

lumières

Numéro 15

Modernités de
Rousseau

Présenté par Céline Spector

1^{er} semestre 2010

SOMMAIRE

DOSSIER :

MODERNITÉS DE ROUSSEAU

Présenté par Céline Spector

Éditorial	7
<i>Lire Rousseau sous la Révolution française</i>	
Carla Hesse	17
<i>Rousseau et la pensée juridique française</i>	
Philippe Raynaud	33
<i>Rousseau, père intellectuel de la III^e République ?</i>	
Serge Audier	43
<i>Lectures marxistes de Rousseau en Italie</i>	
Gabrielle Radica	69
<i>Nécessité/Contingence</i>	
<i>Rousseau et les Lumières selon Louis Althusser</i>	
Kenta Ohji	89
<i>Amour de soi et estime de soi : Walzer, Rawls, Rousseau</i>	
Florent Guénard	113
<i>« Corruption », « mutilation », « pathologie » : réflexions sur le statut de Rousseau dans la Théorie critique (Horkheimer, Adorno, Honneth)</i>	
Florian Nicodème	131
<i>Rousseau dans la reformulation du projet critique</i>	
Isabelle Aubert	153
<i>Justice et sentiments moraux.</i>	
<i>Lectures de Martha Nussbaum et Joan Tronto</i>	
Fabienne Brugère	181
<i>Jean-Jacques Rousseau et la démocratie délibérative : Bien commun, droits individuels et unanimité</i>	
Charles Girard	199
<i>Résumés</i>	223
<i>Présentation des auteurs</i>	227
<i>Recensions</i>	
Jean Mondot	229

AMOUR DE SOI ET ESTIME DE SOI : WALZER, RAWLS, ROUSSEAU

Florent Guénard

Michaël Walzer consacre des pages décisives, dans *Sphères de justice*, à la distinction entre estime de soi (*self-esteem*) et respect de soi (*self-respect*). Cette différence est essentielle car d'elle dépend la possibilité d'une société démocratique la plus égale et en conséquence la plus juste qui soit. Walzer défend en effet l'idée que la justice commande de préférer à l'égalité simple et arithmétique, une égalité complexe qui consiste à maintenir séparées les sphères où se distribuent les différents biens. Ce qui est condamnable, ce n'est pas tant le monopole exercé sur certains biens, mais l'utilisation de ces biens dans des sphères où ils n'ont normalement pas cours. La tyrannie consiste, selon Walzer, à sortir de son ordre – par exemple, acheter du pouvoir politique¹. Or, dans ce dispositif qu'établit l'égalité complexe, le respect de soi joue un rôle considérable : pour Walzer, le citoyen qui se respecte lui-même est « le sujet idéal de la théorie de la justice »², parce qu'il ne souhaite pas

1. C'est dans Pascal qu'on trouve formulé, selon M. Walzer, le principe de l'égalité complexe. Voir *Sphères de justice* (1983), trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 43. Sur l'égalitarisme dans *Sphères de justice*, je me permets de renvoyer à mon article, « L'égalité ou l'envie. Les passions dans la politique selon Walzer », *Les Cahiers philosophiques*, octobre 2008, p. 81-94.
2. M. Walzer, *Sphères de justice*, *op. cit.*, p. 388.

sortir de son ordre. Il n'aspire qu'à régner dans sa propre sphère, il ne « cherche pas ce qu'il ne peut honorablement avoir »³. Entre le désir d'égalité complexe et le respect de soi, l'implication est donc réciproque : se respecter, c'est souhaiter que les sphères soient maintenues, et aspirer à l'égalité complexe, c'est construire le sentiment de sa propre dignité. Or, on ne peut comprendre cette implication réciproque si l'on ne distingue pas estime de soi et respect de soi comme deux formes différentes et dans une certaine mesure séparées de considération de soi.

Comme le souligne Walzer, les philosophes contemporains dans l'ensemble n'ont pas prêté attention à une telle distinction⁴. Que Rawls aux yeux de Walzer fasse partie de ces philosophes paraît hors de doute. Il confond en effet explicitement les deux notions dans la section 67 de la *Théorie de la justice*⁵. Cette confusion est significative pour Walzer d'une méconnaissance des relations intersubjectives, et de manière générale des relations sociales.

L'hypothèse que nous voudrions défendre est la suivante : la distinction walzerienne entre estime de soi et respect de soi est dans une certaine mesure un héritage rousseauiste. Et si Rawls n'est pas sensible à une telle distinction, c'est parce qu'il néglige dans son analyse des relations intersubjectives les motivations passionnelles – ce que Walzer lui reproche, comme il le reproche de manière générale au paradigme libéral⁶.

Cette hypothèse, cependant, n'a quelque vraisemblance qu'à certaines conditions. Rousseau, cité une dizaine de fois, est incontestablement très présent dans *Sphères de justice*. Dans le chapitre 11 consacré à la reconnaissance où Walzer distingue estime de soi et respect de soi, celui-ci se réfère trois fois au philosophe genevois. Il mentionne les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* lorsqu'il évoque la question de l'honneur public dans les sociétés modernes. Rousseau y célèbre la reconnaissance des individus ordinaires et recommande à cette fin d'établir un Comité chargé de faire la liste des citoyens vertueux⁷.

3. *Ibid.*, p. 389.

4. *Ibid.*, p. 381.

5. J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 479 et suiv.

6. Voir M. Walzer, *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, trad. C. Fort-Cantoni, Paris, Circé, 2003, en particulier p. 64-90. Walzer considère dans cette perspective qu'il faut redonner toute leur place aux passions dans la vie politique, et que c'est ainsi qu'on produira un libéralisme plus égalitaire.

