la mesquinerie (voir *TJ*, §80, 576).

simplement d'un avantage ou d'une supériorité réelle, et pousse à vouloir en priver ceux qui les possèdent, quitte à ce que nous en souffrions aussi (*ibid.*, 576 ; *TMS*, VI.iii.16, 338). L'envie est une passion comparative qui bloque la sympathie (*TMS*, I.ii.5.3, 80 ; I.iii.1.4, 84). C'est une forme d'externalité négative qui s'avère donc « collectivement désavantageuse » (*TJ*, §80, 575 ; §81, 580) et potentiellement dangereuse pour la paix et la stabilité de la société si elle venait à se répandre dans la société.

Mais à l'instar de Smith<sup>38</sup>, et en se référant à Butler (*TJ*, §80, note 6, 631), Rawls prend soin de distinguer une bonne et une mauvaise envie, c'est-à-dire l'envie au sens strict d'une envie « bénigne » et « émulative » (*TJ*, §80, 575). L'émulation est une forme positive d'envie, non malveillante et socialement bénéfique (*TMS*, I.iii.2.1, 92 ; III.2.3, 176 ; *TJ*, *ibid.*). Elle est mue par l'identification, la sympathie et l'admiration envers ceux qui jouissent de positions ou de ressources supérieures aux nôtres, et elle nous incite à nous dépasser afin de les égaler (*ibid.*), là où l'envie est essentiellement comparative. Et pour Rawls, dans la société bien ordonnée par les principes de justice l'envie « générale »<sup>39</sup> serait rare, en particulier parce que les bases sociales du respect de soi sont assurées pour tous les citoyens (*TJ*, §81, 578-580)<sup>40</sup>. De manière intéressante, Eich défend l'idée que ce point de vue optimiste de Rawls serait lié au contexte historique dans lequel il a rédigé *TJ*. Ainsi d'après lui, si Rawls ne semble pas craindre l'envie c'est parce qu'il écrit à une période où l'on croit à une croissance infinie et que dans ce monde qui tendrait vers une certaine forme d'abondance l'envie disparaîtrait ou serait considérablement réduite, comme le soutient par exemple Galbraith dans *The Affluent Society*, publié en 1958 (Eich, 2021).

## Conclusion

Comme nous l'avons rappelé dès les premières lignes de cet article, la troisième partie de *TJ* sur la question de la stabilité de la société juste a été relativement peu étudiée jusqu'à présent, tout comme les rapports entre la théorie de la justice de Rawls et celle de Smith. Dans un premier

---

<sup>38</sup> Il faut noter que cette distinction entre envie et émulation est fort ancienne, puisqu'on la trouve déjà dans la *Rhétorique* d'Aristote. Pour plus de détails sur cette distinction entre envie et émulation chez Smith et sur le rôle de cette dernière dans la dynamique économique et sociale, voir Pignol et Walraevens (2017).

<sup>39</sup> Rawls distingue en effet entre une envie « générale » et une envie « particulière ».

<sup>40</sup> Pour plus de détails sur ce point, voir Guénard (2015, 99-100), et Bankovsky (2015, 109-111).

temps, nous avons essayé de montrer que Rawls a une lecture très critiquable de la théorie de la justice de Smith et de son concept de spectateur impartial, mais que cela ne saurait occulter les différences profondes qui existent entre leurs projets philosophiques et leurs théories de la justice respectives, de nature très différente. Rawls raisonne en théorie idéale et développe une théorie politique de la justice, quand Smith raisonne en théorie non-idéale et propose une théorie morale de la justice. Leurs conceptions de l'impartialité du jugement moral diffèrent également, Rawls s'appuyant sur la procédure du voile d'ignorance et Smith sur l'idée d'un spectateur impartial.

Néanmoins, nous avons essayé de montrer qu'un dialogue entre Rawls et Smith était possible, et même, croyons-nous, fructueux. La lecture croisée de Smith et de Rawls que nous avons proposée permet de bien mettre en exergue le rôle fondamental de la sympathie, des sentiments moraux et de l'idée de réciprocité qu'ils contiennent dans la théorie de la justice comme équité de Rawls, et plus particulièrement dans la possibilité d'assurer la stabilité de la société idéale, bien ordonnée, grâce au développement d'un sens de la justice approprié.

