

CHAPITRE III
**Justice vindicative
et sublimation des instincts :
La justice
comme mode de rattachement
au monde à dépasser**



par Carrol Tange

Résumé

L'hypothèse d'un système vindicatoire toujours en action comme forme de régulation sociale, vu mais non remarqué (*seen but unnoticed*), fait écho à certaines réflexions du criminologue belge E. De Greeff. Son examen du vécu psychologique du délinquant lui a permis de décrire le mouvement, plus ou moins abouti, d'accession à la conscience d'un processus cognitif relevé pour son caractère justicier. Vindicative, entachée de ressentiment lorsque cette accession à la conscience fait défaut, la notion de justice est liée pour E. De Greeff à la perception même des choses, aux modes de rattachement et de connaissance du monde, des autres et de soi-même. La justice y devient un processus dynamique susceptible, tout comme les instincts qui la façonnent, de muter, en particulier de se sublimer et de dépasser son stade d'alibi du ressentiment et de s'élever moralement, notamment au travers de la reconnaissance d'autrui. Et c'est un tel processus, fonction de ce que permet ce mode de connaissance (le degré de sublimation de la vie instinctive auquel ce mode donne accès), qui donne sa consistance concrète à la notion de justice.

MOTS CLEFS : De Greeff ; notion de justice ; instinct ; ressentiment ; sublimation

Abstract

The hypothesis of a vindicatory system still active as a form of regulation that is seen but unnoticed, echoes with some thoughts of the Belgian criminologist E. De Greeff. His study of the psychological experience of the delinquent led him to describe the more or less achieved movement of a cognitive process – related to the issue of justice – to reach consciousness. Vindictive, marred by resentment when this process does not reach consciousness, the notion of justice is related to the very perception of things, to ways of attaching oneself to- and knowing the world, others and oneself. The idea of justice results from a dynamic process capable, as do instincts that fashion it, of mutating, sublimating itself and move beyond its role of alibi for resentment and lift itself morally, in particular through recognition of others. It is such a process, derived from what allows this way of knowing (the degree of sublimation of instinctive life to which it grants access), that gives consistency to the notion of justice.

KEY WORDS : De Greeff ; notion of justice ; instinct ; resentment ; sublimation

INTRODUCTION

L'hypothèse selon laquelle, dans une société moderne à solidarité organique et dans la perspective d'une vie collective conflictuelle, un système vindicatoire serait toujours en action comme forme de régulation sociale (Strimelle et Vanhamme, 2009) [1], nous semble faire singulièrement écho à certaines réflexions du criminologue belge E. De Greeff [2]. Notamment au gré de son étude du passage à l'acte délinquant, la notion de justice semblait être porteuse d'accents similaires, mêlant également des enjeux de contenu (plus ou moins conflictuel) et de forme (plus ou moins « remarquée ») au travers de l'examen du vécu psychologique du délinquant (mais, précisément, pas seulement) et du mouvement plus ou moins abouti d'accession à la conscience d'un processus cognitif relevé pour son caractère justicier. Indéniablement vindicative lorsque cette accession à la conscience fait défaut, il semblait peut-être dans le cas contraire être possible de rapprocher la notion de justice, fruit de cet aboutissement, de cette hypothèse de société vindicatoire, à tout le moins selon une perspective plus ancrée dans la psychologie individuelle. Le pivot de l'intérêt porté à ces réflexions consiste en effet en ce que cette notion y soit liée par E. De Greeff à la perception même des choses, aux modes de rattachement et de connaissance du monde, des autres et de soi-même.

Donnant ce caractère de processus dynamique à une notion de *justice* (susceptible en quelque sorte de muer), présente au cœur de ces perceptions et modes de rattachement et de connaissance, la vie instinctive serait pour E. De Greeff au fondement de toute élaboration ultérieure et supérieure, mais sans aucune garantie que les instincts à l'œuvre soient d'un type « supérieur », tendant à l'élévation morale et porteurs d'une reconnaissance d'autrui enrichissante. Pour E. De Greeff, l'étude de la notion de *justice* doit donc permettre d'approcher la vie instinctive dans un ensemble réunissant les éléments les plus évolués de la pensée (sous forme de la notion élaborée de *justice*) et les attitudes plus proches de la vie affective inférieure (de l'ordre de ce que l'on va appeler « sentiment de justice »).