7. *Ibid.*, p. 370. Voir Rousseau, *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, OC III, 1964,

Walzer évoque également le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* lorsqu'il considère l'inégalité des rangs propres aux sociétés hiérarchiques et qui nourrit l'estime de soi des classes supérieures⁸. Enfin, il cite le *Contrat social* lorsqu'il définit la manière dont il entend la citoyenneté⁹. Rousseau, au chapitre 15 du livre III, condamne la représentation, signe que l'amour de la patrie s'est attiédi : « Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées ; sous un mauvais gouvernement, nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre »¹⁰. Cependant, en conclure que la distinction entre estime de soi et respect de soi est un héritage rousseauiste peut sembler trop radical : d'une part parce que la distinction n'existe pas formulée comme telle dans l'œuvre de Rousseau, d'autre part, parce que lorsque Walzer la construit, il ne se réclame pas de Rousseau qu'il cite pourtant largement.

Peut-on vraiment soutenir alors, non seulement que Rawls n'a pas pris toute la mesure de l'anthropologie critique rousseauiste, mais plus encore que l'argumentation de Walzer rend sensible cette mécompréhension avec une certaine netteté ? La réponse est positive : Walzer reproche à Rawls sa conception abstraite et désincarnée de la justice, sa méconnaissance des relations sociales et des passions qui s'y développent et qui tendent à pervertir la construction de l'estime de soi¹¹. Il lui manque bien les leçons de philosophie sociale dont Rousseau, comme le souligne Axel Honneth, doit être à juste titre considéré comme le fondateur¹². Si Hobbes en effet s'est attaché dans le *Léviathan* aux conditions juridiques permettant d'assurer la stabilité du pouvoir absolutiste, Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, a cherché, selon A. Honneth, à montrer pourquoi la société civile était corrompue. Au XVIII^e siècle, ont émergé, à l'ombre de l'État absolutiste, une sphère civile d'autonomie privée et une forme de vie en société dont il fallait faire la critique : comme le souligne A. Honneth, « sous la pression croissante de la concurrence

p. 1026.

8. *Sphères de justice, op. cit.*, p. 380. Dans ce passage du second *Discours*, Rousseau décrit la joie des puissants qui « n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux, si le Peuple cessait d'être misérable » (*OC III*, p. 189).
9. *Sphères de justice, op. cit.*, p. 385.
10. *CS, OC III, op. cit.*, p. 429.
11. Sur la critique par Walzer du formalisme de Rawls, voir Justine Lacroix, *Michaël Walzer. Le Pluralisme et l'universel*, Paris, Michalon, 2001.
12. Axel Honneth, *La Société du mépris*, trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyris, Paris, La Découverte, 2006, p. 42-51.

économique et sociale, les types d'activités et les motivations fondées sur la tromperie, la dissimulation et l'envie devinrent plus nombreux »¹³. Ce sont à de telles motivations que Rawls, emblématique aux yeux de Walzer d'un rationalisme trop aveugle au social-historique, n'est pas suffisamment sensible.

Projet de vie et respect de soi (Rawls)

1. C'est au chapitre 7, section 67 de la *Théorie de la justice* que Rawls définit ce qu'il entend par respect de soi, dans un chapitre consacré à la théorie du bien sur laquelle repose l'hypothèse de la position originelle. Rawls distingue à ce propos théorie étroite du bien et théorie complète du bien. La première suffit à expliquer la préférence rationnelle pour les biens premiers des partenaires dans la position originelle. Elle établit que ne peut être bon que ce qui s'accorde avec des formes de vie compatibles avec la justice. Si une telle conception du bien permet de définir les membres les plus défavorisés de la société, elle est trop limitée lorsqu'il faut examiner d'autres questions ayant trait au statut des biens premiers, et notamment, précise Rawls, lorsqu'il faut définir ce qu'on entend par valeur morale. Il faut donc formuler une théorie plus exhaustive du bien – c'est l'objet du chapitre 7.

Cette théorie du bien repose sur plusieurs propositions. D'abord, un objet est bon s'il est rationnel de souhaiter ses propriétés dans le cadre d'un projet rationnel de vie¹⁴. Ensuite, une personne peut être supposée heureuse si elle réalise plus ou moins un projet rationnel de vie et si elle est confiante dans la possibilité d'atteindre ses fins : « quelqu'un est heureux quand ses projets s'accomplissent, quand ses aspirations les plus importantes se réalisent et qu'il est certain que sa chance durera »¹⁵. Un projet de vie peut être qualifié de rationnel s'il est choisi après une délibération rationnelle. Idéalement, celle-ci suppose que l'agent ne soit pas victime d'une illusion quant à ce qu'il souhaite, et qu'il possède sur son objet une information complète. Certes, en réalité notre connaissance n'est jamais complète, mais on peut considérer que la délibération reste rationnelle si l'agent agit au mieux avec l'information dont il dispose¹⁶. Enfin, les individus sont mus par ce que Rawls appelle le principe

13. *Ibid.*, p. 42-43.

14. J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, § 61.

15. *Ibid.*, § 63, p. 450.

16. *Ibid.*, § 64.

aristotélien : les êtres humains aiment exercer leurs talents, que ceux-ci soient innés ou acquis, « et plus ces talents se développent, plus ils sont complexes et plus grande est la satisfaction qu'ils procurent »¹⁷. Autrement dit, plus on se sent compétent dans un domaine, et plus on y prend du plaisir. Ainsi, un projet rationnel de vie permet à l'individu de s'épanouir en exerçant ses compétences.

