



**HAL**  
open science

# La fausse justification : le mécanisme au fondement des rivalités excessives

Hervé Mauroy

► **To cite this version:**

Hervé Mauroy. La fausse justification : le mécanisme au fondement des rivalités excessives. Nouvelle revue de psychosociologie, 2017, 23, pp.213-227. 10.3917/nrp.023.0213 . hal-02436654

**HAL Id: hal-02436654**

**<https://uphf.hal.science/hal-02436654v1>**

Submitted on 18 Dec 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# La « fausse justification » : le mécanisme au fondement des rivalités excessives

Hervé Mauroy

Jon Elster est célèbre pour sa critique des analystes qui ne voient en l'homme qu'une entité froide purement rationnelle<sup>1</sup> et intéressée. À ses yeux, toute explication en sciences sociales doit passer par l'élucidation de mécanismes relevant essentiellement de la psychologie individuelle. Utilisant les apports les plus récents de l'économie et de la psychologie expérimentales et les croisant avec les réflexions morales et philosophiques des périodes plus anciennes, il a donné, par exemple, beaucoup d'importance aux mécanismes de réduction, mais aussi de production de dissonances cognitives<sup>2</sup>. Lecteur attentif des moralistes centrés sur la thématique de l'amour-propre comme La Rochefoucauld, du philosophe ayant su mettre en avant l'importance du ressentiment

*Hervé Mauroy, maître de conférences, université de Valenciennes et du Hainaut-Cambrésis, Institut du développement et de la prospective.  
herve.mauroy@univ-valenciennes.fr*

1. La théorie du choix rationnel suppose que les personnes appliquent en toute cohérence les moyens les plus adéquats pour maximiser leur satisfaction comme s'il n'existait pas de besoins perturbateurs. Dominante dans l'économie, cette théorie s'est répandue dans les sciences sociales. Dans le même temps, nombre d'universitaires préfèrent participer au développement d'une forme bouleversée d'individualisme méthodologique centrée non plus sur le modèle de l'*homo œconomicus* et ses suites, mais sur l'idée selon laquelle la psychologie est au fondement des phénomènes sociaux. Elster, bien connu dans l'Hexagone des sociologues et des politistes au moins depuis son passage au Collège de France (2006-2011), peut être considéré comme l'un des « champions » de cette démarche. Elster a fait en particulier de la duperie de soi l'une de ses thématiques favorites et en a appelé à une « révolution émotionnelle » (donner plus d'importance aux émotions dans l'explication des comportements) dans le champ des sciences sociales.

2. Cette orientation a été suggérée à Elster par Daniel Kahneman, le psychologue prix Nobel d'économie rendu célèbre par sa critique de la théorie du choix rationnel.

(Nietzsche) et des écrivains portés sur la thématique du soupçon de soi (comme Marcel Proust), Elster a vu l'existence d'un mécanisme important, appelé ici la fausse justification. Mais pour le décrire et l'expliquer, il lui a manqué peut-être la connaissance d'un psychologue trop peu connu : Paul Diel (1893-1972<sup>3</sup>).

Cet article vise ainsi à analyser le mécanisme, central pour expliquer les comportements sociaux, de la fausse justification. Il a été annoncé par les moralistes d'inspiration janséniste des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, puis décrit sur un mode exalté par Nietzsche avant d'être exposé en profondeur par Paul Diel. Dans un premier temps, l'analyse des motivations réelles de la vertu apparente en soi telle qu'elle a été réalisée par les moralistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles sera exposée. Sera présentée ensuite la manière dont le mécanisme de la fausse justification, source de la rivalité distinctive, s'est imposé aux moralistes grâce à ce questionnement, puis a été décrit par Nietzsche et enfin par Diel.

#### L'ANALYSE DES MOTIVATIONS RÉELLES DE LA VERTU APPARENTE EN SOI CHEZ LES MORALISTES DES XVII<sup>E</sup> ET XVIII<sup>E</sup> SIÈCLES

Pour les moralistes, les motivations possibles d'un comportement apparemment vertueux sont de quatre types : l'hypothétique vertu véritable (l'amour vrai de la communauté), le souci de son propre intérêt au sens strict, le souci de l'estime des autres, le souci de l'estime de soi. Le vocabulaire retenu pour désigner ici ces quatre motifs est celui utilisé par Jon Elster dans *Le désintéressement* (2009) car, dans la première partie de cet ouvrage, celui-ci a su traduire dans un langage moderne les terminologies en usage aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

Les moralistes ont tenté ainsi de démasquer les vices derrière la vertu en cherchant chez les hommes la présence, derrière l'amour de la communauté, du souci de leur propre intérêt au sens strict, du désir de présenter aux autres une bonne image d'eux-mêmes et du désir d'être applaudis par le public interne. Dans leurs systèmes, ces motivations « vicieuses » étaient au fondement de tromperies voulues (hypocrisie) pour les deux premières, mais aussi et surtout d'un auto-aveuglement (duperie de soi). Les hommes pouvaient penser agir au nom de la vertu véritable en s'automystifiant, car en étant « par derrière » pour tout ou partie le jouet de leur sens de l'intérêt au sens strict ou de leur amour-propre.

