

La sympathie et la
séparation des
personnes.

Étude sur la portée
possible de la *Théorie des
sentiments moraux*
d'Adam Smith

Mémoire de Bachelor
Sous la direction de M. Daniel Schulthess
Version nouvelle entièrement retravaillée
pour le Prix d'Excellence de la SAN
31 août 2018

Rosat Cécile
Institut de philosophie
Université de Neuchâtel

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier toutes les personnes m'ayant permis de mener à bien mon Mémoire de Bachelor ainsi que cette nouvelle version retravaillée. Plus particulièrement, je remercie mon directeur de Mémoire, M. Daniel Schulthess, pour sa disponibilité, pour le soin pris à la relecture de mes deux travaux, et plus particulièrement, pour son suivi sur ce long projet. Je remercie aussi M. Richard Glauser pour sa bienveillance et pour son encouragement à soumettre un travail de philosophie au Prix d'Excellence de la Société des Alumni, diplômés et amis de l'Université de Neuchâtel. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Noémie Treichel, Loanne Janin et Brice Torriani pour leur lecture minutieuse et leurs commentaires pertinents, ainsi qu'à Marc-André Weber pour son regard critique et ses précieuses remarques.

Table des matières

I.	Introduction.....	4
II.	La sympathie chez Adam Smith	6
A.	La sympathie comme passion.....	6
B.	La sympathie comme mécanisme de communication des passions.....	7
1.	La passion sympathique comme réponse a la situation de l'agent.....	8
2.	L'importance de l'imagination.....	9
C.	La situation	10
1.	L'importance de la situation : trois raisons.....	10
i.	L'objectivité	10
ii.	La compréhension	11
a.	La convenance, les sentiments d'approbation et de désapprobation	11
b.	Analogie avec les opinions.....	12
c.	La relation sentiment-raison.....	13
iii.	Ressentir une passion sympathique sans passion originelle antérieure.....	15
D.	L'imagination et l'écart entre les personnes.....	15
1.	La séparation physique.....	16
2.	L'obtention d'expériences jamais vécues en première personne.....	17
i.	Le rôle du spectateur : "faire comme si"	18
3.	Changement de place.....	19
i.	L'effort du spectateur.....	19
ii.	L'effort de l'agent.....	20
E.	Les jugements par rapport à soi.....	21
1.	Le spectateur impartial	21
2.	La convenance	22
3.	Le mérite.....	22
i.	Le jugement normatif du mérite.....	23

ii.	Le jugement nécessaire et suffisant du spectateur impartial.....	24
iii.	Exemple d'anticipation du mérite	24
III.	De la sympathie pour les générations futures.....	26
A.	Le recours à la littérature et le présupposé de Smith.....	26
1.	De la sympathie illusoire	27
2.	De la sympathie pour des êtres de fiction	28
i.	L'insistance sur le particulier	29
ii.	Fonctionnement semblable de la sympathie pour des êtres réels et fictionnels	30
3.	La littérature et l'éducation morale.....	31
i.	Le perfectionnement de la disposition naturelle à sympathiser	32
B.	De la distance temporelle	33
1.	Le développement de la sympathie au sein de la famille.....	34
2.	La sympathie conditionnelle pour les personnes éloignées	35
i.	L'exemple de Smith	35
ii.	Analogie avec l'exemple de Smith	36
C.	L'égoïsme naturel de l'homme.....	37
1.	Le spectateur impartial comme remède à l'égoïsme	38
D.	Le spectateur comme citoyen du monde	39
1.	La sympathie comme relation dans un écosystème	40
IV.	Conclusion.....	42
V.	Bibliographie.....	43
A.	Source primaire	43
B.	Sources secondaires.....	43

I. INTRODUCTION

« Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoi qu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux. » Voici comment Smith nous invite à entrer dans la *Théorie des sentiments moraux* (*TSM*). Par nature, l'homme est porté vers ses semblables. Cette inclination pour autrui est désintéressée, bien qu'on puisse penser que l'égoïsme soit un trait caractéristique de l'homme.

Mais qui sont ces autres avec qui nous sympathisons ? Qui sont ces personnes dont le bonheur nous fait nous réjouir et l'infortune compatir ? Sympathise-t-on nécessairement avec des êtres qui existent et qui sont proches de nous ? Si tel n'est pas le cas, est-il alors possible d'avoir de la sympathie pour les générations futures ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans ce travail.

Si la sympathie, étymologiquement parlant, consiste à être affecté par l'émotion d'une autre personne et à l'accompagner dans la joie qui le traverse ou la tristesse qui l'atterrit, la communication émotionnelle est-elle possible avec des personnes n'existant pas encore ? Intuitivement, nous répondrions que cette diffusion des affects d'eux à nous n'est pas possible, puisque ce sont des êtres qui, premièrement, ne ressentent aucune émotion ; deuxièmement, ils n'ont aucune réalité ; et troisièmement, ils sont éloignés de nous temporellement. Nous répondrions donc que nous ne pouvons avoir de la sympathie pour l'ensemble constitué de ces trois caractéristiques.

Bien que Smith ne traite pas du cas des générations futures dans la *TSM*, il semble néanmoins possible que nous puissions sympathiser avec une personne qui ne ressent rien du tout, qui n'existe pas effectivement, et qui est éloignée de nous. Dans ce travail, le but sera alors de montrer que, selon la théorie smithienne de la sympathie et compte tenu de ces trois caractéristiques intuitivement problématiques, il est possible d'envisager que nous puissions sympathiser avec les générations futures en tant qu'elles cumulent ces trois traits.

Pour ce faire, nous commencerons par définir la sympathie chez Adam Smith en considérant deux de ses aspects essentiels : le rôle de l'imagination et l'importance de considérer une passion dans son contexte, c'est-à-dire la situation. Nous verrons ensuite le rôle que joue dans la morale cette disposition naturelle à ressentir les passions des autres. Puis finalement,

nous tenterons de répondre à la question posée en traitant chacune des caractéristiques attribuées à l'ensemble des générations futures.

II. LA SYMPATHIE CHEZ ADAM SMITH

La théorie morale d'Adam Smith se fonde sur la sympathie. Dans le sens commun, celle-ci désigne une passion. Dans un sens plus large, elle renvoie à un mécanisme de communication des passions. C'est à ce sens plus technique que réfèrent les occurrences de "sympathie" dans la *TSM*. Pour commencer, nous distinguerons les deux sens de ce terme en nous intéressant au lexique du domaine affectif et aux différences de sens entre le XVIII^{ème} siècle et aujourd'hui. Nous définirons la sympathie en mettant en évidence deux aspects essentiels à ce mécanisme de communication des passions : la situation et l'imagination.

A. La sympathie comme passion

Dans une certaine mesure, la sympathie est une passion. Synonyme de "pitié" et "compassion", ce terme signifie « l'émotion que nous sentons pour la misère des autres » (Smith, 2014 : 24). Ici, c'est le terme "émotion" que Smith choisit pour définir l'affection que nous ressentons face à la souffrance d'autrui. Au XVIII^{ème} siècle, ce terme renvoyait à une « perturbation de l'esprit ; véhémence d'une passion, plaisante ou douloureuse »^{1,2}. Référant à une catégorie affective vague, il était peu utilisé. Dans la *TSM*, Smith l'emploie « parfois pour signifier quelque chose comme un mouvement ou une agitation, parfois comme un synonyme apparent ou une variante stylistique de "passions" ou de "sentiments" »³. Pour cette raison, c'est en tant que synonyme de "passion" qu'il faut comprendre ce terme dans la première définition et c'est de cette manière qu'il sera utilisé dans ce travail.

Au XVIII^{ème} siècle, le terme privilégié était "passion". En tant qu'archi-catégorie, il renvoyait « traditionnellement [à] l'intégralité du domaine affectif (émotions, plaisirs, désirs, etc.) » (Deonna & Teroni, 2008 : 13). La *TSM* en témoigne : on ne compte qu'environ 80 occurrences du terme "émotion", alors que celui de "passion" en comprend environ 360.

¹ « "Emotion" too was given only a very brief definition: "Disturbance of mind; vehemence of passion, pleasing or painful". The term "emotion", and its plural "emotions", were not in common use at this time » (Dixon, 2003 : 63). Dixon fait ici référence aux définitions des termes affectifs données dans Johnson, S. (1967), *A Dictionary of English Language*. New York : AMS Press (first published 1755).

² Toutes les citations tirées d'ouvrages ou d'articles en anglais sont de ma traduction dans le texte. Pour cette raison, et pour éviter la redondance, les références figurent uniquement en note de bas de page.

³ « Smith also (much less frequently) used the term "emotions", although in a vague and equivocal way – sometimes to mean something like movement or agitation, sometimes as an apparent synonym or stylistic variant for "passions" or for 'feelings' » (*Ibid.* : 65).

Comme au XVIII^{ème} siècle, une passion correspond à ce que nous entendons aujourd'hui par émotion, nous pouvons alors définir la sympathie en termes contemporains. La théorie du jugement axiologique veut que, bien qu'une émotion porte sur différents objets particuliers, « les occurrences émotionnelles sont unifiées par le biais de propriétés axiologiques » (*Ibid.* : 49). Toutes les occurrences de la peur portent sur différents objets, tels que les chiens ou le vide, et ont en commun la propriété axiologique de présenter un danger, qui est appelé « objet formel » (*Ibid.* : 49). Selon cette théorie, la sympathie serait l'émotion qui, comme la pitié et la compassion, aurait comme objet formel des propriétés axiologiques telles que la souffrance ou la misère. Ses objets particuliers pourraient être des situations moralement ou physiquement pénibles telles que la torture ou la maladie. Ainsi, le terme "sympathie", lorsqu'il renvoie à une passion, signifie « notre affinité avec le chagrin d'autrui » (Smith, 2014 : 27), c'est-à-dire l'état émotionnel analogue à celui que ressent la personne qui souffre effectivement. Or, lorsque Smith emploie ce terme, c'est dans un sens plus technique.

B. La sympathie comme mécanisme de communication des passions

La sympathie pour Smith ne consiste pas seulement en une réaction face à l'infortune des autres et ne concerne pas que le pôle des émotions négatives. Elle doit donc être distinguée de la pitié et de la compassion. En effet, il n'y a pas que la tristesse des autres qui nous affecte, mais n'importe quelle passion, y compris positive. Par exemple, la joie est réputée communicative. La sympathie opère donc de manière plus étendue que la pitié et la compassion :

Quelle que soit la passion provoquée par un quelconque objet chez la personne principalement concernée, une émotion analogue surgit à la pensée de sa situation dans le cœur de tout spectateur attentif. (*Ibid.* : 26)

Peu importe la passion que vous ressentez, celle-ci peut m'être communiquée. Cette communication de vous à moi repose sur la disposition naturelle à ressentir ce que les autres ressentent et cette sensibilité est ce que Smith appelle la sympathie. Elle est un mécanisme reposant sur notre inclination à être portés vers les autres et leurs affections. Nous ne communiquons donc pas seulement nos croyances ou désirs, mais aussi nos états affectifs. La

dimension phénoménale⁴ de ces derniers fait que lorsque vous me communiquez votre joie, je ressens aussi les bienfaits de cette joie. Je ressens alors une passion faisant écho à celle que vous ressentez effectivement. Celle-ci est la passion originelle éprouvée par l'agent. C'est par exemple la joie de recevoir des fleurs. Cette joie est liée à une cause particulière et concrète : le fait que Noémie m'ait offert un bouquet. La passion analogue à l'originelle est celle qu'éprouve n'importe quel spectateur attentif à ces circonstances. Elle est dite *sympathique* parce qu'elle repose sur le mécanisme de communication des passions. Cette passion n'a pas de cause directe, car elle est due à celle de l'agent et au fait qu'elle lui ait été communiqué. Toute passion sympathique dépend donc d'une passion originelle. Elle peut être analogue à la seconde, mais pas nécessairement.

1. LA PASSION SYMPATHIQUE COMME RÉPONSE A LA SITUATION DE L'AGENT

La sympathie chez Smith fonctionne graduellement. Premièrement, il y a la sympathie que je nomme *spontanée*. Comme elle repose sur la vue de l'émotion et provoque spontanément un état analogue chez le spectateur, elle peut alors s'apparenter à l'empathie. Celle-ci est aussi un mécanisme de communication des passions. Les émotions empathiques sont « causalement liées à l'émotion de la personne »⁵ pour qui nous avons de l'empathie. Si je ressens de la tristesse, c'est à cause de votre tristesse. Par conséquent, les émotions issues de ce processus sont les mêmes (génériquement) que celles ressenties par l'agent. La propagation des émotions repose d'une part sur le processus cérébral des neurones miroirs : « simplement voir la peur peut causer la peur. »⁶ Vous voir apeuré provoque en moi un état semblable. D'autre part, elle peut aussi s'aider de l'imagination. Je peux imaginer la peur d'une personne prisonnière des flammes sans pour autant avoir constaté cette émotion chez elle.

