Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 59 (2000)

Artikel: Réflexions sur l'amour-propre

Autor: Pinkas, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882935

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 59/2000

DANIEL PINKAS

Réflexions sur l'amour-propre[1]

Lovejoy's definition of man as « an animal which has an urgent desire for a thought of *a thought » is the starting point of this paper. The first section sets out to assess the relevance of evolutionary psychology for the understanding of « egotistical » desires, behavioral propensities and emotions (« amour-propre »); I argue that evolutionary explanations in this field should be understood as highly plausible, yet hardly testable, « characterological » inferences. The second section expounds several basic conceptual distinctions which are put to good use in the third section, where I explore some of the tortuous relations linking our motivations, in particular our craving for the esteem of others and our need for self-esteem.*

> «La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et peut avoir ses admirateurs; et les philosophes mêmes en veulent; et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit; et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu; et moi qui écris ceci, ai peut-être cette envie; et peut-être que ceux qui le liront...»
>
> Blaise Pascal, *Pensées*, n° 150

Dans la dernière partie de son récent ouvrage intitulé Alchemies of the Mind,[2] Jon Elster étudie les transformations ou « transmutations » qui rendent possible notre auto-aveuglement au sujet de nos véritables motivations. Ainsi, pour citer les cas de figure les plus classiques, l'intérêt sait se muer en raison (« L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé »[3]), la passion en raison (particulièrement lorsqu'interviennent des émotions à valence négative comme l'envie ou la jalousie) et l'intérêt en passion (par

1 Je tiens à remercier très vivement Bernard Baertschi et Stefan Imhoof pour leurs corrections, objections et suggestions, ainsi que pour leurs précieux encouragements.

2 J. ELSTER, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions,* Cambridge, CUP, 1999.

3 LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes, n° 39.*

exemple quand l'intérêt pécuniaire se transforme en passion amoureuse pour dissimuler un mariage d'argent). Elster souhaiterait dépasser la métaphore de la transmutation alchimique, et fournir un cadre théorique pouvant rendre compte des différents rôles joués par les motivations dans les processus qu'il décrit. Mais il estime que nous ne disposons, à l'heure actuelle, d'aucune théorie satisfaisante de ces transformations psychiques ; ni la théorie freudienne des mécanismes de défense, ni celle de la dissonance cognitive de Festinger,[4] qui sont aujourd'hui les deux théories dominantes, ne lui paraissent recevables : la première parce qu'elle est tout simplement « trop obscure pour être utile »,[5] la seconde parce qu'elle ne mentionne même pas les émotions parmi les facteurs dynamiques pouvant induire une réduction de la dissonance.

L'ouvrage d'Elster se termine sur la constatation suivante :

> « Il faudrait davantage de travail analytique sur l'*amour-propre*[6] – le besoin d'estime et d'estime de soi. L'amour-propre est le moteur des alchimies de l'esprit – tromperie émotionnelle et duperie de soi-même – qui composent en grande partie le sujet de ce livre. Si la tromperie est un phénomène relativement simple et direct, les croyances auto-illusionnantes sur les émotions et le rôle de l'émotion dans l'auto-illusion demeurent des énigmes théoriques ».[7]

A vrai dire, ce n'est pas seulement l'auto-aveuglement, mais le désir lui-même d'estime et d'estime de soi, qui constitue un élément passablement énigmatique de la nature humaine. Comme le dit le théologien Jacques Abbadie, il n'est pas facile de découvrir « la première et la plus ancienne raison pour laquelle nous aymons à être estimés ».[8] L'on aurait tort, en particulier, de s'imaginer que la prédominance de ce trait singulier de l'être humain est simplement explicable en tant que conséquence d'un désir que nous partageons avec d'autres animaux, à savoir « la volupté », ou amour du plaisir ; car s'il est sans doute vrai que l'estime nous paraît désirable parce que du plaisir s'y attache, la question qui devrait d'abord retenir notre attention est précisément de savoir

4 Cf. L. FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance,* Stanford, Stanford UP, 1957. La théorie de Festinger peut être résumée en disant que lorsqu'une incohérence ou une tension entre divers éléments du « système cognitif » d'un sujet est source d'inconfort psychique, un mécanisme mental tend à ajuster (inconsciemment) l'un ou plusieurs de ces éléments, de manière à réduire la dissonance ou à restaurer l'harmonie.

5 ELSTER, *op. cit.*, p. 367.

6 En français dans le texte.

7 *Ibid.*, p. 417.

8 J. ABBADIE, *L'Art de se connoistre soy-même* [1698], cité par A. O. LOVEJOY, *Reflections on Human Nature,* Baltimore, Johns Hopkins Press, 1961, p. 160.

pourquoi du plaisir s'y attache. Peut-être la proposition « l'être humain désire l'estime (des autres et de soi) » est-elle plus ou moins axiomatique et toute tentative de la « fonder » est-elle condamnée à invoquer des principes aussi métaphysiques que le *conatus* spinoziste, le Vouloir-vivre schopenhauerien ou la Volonté de Puissance nietzschéenne ?