#### *La vertu véritable (l'hypothétique amour de la communauté)*

La question de l'existence de la vertu véritable, qui renvoie à l'amour réel de la communauté et qui est toujours associée à la véracité, à l'impartialité ainsi qu'au désintéressement, a donné lieu à des débats enflammés. Pour les moralistes cyniques, le sens vrai de l'intérêt collectif est un leurre : la vertu véritable n'existe pas, mais

3. L'importance théorique de Paul Diel, longtemps considérée comme secondaire, a été soulignée récemment par Bruno Viard dans ses textes relatifs à l'amour-propre. L'intérêt de Diel vient notamment de ce qu'il utilise implicitement une analyse en termes de systèmes complexes (Mauroy, 2016).

s'avère seulement le résultat de l'un ou l'autre des trois autres motifs. Au XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, La Rochefoucauld (avec son collaborateur Esprit) et surtout Mandeville étaient présentés comme les deux penseurs-clés du camp cynique. Mais La Rochefoucauld ne tient pas cette position avec constance : il considère visiblement que son système vaut en général et laisse sa chance à la vertu véritable d'exister en tant qu'entorse à la loi générale (*via* l'utilisation épisodique d'expression du type « en général » dans ses maximes). Par contre, Mandeville, qui s'est beaucoup inspiré de La Rochefoucauld comme d'Esprit et semblait connaître Nicole, s'en tient à une position clairement cynique dans *La fable des abeilles* (1705-1729). Il faut savoir néanmoins que Mandeville s'est renié au seuil de sa mort dans la préface d'un dernier recueil de dialogues (*Recherches sur l'origine de l'honneur et l'utilité du christianisme dans la guerre*, 1732). Il y expliquait avec son ironie habituelle que la vertu était en fait préférable au vice à tous les niveaux et que le système présenté dans *La fable des abeilles* était une sorte de farce. D'autre part, nombre d'analystes<sup>4</sup> ont su remarquer la proximité entre Mandeville et Vauvenargues quant à l'analyse des ressorts psychologiques des actions des hommes. Vauvenargues a présenté ainsi sans cynisme des mécanismes psychologiques déjà décrits par Mandeville.

Pour les moralistes suspicieux, et non plus cyniques, tels que Pascal et Nicole, il n'est pas question d'affirmer que la vertu véritable n'existe pas, mais seulement qu'il est souvent impossible de savoir si, lorsque nous adoptons un comportement ou une pensée d'apparence vertueuse, notre motivation est réellement inspirée par la vertu. Le pire serait pour eux de suspecter les autres sans se suspecter soi-même. Pour Nicole, une telle incertitude est heureuse : seul celui qui doute de sa motivation réelle saura ne pas tirer gloire intérieurement de ses actions et pensées apparemment vertueuses<sup>5</sup>. Il faut ajouter que, chez les moralistes jansénistes, la question de la présence en soi de la vertu véritable renvoie généralement à celle de l'amour de Dieu. Seul celui qui possède en lui cette vertu authentique est, sans qu'il puisse le savoir, sauvé. Celui qui se croit élu et tire en conséquence orgueil, voire vanité, de cette forme d'élection est perdu. Mais les hommes peuvent être amenés à se persécuter sur de telles bases s'ils poussent trop loin leurs doutes sur eux-mêmes.

À partir surtout du début du XVIII<sup>e</sup> siècle (le XVII<sup>e</sup> siècle ayant été dominé par le pessimisme augustinien), nombre d'optimistes au sens fort du terme se sont attaqués aux moralistes suspicieux et surtout cyniques. Par opposition à ces derniers, ils postulent que, nonobstant l'hypocrisie (dont personne, sauf à être en proie à la bêtise, ne nie l'existence éventuelle), il n'y a pas de doute à avoir : les comportements apparemment vertueux sont forcément le résultat d'une motivation authentiquement vertueuse ou encore désintéressée (la conséquence du souci de l'autre sans préoccupation pour sa propre personne). Par exemple, dans leur esprit, le soldat qui sacrifie

4. Voir Brachfeld (1945).

5. « Ainsi, cette obscurité qui l'empêche de discerner clairement s'il agit par charité ou par amour-propre, bien loin de lui nuire, lui est salutaire. Elle ne lui ôte pas les vertus, mais elle l'empêche de les perdre, en le tenant toujours dans l'humilité et dans la crainte, et en faisant qu'il se défie de toutes ses œuvres, et qu'il s'appuie uniquement sur la miséricorde de Dieu » (Nicole, *De la charité et de l'amour-propre*, p. 412).

sa vie héroïquement ou encore la personne qui consacre son existence à la charité ou à la lutte contre les inégalités les plus criantes agit nécessairement par amour de la communauté. Les optimistes au sens fort oublient cependant que, même si le souci de la vertu elle-même est présent en soi par vertu véritable, il peut se montrer exagéré par souci de recevoir des applaudissements du public externe ou interne par réaction, par exemple, à une blessure d'amour-propre.

Les optimistes cette fois au sens faible du terme<sup>6</sup> critiquent aussi les positions cyniques. Nier la possibilité de l'existence du souci réel de l'autre en raison du caractère seulement apparent de la vertu leur semble en effet, à mon sens à juste titre, excessif. À la différence des moralistes suspicieux, ils croient de plus au caractère non pas indécidable, mais seulement difficilement décidable du caractère véritablement vertueux ou non de nos pensées et comportements apparemment vertueux. Ils sont adeptes enfin de la légèreté en refusant d'adhérer à un système qui pourrait les conduire à être persécutés ou à se persécuter eux-mêmes à partir d'un questionnement moral exacerbé<sup>7</sup>.

Il convient de se méfier ici du vocabulaire utilisé. Si l'on demande à une personne quelconque si un individu manifestant une attitude vertueuse peut être réellement désintéressé, elle peut en venir à répondre que le désintéret ne peut pas exister parce que l'intérêt consiste en la maximisation de sa satisfaction et qu'aucune action ne sera donc entreprise par l'individu en question si elle n'augmente pas sa satisfaction. Cependant, comme le souligne Elster, dans le langage moderne le plus ordinaire (repris ici), le terme « intérêt » n'est pas utilisé aujourd'hui dans un sens aussi englobant. La vertu véritable (à supposer qu'elle existe réellement), le désintéressement réel, l'amour vrai de la communauté sont appréhendés alors comme ne relevant pas de l'intérêt ou, si l'on préfère de cette façon dans le vocabulaire des moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, du vice.

