

L'ÉGALITÉ OU L'ENVIE

Les passions dans la politique selon Walzer

Florent Guénard

Pour Walzer, la tradition libérale, en rejetant les passions hors de la politique au profit de la rationalité des intérêts, n'a pas vu qu'il y avait de mauvaises et de bonnes passions, et qu'on ne pouvait corriger celles-là que par celles-ci. Ainsi, à l'envie susceptible de mettre en question le lien social dans les sociétés modernes industrialisées, il faut opposer le désir d'égalité. Seulement il faut le concevoir non comme la volonté d'une égalisation radicale des conditions, mais comme l'effort pour maintenir séparées les sphères de distribution des différents biens.

Dans *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, Michael Walzer développe trois critiques, distinctes mais liées, à l'encontre des théories libérales contemporaines. D'une part, considérant qu'il n'y a d'associations légitimes que celles auxquelles l'individu consent, elles négligent l'étude des associations involontaires, comme la famille ou la nation. D'autre part, elles exagèrent l'importance de la délibération rationnelle dans la vie politique en général, dans la vie démocratique en particulier¹. Enfin, elles tendent à exclure les passions hors de la politique, au profit du calcul rationnel d'intérêt². Or, ces trois critiques ont un enjeu commun : les erreurs du libéralisme ont « pour effet d'accroître les difficultés de la lutte contre l'inégalité³ ».

■ 1. « Les délibérations d'individus autonomes ne constituent qu'un moindre aspect du scénario politique en démocratie. » (M. Walzer, *Raison et Passion. Pour une critique du libéralisme*, trad. C. Fort-Cantoni, Paris, Circé, 2003, p. 7).

■ 2. *Ibid.*, p. 8-9.

■ 3. *Ibid.*, p. 8.

En effet, les associations involontaires sont des espaces inégalitaires. Sans qu'on le veuille, on se trouve engagé au sein de communautés (sociales, religieuses, raciales, sexuelles) dans des rapports hiérarchiques, face à des obligations diverses. Ne pas prêter attention à ces liens, c'est tomber dans l'abstraction et penser que nous sommes des individus autonomes et autarciques. En outre, concevoir la démocratie uniquement comme un espace de délibération entre sujets égaux, respectueux les uns des autres dans l'échange mutuel des idées, tend à occulter la réalité de la politique, notamment que la conquête de l'égalité passe par des conflits où s'investissent des formes non délibératives d'action. Enfin, souligne Walzer, on ne peut s'opposer avec efficacité aux structures qui font perdurer l'inégalité qu'en étant animé par d'intenses passions.

C'est à comprendre cette importance politique des passions pour Walzer que cette réflexion est consacrée. Quel est le rôle qu'il leur attribue dans la vie politique des démocraties industrialisées ? Pourquoi la théorie libérale refuse-t-elle selon lui de les prendre en compte ? Comment l'analyse que développe Walzer des passions politiques s'intègre-t-elle à la théorie de la justice qu'il défend, et comment répond-elle aux objections du libéralisme contemporain ?

En réponse à ces questions, je voudrais montrer que la théorie de l'égalité complexe défendue par Walzer contre les théories libérales contemporaines repose sur une analyse des passions qui poussent à désirer l'égalité. Autrement dit, l'égalité complexe est, pour Walzer, *l'objet naturel de l'amour de l'égalité*⁴. Je voudrais également prouver qu'un tel objet de désir empêche cette passion de se pervertir en *envie*, dont les effets tendent à détruire l'association communautaire – ce que précisément les théories libérales contemporaines ne savent pas voir.

La passion pour l'égalité

Bonnes passions et mauvaises passions

Dans le troisième chapitre de *Raison et Passion*, Walzer s'oppose directement à Albert Hirschman. Dans la conclusion de son ouvrage *Les Passions et les Intérêts*, celui-ci se réfère à Schumpeter, selon lequel l'impérialisme n'est pas un effet nécessaire du capitalisme, mais au contraire le produit de la mentalité pré-capitaliste des classes dirigeantes européennes⁵. Si les passions, selon Schumpeter, peuvent pousser à la guerre, en revanche l'intérêt est pacificateur – ce que lui accorde Hirschman, même si, selon lui, les rapports entre la guerre et l'intérêt sont plus complexes que ne le pense Schumpeter.

C'est l'opposition entre les passions et les intérêts, soit entre l'aristocrate et la guerre d'une part, le bourgeois et le commerce d'autre part, qui inté-

■ 4. Les termes « désir » ou « amour » sont ici pris dans leur sens le plus courant : ils désignent de manière générale notre tendance à vouloir l'égalité.

■ 5. A. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, Paris, PUF, 1980, p. 121. Voir J. Schumpeter, « Contribution à une sociologie des impérialismes » (1919), in *Impérialisme et Classes sociales*, trad. S. de Segonzac et P. Bresson, revue par J.-C. Passeron, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 109-154.

resse Walzer. Cette distinction est fondatrice de la pensée libérale, qui se construit à partir du XVIII^e siècle dans une disqualification de la passion jugée trop imprévisible, trop violente, constituant ainsi une menace pour l'unité de la communauté. Pour Walzer, la pensée libérale contemporaine a hérité de cette disqualification, qui la pousse à rejeter la passion en dehors de la politique : celle-ci ne doit reposer que sur l'intérêt personnel, sur le calcul, sur la prévision. La conviction morale, et avec elle les passions affiliatives, n'ont pas de place dans un espace où les conflits sont limités aux seuls intérêts, afin précisément qu'ils ne débouchent pas sur la guerre civile⁶.

Or, cette disqualification politique de la passion rencontre deux limites selon Walzer.

