

# Adam Smith et l'école du sens moral : continuité et rupture à propos de la construction de la communauté morale et politique<sup>1</sup>

---

Jimena Hurtado<sup>2</sup>  
Septembre 2009

## Introduction

Adam Smith a été présenté comme l'héritier de l'école du sens moral et comme le lien entre cette école et l'utilitarisme (Sprague 1954, p.794). Il serait l'héritier parce qu'il continue dans la lignée de la récupération de la sensibilité et des affections comme source fondamentale de la morale et il serait le lien parce que l'école associe le bien et le mal avec l'avancement du bien commun et même du plus grand bonheur. Dans ce texte je voudrais étudier la première partie de cette affirmation selon laquelle Smith serait l'héritier de l'école sans entrer dans les liens qui pourraient exister entre l'école et l'utilitarisme<sup>3</sup> par son biais. A travers cette étude je voudrais montrer comment à travers l'introduction d'autrui Smith établit un lien entre communauté morale et communauté politique sans pour autant épuiser la réflexion sur la dernière.

La continuité entre l'école du sens moral et Smith se retrouve dans l'importance de l'affectif : la sensibilité nous donne accès non seulement au monde mais aussi à la morale. Mais la continuité n'est pas complète : Smith rejette l'idée d'un sens moral et parle de sentiments moraux donnant une place centrale à la sympathie comme accompagnement dans le sentiment (*fellow-feeling*). Ce changement lui permet d'introduire la figure d'autrui comme un être réel, particulier et concret (le spectateur) au lieu d'un autre général, universel et abstrait (l'humanité) comme c'était le cas dans l'école du sens moral.

L'introduction de cet autrui réel plutôt qu'imaginaire centre l'attention sur la construction d'une communauté. La communauté morale serait celle produite par la sympathie et ses conséquences, les règles de comportement et le sens du devoir. La sympathie conduit vers l'établissement des mœurs, des règles sociales de vie en commun. Ceci donne un lieu, disons matériel parce que dans le monde, à la morale et lui confère un caractère partagé.

Pourtant il y a des individus qui n'appartiennent pas à cette communauté. Ces exclus ne le sont pas à cause de leur incapacité de participer à la sympathie, ils le sont parce que les membres de la communauté évitent de sympathiser avec eux. Que faire de ces exclus ?

Smith pose les règles de la justice, déduites de la sympathie, comme la solution aux conflits potentiels entre individus qui n'ont pas des rapports sympathiques entre eux. Cependant, il les

---

<sup>1</sup> Texte présentée à l'occasion des journées d'étude pour célébrer le 250<sup>e</sup> anniversaire de la *Théorie des Sentiments Moraux*, « Lectures croisées de l'œuvre d'Adam Smith », Phare, 1 et 2 octobre.

<sup>2</sup> Je voudrais remercier très spécialement Johanna Mick qui, par la générosité de son temps, m'a permis de mettre un peu d'ordre dans mes arguments.

<sup>3</sup> J'ai essayé de prouver ailleurs, suivant une interprétation connue, que Smith ne peut pas être considéré comme un utilitariste (cf. Hurtado 2006, 2008).

présente comme une solution à la distance entre individus ou à la tentation de ne pas suivre la voix du spectateur impartial ou le sens du devoir, non pas à cette possibilité d'exclusion résultat de l'invisibilité des individus<sup>4</sup>. Cette invisibilité produite par la difficulté de sympathiser avec eux, par la peine que cela pourrait produire et donc par la possibilité de ne pas le voir comme un autre et comme un semblable. Ils ne pourraient pas être inclus dans la communauté morale et pourtant ils sont dans la communauté politique.

Les règles de justice font le lien entre morale et politique<sup>5</sup> : le mécanisme à la base de la communauté morale permet d'établir des lois qui assurent l'ordre public et, par là, l'existence de la communauté politique. Même si les individus n'ont pas des rapports directs entre eux, les règles de justice leur permettent de vivre ensemble sans se nuire. Pourtant, le lien de la justice ne permet pas de rendre compte ou de traiter l'exclusion et la violence qu'elle implique. Il y aurait donc un second chemin vers la politique qui permettrait de la voir comme l'espace de la tolérance. Ce chemin soulève la question de savoir s'il existe une différence de nature et non seulement de degré entre communauté morale et communauté politique.

Ce texte essaie d'explorer cette question en suivant la ligne que va de l'école du sens moral à Smith. La réflexion se fait en trois temps : la première partie concerne l'école du sens moral et la figure de l'autre qu'elle permet de construire ; la deuxième est consacrée au système de la sympathie à fin de montrer comment Smith nous rapproche de la réflexion sur la communauté politique sans pour autant l'épuiser ; la troisième essaie de montrer ce que le système de la sympathie passe sous silence, même s'il permet d'y penser : l'exclusion et la violence y associée.

## **L'autre dans l'école du sens moral.**

La morale et la politique se construisent sur la figure de l'autre. En tant que règles de comportement dans la vie sociale, aussi bien la première que la seconde, impliquent des rapports intersubjectifs. Dans la première, ces rapports d'identification avec et de reconnaissance d'un autre comme un semblable peuvent conduire vers la construction du soi en tant qu'être moral et d'une communauté fondée sur des valeurs partagées. Dans la seconde, ces rapports peuvent ne pas rapprocher les individus mais ils leur permettent de vivre ensemble sous des règles qui contiennent la possible violence produite par l'existence d'un autre différent et étrange.

---

<sup>4</sup> Cette possibilité est suggérée, me semble-t-il, par Larrère (2002) qui contraste la sympathie de Smith et la pitié de Rousseau pour montrer comment la première ne nous donne pas accès à la généralité ou à l'humanité tandis que la seconde nous permet de nous identifier tous par la souffrance soulignant le rôle du pauvre dans cette identification. C'est précisément le pauvre et la question sur son statut qui me conduit, comme a beaucoup d'autres, en particulier, chez les théoriciens de la justice, vers cette exploration. L'idée d'invisibilité a été suggérée par D. Diatkine.

<sup>5</sup> L'analyse de Haakonssen (1989) de ce lien, à travers la notion de droits, a été d'une grande importance dans la littérature sur Smith. Dans cette littérature beaucoup des commentateurs se sont occupés de la politique de Smith (notamment Winch 1978), ce n'est pas mon but. Je voudrais me concentrer ici sur un type particulier d'exclusion et de violence qui pourraient, me semble-t-il, être pensées avec Smith et qui n'ont pas reçu beaucoup d'attention.

L'autre peut être une figure universelle et abstraite comme dans l'école du sens moral ou particulière et concrète comme chez Smith. Dans les deux cas l'altérité permet la formation des jugements moraux sur les autres et sur nous-mêmes. Dans les deux cas, elle engage notre sensibilité.