### *Le souci de son propre intérêt au sens strict (intérêt instrumental)*

Pour tous les moralistes, un comportement apparemment vertueux peut être le résultat du désir plus ou moins conscient de tirer un intérêt au sens strict, c'est-à-dire instrumental (un « intérêt à » et non pas un « intérêt pour »), de cette apparence (par exemple obtenir un quelconque avantage matériel, être prémuni du risque de se faire battre, voire tuer, augmenter son pouvoir, se forger une réputation utile...). En soulignant le rôle de l'intérêt au sens strict, les moralistes d'inspiration janséniste, qu'ils soient suspicieux ou cyniques, n'ont pas cherché seulement à indiquer combien les hommes pouvaient adopter des comportements hypocrites et ruser en toute conscience. Il s'est agi surtout pour eux de souligner combien les hommes, parce qu'ils ont beaucoup de mal à prendre acte de leur sens aigu de l'intérêt au sens strict, sont enclins à s'abuser eux-mêmes en la matière tout en craignant que les autres ne

6. Elster ne fait pas la distinction entre optimisme au sens fort et au sens faible.

7. Cf. Pascal dans sa réponse critique à Damien Mitton, théoricien de l'honnêteté : « Le moi est haïssable... Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice » (Pascal, *Pensées*, fragment 509).

se laissent pas duper. Ainsi, sans considération réelle pour l'intérêt collectif, les hommes seraient en général portés à soutenir ce qui leur est favorable personnellement et à critiquer ce qui leur nuit ; ils tendraient à mettre au point spontanément ou à recycler pour leur propre compte des schémas causaux particuliers visant à présenter leur intérêt personnel sous un jour impartial. Leurs opinions tendraient alors à être déguisées en arguments constituant la matière de querelles incessantes. Mais, quand il était question des fausses sources de la vertu, les moralistes ne postulaient jamais que les hommes n'étaient motivés que par leur penchant égoïste (leur sens de l'intérêt au sens strict). Ils étaient toujours supposés comme animés aussi et d'abord par l'amour-propre.

Il convient ici encore de se méfier du vocabulaire utilisé : aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les moralistes avaient une conception de l'intérêt qui ne se limitait pas à l'intérêt au sens strict. Ils utilisaient ce terme dans un sens bien plus large (incorporant alors la satisfaction retirée de l'estime d'autrui et même le cas échéant de l'estime de soi). L'intérêt au sens strict était considéré comme particulièrement important à prendre en compte lorsqu'il était question d'expliquer les bons comportements dans le domaine des affaires et du commerce (chez Nicole, Mandeville...). Il l'est encore dans nombre d'analyses économiques. Elster qualifie avec bonheur d'hommes « égoïstes » ceux qui ne seraient régis que par le souci de leur intérêt au sens strict et d'hommes « égocentriques » ceux qui ne seraient animés que par ce dernier et par le souci de l'estime des autres et de soi (hypothèse retenue par les moralistes cyniques). Ce qu'il y a de commun à ces deux hypothèses (l'homme est égoïste, l'homme est égocentrique), réductrices à mon sens car rejetant la possibilité du difficilement décidable en soi, c'est que dans les deux cas la vertu véritable est appréhendée comme un leurre.

*Le souci de l'estime de l'autre (nécessaire pour pouvoir s'estimer soi-même)*

Le souci de l'estime de l'autre se voyait octroyer une place importante aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles pour expliquer les comportements apparemment vertueux en société. Par exemple, chez La Bruyère, les hommes sont présentés comme très vains et ne haïssant rien tant que de passer pour tels : ils veulent être estimés et cachent avec soin l'envie qu'ils ont d'être estimés. Les hommes font aussi par vanité ou par bienséance les mêmes choses et avec les mêmes dehors qu'ils pourraient le faire par inclination ou par devoir. Dans ses analyses des comportements « de classe » (la société de cour de son temps en particulier), La Rochefoucauld fait, de son côté, de l'intérêt d'honneur et de gloire un facteur-clé<sup>8</sup>. Et, dans la partie 1 de *La fable des abeilles*<sup>9</sup>, Mandeville explique que « les vertus morales sont la progéniture politique que la flatterie et l'orgueil ont engendré à eux deux ». C'est d'ailleurs essentiellement l'importance donnée par Mandeville et La Rochefoucauld à l'idée selon laquelle les actes impressionnants sont faits pour impressionner qui a poussé Smith à les qualifier

8. « ... par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur et de gloire » (La Rochefoucauld, préface des *Maximes*).

9. Précisément dans ses *Recherches sur l'origine de la vertu morale*, p. 49.

d'auteurs « licencieux<sup>10</sup> » dans l'une des annexes de sa *Théorie des sentiments moraux* (1759).

L'influence du souci de l'estime d'autrui sur les comportements en général a été soulignée au XVIII<sup>e</sup> siècle sous un angle fort négatif par des auteurs tels que Rousseau. Ce dernier voit en cette motivation la source même du mal en société : le désir d'applaudissements transforme l'*amour de soi* présenté par lui comme innocent en *amour-propre* coupable. Rousseau considère en outre avec une telle force que l'amour-propre pousse les gens à « désirer le désir de l'autre » qu'il peut être considéré comme l'un des précurseurs de René Girard en ce qui concerne la thématique de nature quasiment hobbesienne de la rivalité mimétique. Toujours au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'autres auteurs, tels Voltaire ou Helvétius, se sont efforcés au contraire d'innocenter autant que possible le souci de l'estime d'autrui alors qu'il était considéré comme un vice parmi les plus effroyables par les jansénistes.