2. C'est cette théorie du bien qui doit permettre de comprendre l'idée, développée dans la section 67, que le respect de soi est le bien premier le plus important. La valeur que l'on s'accorde, Rawls l'appelle indistinctement estime de soi et respect de soi¹⁸. Elle comprend deux aspects : d'abord, le sens qu'un individu a de sa propre valeur, soit la conviction que son projet de vie vaut la peine d'être réalisé ; ensuite, la confiance en soi, c'est-à-dire en sa capacité à réaliser ce projet de vie. Sans une telle confiance en soi, il est évident qu'aucune entreprise ne peut être menée à bien. C'est bien en cela que le respect de soi est un bien premier, condition d'obtention, d'une certaine manière, des autres biens. Et c'est également pour cette raison que dans la position originelle, les partenaires cherchent à réaliser les conditions qui permettent pour tous le respect de soi. C'est là, pour Rawls, une raison psychologique supplémentaire d'adopter les deux principes de justice, qui garantissent la possibilité du respect de soi.

Dans le dispositif théorique de la *Théorie de la justice*, le respect de soi joue donc un rôle motivationnel fondamental. Quelles en sont cependant les conditions ? elles sont doubles : il faut un projet rationnel de vie satisfaisant au principe aristotélien et une valorisation de nos actes par les personnes que nous estimons. Autrement dit, afin que le principe aristotélien se traduise par un sentiment de confiance en soi, il est nécessaire qu'il soit associé à la valorisation par les autres de ce que nous pensons être notre projet rationnel de vie. Mais comment comprendre cette valorisation ? quel est son principe ? Pour Rawls, les individus apprécient les projets des autres individus à deux conditions : d'une part, il faut d'abord qu'ils s'estiment eux-mêmes ; d'autre part, il faut qu'ils puissent admirer ces projets, donc qu'ils y voient l'expression de talents et une complémentarité avec leurs propres projets rationnels de vie. Il faut, en d'autres termes, que chacun ait le sentiment que le

17. *Ibid.*, § 65, p. 466.

18. « Nous pouvons définir le respect (ou l'estime) de soi-même par deux aspects » (*ibid.*, p. 479).

projet rationnel des autres s'intègre, avec le sien, dans un « système d'activités »¹⁹. Cette condition est importante : sans elle, la rationalité d'un projet de vie pourrait venir perturber l'estime de soi de ceux qui sont amenés à en juger et à voir dans la réussite des autres une ombre à leur propre réussite.

3. Les conditions du respect de soi sont ainsi très exigeantes. Peut-on réellement penser qu'il peut exister sous cette forme dans l'espace social ? Rawls se pose lui-même la question et répond par l'affirmative : les conditions de l'estime de soi sont réunies dans la mesure où les partenaires dans la position originelle ont choisi de ne pas adopter le principe de perfection²⁰. Le perfectionnisme impose en effet à la société d'organiser les institutions de telle sorte que l'excellence humaine puisse être maximisée. C'est ainsi un principe téléologique. Il est rejeté par les partenaires comme principe politique, parce que ceux-ci considèrent que les êtres humains ont une dignité égale, et qu'en conséquence il faut leur laisser la possibilité de s'associer comme ils l'entendent pour réaliser leur projet de vie²¹. Cela ne signifie pas pour autant, précise Rawls, que l'on renonce à tout critère d'excellence ou que l'on juge que les individus ont une valeur égale, et non seulement une dignité égale. Simplement, la perfection doit s'accorder à la liberté égale (c'est le premier principe de justice) qu'on reconnaît à tous les individus, et notamment à leur liberté égale de s'associer. C'est ainsi dans le cadre d'associations particulières, vouées à la valorisation des activités que les membres trouvent rationnelles, que doit se construire le respect de soi. Autrement dit, ce n'est qu'au sein de ces associations particulières que peuvent se constituer des systèmes d'activités. Elles doivent être organisées de telle façon qu'elles puissent fournir les conditions d'une valorisation de soi.

Le respect de soi passe ainsi par le pluralisme des projets rationnels de vie et la reconnaissance par les autres de l'excellence de ces projets. La valeur du soi dépend donc bien, en partie, de la valorisation par les autres, qui n'est possible qu'au sein d'un système d'activités. Mais une telle conception du respect de soi pose problème. En effet, Rawls ne voit pas que le social produit des effets négatifs qui interdisent que les conditions puissent être réunies pour une telle valorisation de soi. Rawls, en ce sens, tient pour négligeables les pathologies du social. Celles-ci biaisent l'accomplissement de soi, parce que l'interaction

19. *Ibid.*, p. 481.

20. *Ibid.*, § 50.

21. *Ibid.*, p. 366.

sociale pousse nécessairement à vouloir exister dans l'opinion des autres. La représentation de soi que l'on produit à cette fin pervertit alors l'accomplissement de soi, conçu comme *rapport à soi*. Rawls n'est pas sensible à ce déplacement: il suppose que l'admiration, que la reconnaissance, que l'estime des autres naissent inévitablement de l'accomplissement de soi dans un projet rationnel de vie; il ne voit pas que la recherche de la reconnaissance tend à altérer le projet rationnel, plus encore la rationalité du projet.