L'école du sens moral, associée aux noms de Shaftesbury et de Hutcheson, récupère le caractère sensible du phénomène moral en montrant, à partir d'une conception de la nature humaine qui souligne la sensibilité, que la morale ne relève pas uniquement de la raison. Le bien et le mal ne sont pas du même genre que la vérité et la fausseté. Si bien la raison a un rôle à jouer dans la formation de nos jugements moraux, elle n'est pas leur fait premier. C'est à travers les sens et les perceptions que les individus en dérivent qu'ils peuvent juger, établir des règles de comportement et former une communauté morale. Les sens et leurs perceptions ne sont pas dangereux ou disruptifs ; ils sont, au contraire, la connexion première avec le monde qui nous entoure car ils nous permettent de percevoir notre existence et notre être comme différents et intégrés au monde. La moralité se présente donc comme un fait naturel aux êtres humains (Haakonssen 2006, p.8).

### **Shaftesbury : contemplation et introspection**

Ce fait naturel est en rapport direct avec notre place dans le monde et nos rapports avec ce monde et avec tout ce qui le constitue. Shaftesbury, en particulier, souligne ce caractère interdépendant et fonctionnel de chaque partie et montre comment le caractère bon ou mauvais de la partie dépend entièrement de son rapport avec l'ordre du tout (Shaftesbury 2001[1713], pp.10-12). De la même manière, le caractère et les actions de chaque partie seront jugés bonnes ou mauvaises selon leur motivation par rapport à cet ordre. Etant donné que la motivation à l'action des êtres sensibles relève toujours d'une affection, le jugement portera sur celle-ci. En conséquence, il est possible d'affirmer que le bien et le mal ne peuvent être établis que par rapport à autrui. Cet autrui, dans le cas de Shaftesbury, étant le tout dont nous faisons partie.

Notre esprit (*mind*) nous permet de comprendre et de juger ce lien entre l'affection et l'ordre. L'esprit se place comme le spectateur des autres esprits (Shaftesbury 2001[1713], p.17) et émet un jugement très semblable à un jugement esthétique. L'esprit, avec un sens du sublime et du beau, est capable de se prononcer sur la proportion et sur l'accord entre l'affection que conduit à l'action ou au caractère de la partie ou de l'individu et le tout dont ils font partie. Cette réflexion de l'esprit est le chemin vers la vertu car « grâce à la raison, les passions prennent conscience du fait qu'elles servent un ordre. » (Biziou 2005, p.57).

En effet, Shaftesbury affirme que si l'être ne réfléchit pas de la sorte, il ne peut pas former un sens du bien et du mal car il n'aura pas une notion de l'intérêt public (Shaftesbury 2001[1713], p.18). Par conséquent, seuls les êtres rationnels peuvent être vertueux :

The Nature of Virtue consisting (as has been explain'd) in a certain just Disposition, or proportionable Affection of a rational Creature towards the moral Objects of Right and Wrong. (Shaftesbury 2001[1713], p.23).

La raison, « la capacité d'avoir conscience de soi, de se réfléchir dans des représentations » (Biziou 2005, p.39), nous donne accès à la contemplation de l'ordre et la beauté de l'univers et, par là, à la vertu car celle-ci n'est autre chose que « the Love of Order and Beauty in Society » (Shaftesbury 2001[1713], p.43). Il existe donc une extériorité à celui qui observe et qui contemple et à travers son observation il peut se rendre compte de l'existence d'un ordre auquel il appartient et auquel il peut contribuer. Cette contribution sera source de plaisir pour l'individu vertueux (Shaftesbury 2001[1713], pp.57-62) car il saura que ses affections sont en accord avec le bien du système auquel il appartient (Shaftesbury 2001[1713], p.45, 100).

La construction de la morale chez Shaftesbury est une affaire individuelle ; il n'existe pas une vraie communauté morale dans le sens où il n'y a pas de construction avec un autre qui serait un semblable<sup>6</sup>. L'introspection, la capacité des individus de se faire des représentations à fin de comprendre l'ordre auquel ils appartiennent, conduit vers la formation de la conscience et des jugements moraux. Chez Shaftesbury l'extériorité nous contient, nous en faisons partie même si nous la percevons comme distincte, comme différente de nous. L'autre aurait une signification très large, il serait l'univers, mais il n'est pas vraiment un autre car nous en faisons partie.

Nous avons accès à cette idée du tout à travers notre sens du bien et du mal qui nous permet de savoir si nos affections sont en accord ou pas avec ce tout. Suivant Biziou (2005, pp.76-79), ce sens, qui peut être nommé sens moral, est une instance d'évaluation, « *un dispositif mental unissant la réflexion et les affections réflexives* » (italiques dans l'original) permettant à la vertu « d'avoir conscience d'elle-même ».

### Hutcheson : sens moral

Hutcheson reprend ce sens moral mais, à différence de Shaftesbury, il le présente comme un fait purement sensible<sup>7</sup>. Ce faisant il envisage la possibilité d'une morale de l'individu commun capable, sans plus, de construire une communauté (Pesciarelli 1999, p.527)<sup>8</sup>. Nous avons tous un

---

<sup>6</sup> Biziou (2005, pp.90-94) considère qu'il existe quand même une possibilité de la vertu en commun car « juger autrui, c'est l'inclure d'emblée dans le même univers moral que nous ». Cette communauté morale reposerait sur notre commune capacité à la vertu, sur notre capacité commune à juger. De cette communauté, Biziou passe directement à la communauté politique, la reliant à une « conscience présente en chaque individu d'appartenir à une communauté, et le sens commun est justement le sens partagé de cette communauté » ; par conséquent, la politique serait « la morale en commun ». Il reste pourtant un élément de violence, d'étrangeté absolue dans autrui, qui était fondamental chez Hobbes, par exemple, qui disparaît, peut être parce que Shaftesbury écrit, entre autres, contre cette tradition hobbesienne. Pourtant, Smith adhère à ce raisonnement anti-hobbesien, et c'est ce que je voudrais montrer par la suite, il ne l'écarte pas parce que son système de la sympathie nous permet de le penser.

<sup>7</sup> Carrasco (2009), dans sa typologie de différents types de sympathie chez Smith, montre comment le pas entre la sympathie comme contagion et celle comme ouverture à la morale, marque une rupture entre Smith et Hutcheson car cette sympathie « morale mutuelle » a besoin de la raison dans le dédoublement de l'individu entre spectateur et agent. Dans ce sens, Smith marquerait un rapprochement avec Shaftesbury et la place qu'il donne à la raison comme introspection dans la formation de la conscience et, par là, du caractère vertueux.