1. L'amour-propre et l'évolution

Il peut paraître surprenant qu'Elster n'envisage à aucun moment que la théorie de l'évolution par sélection naturelle puisse fournir un cadre théorique général susceptible d'éclairer, d'approfondir, voire de systématiser, une réflexion sur l'amour-propre. Ce qu'il reproche, d'une manière générale, aux explications évolutionnistes des émotions et des propensions comportementales qui leur sont liées, est leur nature « hautement spéculative »,[9] le fait qu'elles semblent se contenter de proposer de simples narrations à la place des preuves empiriques et des hypothèses sur les mécanismes que l'on serait en droit d'attendre d'une discipline scientifique en bonne et due forme. Ainsi, pour reprendre l'exemple (caricatural) d'Elster, on ne peut espérer progresser dans notre compréhension de phénomènes tels que la vendetta ou le duel en se contentant de postuler des « gènes vengeurs » qui prédisposeraient ceux qui en sont porteurs à se venger lorsque leurs intérêts reproductifs seraient menacés. Il s'agit d'une critique fort répandue de l'approche « adaptationniste » en biologie et en psychologie : celle-ci serait « trop facile », trop *ad hoc*.[10]

Je n'ai pas l'intention, dans ce qui suit, de défendre en détail la thèse selon laquelle, pour commencer à répondre à certaines de nos perplexités les plus tenaces au sujet des motivations humaines, nous avons intérêt à ne pas négliger les recherches récentes sur l'évolution de la coopération, de l'altruisme réciproque, et de l'altruisme tout court, qui relèvent à la fois du champ de ce que l'on appelle aujourd'hui la psychologie évolutionniste et de la biologie théorique.[11] Il est entendu que

9 ELSTER, *op. cit.*, p. 217.

10 Voir, sur ce point, D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea*, Londres – New York, Allen Lane (The Penguin Press), 1995, ch. 9 et 10.

11 Voir, par exemple, R. DAWKINS, *Le Gène égoïste*, trad. L. Ovion, Paris, Odile Jacob, 1996 ; J.H. BARKOW, L. COSMIDES & J. TOOBY (dir.), *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, OUP, 1992 ; R.L. TRIVERS, « The evolution of reciprocal altruism », in *Quarterly*

les conclusions que ces recherches cautionnent ne jouissent ni du statut de conséquences déductives, ni de celui de généralisations nomologiques, ne serait-ce qu'en raison de la nature *historique* de toute enquête darwinienne sur les origines. Il s'agit plutôt de propositions plus ou moins vraisemblables, basées sur des arguments que l'on pourrait qualifier de « caractérologiques » en raison de la possibilité qu'ils offrent de tirer (conditionnellement) certaines conclusions concernant les caractères que devraient posséder certaines entités (gènes, individus, voire groupes d'individus) pour survivre et se reproduire dans un monde où certaines parmi les variantes de ces entités jouissent d'avantages sélectifs. Pour expliquer à quel type d'argument nous avons affaire, Richard Dawkins propose l'analogie suivante : « Si on nous disait qu'un homme a vécu une vie longue et prospère parmi les gangsters de Chicago, nous pourrions deviner quel genre d'homme il était. Nous pourrions nous attendre à ce qu'il ait des qualités comme la rigueur, la gâchette rapide et la capacité à s'entourer d'amis loyaux ».[12] Un des enseignements « caractérologiques » de base du néo-darwinisme peut être exprimé sous une forme assez brutale en disant qu'« en règle générale, un biologiste moderne qui observe un animal dont les actions profitent à un autre individu fait la supposition soit que l'animal est manipulé par cet autre, soit qu'il se comporte de manière subtilement égoïste ».[13]

Selon un argument « caractérologique » bien connu, le fait que l'être humain soit une créature sociale capable d'échanges réciproques conditionne, au moins en partie, le type d'émotions « sociales » – et de *manifestations* de celles-ci – qui lui sont propres. En effet, si, d'une part, la décision de poursuivre ou de suspendre une série d'échanges dépend de manière cruciale, chez des animaux intelligents, de l'évaluation de la fiabilité du partenaire ; si, d'autre part, l'espèce humaine se singularise par l'intensité des échanges réciproques entre individus sans liens directs de parenté, il paraît raisonnable de se demander en quoi cela peut éclairer cette autre anomalie biologique que représente « un animal ayant le désir pressant de la pensée *d'*une pensée »,[14] c'est-à-dire un animal qui se soucie de ce que les autres – inconnus compris – pensent de

Review of Biology, 46, 1971 ; M. RIDLEY, *The Origins of Virtue,* London, Penguin Books, 1997.

12 R. DAWKINS, *op. cit.,* p. 18–19.

13 J. PARADIS & G. WILLIAMS, *Evolution and Ethics : T.H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on its Victorian and Sociobiological context,* Princeton, Princeton UP, 1989.