Symptomatique est dans cette perspective son traitement de l'envie (sections 80 et 81). Selon lui, l'envie n'est pas le produit d'interactions sociales, d'un jeu de comparaisons, mais la conséquence du manque d'estime de soi, qui dans une société bien ordonnée est donc amené à disparaître. Et, à l'inverse, celui qui est sûr de son projet de vie n'est pas « enclin à la rancœur »²². C'est donc parce que les plus défavorisés ont moins de respect d'eux-mêmes et se sentent impuissants qu'ils sont sujets à l'envie. En conséquence, Rawls considère que dans une société bien ordonnée selon les principes de justice, les individus sont moins sujets à l'envie: chacun étant également traité, son estime de soi reste inaltérée. En outre, la société étant divisée en plusieurs groupes qui ne peuvent se comparer les uns aux autres, les différences sont moins visibles et les envies en conséquence moins marquées. Mais c'est faute de bien distinguer estime de soi et respect de soi que Rawls tend à négliger les effets désastreux de l'intersubjectivité et les pathologies du social qu'ils entraînent.

Le bon témoignage de soi et la citoyenneté (Rousseau)

Rousseau construit sa critique de la société moderne autour d'une distinction anthropologique fondamentale entre amour de soi et amour-propre. Rawls le souligne dans ses *Lectures on the History of Political Philosophy*²³. Cependant, l'interprétation que Rawls donne de ces deux passions, et particulièrement sa compréhension de l'amour-propre, tend très largement à minorer les effets négatifs de l'intersubjectivité.

1. Dans le second *Discours*, Rousseau montre que si l'amour de soi établit un pur rapport à soi, l'amour-propre est l'effet de l'aliénation produite par les rapports de réciprocité lorsque les hommes forment société. L'amour

22. *Ibid.*, p. 577.

23. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2007, p. 198.

de soi dans l'état de nature est une passion stable: « chaque homme en particulier se [regarde] lui-même comme le seul Spectateur qui l'observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite »²⁴. Alors que l'homme de l'état de nature, qui n'a pour mobile que l'amour de soi-même, vit dans un monde de choses, l'homme de l'état civil est sous le regard des autres. Les comparaisons sont inévitables, le sentiment de sa propre valeur provient alors nécessairement de l'opinion des autres. On tombe en conséquence dans la vanité, qui consiste à toujours être au-delà de soi-même, dans la représentation de soi. C'est dans l'*Émile* que Rousseau décrit le plus finement la psychologie de l'amour-propre et la perversion des rapports sociaux qu'introduisent les attentes intersubjectives. L'homme de l'amour-propre est faible, parce qu'il est conduit à toujours vouloir plus qu'il ne peut. Il vit en fonction de ce qu'il imagine être les attentes des autres à son égard. Ce qui le motive alors, ce ne sont pas les besoins, mais des désirs forgés en fonction des valeurs que l'on croit répandues. Rousseau souligne au livre II que même lorsqu'on pense occuper une position de pouvoir l'on est inévitablement soumis à l'opinion: « Tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il te faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir »²⁵.

En termes rawlsiens, c'est bien l'idée de projet rationnel de vie qui disparaît dans une telle configuration sociale, écrasée par l'interdépendance et en conséquence par la perte de maîtrise de soi. La recherche d'une valorisation de soi coupe l'individu de ce qu'il peut (et ainsi le plonge dans un état de faiblesse). Mais ce sont alors les conditions du respect de soi qui sont définitivement écartées. Car outre le fait que l'on se prive radicalement de liberté, vivre hors de soi, dans la représentation de soi, conduit à ne jamais avoir « un bon témoignage de soi »²⁶: l'amour-propre est toujours mécontent, parce que l'orgueilleux voudrait qu'on le préférât à tout²⁷. C'est bien d'ailleurs pour cette raison qu'il devient méchant — la méchanceté est un effet de la mésestime de soi.

24. *DOI*, OC III, note XV, p. 219.

25. *Émile*, OC IV, p. 308.

26. « Ôtez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion » (*ibid.*, p. 305).

27. « L'amour-propre est toujours irrité ou mécontent, parce qu'il voudrait que chacun nous préférât à tout et à lui-même, ce qui ne se peut » (*Rousseau juge de Jean-Jacques*, OC I, p. 806).

2. La question essentielle pour le pédagogue est ainsi de faire en sorte qu'Émile, inévitablement transformé par les rapports intersubjectifs, puisse conserver un bon témoignage de lui-même. La question se pose au livre IV, lorsque apparaissent les pulsions sexuelles conduisant Émile à vivre dans le regard de l'autre²⁸. Il faut protéger Émile de l'amour-propre alors que celui-ci est nécessairement amené à se comparer aux autres. Et le protéger de l'orgueil, c'est de la même manière le prévenir contre les sentiments de dévalorisation de soi. Pour cela, il faut mettre en ordre ses affections. Trois étapes sont nécessaires.

D'abord, il faut montrer à Émile qu'il existe d'autres êtres semblables à lui, qui n'a jusqu'à présent vécu que dans un monde de choses²⁹. Mais il ne faut pas lui présenter les autres hommes par leurs différences, afin de ne pas l'inciter à se comparer avec eux. Il faut qu'il sache qu'il existe d'autres hommes ; mais il faut qu'il sache que ces autres hommes sont semblables à lui. C'est l'objet de l'éducation à la pitié. Nous sommes naturellement disposés à la compassion, mais celle-ci peut être étouffée par les préjugés. De là la nécessité de présenter à Émile l'humanité par ses souffrances³⁰. Lui montrer ses semblables par les sentiments de plaisir qu'ils éprouvent, c'est courir le risque d'en faire un être plein d'envie, jaloux du bonheur des autres et mécontent de sa propre situation. Le bon témoignage de soi requiert que les premières comparaisons avec les semblables soient bornées par l'amour de soi : « la pitié est douce, parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui »³¹. C'est à cette condition qu'Émile peut ne pas tomber dans la mésestime de soi.