<sup>8</sup> Ceci est un des points de continuité que Pesciarelli (1999) remarque entre Hutcheson et Smith. Il marquerait aussi leur but partagé de construire une explication non hobbesienne de la formation des

sens moral auquel nous ne pouvons pas renoncer et grâce auquel nous percevons le bien et le mal que nous associons avec la bienveillance ou son absence.

Ainsi, Hutcheson identifie le sens moral avec une faculté nous permettant de nous prononcer sur la qualité morale d'une action selon un sentiment que l'approuve ou la condamne. Ce sens nous permet d'établir quelles actions avancent le bien de l'humanité et, par conséquent, sont bonnes, et quelles actions ne le font pas et sont mauvaises (cf. Baertschi 2004, p.1761). Le sens moral nous permet de percevoir la bienveillance ou son absence dans les actions. La bienveillance est une passion tranquille dont la perception produit un sentiment de plaisir. Nos jugements moraux se forment toujours de cette manière : d'abord la perception et ensuite le sentiment ; celui-ci peut être d'approbation ou de reproche, nous conduisant à juger ce que nous observons comme bon ou mauvais.

Ce que nous observons est un autre et nous les qualifions de bon ou d'avoir une bonté morale lorsque ces actions produisent un sentiment d'approbation et d'amour envers l'agent (Hutcheson 2004[1726], p.85). En conséquence, le sens moral fait de nous des spectateurs des autres et nous fait ressentir du plaisir ou de la peine à la suite de notre observation. Nous ne sommes pas forcément concernés par l'action de celui que nous regardons, mais notre désintéret ne nous empêche pas d'avoir une sensation de plaisir ou de peine. Cette perception, d'après Hutcheson, est le fait de notre sens moral.

Nous regardons les actions comme extérieures à nous et notre sens moral nous permet de ressentir approbation ou condamnation envers ces actions. La qualité morale de l'action lui appartient indépendamment de nous et notre sens moral la perçoit sans le concours de notre volonté. Lorsque nous voyons une action, nous ne pouvons pas nous empêcher d'avoir une sensation à son égard ; comme les autres sens, le sens moral fonctionne de façon spontanée et instantanée.

Cependant, il ne fonctionne pas de la même façon par rapport aux objets ou aux êtres sensibles et aux êtres rationnels (Hutcheson 2004[1726], p.89, 101). Ils peuvent tous être bénéfiques mais nos rapports avec eux sont différents car nous pouvons, et on peut entendre Shaftesbury ici, percevoir que les êtres rationnels sont capables d'avoir des passions réfléchies comme nous. Par contre, les objets ne peuvent rien ressentir et les autres êtres sensibles ressentent uniquement le plaisir et la peine immédiate sans pouvoir se les représenter ou avoir un sentiment par rapport à elles. D'où, on peut conclure que le sens moral, bien que purement sensible, est exclusif des êtres rationnels. Par ailleurs, ceci permet aussi d'établir une différence entre le bien naturel et le bien moral (Hutcheson 2004[1726], p.90). Seul le second est perçu comme bienveillance et il éveille l'amour et l'admiration du spectateur.

Cette exclusivité permet non seulement une sorte d'identification entre eux mais aussi la possibilité de savoir ce qu'ils ont en commun et, dès lors, la formation d'une communauté. Nous ressentons amour et admiration uniquement pour ceux qui, comme nous, peuvent être motivés

---

sociétés car l'existence d'un mécanisme non coercitif de coordination se présente comme une défense contre la tyrannie du Léviathan.

par la bienveillance, pour ceux dont leur comportement semble contribuer au bien de tous, pour ceux, comme disait Shaftesbury, qui se rendent compte de la connexion entre l'individu et l'humanité (Hutcheson 2004[1726], p.91-92). C'est la raison pour laquelle nous pouvons avancer notre bonheur à chaque fois que nous poursuivons le bonheur de tous (Hutcheson 2004[1726], p.126). La vraie motivation de l'action vertueuse est une détermination dans la nature humaine à étudier le bien des autres (Hutcheson 2004[1726], p.113). Cette détermination et l'étude ou la réflexion qui l'accompagne ouvre la voie au calcul : notre raison nous montre qu'il existe une formule précise pour établir la vertu, selon laquelle celle-ci est égale à la quantité de bien par rapport au nombre de bénéficiaires (Hutcheson 2004[1726], p.125). Nous pouvons ainsi comparer les actions et savoir quelles sont celles qui contribuent le plus au bien général (Hutcheson 2004[1726], p.118)<sup>9</sup>.

Shaftesbury et Hutcheson montrent la possibilité d'un individu capable de prendre de la distance par rapport à soi-même, de se placer dans une perspective au-delà de soi, de réfléchir sur soi-même et sur ses passions. Cette distance lui permet une communication affective avec le tout ou avec les autres et, par là, la construction d'une communauté morale. Smith poursuivra dans cette voie.

Les auteurs de l'école du sens moral, affirment aussi qu'à travers notre raison et notre sensibilité nous pouvons participer à la promotion de l'intérêt général, au bien du tout. Smith changera ceci : notre préoccupation n'est pas vraiment pour la société dans son ensemble mais pour chacun de ses membres. Sans doute, il accepte que la considération du bien-être général peut être importante, en particulier, dans les cas de justification d'une action ou d'une politique. Mais cette considération vient après, elle n'est pas la source du jugement moral. Elle devrait, néanmoins, être décisive dans le jugement des motivations (TSM VII.3.17).

### **Le système de la sympathie. Le spectateur et l'autre.**

Smith présente son système de philosophie morale comme la synthèse améliorée des systèmes précédents. Tous les systèmes avaient une partie de vérité que Smith récupère et incorpore dans son propre système (cf. Calori 2009, p.37-40). Dans la partie VII de la TSM Smith explique quel est son critère d'évaluation des systèmes de philosophie morale : leur proximité d'une explication des sentiments moraux partant des principes naturels.

Lorsqu'il examine chacun de ces systèmes, Smith le fait en utilisant deux questions que tout système devrait essayer de répondre : en quoi consiste la vertu ? et, quelle faculté mentale nous la recommande ? (TSM VII.i.1). A la première question, Shaftesbury répond la convenance et Hutcheson la bienveillance ; à la seconde, Shaftesbury répond la concordance avec l'ordre naturel de l'univers, et Hutcheson le sens moral.

---

<sup>9</sup> Ceci est le chemin direct vers l'utilitarisme et le principe du plus grand bonheur. Il est intéressant de remarquer tout de même que pour Hutcheson le bonheur individuel est une conséquence des actions bienveillantes et non, au contraire, de la poursuite de tout un chacun de son propre bonheur.