Il est néanmoins des cas où je ressens une passion sympathique alors que cette passion n'est pas éprouvée par l'agent. Ce cas de figure est possible selon Smith, uniquement parce que « la sympathie ne naît pas tant de la vue de la passion que de la situation qui l'excite » (Smith,

⁴ Chaque expérience vécue possède une qualité phénoménale dont nous sommes conscients. Celle-ci consiste en l'effet que cela fait d'éprouver de la joie, de voir du rouge ou de souffrir d'une brûlure. Dans les trois cas, la sensation que nous ressentons, ou dans un sens plus technique le *quale*, est différent. Dans l'exemple ci-dessus, "ressentir les bienfaits de la joie", c'est expérimenter tel aspect phénoménal ou vécu lié à l'état affectif.

⁵ « [E]mpathy is feeling-because (it is causally linked to the emotion of the person for whom one is empathic [...]). » (Prinz, 2010 : 532)

⁶ « Simply seeing fear can cause fear. » (*Ibid.* : 532)

2014 : 28). En effet, la passion sympathique n'est pas seulement le reflet de la passion originelle ; on parlerait alors de passion empathique. Elle est plutôt la passion que nous ressentons lorsque nous nous imaginons dans la situation d'une personne donnée. Si je vous vois souriant, je vais supposer que vous êtes joyeux, et ce constat va provoquer en moi un sentiment agréable. Or, à ce stade-là, nous ne sympathisons pas entièrement. En effet, « notre sympathie avec la peine ou la joie d'autrui, tant que nous n'en connaissons pas la cause, est toujours extrêmement imparfaite » (*Ibid.* : 28). Pour Smith, il faut connaître la cause de l'état émotionnel que nous constatons chez l'autre personne. Si tant est que nous sommes mal à l'aise à la vue de la tristesse ou réjouis à la vue de la joie, nous ne pouvons pleinement sympathiser tant que les causes ne nous ont pas été exprimées. Du moment que l'agent expose la raison d'être de sa passion originelle, le spectateur peut alors se placer dans la situation de l'autre. À l'issue de ce changement de perspective, il ressentira une passion sympathique à proprement parler, c'est-à-dire issue de cette disposition naturelle que nous avons à ressentir les passions des autres et de notre connaissance du contexte duquel ces passions procèdent. Nous sympathisons donc uniquement lorsque nous nous mettons à la place des autres, car c'est par cet effort que nous pouvons nous faire une idée de ce qu'ils ressentent.

2. L'IMPORTANCE DE L'IMAGINATION

Ce changement de place avec l'agent ne se fait qu'au moyen de l'imagination. Grâce à cette faculté, « nous nous plaçons dans sa situation, nous nous concevons comme endurant les mêmes tourments » (*Ibid.* : 24). Sans cette transposition imaginaire, nous ne nous faisons qu'une idée partielle de ce qu'il ressent. En effet, d'une part, toute passion est circonstancielle. Chacune des occurrences dépend d'une situation et donc de causes particulières qui font varier la passion en intensité et en genre⁷. D'autre part, chaque occurrence varie d'une personne à une autre, ou pour une même personne à des moments différents dans le temps. Puisque toute passion dépend d'un contexte, si nous voulons concevoir la joie de x et la comprendre, nous devons opérer ce mouvement imaginaire consistant à nous mettre à sa place. Sans cette transposition, nous ne pouvons ressentir de passion sympathique, et donc ne pouvons porter un jugement sur son comportement.

⁷ Nous verrons cette variation de genre plus spécifiquement au point II.D.2.

C. La situation

Maintenant que la sympathie est définie, nous allons expliquer en quoi consiste l'importance de la situation. Il est essentiel de faire reposer la sympathie sur cette dernière, cela pour trois raisons que relève Griswold⁸ : d'une part, l'objectivité et la compréhension qui sont nécessaires à la justesse et la pertinence du jugement du spectateur ; et d'autre part, la possibilité de ressentir une passion sympathique alors même que l'agent n'éprouve rien.

1. L'IMPORTANCE DE LA SITUATION : TROIS RAISONS

i. L'objectivité

Premièrement, que la sympathie dépende de la situation plutôt que de l'émotion permet d'être objectif. En tant qu'agent, nos passions nous paraissent toujours justifiées. Mais si un spectateur ne ressent pas une passion sympathique analogue à la nôtre lorsqu'il se place dans notre situation, nous devons être amenés à reconsidérer notre passion. Son regard extérieur étant plus objectif que le nôtre, sa passion sympathique doit être perçue comme un indicateur de justesse à l'égard de notre propre passion.⁹ En insistant sur la situation, Smith explique que nous pouvons ressentir des passions sympathiques différentes des originelles. Cette différence d'états entre le spectateur et l'agent est essentielle, car elle laisse un espace émotionnel permettant au premier de porter un jugement objectif sur le comportement du second. Cette objectivité nécessite en amont de comprendre les tenants et aboutissants d'une situation.

⁸ «Smith's insistence on the priority of entering into another person's situation, rather than simply of entering into another person's feelings, is important. First, it allows a measure of objectivity. [...] Second, the primary orientation of sympathy to the actor's situation demands a measure of understanding - at times sophisticated understanding. [...] Third, tying sympathy to situation allows Smith to explain cases in which the spectator sympathizes with the actor even though the actor does not in fact feel the emotions that the spectator thinks he does » (Griswold, 1999: 87-92).

⁹ Nous verrons précisément dans ce chapitre, et plus particulièrement lorsque nous parlerons de la convenance, pour quelle raison le spectateur est plus objectif que l'agent.

ii. La compréhension

Deuxièmement, que la sympathie repose sur la situation fait qu'une certaine compréhension de la situation est nécessaire. En effet, la sympathie couvre le large spectre du domaine émotionnel et permet la communication de toutes les passions. Or, celles-ci ne fonctionnent pas toutes de la même manière, certaines étant plus facilement communicables. La simple vue de la tristesse ou de la joie provoque chez le spectateur un état analogue préalable à la compréhension des circonstances¹⁰. Cette passion se confirme ensuite, ou non, lorsque le spectateur est informé des causes et s'imagine dans la situation de l'autre. Si elle se confirme, alors le spectateur sympathise.

Toutefois, il y a aussi des passions dans lesquelles il est impossible d'entrer si nous n'en connaissons pas les causes. Par exemple, lorsque je vois une personne en colère, je sais que cette passion implique une autre personne. Pour cette raison, lorsque je vois Sam en colère, ma sympathie est dite *divisée*¹¹, parce qu'elle implique aussi Odile. Tous deux ayant des intérêts opposés, faut-il sympathiser avec Sam ou Odile ? Cette dernière étant l'objet de la colère de Sam, elle est en situation de danger, ce qui favorise ma sympathie pour elle. Néanmoins, il se peut aussi que la colère de Sam soit légitime. La sympathie, pour qu'elle soit parfaite et complète, exige donc un critère de compréhension de la situation, ici la compréhension des causes de la colère de Sam. Sympathiser, c'est alors connaître les causes de tel état émotionnel et se projeter dans la situation de laquelle il procède. Celui qui ne saisit pas pourquoi une personne ressent telle passion ne peut ni sympathiser, ni être objectif dans son jugement.

a. La convenance, les sentiments d'approbation et de désapprobation

Le jugement du spectateur porte, d'une part, sur la convenance de l'intensité passionnelle par rapport à sa cause. Selon cette dernière, la passion ressentie varie. Par exemple, ma tristesse est plus vive si elle est due à la mort de ma mère plutôt qu'à celle de mon canari. Si je pleure la mort de mon animal de compagnie avec autant d'intensité, en tant que spectateur, vous conviendrez que ce qui cause ma tristesse ne justifie pas d'être si fortement affecté. D'autre part, si dans ce cas-ci l'inconvenance porte sur l'intensité émotionnelle, il en est d'autres où c'est la passion elle-même qui est inconvenante. Tel est le cas, par exemple, si je me réjouis de la mort

¹⁰ Cet état analogue s'apparente à la passion empathique dont nous avons traité au point I.B.1.

¹¹ Concernant les passions asociales impliquant une sympathie divisée, voir Smith, 2014 : 67-73.

d'une personne bonne. Dans ces deux cas, mon état émotionnel ne convient pas à son objet, vous menant alors à désapprouver ma passion.

Nous jugeons de la convenance ou de l'inconvenance d'une passion par rapport à sa cause ou son objet. En effet, ces deux rapports de conformité consistent « dans l'adéquation ou l'inadéquation, dans la proportion ou disproportion entre l'affection et la cause ou l'objet qui l'excite » (Smith, 2014 : 40). Lorsque le spectateur se place dans la situation de l'agent et que sa passion sympathique est analogue à la passion originelle, alors cette dernière est adéquate à sa cause ou son objet. La concordance entre la passion de l'agent et celle du spectateur est nécessaire pour qu'il y ait sympathie, car « approuver les passions des autres comme adéquates à leurs objets est la même chose qu'observer que nous sympathisons avec elles » (*Ibid.* : 38). Juger une passion comme convenant à sa cause ou son objet, c'est l'approuver, et ce sentiment d'approbation fait donc que nous sympathisons avec l'agent. À l'inverse, l'inconvenance entre l'affection et sa cause ainsi que la non-concordance entre les passions originelle et sympathique mènent alors le spectateur à désapprouver le comportement de l'agent et à ne pas sympathiser avec lui.

b. Analogie avec les opinions

De la même manière que nous approuvons et adoptons les opinions d'autrui (ou les désapprouvons et rejetons), nous approuvons et adoptons les passions d'autrui (ou les désapprouvons et rejetons). Pour Smith, l'approbation et l'adoption d'une opinion vont de pair : « approuver les opinions d'autrui c'est les adopter, et les adopter c'est les approuver » (*Ibid.* : 38). D'une part, si je pense que vous avez raison de penser que la terre est ronde, c'est parce que j'approuve vos arguments. En les adoptant, j'ai alors la même opinion que vous. D'autre part, adopter une opinion, c'est juger que les arguments qui la fondent sont convaincants et objectifs. Dans le cas contraire, si vous pensez que la terre est plate parce qu'on ne peut faire l'expérience sensible de son incurvation, être en désaccord avec votre position revient à rejeter votre argument. Désapprouvant ce dernier, il n'y a donc pas de concordance entre nos deux opinions et ce désaccord mène à ce que je n'admets pas la vôtre.

Si l'approbation ou la désapprobation d'une opinion consiste à constater sa concordance ou discordance avec la nôtre, alors on peut faire l'analogie avec les passions. Cette analogie est possible car, pour Smith, *concevoir* n'est pas « nécessairement un processus d'entendement, mais désigne le plus souvent le fait de l'imagination ou de la sensibilité » (*Ibid.* : 24, note 1). Lorsque

je conçois la tristesse de Sam, je ne fais pas que constater qu'il est triste. Aussi, je ressens sa tristesse puisque *concevoir* une idée, c'est aussi la *sentir*. Pour cette raison, lorsque j'imagine la tristesse de Sam, je la ressens aussi. Approuver votre tristesse, c'est donc l'adopter et la ressentir. Si la raison pour laquelle vous êtes triste est convaincante, alors votre tristesse l'est aussi. Si, en connaissance de cause, je me place dans votre situation et ressens une passion similaire à la vôtre, on peut dire que la raison de votre tristesse justifie votre état. Ainsi, lorsqu'il y a convenance entre la cause et son effet, j'entre dans votre passion et vous accompagne en ressentant une passion sympathique et analogue à la vôtre¹².

Si l'approbation du spectateur est « l'émotion qui naît de l'observation de la parfaite coïncidence entre cette passion sympathique en lui et la passion originelle dans la personne principalement concernée » (*Ibid.* : 86, note 2), elle n'est donc que l'adoption de votre passion, jugée convaincante pour sa raison d'être par le spectateur. Lorsque ce dernier se met à la place de l'agent, il est forcé de constater qu'il y a concordance entre les deux passions. Du plaisir de déterminer cet accord naît alors un jugement favorable envers la passion de l'agent qui est le sentiment d'approbation. S'il y a divergence, le spectateur marque alors son désaccord avec l'agent. La cause ou l'objet justifiant sa passion ne sont pas suffisants pour qu'il y ait sympathie, car s'il n'y a pas de concordance, il ne peut y avoir d'approbation¹³.

c. La relation sentiment-raison

Pour juger votre passion comme convenable ou non, je me réfère à une norme. Cette norme est constituée de règles générales socialement établies qui se constituent par l'expérience et l'induction, c'est-à-dire par une opération de la raison. Ces règles générales nous permettent de « [régler] la plus grande part de nos jugements moraux, lesquels seraient très incertains et très précaires s'ils dépendaient entièrement du sentiment immédiat » (*Ibid.* : 426). En effet, nos passions sont susceptibles de varier selon les circonstances ou selon l'humeur dans laquelle nous sommes. Par conséquent, la raison est nécessaire pour fixer des principes auxquels nous

¹² Les deux expressions récurrentes chez Smith sont "entrer dans" et "accompagner dans", qui sont respectivement la traduction choisie par les traducteurs de la *TSM* de *to enter into* et de *to go along with*. La première est utilisée pour « décrire le mouvement sympathique par lequel le spectateur en vient à prendre imaginativement la place de la personne qu'il observe » (*Ibid.* : 26, note 1), c'est-à-dire pour signifier que le spectateur, par ce mouvement imaginaire, prend alors la place de l'autre et entre dans sa condition. La seconde expression est utilisée pour « décrire la dynamique passionnelle » (*Ibid.* : 26, note 1), consistant alors à rejoindre l'autre dans sa passion en s'y accordant et en suivant son mouvement.