La première est *historique* : le divorce entre passion et rationalité n'est pas si manifeste. Il se trouve que certains mouvements politiques, animés par de fortes convictions morales et conduits par d'intenses passions, n'en sont pas moins rationnels. Il en est ainsi des mouvements de libération nationale, de défense du droit des femmes ou des minorités ethniques, qui lancent des appels rationnels au monde, « tout en imposant des contraintes morales à leurs propres activistes⁷ ».

La seconde est *politique*. On ne peut lutter contre l'inégalité qu'en ayant de fortes convictions ; rejeter les passions, les exclure de la politique, c'est bien se condamner à subir l'inégalité. La critique est importante : si le libéralisme n'est nullement par essence inégalitaire, il n'en reste pas moins qu'il se coupe du ressort qui rend possible une politique égalitaire.

La critique du libéralisme, que Walzer entend mener à bien, passe nécessairement par une réhabilitation des passions politiques. Pour cela, il faut changer de paradigme : substituer à l'opposition entre l'intérêt et la passion, soit entre la raison et la passion, une séparation entre les bonnes et les mauvaises passions. L'ambition est « de brouiller la démarcation entre raison et passion, de rationaliser (en partie) les passions, et d'insuffler de la passion dans la raison⁸ ». Les passions politiques sont légitimes dans la mesure où elles n'excluent nullement un jugement rationnel. Walzer donne l'exemple de l'agression militaire, que Schumpeter considère comme le type même de la passion intense, violente, sans limites. Si nous la condamnons, ce n'est pas simplement parce que nous jugeons rationnellement que l'agression n'est pas légitime. Nous la rejetons aussi parce qu'il entre dans notre réaction une identification émotionnelle avec ceux que nous voyons attaqués.

Walzer peut ainsi conclure : le rationalisme libéral ne peut pleinement comprendre de quoi la vie politique est faite, le dualisme qui oppose raison et passion est artificiel, il ne correspond pas à la réalité de l'engagement politique. Si l'on veut affronter les hiérarchies que constituent le pouvoir et l'argent, il faut faire appel aux passions affiliatives du peuple. Le rationalisme libéral ne peut être critique ; plus encore, en disqualifiant la passion, il justifie, implicitement, l'ordre établi.

■ 6. M. Walzer, *Raison et Passion*, op. cit., p. 81.

■ 7. *Ibid.*, p. 83.

■ 8. *Ibid.*, p. 84.

Ces conclusions éveillent un certain nombre d'interrogations. J'en retiendrai deux.

D'abord, s'agit-il seulement pour Walzer, dans cette critique du rationalisme libéral, de dénoncer son formalisme et son artificialisme ? De montrer qu'une telle démarche procède à une réduction arbitraire de la politique, restreinte à la seule délibération ?

Ensuite, ne peut-on pas objecter à Walzer que l'appel aux passions affiliatives enveloppe le danger d'éveiller des passions qui, comme l'envie ou la haine, sont autant d'obstacles à une politique égalitaire ? Plus encore, qui menacent l'unité d'une communauté ?

Ces questions me semblent décisives. Il semble qu'il faille y répondre dans les deux cas par la négative. D'une part, il est vrai que la critique du formalisme libéral est centrale dans l'œuvre de Walzer, qu'elle est au cœur de sa réflexion sur la justice (les théories libérales contemporaines, Rawls notamment, cherchent à inventer des principes de justice, mais cette invention est peu opératoire, parce qu'elle est transculturelle, sans rapport avec les situations historiques des peuples⁹). Mais cette reconnaissance du rôle politique des passions n'a pas seulement une portée critique : elle apporte une justification essentielle à la théorie de l'égalité complexe qu'il veut défendre. D'autre part, lorsque Walzer en appelle aux passions affiliatives, il a pleinement conscience que toutes ces passions n'ont pas nécessairement des conséquences égalitaires : « Les passions ainsi ravivées ne peuvent qu'inclure l'envie, le ressentiment et la haine, qui sont les conséquences ordinaires de la domination hiérarchique. Ce sont aussi les démons émotionnels de la politique¹⁰. » Le risque est grand d'éveiller de tels démons ; aussi est-il essentiel de comprendre comment, en politique, les bonnes passions peuvent être opposées à celles qui ne font que renforcer les tyrannies.

Désir d'égalité et démocratie

Pour Walzer, la démocratie moderne ne peut se définir seulement comme ce régime du pouvoir que le consentement rend légitime. Une telle définition est à la fois trop formelle et trop restrictive : elle s'en tient aux seules institutions, elle est aveugle à la pluralité des régimes démocratiques. Autrement dit, elle laisse de côté l'essentiel : la démocratie pour Walzer est un état d'esprit, qui motive un engagement actif dans la vie politique de la communauté. Cette participation peut prendre plusieurs formes, comme Walzer le précise dans *Morale maximale, morale minimale* : le vote, mais aussi l'organisation de débats, de rassemblements, de manifestations, de pétitions¹¹. Qu'est-ce qui pousse le citoyen démocratique à cette participation ? C'est son désir d'égalité. Walzer suit Tocqueville : la démocratie, ce n'est pas un

■ 9. Voir M. Walzer, *Critique et Sens commun*, trad. J. Roman, Paris, La Découverte, 1990, p. 19 et suiv. ; « La justice dans les institutions » (1984), in *Pluralisme et Démocratie*, trad. collective, Paris, Esprit, 1997, p. 29-51 ; « La critique communautarienne du libéralisme » (*Critique et Sens commun*, op. cit., p. 53-82). Voir également Justine Lacroix, *Michael Walzer. Le Pluralisme et l'Universel*, Paris, Michalon, 2001, p. 52 et suiv.