Smith prend ses distances par rapport aux deux, tout en reprenant des éléments de chacun : la convenance et nos sentiments jouent des rôles centraux dans le système de la sympathie. Il reprend la convenance de Shaftesbury en marquant son propre apport : chez l'anglais il n'y avait pas un critère pour mesurer son degré. Ce critère, selon Smith, sont les sentiments sympathiques du spectateur impartial et bien informé. Ces sentiments ne proviennent pas d'un sens moral particulier, comme l'indiquait Hutcheson. Ce sens moral ne pourrait pas, entre autres, expliquer ni le mécanisme d'approbation ni la formation d'une communauté morale. En revanche, le système de la sympathie résout tous ceux problèmes et remplit les vides.

Smith se montre particulièrement admiratif à l'égard des travaux de son professeur. Son système en est bien l'héritier mais il n'aura pas besoin du sens moral comme hypothèse additionnelle pour expliquer nos jugements moraux (Calori 2009, p.42-43). L'explication de Smith a recours uniquement à la sensibilité, à la capacité des êtres sensibles d'accompagner l'autre dans ses sentiments (*fellow-feeling*), à la sympathie.

La sympathie consiste dans ce passage par l'imagination que fait le spectateur à la place de l'agent. Elle suppose d'emblée la présence de deux personnes : le spectateur et l'agent, celui qui observe et celui qui est observé. Il n'est pas nécessaire qu'il existe une relation entre ces deux personnes à part le fait de se voir<sup>10</sup>. Les jugements d'un spectateur impartial, non concerné, sera plus fiable que celui d'un spectateur touché par l'agent ou par son action ou son comportement. Les places du spectateur et de l'agent sont toujours interchangeables et peuvent se jouer simultanément : nous nous regardons les uns les autres et nous agissons devant les autres tout le temps. La sympathie n'est pas uniquement unidirectionnelle, elle est mutuelle.

En tant que spectateurs, notre imagination nous permet de nous mettre à la place de l'acteur, et d'avoir une idée des sensations et sentiments que nous aurions dans sa situation. Nous ne pouvons pas éprouver ce que l'agent éprouve, nous éprouvons ce que nous éprouverions si nous nous retrouvions à sa place, dans ses circonstances. Ce déplacement imaginaire est plus parfait dans la mesure où notre connaissance sur les circonstances de l'agent est plus complète.

La reconnaissance d'un autre, d'un être sensible qui ressent comme nous, qui est sensible comme nous et qui éprouve des sentiments comme nous, n'a pas besoin d'une réflexion ou de la raison car la sympathie est immédiate et instantanée. Juste en regardant un autre, nous nous mettons à sa place. La sympathie part de ce que nous avons en commun, de cette capacité de changer de place par l'imagination, et, par là, elle est le premier pas vers la construction d'une communauté dont la seule exigence est « le respect mutuel des personnes » sans avoir recours à « aucune vertu morale spécifique » (Tugendhat 1998, p.294).

---

<sup>10</sup> Tugendhat (1998, p.302) soutient à ce propos : « du fait que tout sentiment moral implique un jugement moral et que les jugements qui élèvent des prétentions à être moralement justifiés peuvent éventuellement ne pas l'être ; le jugement moral relatif aux réactions morales est non seulement omniprésent dans la vie quotidienne, mais il constitue aussi une conséquence nécessaire du jugement moral au premier niveau, à savoir au niveau de l'agir. »

Si nous éprouvons des sentiments semblables, même s'ils sont d'une moindre intensité que ceux de l'acteur, nous approuvons son comportement et son action car nous voyons qu'ils sont propres, convenables à sa situation. Dans le cas contraire, nous le condamnons. Nous avons ainsi émis un jugement moral sur l'agent que nous observons. La coïncidence de nos sentiments avec ceux de l'agent nous produit du plaisir, le manque de coïncidence nous produit de la peine. Nos jugements moraux approuvatifs sont agréables, nos jugements moraux réprobateurs sont désagréables.

La sympathie en nous permettant d'établir une communication affective nous mène vers l'identification et vers la coordination de nos sentiments lorsque nos jugements moraux approuvent. Mais la désapprobation agit comme une leçon et pas forcément comme une source de désordre car le sentiment désagréable qu'elle entraîne nous apprend à éviter les sentiments et les actions ou les comportements qui l'ont produite. La sanction du jugement condamnatore produit une honte chez l'agent et une indignation chez le spectateur qui sont des sentiments particulièrement désagréables pour les deux. Afin d'éviter ces sentiments, les individus apprennent quels sont les sentiments, les comportements et les actions qui les produisent, parce qu'ils souhaitent appartenir à la communauté constituée par ceux qui respectent et méritent l'approbation des autres (cf. Tugendhat 1998, p.54-55).

Cet apprentissage nous conduit vers l'éducation de nos passions et explique la raison pour laquelle Smith considère que la société est un miroir pour chacun de ses membres dans lequel ils peuvent voir la beauté ou la laideur de leur caractère. Nous nous construisons ensemble :

As agents or moral beings, other people are, therefore, the creation of our imagination. However, the most remarkable feature of Smith's theory of sympathy is that the same can be said of ourselves; as moral agents, we are acts of creative imagination. (Haakonssen 2006, p.12, cf. Haakonssen 2009, p.149).

Lorsque l'individu arrive à intérioriser le regard des autres et à réussir son dédoublement dans les deux figures nécessaires aux jugements moraux, il arrivera à avoir une conscience morale. Il comprendra pleinement ce qui signifie appartenir à une communauté morale :

l'individu ainsi déterminé doit être conçu comme faisant partie d'une totalité de personnes qui exigent réciproquement les unes des autres, au moyen de la sanction intérieure de l'indignation et de la honte, de ne pas enfreindre les normes qui constituent l'identité individuelle. (Tugendhat 1998, p.55).

La communauté morale est donc établie par les rapports sympathiques entre ses membres. A partir de ces rapports les individus se forment en tant qu'être moraux et ils peuvent déduire de leur expérience affective des règles morales de conduite. Ces règles permettent la stabilisation du comportement et la coordination entre sentiments individuels.

D'ailleurs, ces règles sont très importantes car il y a des individus qui n'ont pas la sensibilité nécessaire pour ressentir dans leurs rapports sympathiques toutes les implications de la

communication affective. A vrai dire, il s'agit, nous dit Smith, de la plupart des êtres humains. Nous avons des difficultés à rentrer à chaque fois dans cette communication mais nous nous rendons bien compte de son importance parce que nous voulons tous appartenir, jouir du plaisir de l'approbation. En conséquence, nous suivons les règles de comportement de la communauté à laquelle nous appartenons et, dans ce sens, nous sommes guidés par notre sens du devoir. La communauté est constituée aussi bien par ceux qui ont le degré nécessaire de sensibilité pour réussir à chaque fois leur communication affective que par ceux qui en manque et qui, par conséquent, suivent leur sens du devoir. Dans tous les cas, la construction de l'identité morale et de la communauté morale passe toujours par cette communication, plus ou moins réussie, dans laquelle nous nous offrons, pour ainsi dire, cette identité et cette appartenance à travers la reconnaissance d'un semblable.