14 LOVEJOY, *op. cit.,* p. 92.

lui et qui est capable de tirer plaisir de la pensée que les pensées d'autrui portant sur lui sont favorables. De même, il ne paraît pas déraisonnable de s'interroger sur l'existence possible (et la nature précise) d'un lien « caractérologique » entre, d'un côté, le fait que partout les gens s'évertuent à obtenir, moyennant des sacrifices souvent considérables, autorité, dignité, dominance, distinction, estime, rang, prééminence, réputation, respect ou statut et, de l'autre côté, la double observation que chez nos cousins primates vivant en groupe, une position dominante dans une hiérarchie est systématiquement convertible en davantage d'accouplements (donc en succès reproductif) et que *d'un point de vue biologique* ce qui compte, en dernier ressort, c'est précisément le succès reproductif. Si l'on songe, de surcroît, que chez les primates la taille de l'animal, indice d'une capacité supérieure au combat, est un facteur important pour l'obtention d'une position dominante dans une hiérarchie de mâles, on pourrait s'enhardir jusqu'à proposer spéculativement une explication évolutionniste de faits aussi surprenants (si ce sont des faits) que la covariation du salaire et de la taille chez les hommes américains (600 dollars par pouce !), mise en évidence par Frieze, Olson et Good ou la victoire du candidat le plus grand dans vingt des vingt-quatre élections présidentielles américaines entre 1904 et 1996.[15]

Ces remarques ne prétendent en aucune façon montrer qu'il y a des inférences *sûres* permettant de passer de la constatation de l'universalité d'un comportement humain ou de son occurrence chez des animaux phylogénétiquement proches de nous, à l'affirmation de l'existence d'une prédisposition génétique pour ce comportement particulier. Bien au contraire : de telles inférences sont toujours problématiques, en premier lieu parce que de nombreux comportements sont *découverts* et *adoptés* de manière indépendante par les êtres humains, grâce à leur intelligence générale, en tant qu'ils constituent des solutions excellentes et « naturelles » à certains problèmes. Comme l'explique Dennett :

> « Pour autant que je sache, dans chaque culture étudiée par les anthropologues, les chasseurs brandissent leurs lances pointe en avant, mais de toute évidence ceci n'établit pas qu'il existe un gène du ‹ brandissement des lances pointe en avant ›, qui approcherait du point de fixation dans notre espèce ».[16]

15 Voir, respectivement, sur ces deux points, I.H. FRIEZE, J.E. OLSON & D.C. GOOD, « Perceived and actual discrimination in the salaries of male and female managers », in *Journal of Applied Social Psychology,* n° 20, 1990 et B.J. ELLIS, « The evolution of sexual attraction : evaluative mechanisms in women », in J.H. BARKOW, L. COSMIDES & J. TOOBY, *op. cit.,* ch. 6.

16 D. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea,* p. 486.

Dans des cas de ce genre, la *non-stupidité* générale de l'espèce fournit une explication amplement suffisante. De fait, les mêmes considérations qui jouent *en faveur* d'une explication en termes de sélection naturelle chez les animaux non humains – utilité manifeste, caractère indiscutablement « raisonnable » de la conception – jouent *contre* l'invocation d'une telle explication dans le cas du comportement humain.[17] C'est pourquoi les comportements dont on cherche à rendre compte au moyen d'hypothèses génétiques, devraient être, d'après E. O. Wilson, « les moins rationnels du répertoire humain [...], en d'autres mots, ils devraient impliquer les phénomènes biologiques innés les moins susceptibles d'être imités par la culture ».[18] Contrairement à Elster, il me semble justement que la question de savoir si l'amour-propre et ses manifestations font partie de ces derniers mérite d'être posée – et la dose d'irrationalité caractéristique, comme nous le verrons, des croyances et des comportements dont l'amour-propre est le ressort principal, inclinerait plutôt à y répondre par l'affirmative. S'agissant d'une enquête qui porte, après tout, sur la *nature humaine,* et compte tenu du fait que les principes qui sont en vigueur dans le reste du monde biologique doivent également l'être, sous une forme ou une autre, chez l'homme,[19] j'ai de la peine à croire que les explications évolutionnistes puissent être entièrement dépourvues de pertinence dans le domaine qui nous intéresse. Mais c'est précisément la conclusion que seront tentés de tirer ceux qui ne perçoivent guère de différence entre les arguments « caractérologiques » suggérés par la biologie et l'invocation du *conatus,* du Vouloir-vivre ou de la Volonté de Puissance. Je n'insisterai cependant pas da-

17 *Ibid.,* p. 487.

18 E.O. WILSON, *On Human Nature,* Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1978, p. 35.

19 Comme le remarque Matt Ridley (*The Red Queen: Sex and the Evolution of Human Nature,* Londres, Penguin Books, 1993, p. 9): « Si la capacité humaine à passer outre aux impératifs de l'évolution a évolué, alors il faut bien que les gènes y aient trouvé un avantage ». Cette formule signifie deux choses: d'abord, que si, à la longue, un groupe humain adoptait des pratiques culturelles ayant des effets désastreux sur le patrimoine génétique humain, ce patrimoine disparaîtrait; ensuite, que si les capacités qui rendent possibles la transmission culturelle et une certaine émancipation à l'égard d'impératifs biologiques étroits ont une base biologique, alors l'existence et les propriétés de cette base biologique relèvent du champ d'explication de la théorie néodarwinienne (dont la thèse centrale est que les organismes individuels ont la capacité de survivre et de se reproduire dans leur environnement parce qu'ils ont été « construits » par des gènes qui ont survécu dans le même environnement pendant de nombreuses générations, sous la forme de copies dans d'autres organismes).

vantage sur cet aspect des choses, car le travail analytique sur l'amour-propre qu'Elster appelle de ses vœux peut être utilement poursuivi sur un mode plus descriptif et moins litigieux.