Il convient de se méfier ici tout particulièrement du vocabulaire utilisé dans les textes anciens. Le terme « amour-propre » (*self love*) renvoyait encore au XVII<sup>e</sup> siècle à l'intérêt au sens large (sachant que l'on utilise ici la terminologie réduite moderne). Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'amour-propre (*self liking*) a commencé de plus en plus souvent à ne plus désigner que l'instance poussant à désirer nous faire valoir auprès des autres et de nous-mêmes (génératrice de la vanité et de l'orgueil).

#### *Le souci de l'estime de soi (souvent lié au souci de l'estime des autres)*

Celui qui réalise une action apparemment vertueuse ou adopte une pensée de la sorte peut enfin le faire, sans s'en rendre compte, dans le souci d'augmenter l'estime qu'il a de lui, ce qui constitue une manière d'augmenter sa satisfaction<sup>11</sup>. Chez des moralistes sévères comme Pascal et Nicole, le souci de l'estime de soi (la volonté de satisfaire son for intérieur) en tant que motivation de la vertu apparente était vécu comme un vice pernicieux : seule une action menée en réponse à l'amour de la communauté (à l'amour de l'autre sans que n'entre en ligne de compte l'estime que l'on a pour soi, ce qui renvoie visiblement à leurs yeux à l'amour de Dieu) peut être considérée comme réellement vertueuse.

Comme l'a souligné fort bien Elster, la prise en compte du souci de l'estime de soi comme motivation de la soi-disant vertu implique de supposer que les hommes tendent à se duper eux-mêmes : si une personne mesure qu'elle réalise une action apparemment vertueuse uniquement pour améliorer l'image qu'elle a d'elle-même, elle ne peut pas considérer qu'il soit réellement question de vertu. Elster voit même en Kant lui-même, très impressionnant en la matière, l'un des grands théoriciens de cette thématique : pour ce dernier, il serait impossible de savoir s'il n'y a pas, de manière larvée, désir d'augmenter l'estime que l'on a pour soi lorsque l'on pense être réellement vertueux.

10. Dans la *Théorie des sentiments moraux*, Smith référençait au départ deux auteurs licencieux : Mandeville et La Rochefoucauld. Il a supprimé toute référence à ce dernier dans les dernières éditions de l'ouvrage.

11. Cf. le concept d'altruisme impur de James Andreoni.

Il est important de souligner que le souci de l'estime des autres et le souci de l'estime de soi ne sont pas toujours distingués de manière explicite chez les moralistes, car rangés sous la même rubrique d'« amour-propre ». Par exemple, dans les textes de Mandeville et de Vauvenargues, les hommes, taraudés par un sentiment d'infériorité, vivent dans la crainte que la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes soit mal fondée. Ils ne peuvent alors avoir une bonne estime d'eux-mêmes que s'ils reçoivent, même en imagination, l'estime des autres<sup>12</sup>.

Au total, les moralistes ont énoncé nombre des considérations aujourd'hui appréhendées comme triviales sur l'hypocrisie. Pour eux, cette dernière est au principe de nombre de comportements apparemment vertueux au sens où les hommes mentent souvent sur leurs vraies motivations. Ils font alors croire qu'ils agissent en raison de la vertu alors qu'ils se savent animés par l'intérêt au sens strict et le souci de l'estime des autres. Mais les moralistes ont développé aussi une réflexion sur l'auto-aveuglement. Pour eux, le souci de notre intérêt au sens strict, le souci de l'estime des autres, ainsi que le souci de notre propre estime peuvent expliquer l'existence en nous, sans que l'on s'en rende compte, de pensées et de comportements apparemment vertueux. Le fait qu'il soit a priori difficile (impossible pour les suspicieux) de savoir si nous agissons de manière vertueuse du fait d'une motivation réellement vertueuse fait de nous des êtres autoréflexifs toujours susceptibles d'une mise en doute de soi.

#### LA FAUSSE JUSTIFICATION COMME RÉSULTANTE D'UNE DUPERIE DE SOI

Les moralistes d'inspiration janséniste des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, à partir de leurs réflexions sur les fondements réels de la vertu apparente en soi, ont commencé à percevoir l'existence d'un mécanisme d'une importance considérable pour expliquer les comportements. Celui-ci repose sur un principe simple : même si la vertu est présente en soi par souci vertueux véritable, son importance peut être abusivement exagérée par réaction à une blessure d'amour-propre par désir de recevoir, pour compenser, des applaudissements du public externe ou interne. Les hommes tendent alors à refouler leurs insuffisances en se disculpant vaniteusement et en inculpant les autres de manière excessive. Ce mécanisme de la fausse justification a été examiné ensuite par Nietzsche dans le champ philosophique sur un mode parfois exalté, puis par Diel dans celui de la psychologie.

#### *Les blessures d'amour-propre à la source d'un surdéveloppement artificiel de la vertu apparente en soi : un mécanisme-clé pour les moralistes d'inspiration janséniste*

L'intérêt au sens strict, le souci de l'estime des autres et le souci de l'estime de soi étaient tous appréhendés comme des vices par les moralistes d'inspiration janséniste, qu'ils soient cyniques ou suspicieux. Cette condamnation du caractère vicieux des

12. « C'est ceci qui nous fait tant aimer l'approbation, l'affection et l'assentiment des autres, parce que cela nous renforce et nous confirme dans la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes » (Mandeville, *La fable des abeilles*, 1729, p. 113).

motivations autres que le souci authentique de la vertu des comportements apparemment vertueux devient ensuite objet de réprobation pour nombre de philosophes du temps des Lumières. Pour eux, les moralistes les plus pessimistes (tels que Pascal, Nicole, La Rochefoucauld, Esprit, Mandeville...) avaient le tort d'appeler vices des motivations qui n'étaient pas par elles-mêmes condamnables. Ce qu'ils tentèrent de réhabiliter fut avant tout le souci de l'estime des autres et de soi sur la base d'une différenciation entre ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas dans le désir d'obtenir des applaudissements.