Néanmoins, Smith nous dit, et il a été remarqué maintes fois: « The process of mutual adjustment through sympathetic search for a common standpoint often fails, and this leads to moral and social disorder” (Haakonssen 2006, p.13). Les règles morales de conduites peuvent s'avérer insuffisantes pour assurer l'ordre social car les liens qu'elles établissent s'affaiblissent au fur et à mesure que la société s'étend et l'information que nous avons sur autrui devient de plus en plus rare.

La sympathie, à la différence de l'école du sens moral, permet la construction d'une communauté dont les membres sont capables de communiquer entre eux à travers leurs sentiments. Lorsque cette communication devient difficile la sympathie peut être insuffisante. En d'autres termes, la communication affective, base de la communauté morale, ne peut pas assurer l'ordre entre des étrangers sans possibilité de communication entre eux. Smith considère cette possibilité et nous permet de penser un autre avec qui nous pouvons établir des rapports complètement anonymes dans une communauté politique.

## Règles de justice

Lorsque la distance entre individus s'agrandit et l'information nécessaire à la formation des jugements moraux devient plus rare, les liens de la sympathie commencent à faiblir. Ces liens ne peuvent donc pas être suffisants pour soutenir une organisation sociale avec un nombre croissant de membres qui n'ont pas des rapports directs entre eux autres que des échanges commerciaux<sup>11</sup>. Dans ce type de société, que Smith qualifie comme une société fondée sur « a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation » (TSM II.ii.3.2), les règles de justice garantissent le respect et la coexistence (TSM II.ii.3.3-4).

La justice est une vertu négative, elle n'a pas besoin d'aucune action particulière, elle implique plutôt l'abstention d'agir (TSM II.ii.1.9). En conséquence, le respect des règles de justice n'a pas besoin de la sympathie mais elles en sont déduites.

---

<sup>11</sup> C'est le cas d'une société avec une division du travail profonde dans laquelle les individus, concentrés dans une partie presque minuscule de la production, participent de plus en plus dans des transactions commerciales pour satisfaire leurs besoins. Les individus deviennent des commerçants et s'engageant dans des transactions monétaires (RN I.iv.1), c'est-à-dire dans des échanges anonymes.

Les règles de justice proviennent de l'approbation du spectateur du ressentiment ressentie par la victime d'une injustice, c'est-à-dire, d'une action dommageable (TSM II.ii.1.3-5). Cette approbation n'a pas besoin d'une grande quantité d'information car nous pouvons toujours reconnaître ce qui est nuisible aux autres. Ce qui changera selon le contexte dans lequel l'offense a lieu est la définition même d'une injure. Par conséquent, bien que la justice permet la construction d'un système de jurisprudence précis, avec des règles concrètes (TSM III.6.9-10), ce système est historique (Haakonssen 2006, p.6)<sup>12</sup>.

Dans chaque société, le système de jurisprudence soutiendra la coexistence de personnes qui peuvent être complètement étrangères les unes pour les autres. Ainsi « à défaut de relations personnelles pour réguler les comportements, particulièrement dans les situations de conflit, les sociétés sont de plus en plus amenées à remplacer les vertus personnelles et privées par des idées plus abstraites de l'intérêt public et, en particulier, par les règles de justice qui constituent le système légal » (Haakonssen 2009, p.151). Sans ces règles et sans la garantie de leur respect « a man would enter an assembly of men as he enters a den of lions » (TSM II.iii.3.4). Leur importance est telle qu'on ne peut pas laisser leur garantie uniquement dans les mains des êtres humains, gouvernés ou gouvernants :

In order to enforce the observation of justice, therefore, Nature has emplanted in the human breast that consciousness of ill-desert, those terrors of merited punishment which attend upon its violation, as the great safe-guards of the association of mankind, to protect the weak, to curb the violent, and to chastise the guilty. Men, though naturally sympathetic, feel so little for another, with whom they have no particular connection in comparison of what they feel for themselves; the misery of one, who is merely their fellow-creature, is of so little importance to them in comparison even of a small conveniency of their own; they have it so much in their power to hurt him, and may have so many temptations to do so, that if this principle did not stand up within them in his defence, and overawe them into a respect for his innocence, they would, like wild beasts, be at all times ready to fly upon him; (TSM II.iii.3.4).

La sociabilité naturelle et le mécanisme de la sympathie peuvent ne pas être suffisants pour garantir la coexistence entre des gens qui ne se connaissent pas ou n'ont pas de liens directs entre elles. La justice offre un moyen de retrouver les bases d'une coexistence pacifique, d'où il est possible d'avancer qu'il existe une possibilité non négligeable de violence entre les membres d'une société. La régulation de cette violence est l'objet de la politique. La continuité entre communauté morale et communauté politique établit grâce aux règles de justice permettent de

---

<sup>12</sup> C'est la différence soulignée par Lieberman (2006) entre le système de jurisprudence naturelle et les systèmes de loi positive. Le premier concerne « a theory of the general principles which ought to run through and be the foundation of all nations » (TSM VII.iv.37) et les seconds correspondent à ceux qui existent dans chaque nation pour guider les juges dans l'administration pratique de la justice.

penser une différence entre une communauté morale et un corps politique<sup>13</sup>. Le lien de la première est l'identification par la sympathie ; celui du second est la loi issue des règles de justice.

### Communauté politique et exclusion

La communauté politique dérivée de la communication affective comprend les rapports entre inconnus réglés par la justice. Le manque d'une communication affective directe est ce qui rend nécessaires les règles de la justice et, au même temps, c'est ce qui marque la continuité et la différence entre communauté morale et communauté politique. Cependant, l'ignorance ou le manque d'information n'est pas équivalent à l'exclusion. Le système de la sympathie nous permet de penser, me semble-t-il, une autre source de violence, une menace à l'ordre social provenant de l'exclusion : par ceux qui voudraient faire partie de la communauté morale et politique mais sont rejetés.

La sympathie est une procédure inclusive dans le sens où elle permet d'abord l'identification et ensuite la formation d'un jugement. Même si le jugement n'est pas d'approbation le spectateur s'est mis à la place de l'acteur et il s'est identifié avec lui en tant qu'être sensible, en tant qu'être humain<sup>14</sup>. Cette procédure d'identification permet la reconnaissance d'un autre, en tant qu'extérieur et différent, qui est à la fois un semblable, en tant qu'individu sensible. L'identification permet la construction d'un sens d'appartenance car elle montre ceux que le spectateur a en commun avec l'acteur et, par conséquent, elle permet, comme nous l'avons remarqué dans la section précédente, la construction d'une communauté morale. L'extériorité ne se transforme pas en étrangeté, bien au contraire, elle peut être ressentie comme rapprochement.