Partant des travaux d'E. De Greeff, on abordera donc d'abord la structure affective de la notion de justice (1). On s'intéressera ensuite à ce qu'il considère comme étant le problème central affectant cette notion, c'est-à-dire celui du ressentiment à l'œuvre au cœur du sentiment d'injustice subie, affectant le processus d'élévation morale et de reconnaissance d'autrui. Pour ce faire seront également mobilisées certaines réflexions du phénoménologue allemand M. Scheler et les travaux du philosophe français G. Deleuze consacrés à la pensée de F. Nietzsche (2). On se recentrera enfin sur le caractère cognitif de ce processus, en tant que problème de mode de connaissance tant instinctif qu'intellectuel, déterminant la consistance prise concrètement par cette notion en fonction de ce que permet ce mode de connaissance, c'est-à-dire le degré dans ce processus de sublimation de la vie instinctive auquel ce mode donne accès (3). En guise de conclusion, on se permettra de revenir, à la lumière du caractère dynamique

donné à la notion de justice par E. De Greeff, sur l'hypothèse d'un système vindicatoire à l'œuvre au sein de nos sociétés, vu mais non remarqué (*seen but unnoticed*), voilé par le discours dominant sur la justice (Strimelle et Vanhamme, 2009).

1. LA NOTION DE JUSTICE ET SA STRUCTURE AFFECTIVE

Dans sa démarche de révélation des fondements de l'attitude morale chez l'homme, E. De Greeff expose qu'aucune notion – aussi et peut-être surtout si elle est objet d'une élaboration rationnelle – ne saurait échapper au risque permanent d'être le produit voilé d'une remontée des instincts de défense. Ceux-ci seraient cette disposition spontanée et innée à voir en tout événement une intention dirigée par rapport à soi :

L'instinct de défense suppose un mode de connaissance en rapport avec son rôle et ce mode de connaissance dont nous lui sommes redevables c'est la substitution automatique, réflexe si l'on veut, à tout être ou à toute chose d'une intention. (...)

[A] un instinct de défense correspond un mode spécial de connaissance : la tendance à projeter une intention hostile dans tout ce qui peut exciter cet instinct et à substituer cette intention à la réalité (De Greeff, 1947, 77-79).

L'*intentionalisme*, ou la tendance à douer d'intention les êtres extérieurs, n'est que l'extérieur du phénomène instinctif. Il indique essentiellement qu'un processus s'est opéré :

Cet intentionalisme n'est que la représentation mentale par laquelle nous prenons conscience du phénomène qui s'est passé en nous. (...) Pratiquement, conscient ou non, l'instinct de défense crée chez l'être une orientation de l'activité en rapport avec des phénomènes psychiques qui, s'ils arrivent à la conscience, prendront le nom d'intentionalisme (De Greeff, 1947, 77-79).

Cette réflexion s'insère étroitement dans l'univers des relations sociales par le biais de la responsabilité qui teinte tous nos rapports à autrui. E. De Greeff voit en effet dans ce phénomène quelque chose d'inhérent à la vie collective, la responsabilité étant la forme sociale que prend la connaissance d'autrui par l'instinct de défense. La sécurité de tous exige l'obéissance de chacun à des motifs connus de tous et cela dans des formes prévisibles :

« La notion de la responsabilité d'autrui est la forme que prend, intégré dans la vie sociale, l'intentionalisme, et c'est cette notion de responsabilité qui représente le noyau psychique par lequel le prochain offre une prise de contact à la société. A la notion de justice, noyau fondamental par lequel le sujet se sent avoir des droits dans la société, correspond une projection en autrui : la responsabilité ; noyau grâce auquel on peut exercer sur la personnalité d'autrui les droits que le sentiment de justice confère » (De Greeff, 1947, 64).

On peut ainsi constater qu'une certaine réduction de l'autre à cette responsabilité s'opère et instaure un décalage entre intention perçue intuitivement chez le prochain et la richesse, les nuances de celui-ci. Il y a fixation, à un niveau très bas, de l'altérité.

A la richesse de la personnalité humaine prise dans son ensemble est substitué un schéma intentionnaliste rudimentaire. (...) Vu par l'instinct de défense, la personnalité du prochain est

représentée par une volonté consciente, disposant librement d'elle-même, contenant une agressivité permanente, une inextinguible puissance d'hostilité, et responsable (De Greeff, 1947, 92).