■ 10. M. Walzer, *Raison et Passion*, op. cit., p. 89.

■ 11. M. Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, trad. C. Fort, Paris, Bayard, 2004, p. 89 et suiv.

régime politique, c'est une forme sociale ; ce n'est pas l'amour de la liberté, c'est, dans les cœurs, le désir d'égalité¹².

Si l'amour de l'égalité définit la citoyenneté moderne, il reste à déterminer à la fois la nature de ce désir et celle de son objet : autrement dit, quel désir ? quelle égalité ? Le problème est complexe : en effet l'exercice de la démocratie s'accompagne nécessairement d'inégalité, et suppose par conséquent que l'on puisse convaincre les citoyens de consentir à l'inégalité. Acquérir un pouvoir, en effet, c'est se rendre supérieur ; si une telle supériorité est jugée illégitime parce qu'elle contredit le désir d'égalité, tout pouvoir doit apparaître nécessairement tyrannique. Est-ce à dire que cet amour de l'égalité est soit insincère soit incompatible avec le fonctionnement d'une démocratie ? Ce serait le cas si l'égalité *simple*, c'est-à-dire arithmétique, était l'objet du désir démocratique. Or, dans l'avant-propos de *Sphère de justice*, Walzer démontre une proposition lourde de conséquence : *on ne peut pas désirer l'égalité simple* ; si on désire l'égalité (et il se trouve qu'on la désire), on ne peut désirer qu'une forme d'égalité qui ne soit pas un nivellement des conditions. En d'autres termes, « l'attrait exercé par l'égalité ne peut s'expliquer par son sens littéral¹³ ». Désirer l'égalité simple, c'est penser que le monopole d'un bien dominant est injuste et qu'il faut une politique qui tende à en égaliser la possession. Mais une telle égalisation suppose une concentration radicale du pouvoir politique, donc sa distribution inégale¹⁴. Les moyens mis en œuvre contredisent radicalement la fin visée. L'égalité pure et simple est un concept *critique* (il permet de dénoncer des inégalités flagrantes) mais il ne saurait être un concept *normatif* (il ne peut pas régir les distributions), parce qu'il est instable. Plus encore, il n'est pas un objet de désir, ou plutôt il nourrit un désir illusoire. On peut le dire autrement : *les hommes ne désirent pas l'égalité simple quand ils pensent la désirer, parce qu'ils refusent les conséquences d'une telle passion*. Ils ne savent pas nécessairement ce qu'ils désirent lorsqu'ils poursuivent l'égalité. Et c'est à éclairer une telle passion que *Sphères de justice* est consacré.

Walzer montre ainsi que l'égalitarisme trouve sa vérité dans le désir d'égalité complexe, et qu'ainsi la tendance à l'égalité consiste à vouloir la fin de la *prédominance* d'un bien social, non la fin du *monopole* de ce bien par une partie de la population. Autrement dit, elle consiste à vouloir une répartition juste des biens sociaux c'est-à-dire une distribution autonome de ces mêmes biens, chacun délimitant ainsi sa propre sphère de distribution¹⁵. Ce qui est refusé, ce sont les conversions illégitimes de biens d'une sphère à l'autre : l'argent des riches, par exemple, ne doit pas devenir du pouvoir politique. C'est là une tyrannie insupportable¹⁶.

Ces remarques nous mènent ainsi à deux conclusions.

- 12. Voir Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, livre II, partie II, chap. I, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1992, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 609 et suiv.
- 13. M. Walzer, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 1997, p. 13 (désormais noté SJ).
- 14. M. Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, *op. cit.*, p. 58.
- 15. M. Walzer, SJ, p. 36 et suiv.
- 16. Walzer cite Pascal (*ibid.*, p. 43), qui inspire l'argument général de *Sphères de justice* : « La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre » (*Pensées*, L. 58).

En premier lieu, *l'égalitarisme bien compris mène à la théorie de l'égalité complexe*. Cette théorie n'est pas une invention rationnelle ou procédurale : elle est la conséquence de notre réaction spontanée face aux injustices. En effet, nous réagissons bien avec colère devant les inégalités qui nous paraissent illégitimes. Seulement toutes ne paraissent pas illégitimes : « À la racine, la signification de la notion d'égalité est négative ; l'égalitarisme est à l'origine une politique abolitionniste. Son but est d'éliminer non pas toutes les différences, mais un ensemble particulier de différences, et un ensemble différent qui varie selon l'époque et le lieu¹⁷. » Si le rationalisme libéral disqualifie les passions et les exclut de la politique, c'est non seulement parce qu'il se méprend sur la nature de l'action politique (la lutte contre l'inégalité n'a de chance d'aboutir que si elle s'appuie sur les passions des peuples), mais encore parce qu'il ne comprend pas la nature de l'égalitarisme : *il confond notre réaction face aux inégalités illégitimes avec le désir d'un nivellement des conditions*. Je reviendrai plus loin sur les conséquences de cette erreur.

Il reste, en second lieu, que Walzer ne dit pas que l'objet de l'égalitarisme des peuples est transparent à leurs propres yeux. *Les peuples ne savent pas nécessairement qu'ils désirent l'égalité complexe*. Cette précision est essentielle, car elle permet de comprendre comment Walzer entend le rôle de la philosophie en politique, soit de la philosophie politique et morale : il s'agit bien d'une critique interne, immanente, qui interprète les faits moraux existants¹⁸. Ces faits moraux ont besoin d'être lus : ils ont besoin d'être « traduits, construits, commentés, élucidés et pas simplement décrits¹⁹ ». On peut comprendre alors ce que Walzer entend lorsqu'il dit vouloir « rationaliser (en partie) les passions » : il s'agit bien à la fois de montrer qu'elles sont rationnelles (l'égalitarisme bien compris repose sur une conception adéquate de l'égalité) et de dénoncer les illusions qu'elles peuvent cependant recouvrir (il existe bien une manière fautive de désirer l'égalité).