Ainsi, Helvétius, qui présente une importance particulière parce qu'il fut l'inspirateur le plus notable (selon Bentham lui-même) de l'école utilitariste moderne, a rendu hommage<sup>13</sup> à La Rochefoucauld en lui reprochant d'avoir condamné de façon systématique l'amour-propre. Pour Helvétius, ce dernier peut en fait produire chez les individus aussi bien le vice (la vanité essentiellement) que la vertu (l'humilité en premier lieu) selon les dispositions de chacun. La modestie, à la différence de la fausse modestie, ne devait pas ainsi être appréhendée comme un raffinement de la vanité. De la même façon, dans sa critique des moralistes cyniques, Smith a repris l'argumentation type des Lumières écossaises<sup>14</sup> en faisant la distinction entre l'acceptable amour de la vraie gloire (désir d'être estimé pour ce qui est réellement estimable) et le ridicule amour de la vaine gloire (désir d'être estimé pour des comportements qui ne sont pas réellement estimables). Pour Smith, le désir d'estime, bien qu'inférieur au désir de nous rendre les objets propres de l'estime, ne mérite pas ainsi de recevoir de manière systématique l'opprobre.

Mais si les moralistes tels que Pascal et Nicole ont fait du désir d'estime un vice, c'est qu'ils ont décelé la présence dans l'esprit humain d'un important mécanisme psychique, ignoré des philosophes des Lumières tels que Helvétius et Smith, qui peut être présenté de la manière suivante :

1) Quoi qu'il en soit de la présence en nous d'un amour réel de la collectivité, nous sommes tous enclins à tirer gloire, aux yeux des autres ou à nos propres yeux, de nos actions et pensées apparemment vertueuses.

2) Quand nous sommes blessés dans notre amour-propre, nous sommes poussés, pour nous grandir sans bien nous rendre compte du processus en œuvre, à surdévelopper notre sens apparent de l'intérêt collectif non pas par vertu réelle, mais par souci de recevoir des éloges du public interne et/ou externe.

3) Dans la mesure où ce surdéploiement de la vertu apparente en nous ne correspond pas réellement à un accroissement de l'amour vrai de la communauté, lorsque ce mécanisme s'active en nous, nous avons tendance à rabaisser les autres pour nous grandir artificiellement. Il est possible ainsi d'être au fond méprisant tout en déployant un pseudo-amour de la communauté qui n'est pas réellement vertueux.

13. Dans *De l'homme*, discours 1, chapitre 4.

14. Voir par exemple Hume en conclusion de l'« Essai sur la dignité ou la bassesse de la nature humaine » : « L'amour de la gloire qui vient des actions vertueuses est une preuve certaine de l'amour de la vertu » (Hume, p. 225).

4) Nos congénères, parce qu'ils sont souvent porteurs des mêmes dispositions et sont blessés par nos actions et réactions, sont poussés à entrer eux-mêmes dans le même processus si bien qu'une rivalité distinctive risque toujours de se développer.

Ce mécanisme psychique a été décrit en particulier par Nicole dans ses textes relatifs à l'amour-propre « éclairé par la raison ». Pour Nicole, les hommes peuvent aller même jusqu'à prendre en pitié le reste du monde en se croyant des plus vertueux alors qu'il n'en est rien : ils n'agissent au fond que pour pouvoir se prendre eux-mêmes en pitié devant les injustices qui leur sont prétendument faites. Nicole en tire que seul celui qui doute de la nature de sa motivation saura ne pas tirer gloire intérieurement de ses actions et pensées apparemment vertueuses et que le questionnement sur les fondements de sa propre vertu apparente est l'assise véritable de la vertu. Mais, en penseur janséniste, Nicole introduit dans ses explications l'idée que nous ne pouvons en rien savoir si, lorsque nous adoptons des pensées et comportements apparemment vertueux, nous sommes réellement vertueux. À mon sens, l'adoption d'un tel niveau de doute peut provoquer une tendance à l'autopersécution et servir de base à de multiples formes de récupération instrumentale.

### *Le ressentiment source de valeurs et l'auto-empoisonnement de l'esprit chez Nietzsche*

L'œuvre de Nietzsche, nonobstant sa dimension antichrétienne et son rejet de tout ce qui pourrait conduire à l'autopersécution (tendance que l'on peut trouver chez Pascal, par exemple), renvoie à celle des moralistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, notamment de La Rochefoucauld qu'il admirait particulièrement. Avec plus de radicalité, il opéra comme eux une investigation sur l'hypocrisie et surtout la duperie de soi à partir d'une réflexion sur les fondements réels des pensées et comportements apparemment vertueux.