2. LE PROBLEME DU RESENTIMENT ET DU SENTIMENT D'INJUSTICE SUBIE

Ceci étant, on peut souvent constater une concordance, à un niveau qu'E. De Greeff qualifie de populaire, entre justice et vengeance. Dans cet ordre d'idée, il introduit une idée provenant de *L'homme du ressentiment* de M. Scheler, idée qui constitue un tournant essentiel de son analyse de ces phénomènes (Scheler, 1970). Cet homme – l'homme moderne pour M. Scheler – serait en effet un produit du sentiment de justice, lequel est d'ailleurs souvent vécu sous forme de sentiment d'injustice subie. Ce faisant, le justicier par excellence sera le paranoïaque.

On retrouve également chez M. Scheler une idée nietzschéenne clarifiée par G. Deleuze dans son ouvrage *Nietzsche et la philosophie* (Deleuze, 1962) : celle de la valeur morale inférieure de toute forme de vie réactive. Cette idée a été abondamment exploitée par M. Scheler dans son ouvrage consacré à « l'homme du ressentiment » (Scheler, 1970). Lorsqu'un être est sujet au ressentiment, il est en quelque sorte « victime » d'un état affectif, il ne peut que réagir à ce qu'il perçoit comme étant une injustice provenant de son milieu ambiant, de la société ou de telle catégorie d'êtres ou même de telle personne en particulier [3]. En tant que processus psychologique, la réactivité évoquée empêche l'humain d'agir sa réaction. Le mode normal du fonctionnement de l'esprit humain équilibré, celui du type d'homme actif, se caractériserait ainsi dans le fait d'agir sa réaction.

G. Deleuze décrit ce processus « normal » comme devant être constitué d'une composante d'oubli constamment à l'œuvre afin de « faire de la place » dans ce qu'il nomme l'« inconscient réactif », oubli qu'il voit non pas négativement, mais au contraire comme étant « un appareil d'amortissement » primordial dans la digestion des empreintes mnémiques. Ne pas les évacuer dans certaines proportions au fur et à mesure que les expériences s'accumulent, c'est s'exposer à surcharger cet inconscient. C'est là que se situerait tout le problème du ressentiment permettant à F. Nietzsche de dire que la vraie réaction est celle de l'action et que, lorsque ces réactions ne sont plus agies, lorsque l'amortisseur qu'est l'oubli n'accomplit plus son ouvrage, les traces mnémiques commencent à s'accumuler et à entamer un processus nouveau où les réactions ne sont alors plus agies, mais senties (Deleuze, 1962, 127-130).

C'est donc en même temps que la réaction aux traces devient quelque chose de sensible et que la réaction à l'excitation cesse d'être agie (Deleuze, 1962, 130).

Ce processus est celui d'une remontée de la mémoire dans la conscience qui est assiégée par ces souvenirs, ces envies, ces désirs qui vont la hanter en permanence (des années durant souvent). D'où le terme de « re-sentiment » (dont E. De Greeff considère bien sûr qu'il relève de la sphère des instincts de défense) ; ressentiment désignant bien cette victoire des forces réactives sur les forces actives. L'homme du ressentiment – selon l'expression de Scheler – n'oublie pas, il accumule ses

souvenirs comme un trésor, comme les déchets dans un dépotoir qui vont développer leur puanteur lentement, mais sans faute, sous la forme d'une volonté de vengeance (ou esprit de vengeance ; cf. *infra*).

Et lorsque des sentiments tels que la haine, la vengeance s'accompagnent de celui de l'impuissance à les traduire en actes, lorsque ces sentiments n'ont pas d'exutoire, ils vont aigrir la personne qui les connaît et déboucher sur le ressentiment. Exercer sa vengeance permet de rétablir le sentiment de sa propre valeur ou de son « honneur ». Car le ressentiment pour M. Scheler s'accompagne d'un autre sentiment : celui de l'égalité entre l'offensé et l'offenseur. Et

(...) plus il y aura d'écart entre la condition juridique des divers groupes sociaux donnés par le système politique ou par la tradition d'une part, et leur puissance réelle, de l'autre, plus sera forte la charge d'explosif spirituel (Scheler, 1970, 22-23).