Envie et théorie libérale

Envie et ressentiment

Pendant, une telle rationalisation de l'amour de l'égalité n'est possible que si l'égalitarisme se distingue nettement de l'envie et du ressentiment. Or, c'est bien ce qu'on objecte aux passions égalitaires : elles ne font que traduire la frustration des pauvres, des faibles, de tous ceux qui ne peuvent supporter que des différences se creusent à leurs dépens. Les passions démocratiques ainsi comprises sont hypocrites, et nullement préoccupées par le bien commun. C'est là une objection majeure, que Walzer mentionne explicitement : « Les gens qui s'opposent à [l'égalitarisme] soutiennent souvent que les passions qui animent la politique égalitariste sont l'envie et le ressentiment²⁰. »

■ 17. *Ibid.* p. 15.

■ 18. M. Walzer, *Morale maximale, morale minimale*, op. cit., p. 71 et suiv.

■ 19. M. Walzer, *Critique et Sens commun*, op. cit., p. 42.

■ 20. M. Walzer, *SI*, p. 15-16.

Il faut bien comprendre ce qu'engage une telle assimilation de l'amour de l'égalité et de l'envie, et en conséquence ce que requiert leur distinction. Jean-Pierre Dupuy a montré que la question de l'envie est déterminante dans les théories libérales de la justice parce que l'envie est une passion sociale, qui produit nécessairement une altération de la rationalité et de l'autonomie de l'individu²¹. L'envie est cette passion qui pousse à rabaisser la condition de celui qu'on envie, quitte pour cela à rabaisser sa propre condition. Kant en donne une définition dans la *Doctrine de la vertu*, à laquelle Rawls se réfère dans la *Théorie de la justice* :

« *L'envie (livor)*, comme penchant à percevoir avec douleur le bien qui arrive aux autres, quoique le sien n'en soit nullement affecté et qui, s'il aboutit à l'acte (qui consiste à diminuer le bien d'autrui), est de l'envie *qualifiée*, et autrement seulement de la jalousie (*invidentia*), n'est cependant qu'une intention indirectement mauvaise, je veux dire le déplaisir de voir notre propre bien mis dans l'ombre par celui d'autrui, parce que nous ne savons pas estimer celui-là dans sa valeur intrinsèque, mais seulement en comparaison avec le bien des autres et que c'est ainsi seulement que nous pouvons nous en rendre sensible l'estimation²². »

L'envie n'est pas la jalousie : la première est suivie d'effet, alors que la seconde ne l'est pas. Robert Nozick affine la distinction : on est envieux lorsqu'on préfère ne pas posséder un bien si c'est la condition pour que l'autre ne le possède pas, tout en préférant évidemment le posséder si l'autre n'a aucune chance de l'avoir. Mais nous sommes jaloux seulement si nous préférons la situation où nous possédons tous deux un bien, à la situation où lui le possède, et moi non, tout en restant indifférents à la situation où l'un et l'autre ne le possèdent pas²³.

Or, selon Nozick, l'égalitarisme n'est pas autre chose que de l'envie et du ressentiment. Son raisonnement tient au fond en trois propositions. En premier lieu, la justice découle des droits de possession. Or, le droit à la possession n'enveloppe nullement avec lui l'idée que l'égalité est légitime. Autrement dit, l'égalité n'est pas une valeur en soi²⁴. En second lieu, on considère que, puisque les principes égalitaires sont justifiables séparément, il n'est nul besoin de les faire dépendre d'une psychologie de l'envie. Or, l'argument aux yeux de Nozick n'a pas de valeur, puisque nous constatons tous, sans discussion, que nous avons une grande propension à ériger nos désirs en principes rationnels²⁵. Enfin, à supposer même que l'égalitarisme ne naisse pas de l'envie, il faut bien comprendre que l'égalisation

■ 21. J.-P. Dupuy, *Libéralisme et Justice sociale*, rééd. Paris, Hachette, 1992, p. 60 et suiv. Voir également sur cette question Pierre Rosanvallon, *La Crise de l'État-providence*, rééd. Paris, Seuil, 1992, p. 97 et suiv.

■ 22. E. Kant, *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1996, § 36, p. 136. Voir J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 575.

■ 23. Voir R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, trad. E. d'Auzac de Lamartine, revu par P. E. Dauzat rééd., Paris, PUF, 2003, coll. « Quadrige », p. 294.

■ 24. « La conception de la justice fondée sur les droits de possession ne donne aucune présomption en faveur de l'égalité, ni de tout autre modèle d'ensemble ou d'état final » (Nozick, *Anarchie, État, utopie*, op. cit., p. 287).

■ 25. « Compte tenu de la grande ingéniosité avec laquelle les gens érigent leur rêve en principe afin de rationaliser leurs émotions, et étant donné la grande difficulté qu'il y a à découvrir des arguments en faveur de l'égalité en tant que valeur en soi, cette objection manque pour le moins de fondements » (*ibid.*, p. 295).

radicale des conditions et des situations ne peut qu'engendrer une envie encore plus vive. L'argument est simple : si l'on élimine un grand nombre de dimensions différenciatives, il est fortement probable que la plupart des individus considéreront qu'ils n'obtiennent pas de bons résultats sur aucune de celles qui restent. Autrement dit, n'ayant pas une bonne image d'eux-mêmes, leur envie qui procède des comparaisons interpersonnelles ne peut que s'en trouver augmentée. Je reviendrai plus loin sur cet argument.