Il faut ensuite présenter à Émile le tableau des rapports sociaux. C'est le temps des leçons de philosophie sociale, qu'Émile apprendra en lisant les historiens antiques. C'est par là qu'il saura que l'homme est bon par nature et que la société le déprave. Il comprendra que la source de tous les vices réside dans les préjugés. Il observera les défauts des hommes, mais avec toute la distance que l'histoire installe ; et ainsi, il ne cherchera pas à les imiter, comme s'il fallait que les hommes

28. « La préférence qu'on accorde on veut l'obtenir ; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable ; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé » (*Émile*, p. 494).

29. « L'enfant élevé selon son âge est seul. Il ne connaît d'attachements que ceux de l'habitude ; il aime sa sœur comme sa montre, et son ami comme son chien » (*ibid.*, p. 500).

30. « Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert » (*ibid.*, p. 505).

31. *Ibid.*, p. 504.

qu'il étudie lui servent d'exemple³². Émile, à la suite de ces leçons, est disposé à estimer chaque individu et à mépriser la multitude: il sent que l'homme est dépravé par la société, et que c'est dans l'association que réside l'origine de tous les vices³³. Il apprend par conséquent à ne pas compter sur l'estime des autres pour obtenir un « bon témoignage de soi », parce que l'estime des autres, déformée par l'opinion, ne peut jamais être complètement sincère. Émile apprend ainsi à rester à sa place, à ne vouloir celle d'aucun autre homme, et à ne pas construire l'estime de soi sur une représentation fautive de soi. Il apprend à s'estimer sans l'estime des autres, conscient que les comparaisons interpersonnelles pervertissent l'image que l'on peut avoir de soi.

Seulement cette comparaison de soi avec la multitude a des effets pervers qu'il faut prévenir: car l'estime de soi peut ainsi naître de la dévalorisation des autres. C'est l'orgueil du sage qui se dit: « je suis sage et les hommes sont fous ». En plaignant les hommes, Émile les méprisera, « en se félicitant il s'estimera davantage, et se sentant plus heureux qu'eux, il se croira plus digne de l'être »³⁴. C'est de l'aveu de Rousseau l'erreur la plus difficile à détruire: prévenir Émile contre les préjugés risque de le faire tomber dans l'orgueil — l'orgueil de celui qui se sent moins orgueilleux que les autres³⁵. Construire l'estime de soi comme seul rapport à soi, dans la différence d'avec les autres, suppose ainsi que l'on sache éviter à la fois la surestime de soi et la solitude qui naît du sentiment d'exception. Car Émile risque bien, à ce compte-là, de ne pas se sentir intégré à une communauté, de ne plus éprouver pour quiconque les sentiments de reconnaissance qui lui sont naturels.

Pour prévenir une telle dérive, il faut user de dispositifs qui fassent sentir à Émile sa faiblesse et sa dépendance. Il faut mettre Émile en situation de se tromper afin qu'il ne se croit pas plus sage que la multitude. Il faut aller jusqu'à l'humilier pour le rendre humble. Mais cette humiliation est la condition d'une juste estime de soi. Elle trouve son achèvement à la toute fin du livre V, lorsque Émile consent à accepter les lois de son pays. Convaincu, par ses voyages, qu'il n'existe plus de

32. « Voilà le moment de l'histoire: c'est par elle qu'il lira dans les cœurs sans les leçons de la philosophie; c'est par elle qu'il les verra, simple spectateur, sans intérêt et sans passion, comme leur juge et non comme leur complice, ni comme leur accusateur » (*ibid.*, p. 526).

33. *Ibid.*, p. 525.

34. *Ibid.*, p. 536.

35. « Quand donc en conséquence de mes soins, Émile préfère sa manière d'être, de voir, de sentir à celle des autres hommes, Émile a raison. Mais quand il se croit pour cela d'une nature plus excellente et plus heureusement né qu'eux, Émile a tort » (*ibid.*, p. 537).

patrie où remplir ses devoirs de citoyens, Émile ne sait où s'installer. Le gouverneur le rappelle à la reconnaissance : « Ô Émile, où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ! »³⁶. C'est là un acte de vertu, telle que Rousseau la définit en 1757 dans ce qu'il est coutume d'appeler la *Lettre sur la vertu, l'individu et la société* : se considérer non comme un être individuel, mais « comme partie d'un plus grand tout, comme membre d'un plus grand corps de la conservation duquel dépend absolument la mienne et qui ne saurait être mal ordonné que je ne me sente de ce désordre »³⁷. Il n'y a que l'orgueilleux, qui vit dans la considération imaginaire de soi, pour penser qu'il ne doit rien aux lois de son pays. Émile, protégé de l'amour-propre, est prêt à accepter le sacrifice de son intérêt particulier au bien commun. La vertu nourrit la considération qu'on a pour soi-même : reconnaître ses dettes et sa dépendance, sentir qu'on accomplit son devoir, c'est bien obtenir considération de la part des autres, et bon témoignage de soi.