¹³ Nous verrons plus loin le cas de la sympathie conditionnelle, où l'on approuve la passion d'autrui, sans ressentir de passion analogue.

pouvons nous référer. Or « il est totalement absurde et inintelligible de supposer que les premières perceptions du bien et du mal puissent être dérivées [de la raison] » (*Ibid.* : 426). Les premières fois que nous expérimentons le bien et le mal, par exemple en tant qu'enfants, nous ne faisons pas appel à ces catégories morales pour juger comme mal le fait de porter atteinte à l'intégrité physique d'une personne. Nous faisons plutôt appel au sentiment agréable ou désagréable pour juger le comportement des autres et guider notre propre conduite. À partir de l'expérience de différents cas, nous allons déterminer « une ligne de conduite [qui] plaît à l'esprit » et une autre qui lui « déplaît » et, par cette classification binaire, nous allons alors « [former] les règles générales de la moralité » (*Ibid.* : 426). La raison ne peut donc suffire pour approuver ou non une action, car l'approbation est pour Smith un sentiment qui dépend de notre perception directe d'une situation. La raison ordonne nos expériences dans des catégories, mais le matériau de cette classification découle de notre expérience sensible et de nos sentiments immédiats. Par conséquent, les sentiments sont la base fondamentale de toute activité morale. Sans cette sensibilité, la raison ne pourrait faire de distinction, comme le note Sayre-McCord, entre « par exemple, ce qui cause et ce qui fait obstacle au bonheur humain, ce qui génère de la gratitude ou du ressentiment, et ce qui est conforme à ou viole certains principes »¹⁴. Le processus cognitif, tel que la délibération morale, s'appuie donc sur notre sensibilité, puisque sans les sentiments, la raison ne pourrait établir de distinctions morales.

Nos jugements à propos des passions ou des comportements des autres sont toujours normatifs et se réfèrent à la norme de la convenance. Celle-ci consiste en un rapport entre l'affection et sa cause ou son objet. Lorsqu'il y a conformité, il y a approbation. Lorsque l'affection est jugée déplacée ou excessive, il y a désapprobation. Ainsi, la sympathie joue aussi le rôle de régulateur des passions. En désirant l'approbation et en voulant éviter la désapprobation des autres, nous conservons nos passions dans une moyenne essentielle pour nous-même et autrui. En les maintenant dans ce juste milieu, notre conduite devient régulière et assure à l'esprit une tranquillité nécessaire à notre bonheur, et dans une perspective plus large, à l'ordre et l'harmonie en société^{15,16}.

¹⁴ « Absent sentiment [...] the deliverances of reason concerning, for instance, what causes, and what frustrates, human happiness, what generates gratitude or resentment, and what conforms to, and what violates, certain principles, will leave undiscovered a distinction favoring any of these facts over the others » (Sayre-McCord, 2015 : 209).

¹⁵ Cette convenance rappelle Aristote, pour qui la vertu consiste toujours en un juste milieu. La droite règle que nous tentons d'établir correspond, dans une certaine mesure, à la norme de la convenance. Chez Aristote, le sage est celui qui, par sa pratique régulière, devient la droite règle, de la même manière où, chez Smith, le sage finit par s'identifier au spectateur impartial.

¹⁶ Nous verrons plus loin que l'homme désire l'approbation, mais surtout désire la mériter. Cet amour de l'approbation de soi, Smith l'identifie à l'amour de la vertu. Car être vertueux, c'est agir de manière telle que mon comportement est convenable par rapport à sa cause (approbation) et juste dans ses effets (mérite). Le spectateur

iii. Ressentir une passion sympathique sans passion originelle antérieure

Dernièrement, faire reposer la sympathie sur la situation permet d'expliquer le cas où je ressens une passion sympathique alors que l'agent lui-même ne ressent pas de passion originelle. Pour reprendre l'exemple de Smith, nous sympathisons avec les fous alors que ceux-ci ne se rendent pas compte de leur état :

La compassion du spectateur doit naître uniquement de la considération de ce qu'il sentirait lui-même s'il était dans ce même état d'infortune tout en étant encore capable, ce qui est peut-être impossible, de considérer son état avec sa raison et son jugement actuels. (Smith, 2014 : 29)

Notre sympathie pour eux découle du fait que, certes nous nous plaçons dans leur situation, mais que nous nous y projetons avec notre propre conscience. Étant encore lucides, nous considérons comme malheureux l'état d'une personne ayant perdu la raison. L'agent avec qui nous sympathisons, quant à lui, ne s'en rend pas compte puisqu'il a perdu cette aptitude en perdant la raison. Lorsque nous sympathisons avec le fou, nous ne faisons que lui prêter des passions qu'il est incapable de ressentir¹⁷. Notre passion sympathique est donc imaginaire et n'est possible que parce que la sympathie de Smith exige la projection de soi dans la situation d'un autre.

D. L'imagination et l'écart entre les personnes

Nous avons vu que l'imagination était essentielle à la sympathie (II.B.2). Cette faculté permet de concevoir l'état d'une personne sur la base de ce que nous observons et savons de la situation. Plus spécifiquement dans cette partie, nous verrons que l'imagination permet de pallier le problème de notre séparation physique et de nos expériences limitées.

impartial est alors celui qui nous maintient dans cette médiocrité, faisant que nos comportements soient approuvés et méritent de l'être, faisant donc de nous des êtres vertueux.

¹⁷ De la même manière, lorsque nous sympathisons avec les morts, nous nous imaginons dans leur situation tout en conservant notre conscience. Nous verrons plus en détail cette sympathie pour les morts au point III.A.1

1. LA SEPARATION PHYSIQUE

Chaque fois que nous approuvons ou désapprouvons la passion ou le comportement d'une personne, nous effectuons une comparaison avec nous-même. À strictement parler, il m'est impossible de ressentir votre douleur, puisque si elle est physique, elle dépend de votre propre corps et ne peut être communiquée au mien. Inversement, je suis aussi la seule personne à ressentir l'effet que cela me fait d'avoir – disons – l'épaule déboîtée. Cette séparation physique fait que « nous n'avons pas une expérience immédiate de ce que les autres sentent » (*Ibid.* : 24). Qu'il s'agisse d'une douleur physique ou morale, d'une luxation de l'épaule ou de la mort de votre mère, je n'ai pas d'accès direct à vos sensations ou à vos passions, puisque ce sont des états affectifs subjectifs¹⁸. Pour cette raison, c'est en ramenant votre cas en moi-même que je peux me faire une idée de ce que vous ressentez. Lorsque nous nous imaginons à la place des autres, « [c]e sont les impressions de nos sens seulement [...] que nos imaginations copient » (*Ibid.* : 24). Lorsque je vois de votre bras la chair déchirée par une fracture ouverte, ce que je ressens n'est pas votre propre douleur, puisque celle-ci est due à une lésion sur votre corps et arrive à votre propre personne. La douleur sympathique que je ressens n'est en fait que le calque de l'originelle.

La fracture ouverte étant un objet convenable de douleur, pour pouvoir juger de ce caractère, je me réfère à moi-même. Quand nous jugeons la passion ou le comportement d'une personne, « comme proportionné[s] ou disproportionné[s], il n'est guère possible que nous fassions usage d'une autre règle ou d'un autre canon que l'affection correspondante en nous-mêmes » (*Ibid.* : 40). C'est toujours par comparaison à nous-mêmes que nous jugeons les autres. Si je veux jauger la douleur d'Astrid, c'est par ce changement de place imaginaire que je peux expérimenter ce que je devrais ressentir. Puisque « [c]haque faculté est la mesure par laquelle un homme juge de la faculté semblable chez autrui » (*Ibid.* : 41), c'est donc par mon sens du toucher que je peux imaginer l'effet que cela fait à Astrid de souffrir d'une fracture ouverte. Je juge donc du caractère convenable de son affection en m'imaginant dans sa situation et en comparant ma réaction sympathique à la sienne, originelle. De la même manière où, m'imaginant avec une

¹⁸ La subjectivité est une propriété des états mentaux. Nous avons chacun un accès direct et privilégié à nos propres états mentaux. Ces derniers sont donc privés. Sam « seul est en mesure de reporter de manière fiable qu'il éprouve [de la peur]. Les autres ne peuvent que prendre ses paroles et son comportement pour indices de ses états mentaux » (Esfeld, 2011 : 11). En effet puisque que ce n'est que de manière indirecte que les autres peuvent avoir accès aux états mentaux de Sam, ce dernier manifeste ce qu'il ressent – de la peur – soit explicitement, soit implicitement.

fracture ouverte au bras, je ressens une douleur intense, je suis alors aux prises d'une grande tristesse lorsque je m'imagine dans une situation telle que la perte d'une mère.¹⁹

2. L'OBTENTION D'EXPÉRIENCES JAMAIS VÉCUES EN PREMIÈRE PERSONNE

L'insistance de Smith sur la situation permet de faire nôtre n'importe quel cas. Que ma mère soit toujours en vie ou que ma plus grande douleur physique soit une entorse à la cheville, cela ne m'empêche pas de sympathiser avec une situation jamais vécue en première personne. Pour reprendre l'exemple de Smith, ce n'est pas parce que je suis un homme et que mes dispositions biologiques ne me permettront jamais de vivre l'expérience de l'accouchement que je ne peux sympathiser avec une femme dans une telle situation²⁰. Cela est possible car, lorsque je me mets à la place d'une autre personne, ce « changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne et dans mon propre caractère, mais dans la personne et le caractère de celui avec qui je sympathise » (*Ibid.* : 423). Lorsque je me mets à votre place, je n'imagine pas ce que moi-même je ressentirais si j'étais dans votre situation. J'imagine plutôt votre douleur en considérant votre personne et votre caractère. Lorsque nous sympathisons avec une personne, « nous entrons *pour ainsi dire* à l'intérieur de son corps et devenons, *dans une certaine mesure*, la même personne » (*Ibid.* : 24 ; nous soulignons). Je ne m'imagine donc pas seulement dans votre situation, mais comme étant *vous* dans cette situation.

Par suite de cette transposition, une passion sympathique est toujours plus faible en intensité. Bien que l'on puisse s'imaginer comme souffrant des douleurs de l'accouchement, cette situation est imaginaire et « l'idée que [nous ne sommes] pas *réellement* la personne qui souffre, s'impose continuellement à [nous] » (*Ibid.* : 45 ; nous soulignons). Comme il est impossible de se mettre littéralement à place d'une autre personne, nous devons alors "faire comme si" nous étions l'autre. Ce changement de place imaginaire n'est possible que parce que nous avons la certitude que ce n'est pas nous qui ressentons effectivement la passion de l'autre.

¹⁹ Puisque je me réfère à mes propres facultés pour émettre un jugement à propos de vos sensations ou affections, « [j]e juge [...] de votre raison par ma raison, de votre ressentiment par mon ressentiment, de votre amour par l'amour que je peux ressentir. Je n'ai, ni ne peux avoir, d'autre moyen d'en juger » (*Ibid.* : 41).

²⁰ « Un homme peut sympathiser avec une femme qui est en travail d'enfant bien qu'il soit impossible qu'il puisse se concevoir lui-même comme souffrant ses douleurs dans sa propre personne et son caractère » (Smith, 2014 : 423)

La douleur sympathique que je ressens en tant que spectateur n'est pas seulement moins vive, mais aussi d'un autre type,

[c]ar la conscience secrète que le changement de situation duquel naît le sentiment sympathique n'est qu'imaginaire n'affaiblit pas seulement le sentiment en degré, mais, dans une certaine mesure, le fait varier en son genre et lui donne une tout autre modalité » (*Ibid.* : 46).

La douleur de l'agent est originelle et donc effective. Celle du spectateur est sympathique et naît donc de l'imagination. La seconde est alors d'un genre ou d'un mode différent de la première du fait qu'elle naît de la transposition du spectateur dans la situation effective de l'agent par le biais de l'imagination. Bien que la substance, c'est-à-dire la douleur, soit commune, ces deux genres se distinguent l'un de l'autre par leur cause.

i. Le rôle du spectateur : "faire comme si"

Bien que la passion sympathique ne soit pas du même genre que l'originelle, et bien que le spectateur soit conscient qu'il ne ressent pas effectivement la passion avec laquelle il sympathise, « l'exercice réussi de la sympathie requiert » selon Labio « que le spectateur ignore cet écart, ou prétende qu'il n'existe pas, exactement comme lire un roman ou aller au théâtre implique la suspension volontaire de sa non-croyance »²¹. De la même manière où, lorsque je suis au théâtre, je sais que l'acteur joue un rôle, je dois moi aussi "faire comme si" j'étais l'agent. Lors d'une représentation, les états émotionnels du personnage m'affectent, bien que ce personnage n'existe pas, ou du moins qu'au travers l'acteur. De façon analogue, lorsque je sympathise avec votre douleur, j'endosse le rôle d'un personnage souffrant. Par conséquent, si ma passion sympathique est imaginaire, tout comme la situation dans laquelle je me projette, cela n'implique-t-il pas aussi que, lorsque je me mets à votre place, la personne qui ressent la passion sympathique n'est à proprement parler ni moi, ni vous, mais une personne fictive ?