Face à de telles objections, la position de Walzer va consister à distinguer, dans un premier temps, l'envie et le ressentiment ; et dans un deuxième temps, à montrer que l'égalitarisme n'est nullement lié à l'envie, qu'au contraire celui-ci est une tentative consciente pour échapper à la condition qui la produit. L'envie ne peut pas disparaître absolument dans nos sociétés industrielles : seulement elle peut être limitée de telle sorte qu'elle soit sans effet sur la justice distributive et sur le lien social²⁶. Walzer reprend implicitement sur ce point la distinction de Rawls entre envie générale et envie particulière²⁷ : l'envie *particulière* consiste à envier les succès de ses rivaux, à convoiter ce qu'ils ont obtenu alors que l'envie *générale* est l'envie des plus défavorisés à l'égard des plus favorisés. La première peut être considérée comme émulative, alors que la deuxième est une forme de rancœur. C'est l'envie générale qui menace l'égalitarisme, aux yeux de ses critiques.

La distinction entre envie et ressentiment est elle aussi empruntée à Rawls. Celui-ci montre, dans la section 80 de *Théorie de la justice*, que le ressentiment est un sentiment moral, qui naît d'une réaction devant une injustice, devant une différence illégitime. Mais l'envie n'est pas un sentiment moral : elle n'est pas naturelle, elle n'invoque pas, à son principe, un concept moral²⁸.

Dans l'avant-propos de *Sphères de justice*, Walzer associe l'envie et le ressentiment : ce sont toutes les deux des passions inconfortables, on peut penser qu'il n'existe aucun plaisir à les éprouver, et par conséquent qu'on cherche collectivement à y échapper²⁹. Cependant, il les distingue nettement dans le premier chapitre : le ressentiment exprime une résistance face aux conversions illégitimes de biens, c'est-à-dire à la forme de tyrannie que définit l'égalité complexe. On refuse, de manière spontanée, que le monopole d'un bien social se convertisse, dans un autre ordre, en un autre bien social. Par exemple, on s'insurge lorsque l'argent devient du pouvoir politique. Notre réaction dans ce cas est passionnelle avant d'être réfléchie : nous refusons naturellement la tyrannie.

Égalité complexe et envie

Si la distinction entre envie et ressentiment est claire, il est plus difficile de comprendre pourquoi la tendance à l'égalité ne se confond pas avec l'envie,

■ 26. M. Walzer, *SJ*, p. 16.

■ 27. J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, section 80, p. 574.

■ 28. « Il faut dire de plus que l'envie n'est pas un sentiment moral. Pour en rendre compte, il n'est besoin de citer nul principe moral. Il suffit de dire que la meilleure situation des autres attire notre attention. Nous prenons ombrage de leur chance et ne donnons plus autant de valeur à ce que nous possédons ; ce sentiment de souffrance et de perte suscite notre rancœur et notre hostilité » (J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 576).

■ 29. M. Walzer, *SJ*, p. 16.

plus encore lui résiste. Une telle question, qui exige un plus long développement, suppose en fait de ressaisir ce que peut être une conception communautarienne de l'amour de l'égalité.

L'individu envieux n'est pas rationnel. Dans une société où règnerait l'envie, les critères de Pareto-optimalité ne seraient pas applicables³⁰. Faut-il alors considérer que le rationalisme libéral, que dénonce Walzer, ne peut que nier l'existence de l'envie, et reposer sur la fiction d'une indifférence absolue des individus les uns à l'égard des autres ? Le problème est complexe.

Pour Rawls, les tendances à l'envie existent, il n'est pas question de les nier. Mais elles ne constituent pas une objection à la théorie de la justice comme équité, ou un obstacle à son application. Il faut distinguer deux situations. En premier lieu, on peut faire raisonnablement l'hypothèse que les partenaires, dans la position originelle, ne connaissent pas l'envie. Les individus sont supposés rationnels, et l'être rationnel « ne considère pas qu'une perte n'est acceptable pour lui-même qu'à condition que les autres perdent aussi³¹ ». On considère les partenaires comme seulement soucieux de maximiser « l'indice le plus élevé de biens sociaux premiers³² » : ils souhaitent réaliser un score absolu aussi élevé que possible, sans se préoccuper de leur sort relatif.

Cependant, une telle hypothèse n'est pas pertinente lorsqu'on examine la situation des individus qui vivent dans une société bien ordonnée, c'est-à-dire selon les principes de justice adoptés dans la position originelle. Rawls l'énonce clairement : cet examen requiert une réflexion d'ordre psychologique. C'est l'objet des sections 80 et 81. L'envie, souligne Rawls, est un vice qui vient d'un manque de confiance en soi, combiné à un sentiment d'impuissance³³. Pour que l'envie générale domine dans les rapports sociaux, il faut trois conditions. La première est *psychologique* : il faut que les individus connaissent une crise de confiance en leur propre valeur. Les deux autres sont *sociales* : les différences entre les individus doivent être visibles d'une part, la supériorité des uns ne doit pas apparaître aux autres comme une possibilité d'améliorer leur propre sort d'autre part. Or, dans la société bien ordonnée, ces conditions sont largement atténuées pour trois raisons : les principes de justice garantissent l'estime de soi parce que chacun est traité également ; le principe de différence autorise les inégalités, mais la multiplicité des groupes tend à réduire la visibilité des différences ; enfin, ces inégalités doivent permettre des possibilités constructives pour chacun. L'argument principal de Rawls est sans doute le second : il faut travailler sur la visibilité des différences et ainsi empêcher que des passions envieuses se développent.