La réflexion de Rousseau sur la considération de soi met en évidence la complexité que celle-ci enveloppe quand elle se construit nécessairement *au milieu* et, en partie, *dans* les relations intersubjectives. La critique du jeu des comparaisons, qui pousse à aller au-delà de soi, exige une valorisation produite par le seul rapport à soi : il faut faire en sorte qu'Émile connaisse sa place, et y demeure. Mais en même temps, ce rapport à soi, qui définit l'état naturel, tend à isoler l'individu. Émile, avant que le gouverneur ne le rappelle à son devoir, est tenté de s'isoler, voyant qu'il n'y a nulle part de patrie qui mérite ce nom. Rousseau lui-même, à la fin de sa vie, en butte au mépris de ses contemporains, se retire en soi-même, souhaitant désormais ne compter que sur lui-même pour s'évaluer : « J'oublierai mes malheurs, mes persécuteurs, mes opprobres, en songeant au prix qu'avait mérité mon cœur »³⁸. La tension est réelle : s'il est difficile de se considérer soi-même sans se rapporter aux autres, la comparaison enveloppe le risque d'une surestimation de soi, qui est tout autant une mésestimation de soi. Autrement dit, il semble bien que, selon Rousseau, rien ne soit plus difficile que le bon témoignage de soi dans les conditions de la société civile.

3. Pour Rawls, la distinction entre amour de soi et amour-propre est bien au cœur de l'anthropologie politique du philosophe genevois. Mais l'interprétation, significative de sa conception des relations

36. *Ibid.*, p. 858.

37. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. 41, Genève, Jullien, 1997, p. 320.

38. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, OCI, p. 999-1000.

sociales, atténuée considérablement les effets négatifs des comparaisons interpersonnelles. L'amour de soi n'est selon lui que l'instinct de conservation physique, par lequel les êtres sensibles (hommes et animaux) se maintiennent en vie. Et l'amour-propre, passion qui naît en société de la comparaison entre les individus, a deux formes. Une forme pervertie : c'est la vanité, l'arrogance, le désir de dominer et d'être admiré. Mais l'amour-propre a aussi une forme naturelle : il se définit alors comme le besoin de se donner un statut égal aux autres et d'être reconnu par nos associés comme ayant des besoins et des aspirations dont ils doivent tenir compte, comme ils tiennent compte des besoins et des aspirations de chacun³⁹. Et demander aux autres que soient prises en compte nos revendications (*claims*) exige en retour que nous reconnaissons leurs aspirations comme ils reconnaissent les nôtres. Autrement dit, l'amour-propre dans sa forme naturelle est la source du principe de réciprocité pour Rawls. Ce principe est formulé par la raison, l'imagination et la conscience, non par l'amour-propre à proprement parler. Mais c'est par amour-propre que nous sommes prêts à l'accepter.

Sur quoi se fonde une telle interprétation ? Rawls la justifie par deux arguments. D'abord, il cite Kant et sa conception de la *Selbstliebe*. Pour le philosophe allemand, l'amour pour soi-même, lorsqu'il compare, produit le désir « *de se ménager une certaine valeur dans l'opinion d'autrui* »⁴⁰. Notre premier mouvement, lorsqu'on se compare, est de vouloir l'égalité : on refuse d'accorder aux autres une quelconque supériorité sur soi. Et c'est par crainte de voir les autres s'estimer supérieurs qu'on en vient ensuite à vouloir qu'ils nous trouvent supérieurs. À cette interprétation kantienne de l'amour-propre, s'ajoute pour Rawls une nécessité interne : sans ce principe de réciprocité auquel mène l'amour-propre naturel, une société politique telle que le *Contrat social* la construit est impossible. Le désir d'égalité et de réciprocité est la condition anthropologique d'une réforme des institutions⁴¹.

Une telle lecture n'est pas exempte de tout reproche. On pourrait ainsi objecter à Rawls, trop dépendant de l'interprétation kantienne

39. « Amour-propre *is a need which directs us to secure for ourselves equal standing along with others and a position among our associates in which we are accepted as having needs and aspirations which must be taken into account on the same basis as those of everyone else* » (*Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 198).

40. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 71.

41. Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 200. Voir F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

de la *Selbstliebe*, que l'amour de soi n'est pas seulement physique et passif, mais qu'il est susceptible d'être développé de telle sorte qu'il puisse constituer un principe d'association⁴². On pourrait également réclamer, à l'appui de cette interprétation, des preuves textuelles que Rawls ne livre pas, se contentant d'indiquer que, sans une telle conception de l'amour-propre, la cohérence générale de l'œuvre de Rousseau est menacée. Mais l'essentiel n'est pas là pour notre propos. Ce que montre cette lecture de l'anthropologie politique de Rousseau, c'est que pour Rawls les comparaisons intersubjectives ne sont pas par elles-mêmes facteur de rivalité, de jalousie, d'aliénation, de faiblesse. Loin de creuser les inégalités, elles se traduisent spontanément par la reconnaissance des aspirations des autres individus, car c'est là la condition d'une reconnaissance de nos propres aspirations. Autrement dit, la comparaison ne joue pas en défaveur de l'estime de soi — ce que pourtant l'*Émile* rend sensible.