2. Quelques distinctions utiles

Selon Elster, l'apport spécifique des moralistes français, de Montaigne à La Bruyère, à la compréhension des émotions, a été d'avoir attiré pour la première fois l'attention sur certains de leurs effets causaux complexes sur le jugement, sur d'autres émotions et sur le comportement. Elster n'hésite pas a déclarer que « les vues de La Rochefoucauld sur les motivations et la cognition inconscientes ont probablement plus de valeur que tout ce que l'on peut trouver dans la psychologie du vingtième siècle ».[20] Quoique je ne sois pas en mesure de me prononcer de manière aussi globale et catégorique qu'Elster sur cette dernière, j'ai tendance à penser qu'il a raison. Il n'empêche que certains termes génériques employés par les maîtres français de l'observation psychologique, comme « orgueil » et « amour-propre », recouvrent des phénomènes affectifs distincts, ce qui a pour conséquence de rendre équivoques les propositions dans lesquelles ils figurent. Dans ce qui suit, je me propose de rappeler quelques distinctions conceptuelles dont les moralistes du XVIIe et XVIIIe siècles ne tiennent pas toujours compte de manière systématique. Certaines de ces distinctions sont reconnues et utilisées par Elster dans son chapitre sur « les émotions avant la psychologie », d'autres non ; la plupart se retrouvent, en revanche, quoique disséminées dans le corps de l'ouvrage, dans les *Reflections on Human Nature* d'Arthur O. Lovejoy.

Une première distinction, importante quoique souvent négligée, est celle qu'établit Lovejoy entre deux types de motivations : certains désirs, que l'on peut appeler *désirs de buts,* ont pour objet des *valeurs terminales,* c'est-à-dire des *fins d'actions* ; d'autres, les *désirs de rôles,* ont pour objet des *valeurs adjectivales,* c'est-à-dire des *qualités ou adjectifs imputables à l'agent en tant qu'agent.*[21] Certaines actions peuvent être déterminées indifféremment par l'un ou l'autre type de désir ou résulter du renforcement de l'un par l'autre. Par exemple, le désir de me sentir bien demain matin (valeur terminale) peut n'être pas suffisant pour me dissuader de manger une tranche supplémentaire de gâteau ; mais le désir

20 ELSTER, *op. cit.*, p. 84.
21 Cf. LOVEJOY, *Reflections on Human Nature,* p. 79–81.

de ne pas être (ou sembler être) un glouton (valeur adjectivale), peut m'aider à atteindre ce vertueux résultat. Dans d'autres cas, les deux espèces de motivation tendent vers des actions opposées : son désir de vivre (ou de ne pas souffrir) incite le prisonnier à donner ses camarades sous la torture ; son désir de ne pas être un traître, l'incite à la soutenir. Cette distinction soulève immédiatement deux questions. Les désirs du premier type sont-ils toujours plus puissants que ceux du second ? Les désirs du second type sont-ils réductibles à ceux du premier ? Les exemples cités suggèrent fortement que la réponse doit, dans les deux cas, être négative. Quoi qu'il en soit, une telle distinction, difficilement applicable au comportement d'animaux dépourvus de langage, joue un rôle central dans l'analyse des motivations et, plus généralement, de la vie morale, des êtres doués de langage et de conscience de soi que nous sommes.

Pour Lovejoy, comme nous l'avons vu plus haut, l'homme est « un animal ayant le désir pressant de la pensée d'une pensée ». Ce désir d'un genre très particulier en fait, incontestablement, « un membre singulier du règne animal ».[22] Lovejoy emprunte à la phrénologie le terme d'« approbativité » *(approbativeness)* pour désigner ce désir qui a pour objet une pensée de soi-même en tant qu'objet des pensées ou des sentiments d'autrui. L'approbativité se présente sous trois formes (ou possède trois degrés) entre lesquels la différenciation est aisée : a) le désir d'être « remarqué » ou au moins de ne pas être négligé ou passer inaperçu ; b) le désir d'être l'objet d'attitudes affectives (telles que sympathie, affection ou amour) sans que celles-ci impliquent nécessairement un jugement évaluatif sur leur objet ; c) le désir que d'autres aient ce que l'on appelle communément « une bonne opinion » de nous.[23] Les notions de vrai et de faux interviennent dans c), qui suppose un *jugement,* mais pas nécessairement dans b).

Bien entendu, le pendant négatif de l'approbativité – aversion de la désapprobation d'autrui – existe également et constitue un ressort motivationnel tout aussi puissant. Ainsi, La Rochefoucauld fait figurer « la crainte de la honte » aux côtés de « l'amour de la gloire » parmi les causes du courage.[24] Lovejoy note, exemples à l'appui, la curieuse tendan-

22 *Ibid.*, p. 92.

23 Cf. *ibid.*, p. 88. Lovejoy emprunte cette distinction à John Adams (*The Life and Works of John Adams,* Boston, Little Brown, 1851–1865, vol. VI, p. 248).