■ 30. Un état est Pareto-supérieur, si aucun des individus qui le composent n'en préfère un autre, alors qu'un au moins le préfère à tous les autres états possibles ; et une situation est Pareto-optimale si aucune autre situation n'est possible qui soit unanimement préférée. Ces critères supposent, comme l'a montré Jean-Pierre Dupuy, que l'on fasse abstraction des passions sociales : les hommes coexistent sur le mode de l'indifférence absolue les uns à l'égard des autres, ils se déterminent en fonction de leur seul intérêt particulier (J.-P. Dupuy, *Libéralisme et Justice sociale*, op. cit., p. 47 et suiv. Voir également Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991, chap. 2).

■ 31. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., section 25, p. 175.

■ 32. *Ibid.*, p. 176.

■ 33. *Ibid.*, p. 577.

Nozick s'oppose à Rawls sur ce point. Il considère qu'on ne peut empêcher l'envie de croître que par des moyens inverses : non pas rendre les différences invisibles, mais au contraire chercher, d'une certaine manière, à les multiplier. L'envie selon lui est une « étrangeté » qu'il est vain de vouloir éliminer. Car l'estime de soi ne peut venir que des comparaisons interpersonnelles : on compare ses propres résultats à ceux des autres. Égaliser les positions, on l'a vu, n'est d'aucun effet. Au contraire, l'envie n'en est que plus intense. Dès lors, il faut s'appliquer non à éteindre les passions d'amour-propre, mais à les transformer : en laissant se multiplier les dimensions sur lesquelles peuvent s'appliquer des comparaisons interpersonnelles, on renforce les chances de chacun de trouver un domaine où il obtiendra des résultats comparativement bons. L'envie est ainsi transformée en un dynamisme de rivalité, par la pluralité des différences.

Or, Walzer reprend à son compte l'argument de Nozick, ou du moins une partie de son argument : on ne peut, comme le fait Rawls, penser que l'envie disparaît dans les situations d'équité. Il faut au contraire jouer sur la pluralité des biens, mais aussi sur la différenciation des personnes. Il y a, pour chacun, un domaine, une sphère, où il peut exceller : « Tel mathématicien génial est un piètre politicien. Tel musicien talentueux est tout à fait incapable de communiquer avec son prochain. Tel parent attentif et affectueux n'a aucun sens des affaires. Tel entrepreneur ambitieux et brillant est moralement lâche. Tel clochard dans la rue ou tel criminel en prison est un habile artisan, un poète ignoré ou un orateur hors pair³⁴. » Il ne s'agit donc pas de réduire la visibilité des différences, mais au contraire de les rendre visibles tout en les maintenant séparées.

L'argument de Walzer semble ainsi obtenir une vraisemblance psychologique dont la théorie de Rawls, plus abstraite, est peut-être dépourvue : celui-ci joue sur l'ignorance des différences, qu'on pourrait croire peu crédible, sauf à réduire la société à une agrégation d'individus extérieurs les uns aux autres. *Il paraît vraisemblable au contraire de penser que chacun aime un système d'égalité complexe où l'estime de soi reste possible pour tous et qui, de ce fait, protège de l'envie.* Mais si Walzer reprend à son compte l'argument de Nozick, il en modifie radicalement le mode d'application : *car l'égalité complexe ne tient que si l'État veille à maintenir les sphères séparées,* alors que pour Nozick, l'État ne peut que gêner la transformation de l'envie en rivalité, en ne laissant pas les domaines de comparaison se multiplier.

Communauté et amour de l'égalité

Pendant, la position de Walzer peut rencontrer deux objections. D'abord, à multiplier les différences, ne risque-t-on pas l'éclatement de la société en espaces de rivalité où chacun peut obtenir l'estime de soi ? Ensuite, n'est-il pas abstrait de penser que l'estime de soi est générale si les sphères sont séparées ? Comment éviter que les comparaisons interpersonnelles à l'intérieur des sphères ne tournent pour certains à la mésestime de soi et aux

■ 34. M. Walzer, « Exclusion, injustice et État démocratique », *Pluralisme et Démocratie*, op. cit., p. 200.

passions malveillantes d'amour-propre ? Comment éviter de devenir un tyran, qui cherche à compenser la mésestime de soi par des conversions illégitimes de biens ?

Walzer se défend, implicitement, contre ces deux objections. D'une part, on ne peut pas multiplier arbitrairement les sphères, parce que celles-ci dépendent des significations sociales communes, des valeurs partagées, bref du social-historique³⁵. C'est sur ce point que Walzer se distingue nettement de Nozick. Pour ce dernier, les biens sur lesquels la comparaison est possible sont en grand nombre : « Pensez aux différents attributs que l'on peut *envier* chez un autre, et vous vous rendrez compte des immenses possibilités d'amour-propre différencié³⁶. » Mais il privilégie les associations volontaires et n'est pas attentif à la manière dont se constituent les significations sociales. D'autre part, il ne faut pas confondre *estime de soi* et *respect de soi*. La distinction échappe aux libéraux, parce qu'ils ne comprennent pas, comme Rawls et Nozick, ce qu'est une communauté.

Estime de soi et respect de soi

Les libéraux pensent les individus comme séparés, s'associant seulement volontairement. Une telle analyse, aux yeux de Walzer, empêche de comprendre les liens qui nous unissent et, par conséquent, de saisir les résistances des individus modernes aux tendances dissociatives de nos sociétés – ce que Walzer appelle les quatre mobilités : géographique, sociale, matrimoniale, politique³⁷. Plus largement encore, elle nous empêche de saisir comment le soi se constitue dans son appartenance à la communauté. C'est pour cette raison que les théories libérales en viennent à disqualifier les passions et à les rejeter hors de la politique.