Toujours en référence à F. Nietzsche, G. Deleuze voit encore dans le type de l'homme réactif plusieurs caractères : l'impuissance à admirer, à respecter, à aimer, la passivité et l'imputation des torts, la distribution des responsabilités, l'accusation perpétuelle. Le premier caractère, cette impuissance constitutive, cette digestion malaisée, le pousse à tout diminuer, déprécier. Cette impuissance à aimer ne signifie toutefois pas l'absence du désir d'être aimé. Ce qui se traduit au niveau du second caractère par le goût immodéré que l'homme passif a pour les bénéfices et le profit associés à une morale bien particulière : celle de l'utilité morale du bourgeois moderne. Quant à l'imputation des torts et l'accusation perpétuelle, elle est l'expression d'une logique propre à la réactivité et qui consiste à dire que parce que l'« autre » est mauvais, « je » suis bon ; donc de préalablement poser l'autre dans un acte d'accusation et ensuite, réactivement, se revaloriser par comparaison. Le Nietzsche de G. Deleuze voit d'ailleurs dans cette dialectique présente dans la philosophie le signe de l'emprise de cette idéologie du ressentiment qui a pour conséquence la naissance du bien et du mal dans la morale qu'il oppose au bon et au mauvais dans l'éthique (Deleuze, 1962, 134-136) [4].

Si l'on fait abstraction de la remise en cause radicale de toute forme de métaphysique par F. Nietzsche, l'analyse d'E. De Greeff critiquant la « morale du moindre effort » présente une parenté évidente avec ces réflexions. Selon cette critique, ce qui est dramatique c'est que, ce faisant, l'homme perd de vue « le vrai sens de la liberté, c'est-à-dire la préoccupation de la sauvegarde de son moi moral dans le futur » (De Greeff, 1945, 81, l'auteur souligne).

Plutôt que de s'attarder dans la voie du ressentiment, E. De Greeff estime que l'homme devrait s'attacher à promouvoir les conditions permettant sa propre adaptation par la renonciation volontaire, par le don de soi et l'acceptation de la liberté d'autrui, ce qu'il énonce sous cette forme : « *L'évolution du besoin de liberté est liée indissolublement à la valeur morale d'une part. D'autre part, l'évolution morale d'une personne est liée à son comportement vis-à-vis de sa propre liberté* » (De Greeff, 1945, 92, l'auteur souligne). Ce comportement vis-à-vis de sa propre liberté

implique, chez tout être humain s'orientant dans le sens de son épanouissement, la prise en compte de celle d'autrui et des limites auxquelles il consent volontairement par cette reconnaissance.

Rencontrer autrui, c'est accepter une limitation de ses propres réactions. C'est alors, selon E. De Greeff, que la vertu de justice commence : par l'acceptation de cette limite sous la pression morale ou sociale, sous l'emprise d'un sentiment de culpabilité.

Le sentiment de culpabilité ajoute quelque chose à l'intentionalisme en ce sens que l'intention hostile présentée par l'instinct de défense est alors regardée comme justifiée par la conduite du sujet lui-même (De Greeff, 1947, 114).

Le sujet aura d'autant plus de mal à échapper à cette agression, perçue au travers de l'intention hostile en provenance d'autrui, qu'il est en outre convaincu que cette hostilité est justifiée par sa propre conduite. Mais si celui-ci peut amener à une certaine sublimation, le sujet perdant une partie de ses moyens de défense (qui participent à la réduction d'autrui), ce sentiment de culpabilité n'est toutefois pas suffisant pour créer la vertu de justice.

3. JUSTICE ET MODES DE CONNAISSANCE

Des développements qui précèdent, on comprend que pour E. De Greeff le problème au cœur du contenu à donner à la notion de justice est bien d'abord un problème de mode de connaissance, tant instinctif qu'intellectuel. La question de la justice devrait donc être englobée dans une « vraie » sympathie pour autrui, une compréhension intellectuelle et affective de sa personnalité, pour que cette justice acquière une valeur dynamique et humaine. Le sujet doit donc être relié à autrui par autre chose que sa propre défense : l'amour ou la sympathie [5].