24 LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes,* n° 213 : « L'amour de la gloire, la crainte de la honte, le dessein de faire fortune, le désir de rendre notre vie commode et agréable, et l'envie d'abaisser les autres, sont souvent les causes de cette valeur si célèbre parmi les hommes ».

ce, parmi les analystes de la motivation, à privilégier l'un de ces aspects au détriment de l'autre : ceux qui ont un vif sentiment de la puissance de l'« amour de la gloire » sont en général nettement moins sensibles à celle de la crainte de la désapprobation et du mépris, et vice-versa. Locke est un des rares auteurs à reconnaître explicitement les deux formes, positive et négative, de l'approbativité, bien qu'il ait estimé que des deux, c'est la deuxième qui est la plus courante et la plus puissante.[25] De toute évidence, la crainte de la désapprobation suppose l'existence d'une propension corrélative à réprouver, censurer ou blâmer que l'on pourrait nommer, par analogie avec l'approbativité, la « désapprobativité ».

Un trait caractéristique de l'approbativité, maintes fois relevé par les moralistes, découle de sa définition comme désir de la pensée d'une pensée : le plaisir que la satisfaction de ce désir procure dépend de la croyance de A relative aux pensées de B portant sur A ; or ces dernières ne font pas obligatoirement partie des données publiques pouvant être citées à l'appui de la croyance de A ; le risque que la croyance de A provienne d'une erreur ou d'une illusion est donc toujours réel – et proportionnel à l'intensité du désir en question.

L'être humain n'aime pas seulement que l'on pense du bien de lui. Il désire aussi penser du bien de lui-même. Lovejoy nomme auto-approbativité *(self-approbativeness)* ce désir d'estime de soi. Il est curieux qu'une distinction aussi évidente ne soit pas systématiquement reflétée dans la terminologie traditionnelle : « amour-propre », « vanité », « orgueil » peuvent, en effet, désigner l'un ou l'autre de ces désirs, parfois leur somme logique. Le contexte, il est vrai, permet souvent, mais pas toujours, de faire les discriminations nécessaires. Je reviendrai plus loin sur les rapports compliqués qu'entretiennent ces deux types de désir.

25 Cf. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding,* livre II, ch. 28, § 10–12, et en particulier la fin du § 12 : « De dix mille hommes, il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force et d'insensibilité d'esprit pour pouvoir supporter le blâme et le mépris continuel de sa propre coterie ; et l'homme qui peut être satisfait de vivre constamment décrédité et en disgrâce auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une disposition d'esprit fort étrange, et bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude, et qui s'y sont accoutumés : mais personne, à qui il soit resté quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société, continuellement dédaigné et méprisé par ses amis, et par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au-dessus des forces humaines ; et quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes, et souffrir pourtant avec insensibilité le mépris et le dédain de ses compagnons, doit être un composé bizarre de contradictions absolument incompatibles ».

Notons simplement que 1) de même qu'il existe une aversion de la désapprobation d'autrui, il existe une aversion de la mésestimation de soi et 2) l'approbativité porte à vouloir tromper les autres, l'auto-approbativité à se tromper soi-même.

Le désir d'estime ou d'estime de soi prend parfois la forme particulière d'un *désir de supériorité* (et d'une aversion à l'égard du sentiment d'infériorité) auquel Lovejoy réserve le terme d'*approbativité émulative.* L'expression n'est pas très heureuse dans la mesure où l'émulation est traditionnellement considérée comme une émotion proche de l'envie par ses antécédents cognitifs mais qui en diffère par les actions «constructives» auxquelles elle prédispose,[26] tandis que l'«approbativité émulative» est censée couvrir toutes les sortes d'états psychiques complexes, y compris l'envie, qui présupposent que l'approbation soit comparative. Alors qu'un argument «caractérologique» tiré de l'évolution peut suggérer des raisons pour lesquelles l'approbation sociale prend presque toujours une forme comparative, il n'est probablement ni possible ni utile d'essayer d'en avancer un pour expliquer que le désir de supériorité trouve si souvent ses gratifications grâce à la dépréciation des qualités d'autrui plutôt que par l'acquisition de supériorités réelles. Comme les autres désirs dont nous avons parlé, celui-ci est capable de manifestations plus ou moins agonistiques et destructrices – et d'autant plus destructrices, que le désir d'arracher la reconnaissance d'une supériorité s'accompagne d'une estime de soi défaillante.

Cette dernière remarque touche au thème inépuisable des deux *Eris*[27] et des effets bénéfiques de l'amour-propre,[28] que je ne veux mentionner ici que pour introduire la distinction entre l'estime de soi *individuelle* et

26 Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 1388 a 33–36: «L'émulation est une passion honnête et de gens honnêtes, tandis que l'envie est une passion vile et de gens vils; car l'un se met, par émulation, en état d'obtenir ces biens; l'autre, par envie, empêche le prochain de les avoir».

27 Cf. HESIODE, *Les Travaux et les Jours,* trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, v. 11–22: «Ne disons plus qu'il n'est qu'une sorte de Lutte: sur cette terre, il en est deux. L'une sera louée de qui la comprendra, l'autre est à condamner. [...] L'une fait grandir la guerre et les discords funestes, la méchante! [...] L'autre [est] bien plus profitable aux hommes. Elle éveille au travail même l'homme au bras indolent».