Estime de soi, respect de soi, citoyenneté (Walzer)

1. Walzer reproche aux philosophies contemporaines de négliger les difficultés qui structurent la sphère de la reconnaissance et de ne pas comprendre, en conséquence, comment en son sein se distribue la considération de soi. Chez Rawls, cette négligence se traduit par la confusion coupable entre estime de soi et respect de soi. Seul David Sachs, souligne Walzer, a cherché à montrer que ces deux formes de considération de soi n'étaient pas réductibles l'une à l'autre⁴³. Pour D. Sachs, la distinction s'impose : on peut en effet concevoir un excès dans l'estime de soi, alors qu'on ne peut s'imaginer un individu qui ait trop de respect pour lui-même. De plus, on peut concevoir qu'un individu n'ait aucune estime de soi, alors qu'il se respecte lui-même. Dans le même ordre d'idée, l'absence de respect de soi n'est pas imaginable : qu'un homme ne tire aucune fierté de rien ne signifie pas qu'il n'ait aucune fierté⁴⁴. Estime de soi et respect de soi ne peuvent ainsi être conceptuellement confondus. Et si l'on peut considérer qu'un individu sans respect de soi n'a aucune estime pour lui-même,

42. Voir Rousseau juge de Jean-Jacques, *op. cit.*, p. 805 et suiv.

43. David Sachs, « How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4 (automne 1981), p. 346-360. Voir *Sphères de justice*, *op. cit.*, p. 463, note 38.

44. « It could be categorically true of a person both that he takes no pride in anything whatever, and yet that he has his pride » (D. Sachs, art. cit., p. 350).

en revanche il est clairement établi que l'on peut se respecter soi-même sans s'estimer. Mais si D. Sachs montre bien ce qui distingue ces deux formes de considération de soi, il n'en analyse pas véritablement la nature ni l'origine. C'est l'objet de Walzer, convaincu que c'est dans cette distinction que réside la possibilité d'établir, dans la sphère de la reconnaissance, une certaine forme d'égalitarisme et plus généralement de maintenir la séparation entre les sphères.

2. La reconnaissance est un bien éminemment complexe, souligne Walzer, pour plusieurs raisons. D'abord, si la richesse ou les marchandises peuvent faire l'objet d'une redistribution, ce n'est pas le cas de la reconnaissance : « En un sens profond, elle dépend entièrement des actes individuels conférant l'honneur ou le déshonneur, la considération ou le dédain »⁴⁵. Ensuite, le mécontentement, comme l'a montré Rousseau, est permanent dans cette sphère : on souhaite toujours plus de reconnaissance, c'est un trait structurel de la vie sociale⁴⁶. En outre, il n'est aucune égalité simple en la matière : il n'existe aucune arithmétisation de la reconnaissance. Des individus ne peuvent, par définition, avoir une réputation égale. Certes, la reconnaissance publique peut être égale. Elle doit l'être même, mais l'attribution des honneurs et des déshonneurs n'est évidemment pas du seul ressort de la puissance publique. Enfin, l'égalité complexe dans ce domaine n'offre pas la garantie d'une distribution juste de la reconnaissance.

Dans une telle sphère en effet, l'égalité complexe consiste à interdire que la réputation soit donnée en proportion des biens possédés dans d'autres sphères : la richesse, les emplois, etc. Seulement, à supposer que cette égalité complexe puisse s'établir, on ne peut pour autant être assuré que la répartition de la reconnaissance se fera en fonction du mérite des individus. Certes, il existe des critères objectifs : on peut supposer que les bons romanciers seront reconnus comme tels⁴⁷. Mais dans une sphère construite sur les rapports intersubjectifs, la distribution de ce bien ne peut être aussi linéaire : nous valorisons des femmes et des hommes sans nous soucier de leur mérite objectif. La valorisation est dépendante de

45. *Sphères de justice, op. cit.* p. 357.

46. Walzer cite encore Pascal : « Nous sommes si présomptueux que nous voudrions être connus de toute la terre, et même des gens qui viennent quand nous ne serons plus ; et nous sommes si vains, que l'estime de cinq ou six personnes qui nous environnent, nous amuse et nous contente » (*Pensées*, Br. 148). Mais il précise que le contentement décrit par Pascal ne dure pas : notre présomption n'est apaisée que pour un temps, elle renaît très vite et souhaite toujours plus de reconnaissance.

47. *Ibid.*, p. 361.

la distribution de la reconnaissance, dont la logique est difficilement prévisible. On peut supposer que si l'égalité complexe règne dans cette sphère, on s'intéressera davantage aux projets qui le méritent, mais cette hypothèse n'a aucune garantie absolue.

Cet argument est une critique implicite de la conception rawlsienne de la valorisation : car, selon Walzer, il n'y a pas de lien transitif entre développement de soi au sein d'un projet rationnel dans lequel, selon le principe aristotélicien, l'individu accomplit ses talents, et la reconnaissance des autres. C'est dire qu'il faut penser les conditions de la valorisation de soi en tenant compte de l'incertitude qui règne au sein d'une sphère où, comme le note Walzer, il n'existe pas d'État-providence pouvant opérer des distributions équitables.

3. Mais la complexité propre à la sphère de la reconnaissance est aussi ce qui permet une construction démocratique de la valorisation de soi. À toutes les difficultés précédemment énoncées, il faut en ajouter une qui a trait à la réflexivité. Domine l'idée que la conception que nous avons de nous-mêmes vient des jugements des autres, qui ont été intériorisés⁴⁸. Mais là encore, il n'existe aucune garantie absolue, selon Walzer : le vaniteux s'admire lui-même plus que les autres ne l'admirent, le complexé se croit inférieur alors que les autres ne le perçoivent pas comme tel. Walzer ne tire de ces remarques aucune conclusion définitive sur la construction de soi : il souligne simplement que la forme réflexive comprend certaines brèches : « Ce que nous nous distribuons les uns aux autres est de l'estime, pas de l'estime de soi ; du respect, pas du respect de soi ; des défaites, pas le sens de la défaite, et la relation du premier au second terme dans chacune de ces paires est indirecte et incertaine »⁴⁹. En conséquence, et la conclusion est d'importance, la valorisation de soi ne dépend peut-être pas de la réflexivité.