Ce défaut se cristallise autour d'une distinction pour Walzer fondamentale entre *estime de soi* et *respect de soi*, à laquelle selon lui peu de philosophes contemporains ont prêté attention³⁸. Rawls les confond en effet explicitement : « Nous pouvons définir le respect (ou l'estime) de soi-même [*self-respect (or self-esteem)*] par deux aspects. Tout d'abord [...], il comporte le sens qu'un individu a de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a que sa conception du bien, son projet de vie valent la peine d'être réalisés. Ensuite, le respect de soi-même implique la confiance en sa propre capacité à réaliser ses intentions, dans la limite de ses moyens³⁹. » Le sentiment de notre propre valeur (le premier aspect) a deux origines : avoir un projet rationnel de vie et être valorisé par d'autres personnes. Cette seconde condition est indispensable : « Sans l'appréciation de nos concitoyens, il nous est impossible de rester convaincus que nos entreprises ont

■ 35. « Tous les biens sur lesquels porte la justice distributive sont des biens sociaux. Ils ne sont pas évaluable de manière idiosyncrasique et ne peuvent pas l'être » (M. Walzer, *SI*, op. cit., p. 28).

■ 36. R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, op. cit., p. 301.

■ 37. Nous ne nous sentons plus appartenir à un lieu déterminé ; les transmissions sociales sont de plus en plus incertaines ; la famille traditionnelle n'existe plus ; les citoyens se sentent détachés à l'égard des organisations politiques (M. Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », *Pluralisme et Démocratie*, op. cit., p. 61 et suiv.).

■ 38. M. Walzer, *SI*, op. cit., p. 381.

■ 39. J. Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., section 67, p. 479-480.

de la valeur⁴⁰. » Le deuxième aspect (la confiance en soi) dépend évidemment des réussites et des échecs que l'on peut rencontrer dans la réalisation de ses projets.

Si Rawls se trompe, c'est parce qu'il ne voit pas que la valorisation de soi-même comporte deux dimensions distinctes. *L'estime de soi* naît certes des comparaisons interpersonnelles : les individus se valorisent eux-mêmes en se mesurant aux autres. Mais elle ne naît pas nécessairement de l'estime des autres : je peux m'estimer sans que les autres ne m'estiment, et même si les autres ne m'estiment pas. Walzer considère en effet que le cercle de la reconnaissance est plus problématique qu'il n'y paraît. Certes, nous nous voyons tels que les autres nous voient : nous intériorisons des jugements sociaux. C'est indéniable, mais cela n'est peut-être pas suffisant pour comprendre les ressorts de l'estime de soi : « Considérons quelqu'un qui est vaniteux et plein de lui-même : il s'admire lui-même plus que le reste des gens. Considérons quelqu'un qui est affecté d'un profond complexe d'infériorité : il se croit lui-même inférieur, alors que les autres ne le considèrent pas comme tel. Peut-être que quelqu'un d'autre a un jour idolâtré la première personne ou humilié la seconde. Pourtant, ce sont des brèches dans le cercle et elles devraient nous alerter sur les difficultés de la forme réflexive⁴¹. » On s'estime ainsi non en fonction des jugements sociaux, mais en fonction du rang que l'on occupe ou des biens dont on dispose.

Cependant, la valeur que l'on s'accorde ne dépend pas exclusivement de la comparaison avec les autres : elle provient également du *respect de soi-même*. Or celui-ci ne se rattache ni à la compétition ni au rang. Nous avons connaissance d'une norme, nous nous mesurons par rapport à elle : quiconque a une conception de sa propre dignité, eu égard à cette norme, se respecte lui-même. Il n'est pas question ici de se comparer aux autres, mais de se juger soi-même en fonction d'un critère. Mais quel critère ? Comment se constitue-t-il ? Les normes sont multiples, elles reposent sur des codes implicites. Un instituteur se respecte lui-même s'il juge que son attitude correspond à ce que doit être, selon la conception commune, un instituteur.

Il faut ajouter que la citoyenneté démocratique, selon Walzer, offre une autre voie au respect de soi, qui se forme indépendamment de la hiérarchie des rangs. On se respecte soi-même parce qu'on se sent correspondre à ce que doit être un citoyen en démocratie – non pas à ce qu'on croit personnellement devoir être un citoyen, mais à ce qu'on sait être pour tous la conception de la citoyenneté. La précision est importante : « Le respect de soi ne peut pas être une idiosyncrasie ; ce n'est pas une affaire de volonté⁴². » Il requiert donc un lien substantiel au groupe. C'est notre conscience qui juge si nous pouvons, eu égard à la norme de considération, nous respecter nous-mêmes ; mais la conscience se construit dans un

■ 40. *Ibid.*, p. 480.

■ 41. M. Walzer, *SI*, *op. cit.*, p. 379-380.

■ 42. *Ibid.*, p. 386.

savoir partagé et dans une acceptation intériorisée des critères communautaires⁴³.

Or, entre respect de soi et amour de l'égalité complexe, le lien est réciproque. D'une part, *le respect de soi mène à vouloir l'égalité complexe* : le citoyen qui se respecte ne cherche pas à obtenir ce qu'il ne peut pas honorablement avoir. Le respect de soi conduit à ne vouloir que la reconnaissance de ses pairs – à rester dans son ordre. Il préserve en ce sens du désir tyrannique. Car le tyran, qui sort de sa sphère (qui veut acheter, par exemple, du pouvoir ou de la beauté) s'estimera s'il peut penser que, par là, il gagne en supériorité ; mais il s'éloigne d'autant du respect de soi-même.