28 L'idée paradoxale que les «passions égotistes» sont les principales et même les seules sources des conduites que l'on qualifie habituellement de «morales», «vertueuses» ou «altruistes», est un lieu commun omniprésent dans les théories de la nature humaine au XVIIe et XVIIIe siècles. Voir notamment le poème de Bernard de Mandeville: *The Fable of the Bees,* dont le sous-titre, *Private Vices, Public Benefits,* résume le paradoxe.

l'estime de soi *collective.* Comme les exigences de la vie en société obligent souvent l'individu, dans ses relations à d'autres individus au sein de son groupe social, à refréner les manifestations de son désir de penser du bien de lui-même, ce désir peut encore trouver – et, de fait, trouve souvent – des satisfactions en se présentant sous une forme collective, lorsque l'individu se conçoit comme membre d'un groupe (par exemple comme citoyen d'un état ou supporter d'une équipe) auquel il s'identifie. Ce déplacement (pour employer une terminologie psychanalytique qui s'impose presque irrésistiblement dans des cas de ce genre) s'opère d'autant plus facilement que le désir d'estime de soi que les autres membres du groupe tendent à contrecarrer lorsqu'il s'exprime sous sa forme individuelle, se trouve au contraire puissamment *encouragé, parce que partagé,* lorsqu'il adopte sa forme collective. Lorsque le frein que l'incrédulité de l'entourage met habituellement aux illusions de grandeur produites par les désirs d'estime, d'estime de soi, ou de supériorité, n'existe plus, ceux-ci, en devenant collectifs, deviennent du même coup une source extraordinairement (et tragiquement) féconde d'évaluations surfaites de soi et de dépréciations tout aussi exagérées d'autrui. Je n'ai pas besoin d'insister sur le rôle que ce type de motivation joue dans l'histoire de l'humanité, en permettant aux gens de donner libre cours, contre ceux qui sont perçus comme étrangers au groupe, à des prédispositions (tendance à l'auto-glorification et au rabaissement d'autrui, à la médisance et à l'envie, désir de dominer et de nuire, etc.) qui, lorsqu'elles essayent de s'exprimer à l'intérieur du groupe sont, au contraire, sévèrement réprimées.

3. Quelques relations tortueuses

Quel genre de relations les différentes formes de désirs « égotistes » entretiennent-elles les unes avec les autres ? On ne risque guère de se tromper en qualifiant ces relations de compliquées et même de tortueuses. Deux remarques liminaires s'imposent à ce sujet :

1) La conscience de soi (quelle que soit l'analyse que l'on donne de cette notion) introduit une profonde différence entre le monde émotionnel de l'être humain, qui en est pourvu, et celui des autres animaux : être conscient de soi signifie, au minimum, être capable d'adopter (occasionnellement), à l'égard de ses propres appétits, instincts, perceptions, émotions, pensées ou actions, une attitude analogue à celle d'un observateur extérieur. Cette coïncidence partielle et occasionnelle de

l'« acteur » et de l'« observateur » est évidemment un facteur important de complexification (et de théâtralisation) de la vie mentale : c'est elle qui induit les aspects les plus paradoxaux de l'amour-propre explorés par les moralistes du XVIIe et du XVIIIe siècles.

2) Bien que les différentes variétés de désir associées à l'amour-propre puissent être distinguées analytiquement, dans la pratique elles sont inextricablement liées les unes aux autres et leurs frontières tendent à s'estomper : l'estime de soi est conditionnée par l'assurance que l'on peut avoir de l'estime d'autrui ; inversement, l'estime d'autrui engendre l'estime de soi ; de plus, ces deux formes d'approbativité se présentent souvent sous une forme comparative.[29]

Un compte rendu qui omettrait de mentionner le plaisir et le déplaisir dont s'accompagnent l'approbation et son contraire, resterait forcément très incomplet. Cette dimension « hédoniste » de l'approbation, combinée au fait que certaines approbations font à leur tour l'objet d'approbations ou de désapprobations, est à l'origine de complications en cascade :

> « Le plaisir d'approuver et d'exprimer de l'approbation, ou son contraire, peut résulter (je ne dis pas qu'il résulte toujours) de la satisfaction que cela procure à l'estime de soi, au sentiment d'importance ou de supériorité de celui qui approuve [...]. Approuver, et surtout désapprouver, revient à se faire juge de ses semblables ; et le rôle de juge est naturellement gratifiant. Or celui qui approuve ou désapprouve est aussi un *objet* d'approbation ou de désapprobation pour autrui ; il y a des approbations d'approbations et même de l'attitude approbative en général. Et Jacques, en tant qu'approbateur ou désapprobateur, peut devenir l'objet de l'approbation ou de la désapprobation de Jean, lorsque celui-ci conjecture ou soupçonne les motifs sous-jacents ayant poussé Jacques à s'ériger en juge. S'il croit que Jacques – particulièrement en désapprouvant ou en condamnant – assouvit sa vanité ou son estime de soi ou son désir de se croire meilleur que d'autres, il y a fort à parier qu'il désapprouvera l'attitude désapprobatrice de Jacques. Mais ce faisant, il se pourrait que lui-même soit mû inconsciemment par des motifs foncièrement semblables à ceux qu'il condamne chez Jacques. L'impopularité des personnes hypercritiques, trop portées à désapprouver, est due en partie au fait qu'on les soupçonne de prendre un plaisir malveillant à donner si fréquemment libre cours à cet état d'esprit, qui va par ailleurs à l'encontre des désirs d'approbation des autres personnes. Si, par conséquent, Jean désire être approuvé par Jacques – ou par tout un chacun – il mettra un frein à ses propres tendances désapprobatrices. Ainsi, l'approbativité tend à refréner la désapprobation – ou du moins les manifestations de celle-ci – au moyen de la désapprobation. Voilà quelques-unes des tortuosités résultant du fait que l'on peut diriger l'approbation ou la désapprobation sur elles-mêmes ».[30]