Comme chez les moralistes d'inspiration janséniste, s'ils n'ont pas la maîtrise nécessaire, les hommes, quand ils sont blessés dans leur amour-propre, sont poussés, selon Nietzsche, à surdévelopper leur dimension « vertueuse » pour se grandir de manière artificielle en se dupant eux-mêmes et en dupant les autres de la sorte. Comme il ne s'agit pas d'un surcroît de vertu authentique, ils tendent à développer dans le même temps un désir d'écrasement d'autrui, une envie de domination. Comme les moralistes, Nietzsche a, autrement dit, repéré l'existence d'une boucle de rétroaction positive, situation où l'effet retour renforce l'effet en amont, entre vanité et culpabilité : plus la souffrance ressentie quand il y a blessure d'amour-propre est douloureuse, plus la culpabilité larvée de n'être pas à la hauteur est importante. Et plus les hommes exacerbent, sans pouvoir le supporter en général, le besoin d'éprouver en eux le sentiment d'une supériorité vertueuse. Ainsi, les hommes mortifiés se voudraient les plus nobles et se révèlent pourtant porteurs, tandis qu'ils se font de plus en plus apparemment vertueux, de l'envie d'écraser les autres et des désirs de grandeur les plus bas. De plus, pour Nietzsche, toujours s'ils ne parviennent pas à se maîtriser, les hommes cultivent dans le même temps leur véracité, mais pour pouvoir aussi d'une manière souvent inconsciente ruser et tromper les autres. Duper autrui efficacement n'est en effet possible que dans un système où la véracité est érigée en valeur-clé. Chez

Nietzsche, les hommes blessés exaltent ainsi en eux le besoin d'être véridiques pour pouvoir s'assurer artificiellement plus de grandeur, tout en exacerbant en eux le désir d'abuser les autres. Nietzsche a repéré ainsi l'existence d'une autre boucle de rétroaction positive, cette fois entre malice et véracité.

Nietzsche a développé sur cette base une critique du fonctionnement de ce qu'il appelle les « esclaves ». Pour lui, emportés par leurs ressentiments, ces derniers sont poussés à vouloir la disqualification « par derrière » des valeurs de leurs adversaires. Pour s'autojustifier vaniteusement, ils opèrent des renversements axiologiques : à partir d'un sentiment négatif provenant des autres et donc d'un jugement négatif porté sur eux, un jugement positif inversé est généré. En faisant l'éloge de leur propre dimension moralisante, les moins maîtres d'eux-mêmes tentent en particulier de culpabiliser ceux envers lesquels ils ont du ressentiment afin de les affaiblir. Leurs opposants, qu'ils voient comme des oppresseurs, deviennent ceux à partir desquels ils imaginent par inversion un bon eux-mêmes. Ils en viennent même à retourner contre leur propre personne la dureté de jugement qu'ils manifestent à l'égard d'autrui pour tenter de mieux les convaincre de leur bonne foi vertueuse dans le souci caché de leur ôter toute capacité de résistance et de les rendre impuissants. Autrement dit, sans bien en avoir conscience, les hommes qui ne maîtrisent pas leurs ressentiments finissent toujours par culpabiliser eux-mêmes et les autres pour obtenir ou accroître leur domination de manière rusée. Recomposant leur cognition à partir de leurs émotions, ils s'auto-empoisonnent de cette façon l'esprit. En s'auto-abusant, ils sont portés, par exemple, à faire de leur ressentiment de l'indignation et finissent vaniteux de leur faiblesse<sup>15</sup>. Et, sans en tirer davantage de bonheur, ils se servent de l'exacerbation de leur prétendu sens de la vertu pour tenter de devenir ou de rester les maîtres sur un plan social.

Dans ses moments d'exaltation, Nietzsche « oublie » de préciser que tous les hommes sans exception, pas seulement une partie d'entre eux, sont habités par ce type de mécanisme : il ne veut plus voir que chacun d'entre nous est animé par une tendance au ressentiment. Il se laisse alors aller à expliquer qu'il existe deux sortes de personnes bien distinctes : celles animées par une volonté de puissance de maître (volonté d'autosurpassement de soi à partir de soi), celles régies par une volonté de puissance d'esclave (volonté d'autosurpassement de soi à partir de l'autre). Quand il parvient à nouveau à maîtriser sa propre tendance à l'autodisculpation vaniteuse, il en revient à l'exposé de ses idées phares. Il explique alors simplement que certains, plus maîtres d'eux-mêmes que les autres, parviennent non pas à annihiler le ressentiment en eux (car il s'agit là d'une opération impossible), mais simplement à le surmonter autant que possible. Autrement dit, les gens maîtres d'eux-mêmes parviendraient davantage à l'harmonisation de leurs désirs, à la conciliation de l'esprit et de la matière en développant en eux la capacité d'oublier les offenses subies.

Il est important d'apprécier que, malgré les mises en cause contemporaines des traductions fallacieuses de sa pensée, nombre de lecteurs de Nietzsche voient dans son œuvre le moyen de se conforter dans l'idée qu'ils sont les véritables maîtres que

15. Pour Elster, il s'opère des transmutations d'émotions mal vécues (le ressentiment, l'envie) en d'autres émotions plus nobles (l'indignation).

des esclaves rusés seraient parvenus à faire chuter. Ils oublient que Nietzsche n'appréciait au fond que les hommes capables de dépasser leurs ressentiments.

*La tendance à la vanité coupable et à la sentimentalité accusatrice chez Diel*

L'idée chère aux moralistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, reprise sous une forme ambivalente par Nietzsche, selon laquelle le surdéploiement de la vertu apparente en soi était une réponse aux blessures d'amour-propre, a été reprise par le psychologue Paul Diel. Ce dernier a produit en effet une théorie alternative à celle d'Alfred Adler – à qui l'on doit les concepts de sentiment d'infériorité, de complexe de supériorité et de surcompensation – et fort proche de celles des moralistes d'inspiration janséniste (quoique plus positive) faisant de la vertu surmultipliée une forme rusée de vanité.

Le mécanisme psychique, déjà aperçu par les moralistes d'inspiration janséniste et précisé sous une forme parfois dangereuse par Nietzsche, du surdéveloppement artificiel de la vertu apparente est décrit de la manière suivante par Diel sur la base d'une distinction entre le rapport des hommes à leur monde intérieur et à autrui.