---

<sup>13</sup> Larrère (2002, pp.89-92) montre bien que la sympathie ne donne pas accès à la généralité, à une conception d'ensemble de l'humanité et, par là, elle conduit vers la vie sociale et morale mais pas vers la vie politique. Je fais attention d'utiliser le terme communauté politique et non pas société civile suivant Haakonssen (2009) qui montre que le second terme n'avait pas de place dans la théorie de Smith. Le terme à l'époque était utilisé en opposition à l'état de nature et à la famille et Smith rejette le premier car l'être humain est toujours en société et il transforme la vision de la seconde en la rendant un fait historique au lieu d'une petite société naturelle.

<sup>14</sup> Il peut sembler rapide d'identifier directement être sensible et être humain même si Smith reconnaît que ce *fellow-feeling* qui est la sympathie existe aussi par rapport aux autres animaux : "When he lays his hand upon the body either of another man, or of any other animal, though he knows, or at least may know, that they feel the pressure of his hand as much as he feels that of their body: Yet as this feeling is altogether external to him, he frequently gives no attention to it, and at no time takes any further concern in it than he is obliged to do by that fellow-feeling which Nature has, for the wisest purposes, implanted in man, not only towards all other men, but (though no doubt in a much weaker degree) towards all other animals. Having destined him to be the governing animal in this little world, it seems to have been her benevolent intention to inspire him with some degree of respect, even for the meanest and weakest of his subjects." (Smith 1982, p.136). Il me semble que cette identification est permise par la parenthèse dans la citation et par la section II, partie VI de la TSM, dans laquelle les animaux n'apparaissent pas. La citation permet aussi de confirmer l'extériorité de celui avec lequel le spectateur sympathise. Par ailleurs, dans le passage bien connu de la RN sur l'échange, Smith affirme que les animaux (son exemple concerne deux races de chiens) ne peuvent pas mettre en commun leurs talents et les échanger car ils ne peuvent pas communiquer et n'ont pas le penchant à l'échange.

D'ailleurs, ce rapprochement avance ce que Smith considère comme le but ultime de tous les êtres humains : être aimé et être digne de l'être (TSM III.ii.1). La sympathie est donc en lien direct avec le désir des individus d'appartenir et d'être considérés à l'intérieur de leur communauté. Néanmoins, les limites de la sympathie permettent de penser que cette communauté peut être limitée en extension. Nous sympathisons plus facilement avec le bonheur qu'avec la tristesse, avec les riches qu'avec les pauvres. Il nous est plus difficile de regarder celui qui réduit nos sentiments agréables. Il existe donc un risque d'invisibilité ou plutôt de rendre invisibles ceux avec qui nous avons des difficultés à sympathiser. Ce risque contient celui de l'exclusion. Si nous ne les voyons pas, si nous préférons ne pas les voir, ils ne seront pas inclus dans notre communauté et pourtant ils sont là et ils ont le même but que tous les autres êtres humains : être aimés et appartenir.

Dans la troisième section de la première partie de la TSM Smith montre comment l'identification par la sympathie n'est pas toujours la même et peut devenir difficile selon les circonstances de l'individu regardé. C'est le cas avec la tristesse :

Whenever we are not under the observation of the sufferer, we endeavour, for our own sake, to suppress it as much as we can, and we are not always successful. The opposition which we make to it, and the reluctance with which we yield to it, necessarily oblige us to take more particular notice of it. (TSM I.iii.1.4).

En conséquence, ce n'est pas que nous sympathisons plus facilement avec la tristesse comme on pourrait le croire. C'est le fait de sympathiser, presque malgré nous, ce qui rend cette identification plus notoire. Cependant, continue Smith, cette identification est moins parfaite car nous ressentons avec moins de vivacité et dans un degré moindre ce que celui que nous regardons est en train de ressentir (TSM I.iii.1.5). Et cet individu qui souffre se rend compte de cette difficulté. Smith nous en donne un exemple :

The wretch whose misfortunes call upon our compassion feels with what reluctance we are likely to enter into his sorrow, and therefore proposes his grief to us with fear and hesitation: he even smothers the half of it, and is ashamed, upon account of this hard-heartedness of mankind, to give vent to the fulness of his affliction. (TSM I.iii.1.9).

Cette honte devient le prix à payer pour ceux qui n'arrivent pas à maîtriser leur souffrance :

If he should be reduced to beggary and ruin, if he should be exposed to the most dreadful dangers, if he should even be led out to a public execution, and there shed one single tear upon the scaffold, he would disgrace himself for ever in the opinion of all the gallant and generous part of mankind. (TSM I.iii.1.15).

Smith fait le lien entre cette résistance à nous identifier avec celui qui souffre et notre tendance à cacher nos misères, en général, et notre pauvreté<sup>15</sup>, en particulier (TSM I.iii.2.1). Dans ces cas, ce n'est pas celui qui est observé qui manque de sensibilité ou ne réussit pas à sympathiser. L'imperfection de l'identification vient du spectateur qui préférerait l'éviter. Non seulement ce

---

<sup>15</sup> Pour une caractérisation du pauvre chez Smith voir Biziou (2009).

qu'il ressent est loin des sentiments de l'agent, mais aussi le plaisir qu'il pourrait ressentir à cause de l'approbation des sentiments de l'agent est très faible. Le spectateur ressent une aversion (TSM I.iii.2.1) pour la situation de ceux qui sont malheureux<sup>16</sup>. Cette aversion peut les rendre invisibles.

En particulier, la pauvreté est source de honte parce que le pauvre "feels that it either *places him out of the sight of mankind*, or, that if they take any notice of him, they have, however, scarce any fellow-feeling with the misery and distress which he suffers." (TSM I.iii.2.1, mes italiques). Sa situation est encore plus pénible pour lui car personne ne le voit et l'obscurité qui le couvre lui rend inaccessible l'amour et l'admiration qui sont « l'espoir la plus agréable » et « le plus ardent désir » « de la nature humaine » (TSM I.iii.2.1).

### Les spectateurs

turn away their eyes from him, or if the extremity of his distress forces them to look at him, it is only to spurn so disagreeable an object from among them. The fortunate and the proud wonder at the insolence of human wretchedness, that it should dare to present itself before them, and with the loathsome aspect of its misery presume to disturb the serenity of their happiness. (TSM I.iii.2.1).