29 Cf. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 218.
30 *Ibid.*, p. 94–95.

Un autre exemple bien connu de paradoxe associé à l'approbativité est celui de l'orgueil qui se cache par orgueil ou « qui s'abaisse pour s'élever ».[31] Comme l'écrit La Bruyère :

> « Les hommes, dans le cœur, veulent être estimés, et ils cachent avec soin l'envie qu'ils ont d'être estimés ; parce que les hommes veulent passer pour vertueux, et que vouloir tirer de la vertu tout autre avantage que la même vertu, je veux dire l'estime et les louanges, ce ne serait plus être vertueux, mais aimer l'estime et les louanges, ou être vain : les hommes sont très vains, et ils ne haïssent rient tant que de passer pour tels ».[32]

Le paradoxe est analysé de manière particulièrement pénétrante par Lovejoy lorsqu'il observe que « l'approbation de Jacques exerce une influence réelle sur le comportement de Jean par la voie de l'approbativité de Jean. Par conséquent, dans la mesure où l'approbativité est désapprouvée, l'approbation travaille contre elle-même, tendant à affaiblir la force à travers laquelle elle fonctionne. Elle est probablement incapable de réduire substantiellement le *désir* subjectif, mais elle force ce désir à se cacher, faisant ainsi naître des dissimulations à foison ; et elle prive ainsi cet utile désir de certaines de ses gratifications naturelles. Selon moi, il faudrait désapprouver la désapprobation de l'approbativité, ou des manifestations franches de celles-ci ».[33]

En réalité, la désapprobation de l'approbativité est sélective : elle paraît moins fréquente et virulente à l'égard du versant négatif de l'approbativité (la peur de la désapprobation) et elle est facilement provoquée par le désir de faire admirer des qualités ou des actes « moraux » ou réputés tels, tandis que dans les mondes de l'art ou du sport, par exemple, elle est légitimée et même *applaudie.*

Lovejoy a beau désapprouver la désapprobation du désir d'estime, les raisons inclinant à considérer que l'approbativité porte en elle les germes d'un vice n'en existent pas moins. Pascal repère la plus profonde d'entre elles, à savoir le fait que le désir d'approbation, d'estime, d'admiration ou de gloire, « déréalise » la vie du sujet de ce désir, au

31 Cf. LA ROCHEFOUCAULD, n° 254 : « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission, dont on se sert pour soumettre les autres ; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever ; et bien qu'il se transforme en mille manières, il n'est jamais mieux déguisé et plus capable de tromper que lorsqu'il se cache sous la figure de l'humilité ». Ci-dessous je propose de distinguer l'« orgueil caché », la « fausse humilité » et l'hypocrisie proprement dite.

32 LA BRUYERE, *Les Caractères,* De l'homme, n° 65.

33 LOVEJOY, *op. cit.,* p. 97–98.

point que « la substance de son être a été convertie en l'image plus ou moins illusoire qu'il se fait de l'image que les autres se font de lui » :[34]

> « Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir, afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être, et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre ; nous serions de bon cœur poltrons pour acquérir la réputation d'être vaillants ».[35]

Une des principales raisons des camouflages de l'approbativité est clairement identifiée dans ce passage, ainsi que dans celui de La Bruyère précédemment cité : nos désirs d'approbation sont d'abord et surtout des désirs de *paraître* vertueux, de *donner l'image* de l'excellence, etc. ; et ils sont en quelque sorte repoussés dans la clandestinité par la reconnaissance, plus ou moins tacite, mais largement répandue, du caractère fantômatique de ce dont ils sont capables de se satisfaire : point n'est besoin d'être vertueux ou d'exceller réellement ; le *simulacre* de la vertu ou de l'excellence peut suffire, pourvu que l'on sache donner le change. En somme, les hommes avides d'approbation ont aliéné leur propre être :

> « Sapiunt ex ore alieno, petuntque
> Res ex auditis potius quam sensibus ipsis. »[36]

C'est bien parce que l'approbativité peut être vicieuse, au sens indiqué ci-dessus, que le désir d'estime de soi se manifeste parfois, aux dires de Lovejoy, comme « une révolte de l'individu contre sa propre approbativité » :[37] l'estime de soi de l'individu se rebelle contre l'emprise, jugée humiliante ou aliénante, que les opinions ou les sentiments d'autrui pourraient exercer sur lui. L'indépendance (réelle, imaginaire ou feinte) à l'égard de l'estime des autres est donc un motif fréquent d'estime de soi. La Rochefoucauld fait remarquer à ce propos que « l'orgueil se dédommage toujours et ne perd rien lors même qu'il renonce à la vanité ».[38] Etant donné que se croire inaccessible à l'amour-

34 *Ibid.*, p. 228.
35 PASCAL, *Pensées*, n° 147.
36 LUCRECE, *De Rerum Natura*, V, 1132–1133 : « Ils goûtent les choses par la bouche d'autrui et règlent leurs goûts sur ce qu'ils entendent dire plutôt que sur le témoignage de leurs propres sens ».
37 LOVEJOY, *op. cit.*, p. 100.
38 LA ROCHEFOUCAULD, *op. cit.*, n° 33.

propre le flatte, on en vient à conclure, par un de ces renversements paradoxaux répertoriés par les moralistes, qu'il peut y avoir de l'humilité dans l'aveu et l'acceptation de la dépendance dans laquelle nous met l'approbativité.