1) Quand ils sont blessés dans leur amour-propre, les hommes, qui manquent souvent de maîtrise, endurent un sentiment de culpabilité : celui de ne pas être à la hauteur de leurs espérances. Pour surcompenser l'angoisse insupportable ainsi générée, ils sont poussés, en se dupant eux-mêmes, à augmenter avec exaltation leur amour apparent de la communauté non par vertu réelle, mais pour renforcer leur image auprès des autres et d'eux-mêmes. Ils tendent ainsi à tirer vanité du développement en eux d'actions et de pensées pseudomoralisantes et développent une tendance ambivalente appelée par Diel la « vanité coupable ».

2) Parce qu'ils ne veulent pas voir que la vanité coupable est une réponse artificielle à la souffrance générée par des frustrations de l'amour-propre, les hommes subissant fortement ce processus développent en même temps, de manière tout aussi exaltée, un renforcement de leur désir de réussite dans le domaine matériel ou sexuel. Diel a constaté ainsi que les hommes blessés manquant particulièrement de maîtrise (appelés par lui les « nerveux ») développent toujours des rêveries diurnes de réussite dans une multitude de domaines matériels. Cette exaltation des désirs matériels renforce le sentiment de culpabilité car elle vient heurter les pensées soi-disant vertueuses qui se sont déployées, ce qui crée une tendance à toujours davantage de vanité coupable et de désirs de réussite.

3) Dans le même temps, comme le développement de l'amour de la communauté en eux n'équivaut pas à un accroissement de la vertu réelle, les hommes sans maîtrise suffisante sont poussés, toujours sans comprendre ou vouloir comprendre le processus qui les anime, à rabaisser et à mépriser les autres. Pour pouvoir s'imaginer réellement des plus vertueux, ils sont en effet enclins, au moindre accroc dans leur relation à autrui, à voir le monde extérieur comme malveillant ou corrompu de façon à pouvoir par comparaison se grandir eux-mêmes : ils projettent, autrement dit, leurs propres fautes sur les autres. Au total, les hommes, caractérisés par une tendance à la vanité coupable, seraient ainsi marqués, en ce qui concerne cette fois leur rapport au monde extérieur, par une sorte de sentimentalité accusatrice.

4) Pour Diel, faute de maîtrise de cette tendance à s'autodisculper et à inculper excessivement les autres, les hommes mis en relation deviennent des sortes de rivaux risquant de se blesser continuellement les uns les autres dans leur amour-propre : la vanité triomphante ne cesse pas chez eux de se transmuier en vanité humiliée.

Partant de là, Diel explique que la démagogie consiste à vouloir manier les hommes en leur fournissant une argumentation les aidant à justifier leur vanité coupable et leur sentimentalité accusatrice. Il serait en particulier aisé d'instrumentaliser la tendance des hommes à transmuier leurs ressentiments en sentiments d'indignation. Il convient peut-être d'ajouter qu'il y a de manière plus ou moins larvée un souci potentiel d'exploiter autrui par intimidation derrière l'accusation et par désir d'inspirer la sympathie, voire la pitié, ou d'affaiblir ses adversaires derrière la sentimentalité.

	<b>Vanité coupable</b> (Rapport au monde intérieur)	<b>Sentimentalité accusatrice</b> (Rapport au monde extérieur)
Sentiment de supériorité	<b>Vanité</b> (surdéveloppement fictif de la vertu apparente en soi*)	<b>Accusation</b> (rabaissement des autres)
Sentiment d'infériorité	<b>Culpabilité</b> (sentiment de ne pas être à la hauteur de ses espérances)	<b>Sentimentalité</b> (amour faux des autres)

\* Exaltation dans le même temps des désirs de réussite matérielle et sexuelle.

L'analyse de Diel ressemble à celle déjà proposée par les moralistes tels que Nicole, mais sous une forme plus positive. Pour ce dernier (pour les jansénistes plus généralement), il était impossible en effet de savoir si la vertu apparente en soi répondait à un amour véritable de la communauté. Par contre, pour Diel, une auto-évaluation est envisageable : celui qui voit en lui se multiplier des désirs exaltés de réussite matérielle (en particulier sous la forme d'imagination d'évasion) tandis que sa prétendue vertu s'exacerbe ou encore qui développe une sorte de mépris, voire de haine, à l'égard d'autrui sur un fond pseudomoralisant doit pouvoir comprendre, sauf lâcheté ou bêtise, qu'il ne s'agit là que des effets de sa propre tendance à la vanité coupable et à la sentimentalité accusatrice. Dans une perspective proche de celle de Nietzsche, il doit alors se mobiliser pour s'auto-harmoniser davantage (obtenir plus d'harmonie entre ses désirs spirituels et matériels) et réduire sa tendance à dénoncer les fausses motivations des autres avant de se préoccuper des siennes propres. Pour ma part, ce type d'appel à davantage de maîtrise quand il y a blessure d'amour-propre fait penser aussi à l'impératif du don/contre-don cher à Marcel Mauss.

## CONCLUSION

À la suite des réflexions menées par les moralistes d'inspiration janséniste des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, puis de manière exaltée (parfois dangereuse) par Nietzsche, Paul Diel a analysé en profondeur le mécanisme psychologique de la fausse justification, fruit d'une duperie de soi. L'analyse de Diel vient compléter et approfondir les vues de Jon Elster à ce sujet au point de mériter à mon sens de recevoir une notoriété bien plus grande. La fausse justification constitue en effet à mes yeux l'un des mécanismes

manifestant combien il est préférable de se tourner dans le champ des sciences sociales vers des théorisations reposant non pas sur la théorie du choix rationnel, mais sur la psychologie.