Dans notre exemple, en tant que spectateur sympathisant, je m'imagine dans une situation fictive pour moi, c'est-à-dire dans celle d'une personne qui souffre des douleurs de l'enfantement, c'est-à-dire vous. Or, vous êtes la seule personne à pouvoir éprouver vos propres

²¹ « [T]he successful exercise of sympathy requires that the spectator be unaware of this gap, or pretend that it does not exist, just as reading novels or going to the theatre entails the willing suspension of disbelief. In other words, the exercise of sympathy, which Smith defines as 'our fellow-feeling with any passion whatever' (I.i.i.5: 10), is inherently fictional » (Labio, 2013 : 118).

sensations. Je n'y ai pas d'accès direct, puisque ce sont des états affectifs privés. La passion que je ressens n'est ni la vôtre, ni la mienne, mais celle d'une personne fictive, à savoir moi en tant qu'homme qui accouche. Cette situation biologiquement impossible n'est possible que grâce à l'imagination qui crée des scénarios dans lesquels je deviens l'acteur, alors que je ne suis que spectateur. Notre sympathie au quotidien est donc, selon Labio, « intrinsèquement fictionnelle » (*Ibid.* : 118)²². Elle relève de l'imagination et permet de créer un lien entre vous et moi, essentiel à notre intercompréhension. L'imagination permet alors de s'imaginer dans une situation jamais vécue et de combler les lacunes de notre expérience. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'avoir vécu une expérience analogue à celle de l'agent pour pouvoir nous mettre à sa place et sympathiser.

Pour pallier cette séparation physique entre vous et moi, l'imagination est le moyen à disposition pour comprendre ce que ressent autrui et nous faire une idée de leurs affects. Elle permet de reconstituer et de contextualiser la passion de l'agent. Elle joue un rôle narratif, « en cherchant à entrer et compléter une autre situation, et à rassembler les choses ensemble dans une histoire cohérente, donc en amenant le spectateur hors de lui-même ou elle-même sur une scène plus large »²³. Notre faculté imaginative agence les différents éléments d'une situation dans une narration et comble les lacunes, de façon à ce que nous puissions nous mettre dans la peau d'une autre personne et ressentir une passion sympathique. Ce mouvement hors de notre propre personne étant indispensable pour pouvoir sympathiser avec l'autre, nous devons donc quitter notre position naturelle pour nous mettre à la place de l'autre, soit dans une situation imaginaire.

3. CHANGEMENT DE PLACE

i. L'effort du spectateur

Ce changement de place imaginaire demande un effort. Pour qu'il y ait sympathie, le spectateur « doit s'efforcer de rendre aussi parfait que possible ce changement imaginaire de situation sur lequel est fondée sa sympathie » (Smith, 2014 : 45). Cet effort demande de quitter sa position naturelle d'agent et de devenir spectateur de la situation d'un autre agent. D'une certaine manière, Jean est agent lorsqu'il va au théâtre et achète une place, puis spectateur lorsque, assis sur son siège, il regarde la représentation. Son attention tournée vers les acteurs

²² Voir note précédente

²³ « It is primarily narrative, seeking to flow into and fill up another situation, and to draw things together into a coherent story, thus bringing the spectator out of him- or herself and onto the larger stage » (Griswold, 2006 : 26).

sur scène et les situations qui s'enchaînent, les passions ressenties dépendent de ce qu'il voit. Jean est donc forcé de devenir spectateur lorsqu'il est sur son siège au théâtre, sinon il parasiterait le spectacle. C'est donc uniquement en tant que spectateur passif que Jean peut ressentir des passions analogues à celles des acteurs en se mettant à leur place.

De façon analogue, si Jean veut sympathiser avec un ami qui vient de perdre sa mère, il doit quitter sa position d'agent. En devenant spectateur, il se place dans la situation de son ami, s'imagine l'effet que cela lui fait d'avoir perdu sa mère et ressent alors une passion sympathique. Cet effort que nous faisons est donc essentiel au processus de sympathie. Il demande que nous quittions notre position d'agent pour devenir spectateur des autres mais aussi l'agent fictif de la situation imaginaire. C'est uniquement de cette manière que nous pourrions juger leur comportement.

ii. L'effort de l'agent

Si le spectateur doit faire l'effort de se mettre à la place de l'agent, celui-ci doit aussi en faire un. Désirant que l'autre sympathise avec sa passion, il « ne peut espérer obtenir cette consolation qu'en affaiblissant sa passion jusqu'à cette hauteur à partir de laquelle les spectateurs deviennent capables de l'accompagner » (*Ibid.* : 45). En effet, bien que votre tristesse soit grande, vous devez l'atténuer si vous voulez communiquer pourquoi vous êtes triste. Tant que vous n'avez pu exprimer l'objet ou la cause de votre passion, le spectateur ne peut y entrer et vous accompagner. L'agent doit donc lui aussi faire un effort pour modérer sa passion.

Cet effort consiste à se mettre à la place des spectateurs. Ces derniers, étant extérieurs à la situation, ne peuvent s'y projeter si l'agent est incapable de la leur exposer. L'agent, « se mettant constamment à la place des spectateurs, finit par éprouver quelque degré de détachement avec lequel [il] sait qu'ils considèrent son sort » (*Ibid.* : 46). Ce recul lui permet de diminuer l'intensité de sa passion. Il regarde cette dernière comme le font les autres, c'est-à-dire de l'extérieur, tel un spectateur. Nous réduisons donc nos passions à un degré convenable de façon à pouvoir les communiquer à autrui et qu'autrui puisse aussi y entrer. Cela nécessite alors que l'agent s'imagine à la place des autres, c'est-à-dire dans une position fictive depuis laquelle il se regarde en tant que spectateur de lui-même.

E. Les jugements par rapport à soi

Jusqu'ici, nous avons parlé de la sympathie envers autrui, et de nos jugements à propos de leurs comportements. Dans cette partie, nous allons nous intéresser à la sympathie envers soi et aux jugements que nous pouvons porter sur notre propre comportement.

1. LE SPECTATEUR IMPARTIAL

Le détachement que nous parvenons à avoir vis-à-vis de nos propres passions aboutit à une tierce position. En nous regardant tel que les autres le font ou le feraient, nous devenons notre propre spectateur. Grâce à cette transposition, nous nous faisons une idée de ce que les autres peuvent ou pourraient penser de nous, car très vite, nous nous rendons compte que si nous pouvons juger les autres, eux aussi peuvent nous juger. Pour cette raison, « [n]ous devenons soucieux de savoir jusqu'où nous méritons leur censure ou leur applaudissement, et jusqu'à quel point nous sommes pour eux ce qu'ils sont pour nous, des êtres agréables ou désagréables » (*Ibid.* : 173). Nous nous préoccupons de l'impression que nous leur faisons et nous inquiétons de savoir si nous méritons d'être applaudi ou réprimandé.

Pour connaître le point de vue des autres, nous devons nous mettre à leur place et nous regarder tel qu'eux le feraient. Ce changement de perspective est essentiel car « [n]ous ne pouvons jamais examiner nos sentiments et nos motifs, nous ne pouvons jamais former un jugement les concernant, à moins de quitter, pour ainsi dire, notre position naturelle » (*Ibid.* : 171). Si nous sommes à la fois juge et partie, l'examen de notre cas et le verdict que nous rendons sont impossibles. Forcés de nous regarder d'un point de vue extérieur, « [n]ous nous efforçons d'examiner notre conduite comme nous imaginons que tout spectateur impartial et juste le ferait » (*Ibid.* : 172). Dans cette tierce position, nous quittons notre position naturelle et observons notre propre conduite afin de pouvoir être objectifs. Ce changement de perspective, bien que nous demandant un effort, est essentiel pour la pertinence de notre propre sentence sur nous-mêmes.

2. LA CONVENANCE

Lorsque nous nous jugeons, le sujet et l'objet doivent être distincts. Pour cette raison, nous nous divisons nécessairement en deux personnes : « le moi examinateur et juge représente un personnage différent de cet autre moi, la personne dont la conduite est examinée et jugée. » (*Ibid.* : 174) Pour que la première personne puisse examiner la conduite de la seconde, elle doit la considérer dans son ensemble et ce recul qu'elle doit prendre donne lieu à la division. Cette distance permet donc non seulement de considérer tous les aspects d'une situation, mais aussi de la juger sans être biaisé. Ainsi, la personne jugeant peut ensuite rendre un verdict objectif selon le sentiment d'approbation ou de désapprobation ressenti. Ce n'est que dans la position de ce spectateur que nous jugeons la conduite de la deuxième personne, celle-ci étant nous-même en tant qu'agent. Si cette division en deux personnes était empêchée, nos jugements seraient purement subjectifs et n'auraient aucune valeur. Le spectateur impartial est donc cette instance imaginaire qui permet de former des jugements à propos de nous-même. Son point de vue réfère à celui des autres, c'est pour cela qu'il est impartial. Il est aussi juste, parce que cette multiplicité d'opinions permet alors d'être objectif à notre propos et donc d'accorder une valeur méritée – le cas échéant – à notre comportement.

3. LE MERITE

Bien que nous espérons qu'autrui nous apprécie et que notre compagnie lui soit agréable, se sentir apprécié n'est pas suffisant. En effet, « [p]ar nature, l'homme ne désire pas seulement être aimé, mais il désire aussi être aimable, être l'objet naturel et convenable de l'amour » (*Ibid.* : 176). Ce que nous voulons, c'est être digne d'un sentiment aussi agréable récompensant les personnes pour leurs actions ou conduites. Être aimable, pour Smith, signifie d'une part, que l'amour est le sentiment naturel de tout spectateur qui considère l'action de x ; et d'autre part, que x est un objet digne et méritant de l'amour. Par conséquent, être apprécié et mériter d'être apprécié sont distincts. Nous ne désirons pas seulement « obtenir des sentiments favorables de nos frères » (*Ibid.* : 189). Nous désirons surtout que ces sentiments se justifient par le caractère convenable de l'objet sur lequel ils portent. D'une part, être apprécié, c'est être l'objet de l'appréciation. C'est alors un sentiment. D'autre part, être appréciable, c'est être l'objet approprié d'un tel sentiment. C'est donc un sentiment moral, car le caractère convenable suppose une norme.

La valeur que nous accordons à une action est le mérite. Celui-ci consiste en « la nature bénéfique [...] des effets que l'affection vise ou tend à produire » (*Ibid.* : 40). Juger une conduite comme méritante signifie la juger en fonction de sa finalité ou de son impact. Elle mérite donc d'être louée si elle vise un bien positif et réel. Si par exemple, B à l'âge de deux ans perd ses parents dans un accident et que A décide de l'élever comme son propre enfant, cet acte de générosité de A est louable. Pour Smith, nous ne sommes généreux « que lorsque nous préférons une autre personne à nous-mêmes » (*Ibid.* : 265). Faisant primer ses intérêts sur les nôtres, nous considérons ces premiers « du point de vue d'où ils apparaissent aux autres » (*Ibid.* : 266), c'est-à-dire depuis la position du spectateur impartial. L'acte de générosité suppose alors que A, en accord avec son spectateur, sacrifie son propre intérêt. Son action étant désintéressée, elle mérite d'être louée et ce mérite est attribué selon notre « sympathie indirecte avec la gratitude de la personne sur laquelle, si je peux dire, l'agent agit » (*Ibid.* : 123). La gratitude découlant naturellement de toute considération d'une action généreuse, tout spectateur en reconnaît alors les effets bénéfiques et la considère comme louable.

i. Le jugement normatif du mérite

Le mérite, supposant un jugement de valeur, dépend d'une norme qui est socialement établie et dont le spectateur impartial est le garant. Comme pour juger de la convenance d'une action, le mérite est toujours attribué par une personne extérieure à la situation. N'étant ni agent, ni bénéficiaire de l'action, elle peut la considérer dans son entier et porter un jugement objectif. Pour déterminer si je suis méritant, je dois quitter ma position naturelle et considérer ma conduite sans parti-pris, c'est-à-dire comme si elle était celle de n'importe quel agent. Pour savoir si un tel est digne des éloges d'un spectateur externe, il faut connaître les causes de ce sentiment. Supposons alors que Sara estime un agent quelconque parce qu'il a sauvé sa fille de la noyade. Cette raison justifiant ce lien affectif, il est alors l'objet convenable de son amour. Or, imaginons que l'agent en question a volontairement poussé la fille de Sara dans l'eau afin de s'attirer sa reconnaissance ou celle de tout autre spectateur. Si cette information venait à être connue, il serait blâmé et mériterait de l'être. Bien que tout spectateur externe le considère comme méritant la louange, il en est un qui ne parvient pas à entrer dans cette adulation. Il s'agit de son propre spectateur impartial. Puisque le spectateur et l'agent sont la même personne, alors ce dernier sait qu'il ne mérite pas d'éloges pour son action. Dans ce genre de cas, nous ne pouvons donc pas jouir de la gratitude que suscite chez autrui notre action, car « nous sommes conscients que nous

ne méritons pas d'être si favorablement perçus, et que nous devrions être regardés avec de tout autres sentiments si la vérité venait à être connue » (*Ibid.* : 177). Le blâme de mon spectateur impartial est donc cette conscience qui me rappelle que je ne suis pas méritant et que si la vérité venait à paraître, je ne serais pas seulement haï, mais haïssable, car le ressentiment de Sara ou de tout autre spectateur serait justifié.

ii. Le jugement nécessaire et suffisant du spectateur impartial

Le spectateur impartial est une condition nécessaire et suffisante pour l'attribution du mérite. D'une part, sans son approbation, aucune autre ne vaut. Dans l'exemple de O, la seule désapprobation de son spectateur suffit pour annuler la réalité de son mérite. Bien qu'étant l'objet d'adulation de moult personnes, si je ne me reconnais pas comme méritant, je ne peux me sentir l'objet convenable de l'amour des autres. Le jugement du spectateur impartial est donc nécessaire pour me sentir méritant.