Ils préféreraient qu'il reste invisible et qu'ils ne soient pas forcés de se mettre à sa place<sup>17</sup>. Poussant l'argument plus loin, les spectateurs peuvent essayer d'exclure de la communication affective ceux touchés par la misère. Il ne s'agit pas d'individus privés de sensibilité ou de sentiments moraux. Il s'agit d'individus qu'on préférerait ne pas voir. Ils cherchent l'identification par la sympathie que les spectateurs ne veulent pas leur offrir.

Cette possibilité d'exclusion entraîne une violence vers l'exclu. L'invisibilité peut être vue comme équivalente à la négation de l'humanité de l'être invisible, de son existence même. La violence n'est pas forcément physique, mais quel acte peut être plus violent que le manque de reconnaissance, le refus de la condition humaine ?

Comment gérer cette possibilité d'exclusion et la violence qu'elle peut entraîner ?

L'existence de ces êtres qui ne sont pas reconnus comme autres et comme semblables et qui, par conséquent, sont exclus de la communication affective et de la communauté permet, me semble-

---

<sup>16</sup> Je voudrais avancer que cette situation ne se limite pas aux pauvres. Il est vrai que l'exemple donné par Smith, cité plus bas, est celui du pauvre, mais lorsqu'il parle du « wretch » il va plus loin. Smith explique que la fonction du gouvernement ne se limite pas à l'administration de la justice et qu'il doit, avec beaucoup de précaution, de prudence et de délicatesse, exercer aussi la bienveillance. Ceci résoudrait le problème de l'exclusion suite à la pauvreté mais les invisibles ne sont pas que des pauvres.

<sup>17</sup> Hutcheson montre aussi cette difficulté lorsqu'il essaie de rendre compte des actions bienveillantes à l'égard des malheureux. Le plaisir qu'il associe avec la motivation de l'action vertueuse est un plaisir particulier qui n'a rien à voir avec la fuite de la peine ou de la douleur liées à ces actions (Hutcheson 2004[1726], p.108-109). Les sentiments qui nous poussent à les accomplir ne sont pas agréables ; nous pouvons avoir une sensation de plaisir après, en réfléchissant à ce que nous avons fait, mais la recherche de plaisir ne peut pas les expliquer (Hutcheson 2004[1726], p.111). Ceci montre bien que ces actions bienveillantes impliquent une lutte intérieure dont le résultat n'est pas toujours leur accomplissement.

t-il, de concevoir encore une autre différence entre communauté morale et communauté politique. Une différence que, cette fois-ci, relève de la discontinuité produite par l'exclusion.

## **Le rôle de la politique au-delà de la morale**

Smith présente l'étude de la politique comme celui de

the several systems of civil government, their advantages and disadvantages, of the constitution of our own country, its situation, and interest with regard to foreign nations, its commerce, its defence, the disadvantages it labours under, the dangers to which it may be exposed, how to remove the one, and how to guard against the other. (TSM IV.i.11).

C'est une étude de la plus haute importance car

Upon this account political disquisitions, if just, and reasonable, and practicable, are of all the works of speculation the most useful. Even the weakest and the worst of them are not altogether without their utility. They serve at least to animate the public passions of men, and rouse them to seek out the means of promoting the happiness of the society. (TSM IV.i.11).

Celui qui s'occupe de cette étude et qui l'applique à sa société avec sagesse et prudence, en respectant ses particularités, est un individu guidé par son esprit public (TSM VI.ii.2.16). La politique semble donc concerner la direction des affaires publiques suivant les caractéristiques propres d'un peuple. Il s'agit d'une définition assez courante de la politique comme ce qui à trait à la vie collective d'une communauté organisée et plus particulièrement à l'Etat et au gouvernement (Lalande, 1997, p.785). Dans ce sens, la politique porte sur les règles (leur formulation, leur exécution et la garantie de leur respect) assurant l'ordre public, et sur celui ou ceux qui s'occupent de ses règles<sup>18</sup>. Son but est de "employ the force of the society to restrain those who are subject to its authority, from hurting or disturbing the happiness of one another. The rules which it establishes for this purpose, constitute the civil and criminal law of each particular state or country." (TSM VI.ii.intro.2). L'existence de la politique indique la possibilité de conflit qui ne peut pas être résolu autrement que par un tiers capable d'imposer une sanction.

Cette réflexion montre l'importance de la justice pour régler le conflit potentiel entre des individus sans lien direct entre eux, c'est-à-dire entre individus qui ne peuvent pas établir des rapports sympathiques à cause de la distance entre eux ou du manque d'information. Il s'agit d'individus qui, très probablement, pourraient établir ces rapports si ces deux circonstances étaient surmontées. Le système de la sympathie laisse penser qu'il existe encore une autre possibilité potentiellement conflictuelle qui ne relève pas de ces circonstances. C'est la situation de ceux que j'ai caractérisés plus haut comme invisibles, de ceux que l'on rend invisibles.

---

<sup>18</sup> Long (2006, p.295) soutient que la politique de Smith est celle du « character and public spirit ».

Ces individus invisibles existent mais ils ne font pas partie de la communauté morale<sup>19</sup> à partir de laquelle ont été établies les règles de justice. Il me semble qu'il n'est pas possible de penser des individus complètement exclus, sans droits, chez Smith. Suivant Haakonssen (2009, p.154-155), on peut dire que « certains droits minimaux apparaissent communs à tout être social. Un groupe social n'est viable que s'il reconnaît en général des droits à une personne physique, morale et, dans un certain sens, sociale. Il est donc possible de les considérer comme des droits 'universels' et 'naturels', en ceci que la vie sans eux ne pourrait pas être tenue pour *humaine*. »

La reconnaissance réussie dans la communauté morale, qui mène vers un groupe social réglé par la justice, permet la construction d'un autre sujet de droits, et dans ce sens, d'un autre citoyen avec les mêmes droits que le reste des membres du groupe. La justice, et nous l'avons déjà assez répété, est une continuation, une extension, de la morale.

La question posée par les individus invisibles est qu'ils peuvent mettre à mal cette continuité. Ce sont des individus qui n'ont pas été reconnus, qui ne sont pas considérés comme un autre, qui, dans le sens de la citation de Haakonssen (2009, p.154-155) n'ont aucune garantie de pouvoir avoir une vie humaine.

Le spectateur peut ne pas les voir mais la communauté politique ne peut pas les ignorer. Ils sont le résultat d'une reconnaissance intersubjective faillite, non pas parce que leur sensibilité soit moindre ou moins aigüe, mais parce que les autres ne veulent pas les voir. Reste qu'ils sont toujours là. Il me semble qu'il faudrait avancer dans une autre direction qui n'est pas explicite chez Smith mais qui soutient tout son système : l'exigence du respect même pour ce qui nous est insupportable. En d'autres termes, la tolérance. Ces individus invisibles seraient donc inclus dans la communauté politique grâce à la tolérance.