Ce qui complique encore les choses, c'est que la réprobation sociale qui s'attache à l'auto-satisfaction est souvent au moins égale à celle qu'encourt l'approbativité ; et nul n'ignore que si l'on aspire aux gratifications que la seconde est susceptible d'offrir, il est préférable de ne pas laisser libre-cours aux manifestations de la première. (Cette observation suggère une distinction entre diverses formes d'insincérité : l'hypocrisie proprement dite, consistant à octroyer à autrui des compliments que l'on sait excessifs ou immérités ; l'orgueil caché, consistant à s'abstenir d'exprimer l'estime de soi, y compris dans des cas où elle serait justifiée ; la fausse humilité, consistant à exprimer une mésestimation excessive et / ou feinte de soi).

L'approbativité, et tout particulièrement l'approbativité émulative, est, selon John Adams, « une passion illimitée et insatiable », autant dire une passion singulièrement irrationnelle : « Jamais aucun homme n'est satisfait de la portion d'admiration humaine qui lui est échue [...]. L'homme en redemande constamment, même lorsqu'il est sans rivaux ».[39] Le cas du désir d'estime de soi est, de ce point de vue, un peu différent, dans la mesure où les modalités de satisfaction du désir sont (souvent) régies par ce qu'Elster nomme « la contrainte de consistance ».[40] Le besoin d'auto-estime se trouve, pour ainsi dire, pris au piège de la réciprocité : il est difficile d'accepter certaines normes d'approbation ou de désapprobation pour s'auto-évaluer, et de les récuser quand il s'agit de juger les autres (et inversement). La contrainte de consistance instaure donc une tendance à la convergence des normes applicables à autrui et à soi. Cette contrainte est certes puissante, mais pas absolue ; car même si, en principe, la conscience d'avoir transgressé la contrainte nuit à l'estime de soi (la justice étant, après tout, une vertu), un individu animé d'une auto-approbativité suffisamment forte réussira toujours à inventer des raisons, ou plutôt des rationalisations, aussi ingénieuses que sophistiques, de déroger à la norme commune.

Les remarques qui précèdent, quelque fragmentaires et sommaires qu'elles soient, suffisent à illustrer le caractère labyrinthique du domaine des « émotions sociales » et à corroborer l'impression, exprimée par

39 ADAMS, *op. cit.*, p. 248–249.
40 ELSTER, *Alchemies of the Mind : Rationality and the Emotions*, p. 247–249.

George Santayana, que « la société est un tissu d'ambitions et de jalousies impitoyables, atténuées par une amabilité passablement subsidiaire »[41] et qu'au fond, la *psyche* humaine est « un fardeau pour elle-même, une terrible contrainte intérieure, une source d'anxiété, poussant à monter la garde, à traquer, à posséder ».[42] Parmi les philosophes du XXe siècle, l'auteur de ces citations est sûrement un de ceux qui auront le plus insisté sur l'idée que le détachement et le désintéressement sont des possibilités *réelles* pour l'être humain. Pour lui, une des fonctions essentielles de la philosophie a toujours été, et devrait continuer à être, de nous aider à desserrer, au moins par intermittence, l'étreinte de l'amour-propre. Mais Santayana était-il vraiment le spectateur détaché de sa propre vie qu'il prétendait être ? Lovejoy en doute :

> « Une lecture assidue de la presque totalité des écrits philosophiques de Santayana, qui était un esprit pénétrant, ne m'a pas laissé l'impression qu'il n'avait pas conscience d'écrire dans un style original et brillant, ni qu'il ne prenait aucun plaisir à le faire, ni qu'il n'avait aucune intention ou aucun espoir d'avoir, par la publication de ses livres, un effet sur les opinions et le comportement d'autrui – au moins pour ce qui est de causer l'acte physique d'achat de ses livres ».[43]

Lovejoy réagit ici un peu comme Platon et d'autres réagissaient, semble-t-il, aux professions de mépris de l'opinion d'autrui dont Diogène était coutumier : il signale que les protestations d'indifférence à l'approbation sont autant de manifestations, détournées mais néanmoins ostensibles, d'approbativité. Le paradoxe du détachement comme motif d'amour–propre incite à penser que celui-ci est inextirpable, vu qu'il parvient à se nourrir de son propre contraire ; de sorte que ceux qui nous proposent une extirpation de nos motivations égotistes sont peut-être en train de nous proposer quelque chose d'analogue à ce que serait, en chirurgie, une ablation du cerveau.

41 G. SANTAYANA, *Soliloquies in England,* Londres, Constable & Co., 1922, p. 108.
42 G. SANTAYANA, *Realms of Being,* New York, Scribner's Sons, 1942, p. 341.
43 LOVEJOY, *op. cit.,* p. 108.