D'autre part, lorsqu'en tant que spectateur de moi-même, j'entre dans les motifs de ma conduite, cette concordance est suffisante pour être satisfait de mon action. Cette autosatisfaction, ainsi que le bonheur que procurent les actions dignes d'être louées, ne sont que « grandement renforcés quand nous constatons que les autres voient notre conduite et notre caractère précisément comme nous nous étions efforcés de le faire en imagination » (*Ibid.* : 177). L'approbation d'autrui ne faisant que confirmer ma propre opinion, le spectateur impartial suffit alors pour juger de la convenance et du mérite de mon action. Il est le point de vue d'autrui intériorisé auquel je peux toujours me référer pour m'auto-juger. Bien qu'aucun spectateur extérieur n'ait été témoin de mon action, je peux néanmoins imaginer quel aurait pu être son jugement. En effet, mon « imagination relie avec force ces sentiments à [m]a conduite, et [j'ai] pris l'habitude de les concevoir comme une conséquence naturelle et convenable qui doit en découler » (*Ibid.* : 179). L'habitude et l'expérience m'ont appris que, si j'agis de telle manière, alors il en découle tel sentiment, celui-ci étant l'effet naturel de telle conduite.

iii. Exemple d'anticipation du mérite

Ce pouvoir de l'imagination de relier le mérite à l'action permet d'expliquer le cas de la bataille des Thermopyles. À cause de l'infériorité des Spartiates et leurs alliés face à l'armée de

Xerxès, Hérodote nous dit que Léonidas permit à ceux qui le désiraient de partir, « tandis que pour lui-même et pour les Spartiates présents, il ne *convenait* pas de désertir le poste dont ils étaient venus assurer la défense avant tout » (Hérodote, 1951 : 222 ; nous soulignons). Bien que le présage du devin Mégistias eût annoncé que les Spartiates allaient périr, et bien que Léonidas eût appris la trahison d'Ephialtès, ces deux raisons n'étaient pas suffisantes pour que Léonidas laisse le passage libre aux Perses. Pour lui, « il serait honteux de s'en aller » (*Ibid.* : 222), c'est-à-dire qu'il se sentirait blâmé et blâmable de retirer son armée. Ce blâme présumé peut s'expliquer par le fait que, selon Smith, « [à] la guerre, les hommes se familiarisent avec la mort et, de ce fait, ils sont nécessairement guéris de cette horreur superstitieuse qu'elle suscite chez les hommes plus faibles et inexpérimentés » (Smith, 2014 : 333). Les soldats sont habitués à faire face à la peur de mourir. Bien qu'ils soient confrontés à un danger, ils préservent le calme nécessaire pour combattre. Une émotion non modérée mènerait soit à la fuite, soit à un combat désordonné, sans stratégie ni coalition. Ainsi, pour le dire à la façon d'Aristote, la lâcheté d'une part et la témérité de l'autre, étant des vices, sont blâmables.

Le courage, par contre, résulte de la médiation de la peur. Garder son calme dans une situation dangereuse est l'attitude médiane de tout soldat confronté à la mort. Cette magnanimité, vertu que Smith accorde aux soldats, vient du fait que ceux-ci « apprennent aussi par expérience que nombre de dangers ne sont pas si grands qu'ils paraissent ; et qu'avec du courage, [...] il y a souvent une grande probabilité de pouvoir sortir avec honneur de situations qui, à première vue, paraissent sans espoir » (*Ibid.* : 333). Dans le cas des Spartiates, l'honneur en question est la pérennité de leur Cité pour le courage dont ils feront preuve en se sacrifiant. Selon l'oracle de la Pythie consultée au début de cette guerre, Léonidas a conscience que faire front aux Perses coûtera soit la destruction de Sparte, soit la mort de son roi. La deuxième option allant être le cas, résister aux Perses est pour Léonidas un sacrifice de soi-même pour un bien plus grand duquel il ne tirera pas de mérite de son vivant. Ce mérite étant relié par son imagination à l'action qu'il s'apprête à entreprendre, il agit donc en sachant qu'aucun spectateur, à part le sien, ne lui accordera la louange qui en découle naturellement. Quant aux soldats spartiates, ils savent que leur détachement a peu de chance de gagner la bataille face aux Perses, mais ils « sentent qu'ils réalisent l'action la plus noble qu'il soit donné d'accomplir à l'homme » (*Ibid.* : 328), car cette résistance assurera la postérité pour eux et leur Cité. Motivés par l'idéal héroïque qu'évoque leur mort, « [i]ls sacrifient gaiement leur propre petit système à la prospérité d'un système plus grand » (*Ibid.* : 328), car l'effet bénéfique de leur action et de leur comportement courageux sera méritant, même s'ils ne seront pas en mesure de récolter les louanges pour leur dévouement.

Léonidas et ses hommes agissent en accord avec leur spectateur impartial. Dans cette tierce position, ils se sont imaginé comment leur action paraîtrait à la postérité. Chacun alors face au danger imminent annonçant leur mort, « maintient inaltérée sa tranquillité, ne se laisse aller à aucun mot et aucun geste qui ne s'accorderait pas parfaitement aux sentiments du spectateur le plus indifférent (*Ibid.* : 332). Cette distance prise par les soldats leur permet de maintenir leur passion dans un juste milieu. Leur peur n'est ni excessive, ni absente, mais modérée. En sortant de leur position naturelle, ils regardent leur passion comme n'importe quel spectateur le ferait. Cette distance leur permettant de la maintenir dans la norme que la convenance exige, ils sont en accord avec leur spectateur impartial et donc avec n'importe quel spectateur qui, pour les effets bénéfiques de leur acte de courage, les estimera méritants.

III. DE LA SYMPATHIE POUR LES GENERATIONS FUTURES

Maintenant que nous avons exposé la théorie de Smith, nous allons tenter de répondre à notre question : peut-on avoir de la sympathie pour les générations futures ? Comme Smith ne traite de ce cas dans la *TSM*, dans cette dernière partie, nous allons considérer trois traits de cet ensemble qui sont communs à des cas traités par Smith et les traiter successivement.

A. Le recours à la littérature et le présupposé de Smith

Dans la *TSM*, Adam Smith use souvent d'exemples tirés de la littérature ou du théâtre pour illustrer son propos. Les arts, comme nous le verrons, contribuent à notre éducation morale, en étant un moyen à disposition pour rendre plus parfaite et étendue notre sympathie. Mais cet usage de la littérature pour parfaire notre éthique présuppose une chose qui nous intéressera d'abord : Smith ne fait pas de distinction entre les situations réelles et fictives. Dans les deux cas, elles suscitent des passions sympathiques chez le spectateur et le lecteur qualitativement identiques. Notons alors que la théorie de Smith laisse la possibilité de sympathiser avec des êtres qui n'ont aucune réalité et qui ne ressentent aucune passion originelle.

Comme ces deux traits caractérisent aussi les générations futures, on peut supposer que la sympathie pour cet ensemble de personnes est envisageable dans la théorie de Smith.

1. DE LA SYMPATHIE ILLUSOIRE

En tant que mécanisme de communication des passions, la sympathie suppose qu'il y a transmission émotionnelle d'une personne à une autre. Or, si l'on considère le cas du mort, notre passion sympathique ne fait écho à aucune passion originelle²⁴. Mais selon Smith, « [n]ous sympathisons même avec les morts et, [...] nous sommes surtout affectés par les circonstances qui frappent nos sens alors qu'elles ne peuvent avoir aucune influence sur leur bonheur. » (*Ibid.* : 30) Être désormais enterré, privé de lumière et de tout contact avec des êtres chers constitue pour nous une situation affligeante. Leur corps étant dépourvu de conscience et de toutes facultés sensibles, ils sont insensibles à leur environnement. Par conséquent, il n'est pas de sensations originelles dont les sympathiques seraient le calque. Notre sympathie n'est en fait que la projection de notre propre conscience dans leurs corps morts :

L'idée de cette mélancolie lugubre et sans fin, que la fantaisie associe naturellement à leur condition, naît entièrement de ce qu'au changement d'état dont ils furent l'objet nous joignons notre conscience de ce changement (*Ibid.* : 30).

Nous nous plaçons dans la situation d'une personne décédée et lui imaginons les sensations et émotions qu'elle pourrait avoir à ce titre. Comme nous ne pouvons nous faire une idée de ce qu'elle ressent, puisqu'elle ne ressent rien, nous lui prêtons des sentiments. Ceux-ci sont les nôtres et résultent non pas de l'effet que doit faire au mort sa propre condition, mais plutôt de l'effet que cela nous ferait d'être à sa place. Nous avons donc l'impression de ressentir ce qu'il ressent, mais puisqu'il est incapable d'éprouver quoi ce soit, n'étant plus que de la matière sans forme pour le dire en termes aristotéliens, cette sympathie est une illusion. Nous imaginons un mort doué de conscience et affecté par sa condition. Étant le fruit de notre imagination, il ne correspond pas à la réalité. La sympathie avec les morts est donc illusoire dans le sens où elle suggère une croyance fautive, celle qu'ils peuvent encore avoir des sensations ou ressentir des émotions.

²⁴ Le cas du mort a été brièvement évoqué au point II.C.1.iii lorsqu'il s'agissait de la sympathie envers une personne ayant perdu la raison.

On peut parler de sympathie illusoire lorsque nous sympathisons avec le ressentiment que devrait ressentir une personne décédée injustement. Pour reprendre l'exemple de Smith²⁵, lorsque nous nous mettons à la place de la victime, « nous sentons, en cette occasion comme en tant d'autres, une émotion que cette personne est incapable de sentir, mais qui est cependant l'effet d'une sympathie illusoire avec elle » (*Ibid.* : 117). Nous sympathisons avec le ressentiment imaginaire que nous lui prêtons et l'émotion due à ce décès injuste peut pousser ensuite à venger le mort. Notre sympathie étant d'une certaine manière un hommage que nous rendons à sa mémoire, le ressentiment présumé mais illusoire justifie alors notre vengeance.

Dans les deux cas, en prêtant des sentiments à des personnes qui ne sont plus aptes à en ressentir, la sympathie illusoire est issue de notre imagination. Selon Griswold, cela nous montre que, pour Smith, « la sympathie semble capable d'entrer dans une situation et de cerner la réponse de l'acteur à cette situation, même quand les descriptions de la situation et de l'acteur sont largement créées par lui-même »²⁶. Grâce à l'imagination nous faisons des hypothèses sur ce que devrait ressentir une personne. La sympathie illusoire s'applique donc dans les cas susmentionnés, mais aussi dans ceux où le spectateur n'a jamais ou ne pourra jamais expérimenter la situation de l'agent. Considérée comme inévitable, elle permet de pallier les lacunes de notre expérience et donc de sympathiser dans n'importe quelle situation.

Lorsque nous sympathisons avec les morts, l'être avec qui nous sympathisons est fictif. En effet, selon Griswold, il est « une entité fictionnelle de notre propre imagination »²⁷. Grâce à cette dernière, nous pouvons reconstruire sa situation et ressentir alors une passion sympathique. La sympathie illusoire étant factice, elle se rapproche alors de celle que nous avons pour les êtres de fiction.

2. DE LA SYMPATHIE POUR DES ETRES DE FICTION

Bien qu'il y ait analogie entre la sympathie pour les morts et celle pour les êtres de fiction, les premiers sont des êtres réels qui ont existé. La situation dans laquelle nous nous plaçons est

²⁵ Smith donne l'exemple d'une personne opprimée par une autre. D'une part, nous sympathisons avec la détresse de la première, et d'autre part, cette affinité suscite en nous du ressentiment pour la seconde. Si l'opprimé riposte mais succombe à cette contre-attaque, nous allons sympathiser « non seulement avec le ressentiment réel de ses amis et de ses parents, mais encore avec le ressentiment imaginaire que notre fantaisie prête au mort, lequel n'est plus capable de sentir du ressentiment ni aucun autre sentiment humain. » (Smith, 2014 : 116-117)

²⁶ « Sympathy seems capable of entering into a situation and of grasping an actor's response to that situation, even when the description of the situation and of the actor are largely of its own making » (Griswold, 1999 : 89).