Présenter la politique comme l'espace de la tolérance n'est pas évident. Le mot tolérance est ambigu<sup>20</sup> parce qu'il peut donner une impression de condescendance ayant une implication péjorative par rapport à ce qui est toléré. Pour éviter cette impression il faut préciser le sens donné au mot à fin de le rapprocher du respect même de ce qui nous insupporte. En réalité, ce mépris qui peut être associé à la tolérance est ce qui la rend importante dans l'espace politique. Il y a un équilibre instable dans la tolérance parce que celui qui tolère peut fermer les yeux parce qu'il ne peut rien y faire ou bien il peut ne plus tolérer lorsque il peut changer ce qu'il tolérait auparavant. La tolérance serait un minimum permettant de continuer à vivre dans un monde partagé sans éliminer ce qui ne peut pas être intégré, accepté, aimé.

## Conclusion

La TSM nous permet de penser une forme d'exclusion et de violence qui pourrait marquer une différence de nature entre communauté morale et communauté politique : celle due à la

---

<sup>19</sup> Ils pourraient pourtant former une autre communauté morale entre eux et le problème deviendrait celui des rapports entre communautés. Je voudrais me borner ici au problème d'intégration et d'inclusion d'un individu, c'est-à-dire du rapport entre un individu et une communauté morale.

<sup>20</sup> Je suis ici la définition de tolérance et sa discussion dans le dictionnaire Lalande (1997, pp. 1133-1136).

possibilité de rendre invisibles quelques individus avec lesquels le processus d'identification est pénible.

Le chemin de cette possibilité passe par un autrui concret, particulier et même menaçant. Cet autre constitue une différence importante entre le système de la sympathie et l'école du sens moral permettant au premier non seulement de construire une communauté morale fondée sur l'altérité mais aussi d'envisager une communauté politique dans laquelle l'autre est complètement étrange et éloigné. La différence porte dans la façon dans laquelle nous établissons des rapports avec l'autre : tandis que dans l'école du sens moral nos rapports avec l'autre se font à l'intérieur de l'appartenance à un tout et, en conséquence, le rapport avec autrui implique un rapport avec l'ordre duquel nous faisons partie tous, et c'est cette appartenance ce qui détermine ce que nous avons en commun ; dans le système de la sympathie, l'autre est complètement autre et il nous exige et nous offre sa différence pour nous construire ensemble sans pour autant arriver à la fusion avec lui dans l'ordre du tout.

Ce changement entre l'école du sens moral et le système de la sympathie permet de concevoir et d'expliquer la formation d'une communauté d'abord morale et ensuite politique. Il nous permet aussi de voir leurs différences et une possible discontinuité. Le lien de la communauté morale est l'identification sympathique et le sens du devoir ; celui de la communauté politique sont les règles de justice. La discontinuité réside dans l'exclusion d'individus avec lesquels les autres membres trouvent pénible de sympathiser et par conséquent deviennent invisibles. Ils sont un autre qui n'est pas reconnu dans son humanité parce qu'ils ne sont pas vus comme des êtres moraux. Pourtant ils sont là et leur existence nous pousse à trouver une autre solution : j'ai proposé la politique comme espace de la tolérance.

## Bibliographie

Baertschi, B., 2004. « Sens moral. Sens moral et conscience morale » in M. Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Paris : Presses Universitaires de France, 1<sup>er</sup> édition Quadrige, pp.1758-1767.

Bishop, J.D., 1996. "Moral Motivation and the Development of Francis Hutcheson's Philosophy" in: *Journal of the History of Ideas*, 57:2, pp.277-295.

Biziou, M., 2005. *Shaftesbury*, Paris : Presses Universitaires de France.

Biziou, M., 2009. « Libéralisme économique, pauvreté et inégalités sociales selon Adam Smith » in : M. Bessone, M. Biziou (dirs.) *Adam Smith philosophe. De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp.183-200. Haakonssen, K., 1998. *The Science of the Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Calori, F., 2009. "Sense or Sensibility? Adam Smith et 'l'inoubliable Dr. Hutcheson'" in: M. Bessone, M. Biziou (dirs.) *Adam Smith philosophe. De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp.37-55.

Carrasco, M.A., 2009. "De Hutcheson a Smith: un sentimentalismo sofisticado" in: *Revista de Filosofía*, 65, pp.81-96.

Haakonssen, K., 2006. "Introduction. The Coherence of Smith's Thought" in: K. Haakonssen (ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-21.

Haakonssen, K., 2009. "Adam Smith et la société civile." in : M. Bessone, M. Biziou (dirs.) *Adam Smith philosophe. De la morale à l'économie ou philosophie du libéralisme*, Paris : Presses Universitaires de France, pp.147-163.

Hurtado, J., 2006. "Rawls y Smith: De la utilidad de la 'simpatía' para una concepción liberal de la justicia", *Estudios Públicos* 104, primavera, pp.89-111.

Hurtado, J., 2008. "Smith, Rawls y el liberalismo simpático", in J.I. González y M. Pérez (dirs.) *Pluralismo, legitimidad y economía política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad Externado de Colombia, pp. 57-76.

Hutcheson, F., 2004[1726]. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, W. Leidhold (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

Lalande, A., 1997. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Quadrige, 4<sup>e</sup> édition, Paris : Presses Universitaires de France.

Larrère, C., 2002. « Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau : Sympathie et Pitié. » *Kairos*, Revue de Philosophie, n°20, p.73-94.

Lieberman, D., 2006. "Adam Smith on Justice, Rights, and Law" in: K. Haakonssen (ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.214-245.

Long, D., 2006. "Adam Smith's Politics" in: . Haakonssen (ed.) *The Cambridge Companion to Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.288-318.

Pesciarelli, E., 1999. "Aspects of the Influence of Francis Hutcheson on Adam Smith" in: *History of Political Economy*, 31:3, pp.525-545.

Shaftesbury, A.A.C., 3rd Earl of, 2001 [1713] 2001. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, D. Den Uyl (ed.), 3 vols., Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, A., 1982 [1759] *The Theory of Moral Sentiments*. D.D. Raphael et A.L. Macfie (eds), Indianapolis : Liberty Fund.

Smith, A., 1982. « Of the External Senses » in A. Smith *Essays on Philosophical Subjects*, Indianapolis: Liberty Fund.

Sprague, E., 1954. « Francis Hutcheson and the Moral Sense » in *The Journal of Philosophy*, 51:24, pp.794-800.

Tugendhat, E., 1998. *Conférences sur l'éthique*, Traduction de M.-N. Ryan, Paris : Presses Universitaires de France.

Winch, D., 1978. *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge University Press.