



HAL
open science

Valeur et légitimité du ressentiment

Pierre Fasula

► **To cite this version:**

| Pierre Fasula. Valeur et légitimité du ressentiment. Philosophie, 2022. hal-03928965

HAL Id: hal-03928965

<https://hal.science/hal-03928965>

Submitted on 21 Feb 2023

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.

« Valeur et légitimité du ressentiment »

Pierre Fasula (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, ISJPS)

La clarification d'une prétention normative

Quelle position normative adopter face au ressentiment et pourquoi celle-ci poserait-elle particulièrement problème ? La question se pose dans la mesure où, d'un côté, sa valeur peut sembler fixée d'avance : le ressentiment est un sentiment négatif, dira-t-on, qu'à terme il faudrait donc ne plus éprouver. De l'autre, cependant, il fait partie de cet ensemble de sentiments comme la colère, la rancœur, qui, pour être négatifs, ne semblent pas moins légitimes, au moins dans certains cas. Il s'agit alors de savoir au nom de quoi les juger et comment. Quelle est donc la réponse normative requise face au ressentiment ?

Pour aller dans le sens de deuxième aspect indiqué, on peut se référer à cet article de Didier Fassin, qui est central pour notre propos, « On Resentment and *Ressentiment*¹ ». Didier Fassin voit dans le ressentiment un de « ces sentiments moraux qui échappent à l'alternative entre le bien et le mal », qui « appartiennent à une sorte de zone grise qui nous oblige à penser à nouveau frais ce que nous tenons pour acquis concernant la distinction entre le côté lumineux et le côté obscur de notre monde moral². » Cela suppose donc de les « dé-moraliser » c'est-à-dire de cesser de les penser en termes de bien ou de mal, et ce, non pour les défendre, mais au moins pour en faire un objet d'étude. L'envers de ce dernier point, ce serait un certain partage du travail entre anthropologues, ou sociologues, et philosophes. Là où ces derniers auraient tendance à juger, les premiers se contenteraient de décrire. Cependant, ce partage fonctionne en réalité tout aussi bien dans l'autre sens, comme par retour de l'exigence d'une réponse normative : là où les anthropologues et sociologues ne peuvent que décrire, les philosophes sont censés apporter un point de vue normatif.

Il y a là une double difficulté. Tout d'abord, même si ce point ne jouera qu'un rôle limité dans la suite de cet article, ce partage des tâches est problématique. Non seulement la distinction des faits et des valeurs ne va pas de soi, mais en plus l'assimilation de cette distinction à celle entre sciences sociales et philosophie semble intenable. L'appel au point de vue normatif des philosophes, de la part des sciences sociales, est assez embarrassante : pourquoi reviendrait-il au philosophe de dire la valeur ou la légitimité du ressentiment ? Ensuite, pour en venir au point véritablement important, on voit qu'il s'agit de ne pas juger le ressentiment dans les termes caricaturaux du bien et du mal et de pourtant maintenir l'intérêt et l'exigence d'un point de vue normatif. De quoi s'agit-il alors ? Et pour quelles raisons ?

Avant de répondre à ces questions, revenons sur le premier aspect mentionné plus haut, le fait qu'en réalité la valeur du ressentiment semble toujours fixée d'avance. On en trouve une illustration dans le livre récent de Cynthia Fleury, *Ci-gît l'amer*³. L'ouvrage ne plonge pas moins dans l'embarras, non pas du fait de l'absence totale de point de vue normatif sur le ressentiment, mais à cause d'un jugement normatif qui semble aller de soi. Comme le dit le sous-titre, il s'agit de « guérir du ressentiment ». Autrement dit, le ressentiment, c'est ce dont on doit guérir.

En un sens, on comprend que ce soit le point de départ et le présupposé du livre, étant donné l'ancrage dans la pratique psychanalytique : il s'agit de guérir des individus qui souffrent de leur

¹ Didier Fassin, « On Resentment and *Ressentiment* », *Current Anthropology*, 54/3, 2013, p. 249-267.