La psychologie morale de Smith et sa conception singulière du spectateur impartial comme sens interne de la justice, que l'analyse de Rawls ne peut rejeter *a priori* pour décrire les individus *en dehors de la position originelle*, une fois le voile d'ignorance levé, permettent selon nous de mieux comprendre chez ce dernier l'origine de la culpabilité et de la réciprocité et leur rôle dans la stabilité sociale. Elles permettent également de mieux comprendre la manière dont l'expression du ressentiment et de l'indignation visent à nous rappeler que nous devons traiter les autres comme des fins et non uniquement comme des moyens pour satisfaire nos intérêts, et partant comment ces sentiments moraux peuvent prévenir la tentation du resquillage. Le développement des sentiments moraux est donc une condition nécessaire pour garantir la coopération dans les situations de dilemmes sociaux et ainsi assurer la stabilité de la société. La culpabilité naît de la conscience de susciter ou de devoir susciter le ressentiment et l'indignation des autres. Parce qu'il est doté d'un sens de la justice et d'une conception propre du bien, l'homme est un être moral qui doit rendre des comptes de son comportement, au « tribunal » social comme au « juge intérieur ». L'homme juste, c'est-à-dire celui ayant un sens de la justice pleinement développé, incarne la congruence du juste et du bien, du rationnel et du raisonnable.

Finalement, les anthropologies morales de Rawls et de Smith, bien qu'ayant des finalités différentes (Smith cherchant à décrire les

hommes et leurs comportements moraux tels qu'ils sont, quand Rawls recherche une théorie morale permettant d'assurer la stabilité d'une société juste), se rejoignent sur certains points. En particulier, elles décrivent l'homme ni comme un être purement égoïste, cédant à la tentation du *free-riding* dès que l'occasion se présente, ni comme un être totalement altruiste, coopérateur inconditionnel prêt à sacrifier à tout moment son intérêt pour le bien commun ou le plus grand bonheur du plus grand nombre. Tous deux conçoivent plutôt l'homme comme un *homo reciprocans*, c'est-à-dire comme un coopérateur conditionnel, cette tendance naturelle à la réciprocité des jugements et des comportements étant au cœur de la sociabilité et de la coopération humaine. Elle est présente dans les deux dimensions du contrat social que Rawls cherche à réconcilier : le rationnel et le raisonnable, ou la rationalité prudentielle et la rationalité éthique. La justice doit reposer sur la raison et sur les sentiments moraux des individus. La lecture croisée avec Smith permet de mettre en exergue cette importance séminale du sentimentalisme moral dans la théorie de la justice de Rawls, sur laquelle ses commentateurs ont jusqu'alors relativement peu insisté.

## Références bibliographiques

- Audard, Catherine. 2019. *La démocratie et la raison. Actualité de John Rawls*. Paris : Grasset.
- Bankovsky, Miriam. 2015. Portée et pertinence morale de « L'envie excusable » chez Rawls. Questions critiques. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 105-124.
- Battigali, Pierpaolo et Martin Dufwenberg. 2007. Guilt in Games. *American Economic Review Papers and Proceedings*, 97(2): 170-176.
- Ben-Moshe, Nir. 2021. Comprehensive or Political Liberalism? The Impartial Spectator and the Justification of Political Principles. *Utilitas*, 33(3): 253-269.
- Biziou, Michael. 2000. Kant and Smith, Critics of Hume's Moral Philosophy. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 125(4): 449-464.
- Butler, Joseph. 1726 [2017]. *Fifteen Sermons and other Writings on Ethics*. Édité par David McNaughton. Oxford : Oxford University Press.
- Dellemotte, Jean et Benoît Walraevens. 2015. Adam Smith on the Subordination of Wage-Earners in the Commercial Society. *European Journal of the History of Economic Thought*, 22(4): 692-727.
- Ege, Ragip et Herrade Igersheim. 2020. D'une lecture hégélienne à une lecture smithienne de Rawls. In Jean Mercier Ythier (dir.), *Raison économique et raison politique*. Londres : ISTE, 137-158.