²⁷ « [W]e here seem to be sympathizing with a fictional entity of our own imagining » (*Ibid.* : 89).

fictive, mais elle s'appuie sur un état de fait. Les êtres de fiction n'ont quant à eux aucune réalité et n'existent pas si ce n'est sous la plume d'un auteur. Si la passion sympathique est toujours en réponse à une situation, pouvons-nous sympathiser alors que l'agent n'a aucune réalité ? Cette seconde caractéristique est partagée avec les générations futures. Si Smith conçoit le fait que nous puissions sympathiser avec des êtres sans fondement réel, alors nous pouvons en déduire que la sympathie pour les générations futures est envisageable.

Smith nous dit que, peu importe la nature de la passion originelle, une passion sympathique naît chez le spectateur lorsqu'il considère la situation de laquelle elle émerge :

Quelle que soit la passion provoquée par un quelconque objet chez la personne principalement concernée, une émotion analogue surgit à la pensée de sa situation dans le cœur de tout spectateur attentif. (Smith, 2014 : 26)

Dans ce passage, Smith montre que la sympathie est un mécanisme de communication de n'importe quelle passion, ce qui la distingue alors de la pitié et de la compassion. Or, à la suite du passage susmentionné, Smith utilise la littérature et le théâtre pour exemplifier son propos. Il poursuit en faisant référence aux passions que nous ressentons pour les personnages de fiction :

Notre joie lors de la délivrance du héros qui nous intéresse dans une tragédie ou un roman est aussi *sincère* que notre peine pour sa détresse ; notre affinité avec sa misère n'est pas plus *réelle* que celle avec son bonheur. (*Ibid.* : 26 ; nous soulignons)

Les adjectifs, qualifiant les émotions ressenties, sont "sincère" et "réelle". Bien qu'il s'agisse de personnages fictifs n'existant pas, il semble que puissions sympathiser avec eux. Nous pouvons alors ressentir une émotion sympathique même lorsque l'agent ne ressent aucune émotion originelle et même lorsque la situation à laquelle répond toujours une émotion n'existe pas non plus.

i. L'insistance sur le particulier

Comme le souligne Griswold, il est intéressant de noter que, dans la *TSM*, Smith recourt plus souvent à des œuvres littéraires qu'aux textes philosophiques²⁸. Selon lui, ce choix peut

²⁸ « Literature also plays an important and variegated role in *The Theory of Moral Sentiments*. Not only plays, novels, and poems but tragedies, in particular, intrigue Smith. Together they completely overshadow his relatively rare references to properly philosophical texts (putting aside TMS VII). » (Griswold, 1999 : 59)

s'expliquer par l'importance que Smith donne aux situations puisque grâce à celles-ci, « nous parvenons à des jugements moraux en considérant les spécificités de la situation »²⁹. La littérature en général, regorgeant de cas particuliers, permet à Smith de matérialiser son argumentation en des situations connues du lecteur et permet à celui-ci d'aiguiser son sens critique afin d'être objectif dans ses jugements.

[C]e n'est que dans des cas particuliers que la convenance ou l'inconvenance, le mérite ou le démérite des actions apparaissent très évidentes et discernables. C'est seulement lorsque des exemples particuliers sont donnés que nous percevons distinctement l'accord ou le désaccord entre nos propres affections et celles de l'agent (Smith, 2014 : 262).

Pour souligner l'importance de la situation lorsque nous portons un jugement, considérons maintenant le cas d'Antigone de la tragédie de Sophocle. D'ordinaire, nous pensons que désobéir à une autorité est un comportement moralement blâmable, au-delà du fait qu'il soit parfois juridiquement punissable. En contextualisant la conduite d'Antigone, nous sommes amenés à prêter attention aux motifs de son action : d'une part, sauver l'honneur de son frère et préserver sa mémoire en ne laissant pas son corps sans sépulture ; d'autre part, le lien moral fort, celui du sang, posant cet acte comme une obligation. Compte tenu de ces deux aspects, mais aussi de la figure tyrannique de Créon qui, bien que voulant protéger la Cité de Thèbes contre ceux qui la menaceraient, impose alors une exigence sans condition, le comportement d'Antigone est-il alors encore blâmable ? Il semble qu'en considérant la situation dans son ensemble, le comportement d'Antigone peut être qualifié de courageux. Elle agit certes à l'encontre des lois positives, mais obéit à des principes plus grands. Puisque le courage est une vertu, alors l'action d'Antigone est louable. Par cet exemple, on constate donc que les références littéraires servent à exercer l'imagination sympathique des lecteurs et à exposer des cas où il faut être prudent dans nos jugements.

ii. Fonctionnement semblable de la sympathie pour des êtres réels et fictionnels

Le recours d'exemples littéraires par Smith donne une indication sur la dynamique de la sympathie : qu'il s'agisse d'êtres réels ou fictionnels, elle fonctionne de la même manière. Sans

²⁹ « One rationale for his use of examples is his theory that we arrive at moral judgments by considering the specifics of the situation. » (*Ibid.* : 60)

opérer de distinctions, il présuppose que nous sommes sensibles à toutes situations. Selon Griswold, Smith « laisse entendre que notre sympathie avec des personnages imaginaires est la même sorte de processus que notre sympathie avec des personnes "réelles" dans la vie de tous les jours »³⁰. Ce fonctionnement analogue signifie alors qu'il n'y pas de différence, en tout cas phénoménalement, entre les émotions que nous ressentons lorsque nous sympathisons avec un être réel ou fictif.³¹

3. LA LITTÉRATURE ET L'ÉDUCATION MORALE

Cette analogie explique dans quel but Smith use autant d'exemples littéraires. Griswold a bien montré ce point dans son étude sur Adam Smith : le théâtre et la littérature jouent un rôle non négligeable dans l'éducation morale et l'éthique par le fait qu'ils exercent l'imagination. Le rôle de celle-ci est de « combler les lacunes avec une explication ou une histoire qui contextualise les informations en évaluation »³². En nous demandant pourquoi une personne, automatiquement est triste, nous faisons des hypothèses sur l'objet ou la raison de son état³³. Lorsque je vois des larmes couler, signes extérieurs d'un état mental, j'infère par mon observation que cette personne est triste. Ainsi, sur la base de l'observation d'un comportement, le spectateur suppose les raisons de l'état qu'il constate. Pour faire ces hypothèses, il doit imaginer des scénarios desquels une émotion procède.

En comblant les lacunes entre le comportement que j'observe et sa cause, l'imagination sympathique, comme le note Griswold, est narrative. Grâce à cette faculté, nous contextualisons le comportement « en cherchant à entrer et à compléter une autre situation, et à rassembler les

³⁰ « He implies that our sympathizing with imagined characters is the same kind of process as our sympathizing with "real" people in everyday life. » (Griswold, 2006 : 26)

³¹ Une objection qui pourrait être faite à Smith serait de dire que les émotions générées par une œuvre d'art sont des *quasi-émotions*. Par exemple, la sympathie que nous avons pour Anna Karénine est une *quasi-sympathie* car nous savons que la souffrance avec laquelle nous compatissons n'est pas réelle et donc qu'elle ne souffre pas effectivement. Pour cette raison, nous ne cherchons pas à la consoler. Bien que le terme "quasi-émotion" date du siècle passé, il semble néanmoins que Smith ne fasse de distinction entre ces deux types d'expérience émotionnelle. Semble-t-il parce qu'il ne les distingue pas phénoménalement. Dans les deux cas, nous avons affaire au même *quale*, à la même qualité sensorielle expérimentée.

³² « [T]he imagination rushes in to fill gaps with an account or story that contextualizes the particulars under evaluation. » (*Ibid.* : 26)

³³ D'une part, les états mentaux sont intentionnels, c'est-à-dire qu'ils sont toujours à propos de quelque chose et portent donc toujours sur un objet : Sam a peur du chien. D'autre part, nos états mentaux sont rationnels. Ils constituent un énorme réseau, soit l'esprit, et sont ordonnés logiquement et rationnellement en fonction de leur contenu propositionnel. Cette rationalité permet alors d'attribuer des états mentaux à autrui, sur la base de nos simples observations. Si je vois Sam partir en courant à la vue de Médor, je suppose que son comportement est dû au chien, et que ce dernier est l'objet de sa peur le poussant donc à fuir.

choses dans une histoire cohérente »³⁴. L'effort de reconstitution que nous faisons pour des êtres réels est le même que celui que nous faisons lorsque nous lisons un roman. Pour comprendre pourquoi Antigone désobéit à l'ordre de Créon, nous devons considérer l'histoire qui nous est narrée dans son ensemble. Au fait du motif qui la pousse à agir, nous pouvons comprendre ce qu'elle ressent, juger son comportement comme convenable ou non et lui attribuer la louange ou le blâme.

Si ce mouvement de l'imagination est essentiel pour comprendre un personnage de fiction, il l'est tout autant dans la vie de tous les jours. Sans ce changement de position, nous ne pourrions ni nous faire une idée de ce que les autres ressentent, ni comprendre leur comportement, ni être objectifs dans nos jugements. Pour cela, indique Griswold, le « théâtre et la littérature sont centraux en éthique (en particulier, en éducation morale) parce que l'imagination sympathique est très importante pour la "compréhension" correcte des autres et pour la formation du jugement éthique »³⁵. Si le théâtre et la littérature exercent l'imagination, et si celle-ci est à la base du mécanisme de sympathie, alors ils sont essentiels pour développer ce moyen que nous avons pour nous communiquer nos émotions. L'art littéraire, étant un dispositif présentant des cas concrets, permet au lecteur d'exercer sa sympathie. Il fait partie de l'expérience sympathique et permet, en plus de préciser et d'objectiver nos jugements, de nous projeter dans une variété de situations que nous ne sommes pas appelés à vivre. Les arts en général nous renseignent alors sur l'attitude que nous pourrions ou devrions adopter face aux situations qui leurs ressemblent.

i. Le perfectionnement de la disposition naturelle à sympathiser

En dernier lieu, si la *TSM* foisonne d'exemples tirés de la littérature, c'est aussi pour montrer qu'« [a]ussi égoïste que l'homme puisse être supposé, il y a évidemment certains principes dans sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres » (Smith, 2014 : 23), pour reprendre le début de *TSM* (passage déjà cité p.3). L'effort qui nous est demandé pour

³⁴ « The imagination is narrative, not just representational; it draws things into a coherent story whenever possible, filling in gaps and searching for moral or conceptual equilibrium. The satisfaction inherent in order and completeness, rather than some further reason of utility, provides the imagination's chief motive in its various modes of activity. » (*Ibid.* : 23)

³⁵ « Drama and literature are central to ethics (in particular, to moral education) because the sympathetic imagination is so important to the accurate "understanding" of others and to the formation of ethical judgment. » (Griswold, 2006 : 26)

nous placer dans une situation autre que la nôtre présuppose une résistance : notre propre souci de soi. Or, comme Smith le montre, nous sommes à peine conscients de cet effort. Nous avons pris l'habitude de le faire, et il devient alors un mécanisme automatique et inconscient, tel que respirer, que la *TSM* ne fait qu'explicitier. Le but de cette théorisation est ensuite de montrer comment l'exploiter afin de le rendre le plus parfait possible et de l'utiliser dans le cadre d'une théorie morale.

Une sympathie des plus parfaites voudrait que nos propres passions soient toujours maintenues dans une médiocrité. Nous ne devons jamais être trop affectés par nos passions, car nous sommes conscients que ce qui nous affecte n'affectera jamais autant les autres. Se regarder avec une certaine distance, soit depuis la position d'un juge impartial et juste, permet alors de relativiser ce qui nous concerne. C'est en exerçant en permanence notre sympathie envers un large spectre de personnes, réelles ou fictives, que nous pouvons rendre plus parfait notre jugement, ou en d'autres termes, rendre plus impartiale et juste cette instance imaginaire à laquelle nous nous référons pour contrôler nos passions.

B. De la distance temporelle

Mais jusqu'où s'étend ce spectre des personnes avec lesquelles nous pouvons sympathiser ? Jusqu'ici nous avons parlé de la sympathie que nous avons pour des personnes proches, pour des êtres qui ne ressentent à proprement parler aucune affection parce qu'ils n'existent plus ou parce qu'ils sont fictionnels. Mais les générations futures comportent une troisième caractéristique : elles sont éloignées temporellement. Smith, dans la *TSM*, ne parle que de la distance spatiale³⁶. Il s'agira maintenant de savoir si d'une part, le mécanisme de communication des passions fonctionne aussi avec des personnes spatialement éloignées, et si tel est le cas, d'autre part, nous nous demanderons d'autre part si ce qui est dit de la distance spatiale s'applique aussi à la distance temporelle.