Mais, d'entrée de jeu, se présente un obstacle et non des moindres : la force du sentiment de justice et de la confusion qu'il induit. E. De Greeff met en effet en garde contre la confusion de ce sentiment avec la vertu de justice qui est, elle, d'un autre ordre et d'une grande difficulté, contrairement à ce produit des tendances instinctives, qui semble « aller de soi » et s'imposer « naturellement ». Ce danger est d'autant plus important que la justice est comme « bien des mots abstraits, à sens apparemment précis et clair, [qui] désignent à la fois dans leur sens courant, et l'idée abstraite et le contenu affectif dont elle s'est peu à peu dégagée » (De Greeff, 1947, 34).

Le risque de confusion s'intensifie du fait que cette forme de justice est par nature présente chez tout homme sous la forme de la conviction d'être capable de distinguer si sa propre conduite est injuste. Le danger de cette fonction se situe précisément dans ce qui en fait sa force : son aptitude à emporter la conviction et à faire passer dès lors ce qui ne constitue qu'une conviction spontanée pour une expression de justice absolue. Le danger principal est dès lors d'être dupe du degré de conviction qui accompagne nos jugements de justice. Cette conviction n'est qu'une amorce de la discussion sur le caractère juste ou injuste d'un acte. La

grande difficulté que celle-ci pose est que sa force est si grande qu'elle ne laisse pas de place au doute et rend improbable toute sublimation réelle. Et si notre vie affective n'est pas opposée à la justice, elle tend toutefois à la fixer dans des formes simples et proches de l'instinct.

Du coup, les fonctions intellectuelles sont tout autant susceptibles de se mettre au service des modes de rattachement instinctifs et de participer à *la manière de connaître* qui leur est lié, que de permettre au sujet de prendre distance par rapport à ces modes instinctifs et de « jouer » avec eux de façon constructive. C'est lorsque cette dernière voie est empruntée par les fonctions intellectuelles, s'appuyant sur un mode de rattachement affectif marqué par la sympathie, que l'on peut parler de sublimation. Ch. Debuyst, se référant à A. Comte, considère que la fonction intellectuelle « ne se confond pas avec l'affectivité qui la meut ». (...) Si elle ne saurait se dispenser d'assister une passion quelconque, [elle] n'est elle-même réductible à aucune passion ». Elle peut, de ce fait, « à condition de *préférer la sympathie à l'utile*, moraliser l'existence humaine » (Debuyst, 2001, 206-207, l'auteur souligne). C'est pour Ch. Debuyst ce que nous appelons « jouer » d'une manière constructive et entrer dans une politique d'ouverture affective et sociale. Et ce n'est pas autre chose que de parler de *sublimation*, dans le sens où E. De Greeff entend ce terme.

Si on a bien compris que la connaissance d'autrui est liée à ce qu'E. De Greeff qualifie d'*instinct* et qu'il est crucial que celle-ci s'appuie sur les instincts de sympathie plutôt que de défense, il est intéressant de faire à présent un petit détour par la manière dont M. Scheler, dont les travaux sur la sympathie ont influencé E. De Greeff, conçoit précisément la sympathie comme mode de connaissance.

La sympathie, prise dans son sens large, est indissociablement liée à l'intuition de la valeur d'un objet et prépare à sa connaissance logique. Le plus important est que ce mode de connaissance permet de lutter contre une tendance à l'égoïsme que M. Scheler décrit comme conduisant à concevoir le monde que nous percevons comme un absolu, comme « le » monde et donc l'amène à ce qu'il qualifie de « solipsisme » [6]. Selon lui, cette conception ou plutôt cette erreur est « classique » et provient d'une « illusion métaphysique » que seule la sympathie est en mesure de dissiper en introduisant un caractère relatif à ce rapport à l'« ambiance », comme dirait E. De Greeff. Un exemple lui est fourni par l'homme primitif et lui sert de repoussoir afin de démontrer l'errance fondant cette vision du monde et donc d'autrui :

Nous pouvons affirmer que l'homme primitif est, d'une manière tout au moins relative, solipsiste. A ses yeux, les autres hommes, en tant que doués d'âme, existent bien, mais d'une 'existence d'ombre', (...) d'une existence seulement relative à l'être ou aux modes d'être du propre *moi* de chacun, à son monde de valeurs, à sa réalité postulée comme 'absolue'. Ce qui distingue donc le solipsiste de celui qui a réussi à vaincre le solipsisme naturel, grâce à la fonction *cognitive* [nous soulignons] de la sympathie, révélatrice de données métaphysiques, ce n'est donc pas le fait que le premier n'attribue une réalité qu'à lui-même et ne considère les autres que comme sa

‘représentation’, au sens subjectif et idéaliste du mot. La différence ne porte que sur le degré de réalité qu’on attribue à soi-même et aux autres, le premier étant considéré comme le réel *absolu*, les derniers comme n’ayant qu’une existence et des modes d’être *relatifs*.