Une telle proposition permet de donner toute sa valeur à la distinction entre estime de soi et respect de soi. L'estime de soi est une notion relationnelle. On s'estime quand on peut se comparer et juger de sa supériorité, ou juger que l'on est un objet d'estime. C'est pourquoi l'estime de soi est maximale dans les sociétés hiérarchiques : car chacun, à condition de ne pas se trouver au bas de l'échelle, savoure la déférence qu'il reçoit. Walzer cite Hobbes et sa description de la course aux honneurs, dans les *Elements of Law* : « Considérer ceux qui sont derrière,

48. *Ibid.*, p. 379.

49. *Ibid.*, p. 380.

c'est la gloire / Considérer ceux qui sont devant, c'est l'humilité [...] / Être toujours dépassé, c'est la misère / Toujours dépasser celui qui précède, c'est la félicité »⁵⁰. La vue du contraste produit l'estime de soi, ou la mésestime de soi.

Mais le respect de soi se construit différemment : se respecter n'est pas l'effet d'une compétition. Nous avons conscience d'une norme, nous nous mesurons par rapport à elle et nous nous respectons lorsque nous avons le sentiment de correspondre à cette norme de considération. Si l'estime de soi s'éprouve plus facilement lorsque les hiérarchies sociales sont marquées, le respect de soi trouve un accomplissement plus grand dans les sociétés démocratiques. Il n'est pas interdit, loin s'en faut, dans les sociétés aristocratiques, parce que pour chaque classe il existe des normes de considération. Chacun ayant une conception de sa propre dignité a la possibilité de gagner le respect de soi. Il suffit que sa conduite soit conforme au code qui définit son statut. Mais, dans une société démocratique, le respect de soi se construit dans la citoyenneté. La révolution démocratique tend à recentrer le respect de soi autour de l'idée du partage d'un même statut, qui ne se conçoit pas sans ce partage. Il est alors déconnecté de toute forme de hiérarchie, au profit d'une norme de considération identique pour la population entière, la citoyenneté, soit la participation aux affaires publiques. C'est, en d'autres termes, la pratique démocratique qui produit le respect de soi-même dans une société moderne démocratique. Elle s'accompagne de la reconnaissance que les autres sont citoyens de manière égale⁵¹. La citoyenneté enveloppe l'idée d'une reconnaissance mutuelle, plus encore la nécessité d'un lien substantiel au groupe⁵².

*

Comment peut-on avoir un bon témoignage de soi, si celui-ci dépend de la comparaison avec les autres et si cette comparaison amène à se surestimer ou se dévaloriser à ses propres yeux ? Comment s'aimer sans tomber dans l'amour-propre, quand les relations intersubjectives poussent à la recherche vaine du prestige ? La distinction entre estime de soi et respect de soi permet bien de lever cette difficulté, que Rousseau

50. *Ibid.*, p. 356.

51. « Ce qui est nécessaire est que l'idée de la citoyenneté soit partagée au sein d'un groupe de gens qui reconnaissent mutuellement leurs titres et qui fournissent un espace social quelconque à l'intérieur duquel le titre peut être rendu effectif » (*ibid.*, p. 386).

52. *Ibid.*, p. 387.

est le premier à avoir précisément caractérisée. La reconnaissance par comparaison (estime de soi) ne doit pas faire oublier qu'il existe une reconnaissance par possession de soi (respect de soi), qui trouve son fondement dans l'appartenance. Walzer ne réduit pas la considération de soi aux seuls rapports aux autres, conscient comme Rousseau que s'y joue à terme un risque de dévalorisation de soi. Attacher le respect de soi à la citoyenneté démocratique dessine un rapport à soi qui est tout autant une reconnaissance des autres. Ce qui, dans l'*Emile*, était fondé sur la reconnaissance morale et la vertu (la dette envers le pays), ce qui ne pouvait être qu'exceptionnel (Émile est proprement hors du commun) est ici fondé sur le lien substantiel au groupe : les citoyens se reconnaissent eux-mêmes comme se reconnaissant mutuellement les uns les autres⁵³. À la compétition de l'estime de soi, se juxtapose ainsi la coopération communautarienne.

Rawls est aveugle à cette distinction. Cette erreur est celle du paradigme libéral, aux yeux de Walzer, et elle est lourde de conséquences. Elle est double. C'est une erreur morale : Rawls sous-estime le poids des passions qui naissent de l'intersubjectivité et qui faussent le jeu de la reconnaissance. C'est également une erreur politique : il méconnaît la transformation sur soi-même que produit la citoyenneté démocratique quand celle-ci est active. Rawls est conduit à privilégier les associations particulières qui peuvent être, pour des individus ayant en commun certains traits, certains goûts, certaines tendances, des espaces de reconnaissance parce que peuvent s'y constituer des systèmes de projets rationnels de vie. C'est grâce à ces systèmes d'activité que chacun peut être reconnu pour ses compétences, sans être en butte à l'envie. C'est là à la fois négliger la complexité de la reconnaissance et ne pas voir que celle-ci suppose qu'elle se construise indépendamment des positions sociales, dans l'appartenance à une communauté politique, non à un système d'activité. La communauté politique démocratique est par définition selon Walzer l'espace d'une reconnaissance mutuelle : « L'expérience de la citoyenneté requiert la reconnaissance du fait que tout le monde est un citoyen »⁵⁴.

53. *Ibid.*, p. 386.

54. *Ibid.*, p. 386.