³⁶ La distance avec un mort n'est pas à strictement parler "spatiale". Elle est aussi temporelle. D'une certaine manière, le mécanisme de sympathie fonctionne malgré l'écart temporel. La différence, toutefois, avec les morts, c'est que les générations futures n'existent pas encore. Mais bien qu'elles ne soient pour le moment que des abstractions, elles auront leur réalité et se matérialiseront en des personnes.

1. LE DEVELOPPEMENT DE LA SYMPATHIE AU SEIN DE LA FAMILLE

Considérons ce que Smith dit à propos de la sympathie pour des personnes spatialement éloignées. Intuitivement, nous dirions que nous avons davantage de sympathie pour les proches. Cela est en partie le cas, car « les objets de [nos] affections les plus chaleureuses sont naturellement les membres de [notre] famille, ceux qui vivent habituellement sous le même toit » (*Ibid.* : 305). Ceux-ci sont les premières personnes avec qui nous sommes en contact et donc avec qui nous exerçons notre disposition naturelle à sympathiser. Vivant avec eux, nous apprenons à nous mettre à leur place pour comprendre ce qu'ils ressentent. L'habitude de vivre ensemble fait que « des personnes liées les unes aux autres à un certain degré doivent toujours être affectées les unes par les autres d'une certaine manière » (*Ibid.* : 307). Des inconnus peuvent rester indifférents à ma tristesse mais les membres de ma famille ont l'obligation d'essayer d'entrer dans les motifs de ma tristesse. La possibilité de cet effort ne dépend pas de la proximité physique. L'effort est un devoir moral de ceux qui vivent ensemble. L'amour que nous portons aux membres de notre famille est donc plutôt « l'effet du lien moral que du supposé lien physique » (*Ibid.* : 310). Ce sentiment découle de la sympathie habituelle qui se développe naturellement au sein d'une famille. Parce que cette situation l'exige, nous nous mettons à la place de nos proches et « nous considérons qu'il y a la plus grande inconvenance et parfois même une sorte d'impiété, à ce qu'[ils] soient affecté[s] de manière différente » (*Ibid.* : 307). Que mon frère fasse pleurer ma mère et la regarde, sans se mettre à sa place, sans faire l'effort de la comprendre, constitue pour moi un comportement intolérable. Il devient alors l'objet de ma colère, justifiée par l'ingratitude inacceptable qu'un enfant manifeste envers l'un de ses géniteurs. De la même manière, les membres d'une famille sont « naturellement et habituellement ceux sur le bonheur ou le malheur desquels [notre] conduite doit avoir la plus grande influence » (*Ibid.* : 305). Nous sommes plus sensibles à leur approbation ou désapprobation. Nous nous réjouissons davantage de leurs applaudissements et craignons encore plus leur blâme. Nous adaptons alors notre conduite de sorte que notre compagnie leur soit agréable et nous comprenons vite combien il est désagréable de constater la discordance entre nous et nos proches.

C'est aussi cette symétrie entre nos passions que nous cherchons dans la société. Pour cela, nous allons nous comporter selon la norme de convenance qui nous a été enseignée dans le giron familial, car « la nécessité ou la commodité de la conciliation mutuelle produit très souvent une amitié qui diffère peu de celles qui lient à ceux qui sont nés dans la même famille »

(*Ibid.* : 311). La société étant, d'une certaine manière, une famille à plus large échelle, nous répétons le même schéma que nous appliquons à chaque nouvelle rencontre et cherchons alors la concordance entre nos passions afin d'être aimés de nos nouvelles connaissances. Au-delà du plaisir d'être l'objet convenable de leur approbation, cette « bonne entente est un avantage pour tous » (*Ibid.* : 311) qui garantit le bon ordre et l'harmonie en société. Un comportement convenable nous est bénéfique mais influe aussi sur le milieu dans lequel nous vivons. Cette bonne entente en société est tout aussi importante que celle qu'il doit y avoir en famille, puisqu'elle contribue à l'épanouissement de chacun de ses membres.

2. LA SYMPATHIE CONDITIONNELLE POUR LES PERSONNES ELOIGNEES

i. L'exemple de Smith

L'intuition qui voudrait que nous sympathisions davantage avec ceux qui sont proches n'est pas due aux limites de la sympathie. Cette dernière telle que Smith la conçoit ne nous empêche pas de sympathiser avec des inconnus spatialement éloignés. Du moment que nous connaissons les causes d'une affection, nous connaissons la situation et pouvons sympathiser. Or, force est de constater qu'il nous arrive de ne pas être affectés par un événement survenu à distance de nous. En effet, il est possible dans certains cas, alors que la situation l'exige, que nous ne ressentions pas de passion analogue. Smith parle alors de sympathie conditionnelle et donne l'exemple d'un inconnu croisé dans la rue, ployant sous le poids de la tristesse et dont on nous apprend qu'il vient de perdre son père :

Il est impossible, en un pareil cas, de ne pas approuver son chagrin. Cependant, il peut souvent arriver, et sans aucun défaut d'humanité de notre part, qu'étant si loin d'entrer dans la violence de son chagrin, nous puissions à peine concevoir le commencement d'un quelconque souci à son sujet. (*Ibid.* : 39)

Bien que la cause de sa tristesse la légitime, nous ne ressentons pas de passion sympathique analogue à la sienne. Peut-être, comme le suggère Smith, est-ce parce que cet homme ou son père sont pour nous des inconnus ou parce que, préoccupés par d'autres affaires qui nous concernent, nous ne faisons pas l'effort de nous mettre à sa place. Néanmoins, cette absence ne signifie pas pour autant que nous désapprouvons sa tristesse, car

nous avons appris par expérience, qu'une telle infortune excite naturellement un très grand degré de chagrin et nous savons que si nous prenions le temps de considérer sa situation, complètement et dans tous ses détails, nous devrions sans aucun doute sympathiser le plus sincèrement avec lui. (*Ibid.* : 39)

Nous savons que telle cause engendre naturellement tel effet. Or, ne faisant pas l'effort de nous mettre à la place de l'autre, nous ne pouvons ressentir de passion sympathique. Mais cette non-concordance ne manifeste pas notre désapprobation, car aucun jugement ne peut être fait s'il n'est précédé par ce changement de place imaginaire. Celui qui ne se projette pas dans la situation de l'autre y est alors tout simplement indifférent et non pas réticent. Sa sympathie est donc conditionnelle, puisque même s'il n'éprouve pas de façon manifeste une tristesse faisant écho à celle de l'agent, il sait tout de même que celle-ci répond aux conditions de la convenance.

ii. Analogie avec l'exemple de Smith

De la même manière, lorsque nous apprenons que dix personnes ont perdu la vie lors d'une fusillade dans un lycée au Texas, n'importe quel spectateur reconnaît la tristesse des membres des familles des victimes comme appropriée à leur objet. Or, ce n'est pas pour autant que nous allons manifester notre approbation quant à leur passion en ressentant, même à un faible degré, une tristesse analogue. Si je ne me projette pas dans leur situation, c'est parce que, de manière générale, sympathiser avec tout être souffrant est, selon Smith, impossible. La sympathie parfaite nécessite qu'on s'extirpe de sa position naturelle, et ce changement de place, se manifestant de façon rare, ne peut s'effectuer en permanence et dans des directions incompatibles. Pour toutes les affaires de ce monde sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle, l'effort indispensable du spectateur n'est pas faisable et donc la sympathie, si elle doit être sincère, reste impossible.

Mais si cette sympathie universelle était possible, elle serait déraisonnable et inutile. D'une part, la sympathie smithienne étant un mécanisme de communication de toutes passions, nous devrions sympathiser avec n'importe quelle passion. Il semble toutefois que nous nous sentons plus tenus à compatir avec le malheur d'un père d'une des victimes plutôt qu'à sympathiser avec une famille jubilant d'une nouvelle naissance. Or, pour Smith, « [i]l n'y a assurément aucune raison de devoir pleurer avec le malheureux plutôt que de devoir se réjouir avec les vingt autres. » (*Ibid.* : 202) Rien ne nous oblige rationnellement à sympathiser avec l'infortune d'autrui.

D'autre part, je peux sympathiser autant que je veux avec l'un de ces pères texans, mais ma compassion n'aura aucun effet sur lui. De ce fait, elle est aussi inutile, car lorsqu'elle est dirigée vers des personnes « avec qui nous n'avons aucun rapport, et qui sont placés entièrement en dehors de la sphère de notre activité », cela finit par « nous causer l'angoisse sans d'aucune manière leur apporter d'avantage » (*Ibid.* : 202). Pour le sympathisé, notre sympathie est vaine car la portée de notre disposition naturelle est réduite à des cercles où son action permet encore d'apaiser les passions. Quant au sympathisant, les passions sympathiques qu'il éprouverait en permanence, au lieu de soulager l'autre, le plongerait lui dans la misère. Ne pouvant constater la concordance entre sa passion et celle de l'agent étant donné la distance qui les sépare, sa sympathie serait inefficace.

C. L'égoïsme naturel de l'homme

Si la sympathie conditionnelle est d'usage lorsqu'il s'agit d'inconnus ou de personnes éloignées, c'est parce que nous ne nous préoccupons, par nature, que de ce qui concerne notre intérêt et ceux de nos cercles proches :

Selon la Nature, les événements qui affectent immédiatement ce petit domaine sur lequel nous avons un peu d'autorité et de direction, qui nous affectent immédiatement nous-mêmes, nos amis, notre pays, sont les événements qui nous intéressent le plus. (*Ibid.* : 392)

Comme tout ce qui nous est proche a un impact sur nous, nous restons alors indifférents à ce qui se trouve hors de notre champ d'action. Soumis aux variations de notre environnement social et spatial, nous nous intéressons davantage à ceux qui nous sont proches et sommes davantage affectés par ce qui leur arrive. Du moment qu'il y a des affinités, la sympathie est alors facilitée. Par exemple, partageant la même langue et une culture similaire, je sympathise davantage avec les victimes de la fusillade au Bataclan plutôt qu'avec celles de l'attaque de l'Université de Garissa au Kenya.³⁷ Inversement, si notre conduite n'a pas d'effet sur autrui, la sympathie n'est pas requise, car

lorsque le bonheur ou le malheur des autres ne dépendent en aucune mesure de notre conduite, lorsque nos intérêts sont entièrement séparés et détachés des leurs, de sorte

³⁷ Notons tout de même que la façon dont les médias nous informent, tant sur le fond que sur la forme, influence notre sympathie et notre manière de juger. Concernant cette influence, voir Nussbaum, M. (2008). *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions* (433-435). Cambridge: Cambridge University Press.

qu'il n'y a ni rapport ni concurrence entre eux, nous ne pensons pas toujours qu'il soit si nécessaire de restreindre notre angoisse *naturelle* et peut-être *inconvenante* quant à nos affaires, ou notre indifférence *naturelle* et peut-être également *inconvenante* quant aux affaires des autres. (*Ibid.* : 201 ; nous soulignons)

Vous situant hors de mon domaine limité d'action, je considère n'avoir aucun impact sur votre situation. Sans intérêt ni affinité notable, je n'ai jamais dû sympathiser avec vous. Vous situant hors de mon cercle de sympathie, je suis alors indifférent à vous comme vous l'êtes aussi à moi.³⁸ Vous ne me blâmez pas pour mon manque de sympathie, et je ne me sens ni blâmé, ni blâmable pour cela. Mais bien que nous soyons naturellement centrés sur nous-mêmes et concernés par les affaires de nos proches plutôt que par le sort d'inconnus, Smith semble suggérer que cette tendance égoïste devient inappropriée à un certain degré.

1. LE SPECTATEUR IMPARTIAL COMME REMEDE A L'EGOÏSME

Certes, nous devons nous préserver et prendre soin de nous. Mais que ce souci de soi se fasse au détriment des autres n'est pas une raison valable pour tout spectateur. Pour reprendre l'exemple de Smith, « [l']accident le plus frivole qui puisse [m']arriver », tel que la perte d'un doigt, « occasionnerait en [moi] un trouble plus réel » (*Ibid.* : 199) qu'un accident arrivé à des inconnus, tel qu'un tremblement de terre provoquant la mort de millions de Chinois. Ne les ayant jamais rencontrés, leur existence ne se matérialise pas en des êtres concrets sur lesquels je pourrais avoir un impact. Étant trop éloignés pour m'intéresser à eux, je suis alors indifférent à leur sort.