(...) Ce qui détruit et doit nécessairement détruire cette illusion, c’est l’intuition que nous avons grâce à notre sympathie, de l’égalité de valeur existant entre notre *moi* et les autres hommes, en tant qu’hommes, en tant que vivants (...). Dès que cette égalité de valeur nous est révélée, *l’autre* ‘devient’ pour nous aussi réel que notre propre *moi*, perd son existence d’ombre, cesse de n’exister que par rapport à nous. Et la sympathie ne peut avoir cette conséquence que pour autant qu’elle est orientée intentionnellement vers l’essence, vers la valeur de l’*alter ego*, vers les éléments qui entrent dans la constitution de son essence (Scheler, 1971, 88-89, l’auteur souligne) [7].

Et donc, comme le rappelle Ch. Debuyst :

Vouloir (...) intégrer cette manière de voir suppose forcément un processus de *sublimation* dans le sens où De Greeff l’entend, c’est-à-dire ‘une évolution consciente et volontaire faite par l’intelligence à partir d’un mouvement instinctif’ (ou contre un tel mouvement). Une telle évolution permet de « moraliser l’existence humaine » à condition néanmoins qu’elle se constitue dans l’ordre de la sympathie, c’est-à-dire, ‘*préférer la sympathie à l’utile*’. Ce qui signifie : devenir effectivement capable de donner au *moi* de *l’autre* la même réalité que notre *propre moi*. Nous nous situons donc au nœud d’une problématique qui concerne non seulement le criminologue dans sa réflexion comme dans sa pratique, mais plus largement le groupe social et le type d’évolution dans lequel celui-ci s’engage (Debuyst, 2001, 206-207, l’auteur souligne).

CONCLUSION

En écho à l’hypothèse motivant cette contribution, une remarque finale semble utile, qui souligne combien, aux yeux d’E. De Greeff, le dépassement d’un modèle de justice vindicatoire qui correspondrait plutôt (et très imparfaitement) aux sociétés primitives telles qu’évoquées dans les écrits de M. Scheler et d’E. De Greeff, que celui d’un modèle résolument vindicatif caractérisant les sociétés modernes, constitue au mieux un processus laborieux, toujours en danger de retomber dans les ornières des grandes proclamations de principes masquant des motifs moins nobles.

Divers passages des travaux d’E. De Greeff appliqués à l’étude de la *justice* font écho à des réflexions qui touchent à un domaine déjà « problématisé » par F. Nietzsche autour de la notion de *ressentiment* (qu’E. De Greeff associe, on l’a relevé, aux instincts de défense). Celui-ci y décèle en effet un processus qui passe par un mécanisme d’auto-justification issu du besoin de garantie idéologique. Elle trouve dans la notion de *justice* un parfait alibi à son ressentiment, ou, comme le dit J. Granier, à sa volonté de vengeance ; cette notion devenant un « signe de ralliement de toutes les *tarentules de l’égalitarisme* » (Granier, 1966, 223, l’auteur souligne ici une expression nietzschéenne). J. Granier résume ainsi la dénonciation par F. Nietzsche du processus vindicatif se trouvant à l’origine de l’égalité proclamée entre les hommes modernes :

Le moi débile se déleste de son sentiment d’infériorité en culpabilisant ceux qui lui sont supérieurs – c’est-à-dire en interprétant son malheur comme un tort qui lui est fait par les autres et dont il importe de tirer vengeance – et il accède à l’auto-affirmation de soi dans le sentiment de puissance (*Machtgefühl*) que procure le déploiement concret de la volonté de vengeance camouflée en proclamation égalitariste (Granier, 1966, 225).

En guise de clin d'œil sémantique final, on notera que, outre l'amalgame lié au processus d'autojustification décrit, justice et vengeance sont d'autant plus facilement associées en allemand que la langue permet un jeu de mots s'appuyant sur des prononciations similaires de *gerecht* (« juste ») et de *gerächt* (« vengé ») (Granier, 1966, 223).