- Ege, Ragip, Herrade Igersheim et Charlotte Le Chapelain. 2012. Par-delà le transcendantal et le comparatif. Deux arguments. *Revue française d'économie*, 27(4): 185-212.
- Eich, Stefan. 2021. The Theodicy of Growth: John Rawls, Political Economy, and Reasonable Faith. *Modern Intellectual History*, 18(4): 984-1009.
- Fasula, Pierre. 2022. Valeur et légitimité du ressentiment. *Philosophie*, 155(4): 69-83.
- Fisk, Milton. 1975. History and Reason in Rawls' Moral Theory. In Norman Daniel (dir.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*. New York : Basic Books, 53-80.
- Fleischacker, Samuel. 1991. Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith. *Kant-Studien*, 82: 249-269.
- Fleischacker, Samuel. 1999. *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton: Princeton University Press,
- Forman-Barzilai, Fiona. 2010. *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Frazer, Michael. 2007. John Rawls between Two Enlightenments. *Political Theory*, 35(6): 756-780.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge : Harvard University Press.
- Guénard, Florent. 2012. Ressentiment, envie et sens de la justice. Honneth et Rawls. In Antoine Grandjean et Florent Guénard (dir.), *Le ressentiment, passion sociale*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 167-181.
- Guénard, Florent. 2015. S'émouvoir de l'injustice. Rawls et le ressentiment. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 87-103.
- Guérard de Latour, Sophie. 2015. Sens de la justice et sens communautaire chez Rawls. Une lecture durkheimienne. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 243-266.
- Guérard de Latour, Sophie, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.). 2015. *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier.
- Hamel, Christopher. 2015. Le sens de la justice dans Libéralisme politique. Une lecture perfectionniste. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 127-148.
- Hollis, Martin. 1998. *Trust within Reason*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Jacobs, Jonathan. 2020. Adam Smith on Resentment, Justice and Desert. *Adam Smith Review*, 12: 67-81.

- Kant, Emmanuel. [1797] 1996. *Métaphysique des mœurs. Deuxième partie. Doctrine de la vertu*. Paris : Vrin.
- Le Jallé, Eléonore. 2008. Théorie de la justice et idéologie : Hume et Rawls. *Methodos*, 8: 1-12.
- MacLachlan, Alice. 2010. Resentment and Moral Judgment in Smith and Butler. *Adam Smith Review*, 5: 161-177.
- Nagel, Thomas. 1975. Rawls on Justice. In Norman Daniel (dir.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*. New York : Basic Books, 1-16.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford : Oxford University Press.
- Ong Van Cung, Kim-Sang. 2015. La culpabilité et le sens de la justice. Rawls et la morale sociale. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 63-85.
- Pignol, Claire et Benoît Walraevens. 2017. Rousseau and Smith on Envy in Commercial Societies. *European Journal of the History of Economic Thought*, 24(6): 1214-1246.
- Raphael, David D. 2009. *The Impartial Spectator: Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford : Oxford University Press.
- Rawls, John. 1963. The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, 72(3): 281-305.
- Rawls, John. [1971] 2009. *Théorie de la justice*. Paris : Points.
- Rawls, John. 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge : Harvard University Press.
- Rawls, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge : Harvard The Belknap Press.
- Reichlin, Massimo. 2016. Hume and Utilitarianism: Another Look at an Age-Old Question. *Journal of Scottish Philosophy*, 14(1): 1-20.
- Ricœur Paul. 1995. Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? In Paul Ricœur, *Le Juste*. Paris : Esprit, 71-98.
- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge : Harvard The Belknap Press.
- Smith, Adam [1759-1790] 1976. *The Theory of Moral Sentiments*. Édité par David D. Raphael et Alec Lawrence Macfie. Oxford : Oxford University Press.
- Spector, Céline. 2015. Du fair play au sens de la justice. Généalogie de la morale rawlsienne. In Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice, une « utopie réaliste » ?* Paris : Classiques Garnier, 31-50.
- Spector, Céline. 2016. *Eloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*. Paris : Seuil.

- Von Villiez, Carola. 2006. Double Standard – Naturally! Smith and Rawls: A Comparison of Methods. In Eric Schliesser et Leonidas Montes (dir.), *New Voices on Adam Smith*. New York : Routledge, 115-139.
- Walraevens, Benoît. 2020. Reciprocity in Smith. *Œconomia. History/Philosophy/Methodology*, 10(4): 657-686.
- Walraevens, B. 2021. Adam Smith's View of Economic Inequality. *Cambridge Journal of Economics*, 45(1): 209-224.