D'autre part, il est permis de penser que *l'expérience de l'égalité renforce le respect de soi*. Walzer suggère cette réciproque plus qu'il ne la construit⁴⁴. Dans une société dont les principes de justice assurent l'égalité complexe, les individus sont davantage portés à se respecter eux-mêmes – à ne pas envier les biens auxquels ils ne peuvent prétendre qu'en usurpant des qualités ou des compétences qu'ils n'ont pas.

Égalité et communauté

Il est en conséquence raisonnable de considérer que dans une société où règnent l'égalité et le respect de soi, l'envie n'est pas réellement une menace. D'abord, parce qu'on peut penser que l'envie est déclenchée moins par la supériorité d'un ou plusieurs individus dans un domaine que par l'extension illégitime de cette supériorité à d'autres domaines. Autrement dit, elle est motivée par les comparaisons interpersonnelles dans un contexte tyrannique. J'envie moins le talent, dont je peux être admiratif, que la conversion de ce talent en pouvoir, en richesse, en beauté.

Ensuite, la distinction entre respect de soi et estime de soi montre que la valeur de soi ne provient pas seulement des comparaisons interpersonnelles. C'est ce qui incite à penser que l'envie n'est pas inévitable, si elle naît, comme le souligne Rawls, d'un déficit de confiance en soi. Le respect de soi, particulièrement lorsqu'il dépend de l'investissement citoyen en démocratie, permet à chacun de se considérer indépendamment des autres. Il s'établit en dehors de la *compétition*. Bien plus, il suppose une certaine *coopération*, car il est fonction de l'appartenance :

« Ce qui est nécessaire est que l'idée de 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. De même, l'idée d'être médecin comme profession et celle d'être syndicaliste comme engagement doivent être partagées par un groupe de gens avant qu'ils ne soient des médecins ou des syndicalistes qui se respectent eux-mêmes⁴⁵. »

Ces deux raisons sont plausibles, et elles échappent aux théories libérales contemporaines. Pourquoi ? Parce que les théories libérales méconnaissent le social, elles ignorent comment se construit un individu, elles

■ 43. *Ibid.*, p. 387.

■ 44. *Ibid.*, p. 388-389.

■ 45 *Ibid.*, p. 386.

considèrent que le moi est présocial, alors qu'il est socialement construit⁴⁶. On peut le dire autrement : elles pensent les individus comme séparés, autonomes, agissant par choix rationnel. Du coup, elles prêtent attention davantage aux passions dissociatives (les « démons émotionnels de la politique ») et négligent les passions communes, affiliatives.

Dans cette perspective, l'erreur de Rawls est double. D'abord, parce qu'il ne comprend pas la nature communautaire de l'individu, il se méprend sur les fondements du respect de soi. Celui-ci, selon lui, n'est fonction que de la compatibilité entre mon projet rationnel de vie et celui des autres. Il est également fonction des possibilités qui me sont offertes de conquérir l'estime des autres. Ensuite, parce qu'il ne voit pas que l'amour de l'égalité ne se réduit pas à l'égalitarisme strict, il est amené à penser que l'envie est une menace réelle dans une société où les inégalités sont justifiées⁴⁷, sauf si le respect de soi reste largement partagé (ce qui est possible, selon Rawls, parce que chacun jouit des mêmes droits).

Mais, si les solutions qu'il apporte à la question de l'envie peuvent paraître manquer de profondeur (notamment, on l'a vu, celle qui consiste à travailler simplement sur la visibilité des différences⁴⁸) c'est parce que le problème est mal posé. C'est bien ce que montre Walzer : l'amour de l'égalité, dans sa vérité, est désir de séparation des sphères – désir sans lequel le respect de soi ne peut s'entendre.

La tradition libérale disqualifie les passions parce qu'elles troublent la rationalité des choix, parce qu'elles empêchent de percevoir que certaines inégalités sont légitimes et parce que leur violence est une menace constante contre la stabilité du système social. C'est là, établit Walzer, faire une double erreur. Une erreur *politique* : sans colère contre l'inégalité, sans ressentiment contre l'injustice, sans désir intense d'une société plus équitable, le combat contre l'ordre établi ne peut être que vain. Une erreur *théorique* : l'amour de l'égalité ne doit pas être confondu avec l'égalitarisme radical qui aspire à un nivellement des conditions et qui peine à se distinguer de l'envie générale.

Si au contraire l'amour de l'égalité apparaît à Walzer à la fois comme la meilleure garantie contre l'envie et comme la condition d'une société juste, c'est parce qu'il le comprend comme désir d'une égalité complexe : comme la volonté de maintenir séparées les sphères de justice au sein desquelles se distribuent les biens sociaux, comme le désir d'empêcher qu'un bien ne serve à une domination tyrannique. Walzer réhabilite ainsi l'égalitarisme, parce qu'il le rationalise ; plus encore, il le saisit comme une possibilité, latente, de nos sociétés démocratiques – comme le fond des compréhensions partagées qui en déterminent les conditions. ■

Florent Guénard,

professeur de philosophie, assistant au Collège de France

■ 46. Voir M. Walzer, « La critique communautarienne du libéralisme », *Critique et Sens commun*, p. 53 et suiv.

■ 47. Le deuxième principe de justice, selon Rawls, légitime les inégalités, dans la mesure où celles-ci profitent aux plus défavorisés. Voir *Théorie de la justice*, op. cit., sections 11 et 12.

■ 48. J.-P. Dupuy considère, à juste titre, que la réponse donnée par Rawls au problème de l'envie est proche du *wishful thinking*. Voir « John Rawls. Le refus de l'arbitraire et ses limites », *Libéralisme et Justice sociale*, op. cit., p. 178.