Il semble toutefois déplacé de penser que la séparation des personnes puisse justifier l'inégalité naturelle de nos sentiments. Certes, nous ne pouvons, ni devons sympathiser avec la terre entière, mais faire fi du cas d'autrui pourvu que nous ne les ayons jamais *vus* ne peut être une raison suffisante. Bien que je ne connaisse aucun membre d'une tribu de Bornéo, il ne convient pas de préférer mon propre plaisir aux leurs, sachant que ma consommation d'huile de palme porte atteinte à leur bien-être. En effet, il n'est pas le cas que tout spectateur puisse entrer dans le motif de ma conduite. Si nos passions, plaisirs et désirs compris, deviennent alors

³⁸ À noter que nous n'avons non plus aucun pouvoir causal ou d'obligation à sympathiser avec les défunts ou les personnages de fiction. Pour autant, nous ne sommes pas indifférents à leur situation. La différence est l'intérêt. Dans le premier cas, la sympathie pour les personnages de fiction est comprise dans la pacte de lecture. Si nous lisons, c'est pour ressentir des émotions. Dans le second cas, la sympathie illusoire sert une fin égoïste : elle nous met face à l'idée terrible de notre propre mort et nous fait la craindre (Smith, 2014 : 30-31). Dans le cas de la sympathie conditionnelle pour des inconnus ou des personnes lointaines, nous n'en avons aucun. Pour cette raison nous sommes indifférents.

trop intenses, « la Nature a offert le remède et la correction qui conviennent » (*Ibid.* : 392). Cette révision de nos passions se fait grâce au spectateur impartial qui « est toujours là pour les ramener au ton et au tempérament qui conviennent à la modération » (*Ibid.* : 392). Le spectateur est la solution naturelle que nous avons pour pallier notre tendance égoïste. Ainsi, même si les Chinois ou les Penan, à cause de la distance qui nous sépare, ne pourront jamais me blâmer en personne, leur point de vue se matérialise en cette instance fictive qu'est le spectateur impartial³⁹. Je peux alors relativiser par moi-même mes propres passions et imaginer quel pourrait être le point de vue de ces spectateurs.

La sympathie smithienne permet donc de se mettre à la place de personnes spatialement éloignées. D'une part, nous pouvons nous observer, dans la position du spectateur impartial, tel qu'elles pourraient le faire. D'autre part, nous pouvons aussi prendre de la distance par rapport à nous-mêmes et comparer notre situation à celle des autres. Si, dans ma position naturelle, la perte de mon doigt me paraît une catastrophe, en considérant ma situation d'un point de vue externe, force est de constater que des spectateurs peîneraient à entrer dans les motifs de mon comportement. Si donc, dans cette position, ma peine sympathique n'est plus aussi intense que ma peine originelle, alors la perte de mon index ne justifie pas le degré élevé de mon affection. Si cette infortune, comme n'importe quelle affaire me concernant, fait que je privilégie mon propre intérêt au détriment de celui des autres, alors je suis blâmable pour ce comportement jugé égoïste.

D. Le spectateur comme citoyen du monde

Le spectateur, en tant que solution face à l'inégalité de nos affections, est aussi le garant du point de vue des personnes spatialement éloignées. Lorsque nous sommes soucieux de savoir comment nous paraissions aux yeux des autres et nous interrogeons sur notre comportement, la position de laquelle nous nous observons comprend un spectre illimité de perspectives, comme l'indique Amartya Sen, incluant alors « des jugements émis par ces personnes désintéressées

³⁹ Le point de vue des personnes spatialement éloignées peut aussi se matérialiser en une instance effective, telle que le sage. Celui-ci se rattache à « un amour plus fort, une affection plus puissante [...] : l'amour de ce qui est honorable et noble, l'amour de la grandeur, de la dignité et de la supériorité de notre caractère » (Smith, 2014 : 200). En somme, l'amour de la vertu. Et cette vertu consiste alors à être l'objet convenable de l'amour, c'est-à-dire, non pas seulement être aimé, mais être aimable. Pour savoir si nous méritons de l'amour, nous devons nous regarder depuis la position du spectateur impartial. C'est ce que fait en permanence le sage. À force de se regarder toujours tel que le ferait le spectateur, le sage finit par presque s'identifier au spectateur. En adoptant complètement les principes de ce dernier, il agit toujours de façon à être en accord avec ses sentiments.

venues également d'autres sociétés lointaines ou proches. » (Sen, 2010 : 164) Par habitude, nous parvenons à nous mettre à la place de personnes spatialement éloignées, que nous n'avons jamais rencontrées. Garant de leur point de vue, le spectateur gagne alors en impartialité et permet d'éviter le localisme :

Nous devons nous regarder, non pas du point de vue que nos passions égoïstes sont susceptibles de nous faire adopter, mais du point de vue d'où tout autre citoyen du monde nous verrait. (Smith, 2014 : 203)

L'homme doit se regarder lui-même comme une partie d'un tout, dans lequel chacune des parties se vaut et est nécessaire au bon fonctionnement de l'ensemble auquel elle participe. Pour cette raison, puisque chaque partie est égale, aucune n'est plus légitime de faire primer son intérêt sur celui des autres. L'intérêt d'un seul étant en fait moindre par rapport à la somme du tout, veiller à l'harmonie et au bon fonctionnement de ce dernier garantira à chacune des parties une prospérité durable, puisque celles-ci sont inter-reliées et nécessairement co-affectées.⁴⁰

1. LA SYMPATHIE COMME RELATION DANS UN ECOSYSTEME

D'une certaine manière, cette relation de sympathie est celle qui prévaut dans un écosystème. Dans celui-ci, si une des parties venait à disparaître, son équilibre en serait inévitablement affecté. Considérons alors le cas actuel des abeilles. Depuis la fin du XX^{ème} siècle, un phénomène les touche en masse : le syndrome d'effondrement de leurs colonies consistant en un haut taux de mortalité exponentiel. Les causes directes restent indéterminées, mais les pesticides pourraient en être une.⁴¹ Si ce lien de causalité venait à se confirmer, alors cette disparition serait entre autres causée par des pratiques agricoles et par des modes de vie actuels provoquant un impact sur des vies futures. Qu'il s'agisse du producteur ou de l'acheteur, pour ne citer qu'eux, leurs comportements participeraient à la possible extinction des abeilles par leurs effets négatifs sur l'environnement.

⁴⁰ Smith fait ici référence à la doctrine stoïcienne de la sympathie. Pour ces philosophes grecs, chaque chose de ce monde, même de cet univers puisqu'ils y incluent aussi les planètes, est inter-reliée. La nature de cette relation est dite *sympathique*, puisque chacune de ces choses s'affectent les unes les autres. La rotation de la terre autour du soleil a un impact sur moi-même, sur les végétaux ou tout autre organisme. Si cette rotation venait à changer de sens, par exemple, ce changement aurait un impact sur moi, mais aussi sur tout le système auquel elle appartient.

⁴¹ Pour un article concernant différents usages des pesticides et leur possible implication dans le phénomène cité, voir Johnson, R. M., Ellis, M. D., Mullin, C. A., & Frazier, M. (2010). "Pesticides and honey bee toxicity—USA". *Apidologie*, 41(3), 312-331 : <https://doi.org/10.1051/apido/2010018>

Si l'homme en général en est responsable, devrait-il se sentir blâmable ? Avant de répondre à cette question, il faut se demander si cela est possible. Rappelons que seule une personne extérieure peut attribuer le mérite ou le blâme. Dans notre cas, elle serait un témoin de la disparition des abeilles, à savoir de l'effet positif d'actions présentes. Appartenant à l'ensemble des générations futures, cette personne n'existerait pas, ne ressentirait rien (ni passion, ni sentiment) et serait éloignée temporellement. Jusqu'ici, nous avons vu que nous pouvions avoir de la sympathie pour des êtres de fiction qui n'ont aucune réalité, pour des personnes décédées qui n'ont plus d'affects et pour des personnes spatialement éloignées. Aptes à nous projeter dans ces trois situations et à imaginer ce que les agents ressentent, nous pouvons alors nous mettre à leur place et considérer leur point de vue lorsque, dans la position du spectateur impartial, nous voulons porter un jugement sur nous-mêmes.

Si la théorie de Smith admet la communication des passions et des sentiments dans ces trois cas, alors cette communication est aussi possible pour l'ensemble constitué de ces trois caractéristiques. Cela signifie que nous pouvons nous imaginer dans la situation des personnes de l'ensemble des générations futures et que nous pouvons, dans la position du spectateur impartial, imaginer comment elles pourraient juger nos actions et notre comportement actuels.

Si, en tant que spectateur de moi-même, j'approuve mon comportement comme convenant à sa cause, je peux sympathiser avec moi-même. Si ce comportement a un impact bienfaisant, alors il mérite d'être applaudi. Dans le cas contraire, si je ne parviens pas à entrer dans les motifs de mon comportement, je ne peux pas sympathiser en tant que spectateur de moi-même. Si de plus, ce comportement a un effet négatif, je mérite alors d'être blâmé.

Si alors l'homme est en partie la cause de la potentielle disparition des abeilles, ne devrait-il pas se sentir blâmable ? Si je considère le point de vue des générations futures et me regarde dans la position du spectateur impartial avec leurs propres yeux, il est probable que je ne puisse entrer dans les motifs de ma conduite. Si tout en sachant que les pesticides nuisent à l'écosystème, j'achète des pommes traitées parce qu'elles me font davantage envie que celles issues de l'agriculture biologique, l'objet de mon désir ne justifie pas mon action. Autrement dit, pour mon spectateur impartial, l'argument du goût n'est pas suffisant pour le convaincre d'acheter des pommes issues de l'agrochimie. De plus, en considérant l'effet nuisible de ce comportement d'acheteur pour l'environnement, je me considère alors comme blâmable dans la position du spectateur impartial.

IV. CONCLUSION

Tout au long de ce développement, nous avons tenté de savoir s'il était possible d'avoir de la sympathie pour les générations futures. Pour ce faire, nous avons donc commencé par définir la sympathie chez Adam Smith. Nous avons vu que ce mécanisme de communication des passions reposait sur la situation et l'imagination et que c'était uniquement grâce à ces deux aspects que le spectateur pouvait ensuite être objectif vis-à-vis de l'agent et formuler un jugement sur le comportement de ce dernier. Cette division en deux personnes se retrouve ensuite lorsqu'un agent veut être objectif à propos de lui-même. Le spectateur impartial, en tant que produit du mécanisme de sympathie, montre l'importance de la situation et de l'imagination, sans lesquelles il est impossible de se placer dans la position fictive de notre propre spectateur.

L'enjeu, dans la seconde partie de ce travail, était de considérer trois caractéristiques inhérentes à l'ensemble des générations futures et de voir s'il était possible de sympathiser dans ces trois situations. Si tel était le cas, alors il serait possible de sympathiser avec les membres de cet ensemble, bien que Smith ne dise rien à ce propos dans la *TSM*. Cette sympathie étant possible, ce changement de place imaginaire implique alors que les générations futures deviennent un point de vue depuis lequel nous pouvons nous observer et nous juger. La conclusion que nous pouvons tirer est alors qu'une solution à la crise écologique actuelle peut être morale. Chaque individu peut s'observer depuis la perspective des générations futures et porter un jugement sur ses présentes actions. Si celles-ci ont des conséquences négatives, force est de constater que nous sommes blâmables.

Or, l'état actuel des choses veut que la plupart de nos comportements sont néfastes pour l'environnement. L'un d'entre eux concerne les pesticides dont l'un des effets est l'extinction possible des abeilles. Cette disparition, si elle venait à se réaliser, serait la conséquence inévitable de présentes pratiques nuisibles sur le long terme. Bien que nous soyons chacun disposé à sympathiser et pourvu de cette conscience qui juge en permanence nos actions, force est de constater que nous ne nous sentons pas blâmables. Le spectateur impartial est-il alors suffisant pour nous faire adopter un comportement écoresponsable ? En d'autres termes, notre imagination est-elle assez puissante pour nous faire désirer être l'objet convenable de louanges des générations futures que nous ne recevrons peut-être jamais ? Si tel n'est pas le cas, alors la morale ne peut apporter de solution à la crise écologique actuelle ; celle-ci deviendrait une question politique. Or, ce changement de paradigme ne tendrait-il pas à déresponsabiliser l'individu des conséquences de ses actions ?

V. BIBLIOGRAPHIE

A. Source primaire

- SMITH, A. (2014). *Théorie des sentiments moraux*, traduit par M. Biziou, C. Gauthier, J.-F. Pradeau (3^{ème} éd.). Paris : Presses universitaires de France.

B. Sources secondaires

- DEONNA, J. A. & TERONI, F. (2008). *Qu'est-ce qu'une émotion ?* Paris : Vrin.
- DIXON, T. (2003). *From Passions to Emotions : The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ESFELD, M. (2011). *Introduction à la philosophie de l'esprit*. Bern : Gerd Grasshoff.
- GRISWOLD, C. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge : Cambridge University Press.
- GRISWOLD, C. (2006). "Imagination : Morals, Science, and Arts". In K. Haakonssen (éd.), *The Cambridge Companion of Adam Smith* (22-56). Cambridge : Cambridge University Press.
- HERODOTE. (1951). *Histoires. Livre VII : Polymnie*. Paris : Les Belles Lettres.
- LABIO, C. (2013). "Adam Smith's Aesthetics". In C. Berry, M. Pia Paganelli & C. Smith (éd.), *The Oxford Handbook of Adam Smith* (105-124). Oxford : Oxford University Press.
- PRINZ, J. (2010). "The Moral Emotions". In P. Goldie (éd.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion* (519-538). Oxford : Oxford University Press.
- SEN, A. (2010). *L'idée de justice*, traduit par P. Chelma. Paris : Flammarion.
- SAYRE-MCCORD, G. (2015). "Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgement". In E. Schliesser (éd.), *Sympathy. A History* (208-246). Oxford : Oxford University Press.