Pour paraphraser F. Nietzsche : humaine, trop humaine justice.

Bibliographie

- DEBUYST, Christian (2001). « Postface », dans TANGE Carrol, *Etienne De Greeff et le problème du crime*, Bruxelles : Bruylant, p. 197-297.
- DE GREEFF, Etienne (1945). *Notre destinée et nos instincts*, Paris : Plon, 241 p.
- DE GREEFF, Etienne (1947). *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris : Presses Universitaires de France, 235 p.
- DELEUZE, Gilles (1962). *Nietzsche et la Philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 232 p.
- DOSTOÏEVSKI, Fiodor M. (1949). *Mémoires écrits dans un souterrain*, Paris : Gallimard, NRF, Les classiques russes (13^{ème} éd.), 256 p.
- GRANIER, Jean (1966). *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris : Seuil, 651 p.
- LALANDE, André (1992/1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, Quadrige, 2 Vol., 1008 p.
- SCHELER, Max (1970). *L'homme du ressentiment*, Paris : Gallimard, Idées NRF, 186 p.
- SCHELER, Max (1971). *Nature et formes de la sympathie. Contributions à l'étude des lois de la vie affective*, Paris : Petite Bibliothèque Payot, 361 p.
- STRIMELLE, Véronique et Françoise Vanhamme (2009). « Modèles vindicatoire et pénal en concurrence ? Réflexions à partir de l'expérience autochtone », *Criminologie*, Vol. 42, n° 2, p. 83-100.
- TANGE, Carrol (2001). *Etienne De Greeff et le problème du crime*, Bruxelles : Bruylant, 224 p.

Notes

1 Cette forme de régulation est caractérisée au moyen d'une notion concernant plutôt les relations entre clans, que V. Strimelle et F. Vanhamme décrivent comme suit : « Une personne qui a subi un tort a été touchée dans son statut social et son identité citoyenne. L'offenseur, devenant par ce fait le débiteur d'une atteinte équivalente, est appelé à restituer à la personne offensée son statut d'équivalence, c'est-à-dire d'adversaire » (Strimelle et Vanhamme, 2009).

2 Les réflexions qui suivent sont principalement tirées d'un ouvrage publié en 2001 sur les travaux d'E. De Greeff. L'ouvrage étant consacré à l'articulation de sa conception de la question criminelle autour de la notion de sympathie, la notion de justice y occupait également une place importante (Tange, 2001).

[3](#) Un exemple fort riche de cet état d'âme nous a été donné par F. Dostoïevski dans ses *Mémoires écrits dans un souterrain* où il nous dépeint les affres dans lesquels se débat son *homunculus*, son « petit homme » réactif et « ressentimenteux » dont la vie se passe essentiellement à recenser les injures (réelles ou imaginaires) dont il estime avoir été la victime et dont il ne peut en fin de compte que reporter la réparation de par son incapacité à agir (Dostoïevski, 1949).

[4](#) M. Scheler (1970) développe également cette idée au niveau de la préférence et de l'amour.

[5](#) Renvoyant à l'apprentissage de la vie par l'enfant et l'observation des peuples primitifs, M. Scheler conclut notamment à cet égard que « l'homme vit 'tout d'abord' et principalement dans les autres, non en lui-même ; il vit plus dans la communauté que dans son propre individu » (Scheler, 1971, 312).

[6](#) Le solipsisme est une « doctrine présentée comme une conséquence logique résultant du caractère idéal (idéel) de la connaissance ; elle consisterait à soutenir que le *moi* individuel dont on a conscience, avec ses modifications subjectives, est toute la réalité, et que les autres *moi* dont on a la représentation n'ont pas plus d'existence indépendante que les personnages des rêves ; – ou du moins à admettre qu'il est impossible de démontrer le contraire » (Lalande, 1992, 1008).

[7](#) M. Scheler va même plus loin en affirmant que cette fonction « pure » de la sympathie conçoit un « sens » de la vérité qu'il formule de la sorte: « L'autre, en tant qu'homme, en tant qu'être vivant, possède la même valeur que toi ; toute valeur qui t'est extérieure doit être située sur le même rang que les valeurs qui te sont propres » (Scheler, 1971, 90).