Notre réflexion sur la fausse justification vise à faire vivre une forme d'approche du social reposant sur l'examen des mécanismes psychologiques en utilisant les apports de l'analyse des systèmes complexes (Mauroy, 2016). L'importance particulière donnée ici à Elster s'explique sans doute par la sorte de passion qu'il porte aux moralistes et philosophes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Elster a perçu en effet combien la critique du recours à la théorie du choix rationnel renvoie directement aux arguments fournis par ces derniers et à ceux qui s'en sont beaucoup inspirés sur le fond (Nietzsche par exemple).

#### BIBLIOGRAPHIE

- ANDREONI, J. 1990. « Impure altruism and donations to public goods: a theory of warm-glow giving », *Economic Journal*, 100, 464-477.
- BRACHFELD, O. 1945. *Les sentiments d'infériorité*, Genève-Annemasse, Éditions du Mont-Blanc.
- DIEL, P. 1947. *La psychologie de la motivation*, Paris, Payot.
- DIEL, P. 1956. *La peur et l'angoisse*, Paris, Payot.
- DIEL, P. 1968. *Culpabilité et lucidité*, Paris, Payot.
- ELSTER, J. 2010. « Self-poisoning of the mind », *Philosophical transactions of the royal society*, 221-226.
- ELSTER, J. 2003. *Proverbes, maximes, émotions*, Paris, Puf.
- ELSTER, J. 2006. *Raison et raisons*, Paris, Collège de France-Fayard.
- ELSTER, J. 2009. *Le désintéressement, Traité critique de l'homme économique 1*, Paris, Le Seuil.
- ELSTER, J. 2010. *L'irrationalité, Traité critique de l'homme économique 2*, Paris, Le Seuil.
- FESTINGER, L. 1957. *A theory of cognitive dissonance*, Stanford, Stanford University Press.
- FREUD, A. 1946. *Le moi et les mécanismes de défense*, Paris, Puf, 2001.
- HELVETIUS, C-A. 1773. *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, La Société typographique.
- HUME, D. 1741-1777. *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, Paris, Puf, 2001.
- HUTCHESON, F. 1725. *Recherche sur l'origine de nos idées, de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991.
- KAHNEMAN, D. 2011. *Système 1 système 2 : les deux vitesses de la pensée*, Paris, Flammarion, 2012.
- KANT, E. 1785. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion, 1994.
- LA BRUYÈRE (de), J. 1687. *Caractères*, Paris, Les classiques de Poche, 1976.
- LAFOND, J. 1990. « Mandeville et La Rochefoucauld, ou des avatars de l'augustinisme », dans *Gestaltung-Umgestaltung : Beiträge zur Geschichte der romanischen Literaturen*, Tübingen, Gunter Narr, 137-150.
- LA ROCHEFOUCAULD (de), F. 1935. *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2010.

- MANDEVILLE, B. 1705-1724. *La fable des abeilles, première partie*, Édition annotée par L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1998.
- MANDEVILLE, B. 1729. *La fable des abeilles, deuxième partie*, Édition annotée par L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 2002.
- MANDEVILLE, B. 1732. *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of Christianity*, Londres, Brotherton.
- MAUROY, H. 2014. « L'amour-propre : une analyse théorique et historique », *Revue européenne de sciences sociales*, 52, 2, 73-104.
- MAUROY, H. 2016. « La logique des paniers de crabes dans les termes de l'analyse des systèmes complexes : un essai inspiré par Paul Diel », *Cahiers internationaux de psychologie sociale*, 111, 397-416.
- MAUSS, M. 2012. *Essai sur le don*, Paris, Puf.
- NICOLE, P. 1671-1675. *Essais de morale*, Edition annotée par L. Thirouin, Paris, Puf, 1999.
- NIETZSCHE, F. 1858-1888. *Œuvres philosophiques complètes*, version française de l'édition Colli-Montinari, Paris, Gallimard, 1968-1997.
- PASCAL, B. 1669. *Pensées*, Paris, Folio classique, 2004.
- SMITH, A. 1759. *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Puf, 2011.
- VAUVENARGUES (de), L. 1747. *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Paris, Briasson.
- VIARD, B. 2015. *L'amour-propre : des choses connues depuis le commencement du monde*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du MAUSS ».

HERVÉ MAUROY, LA « FAUSSE JUSTIFICATION » : LE MÉCANISME AU FONDEMENT DES RIVALITÉS EXCESSIVES

#### RÉSUMÉ

Pour Jon Elster, les phénomènes sociaux doivent être expliqués non pas en recourant à la théorie du choix rationnel, mais en élucidant des mécanismes essentiellement psychologiques. Cet article vise à exposer l'un d'entre eux : la fausse justification. Celui-ci a été annoncé par les grands moralistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, puis spécifié sur un mode exalté par Friedrich Nietzsche. Surtout, il a été analysé en profondeur par un psychologue trop peu connu inspiré par la philosophie : Paul Diel. La fausse justification est à l'origine des rivalités trop exacerbées.

#### MOTS-CLÉS

Mécanismes psychologiques, moralistes, Jon Elster, Paul Diel, Nietzsche, théorie du choix rationnel.

HERVÉ MAUROY, THE FALSE JUSTIFICATION: THE MECHANISM AT THE ROOT OF EXCESSIVE RIVALRIES

#### ABSTRACT

For Jon Elster, social phenomena must be explained not by resorting to the rational choice theory, but by elucidating essentially psychological mechanisms. This article aims to expose one of them: the false justification. It was presented by the great moralists of the XVII<sup>th</sup> and XVIII<sup>th</sup> centuries, then specified with excitement by Nietzsche. Above all, it was thoroughly studied by a not very well-known

psychologist inspired by philosophy: Paul Diel. The false justification is at the root of too exaggerated classification struggles.

KEYWORDS

Psychological mechanisms, moralists, Jon Elster, Paul Diel, Nietzsche, rational choice theory.