² *Id.*, p. 249.

³ Cynthia Fleury, *Ci-gît l'amer*, Paris, Gallimard, 2020.

ressentiment. Cependant, est-ce à dire que le ressentiment est ce dont on doit guérir ? On doit faire une différence entre devoir guérir d'un ressentiment qui fait souffrir et faire du ressentiment ce dont on doit guérir. Il y a un problème à conclure d'une nécessité de guérir d'un ressentiment qui fait souffrir, à l'idée que le ressentiment, c'est ce qui fait souffrir et donc ce dont on doit chercher à guérir. Pour le dire de manière plus technique, ce serait transformer une nécessité personnelle (si je veux aller mieux, je dois consulter pour en finir avec ce ressentiment), sans doute très souvent justifiée, en un jugement de valeur qui est en même temps une redéfinition du ressentiment : ce dont on doit guérir. Il est vrai que dans cet ouvrage, on entre-aperçoit à certains moments la reconnaissance d'une certaine légitimité du ressentiment, dans certains cas, mais toujours de manière marginale, semble-t-il. La perspective thérapeutique donne l'impression d'écraser la question de la légitimité et de la valeur du ressentiment.

Comment adopter un point de vue normatif sur le ressentiment sans tomber dans un jugement caricatural en termes de bien et de mal ? Comment questionner le jugement ordinaire qui semble condamner systématiquement le ressentiment ? En réalité, il faut poser le problème d'une autre manière. Ce qui est intéressant, c'est la dimension normative du ressentiment lui-même, au sens où il est une dénonciation (à tort ou à raison, d'une manière adéquate ou pas) d'une injustice. La perspective sociologique ou anthropologique voit dans le ressentiment un fait social à décrire, et la perspective thérapeutique y voit un fonctionnement psychologique à traiter. Mais ce qui peut intéresser spécifiquement le philosophe, c'est la prétention normative du ressentiment, au sens où celui ou celle qui éprouve du ressentiment accuse, dénonce une injustice.

Or cette prétention n'est pas sans poser problème, et ce, non pas pour des raisons factuelles (untel, qui éprouve du ressentiment à l'égard de tel autre, n'aurait pas de vraies raisons de le faire), mais pour des raisons conceptuelles, qui intéressent donc le philosophe. Tout d'abord, il y a la nature exacte de cette dénonciation d'une injustice. Quelle est précisément l'exigence de justice qui est exprimée dans le ressentiment ? Dans quelle mesure peut-elle être satisfaite ? En effet, il y a souvent une suspicion quant à la possibilité de satisfaire la demande de celui ou celle qui fait l'expérience du ressentiment. Ensuite, et corrélativement, il y a ces confusions, si on ne saisit pas exactement le sens de la justice qui s'exprime dans le ressentiment, avec des concepts en réalité différents : envie, rancœur, ou encore impossibilité de pardonner.

Si le philosophe doit vraiment juger de quelque chose, c'est de la clarté de ces concepts et distinctions conceptuelles. Il peut juger de ce qui se présente comme du ressentiment, en discutant non pas les raisons qu'a telle personne ou tel groupe de crier à l'injustice ou surtout de les ruminer, mais l'identification de quelque chose comme étant du ressentiment, notamment à partir de cette question de la justice.

Ressentiment et resentment

Puisque les distinctions sont importantes, que faire de celle, centrale, entre le terme anglais et le terme français, entre *resentment* et ressentiment ? Selon certains, dont Didier Fassin, ces deux termes renverraient à des concepts et des réalités différentes. Cela nous semble cependant contestable. Dans les pages qui suivent, on commencera donc par exposer cette différence, pour proposer ensuite une autre manière de voir les choses.

Comme on l'a indiqué plus haut, le cadre général des recherches de Fassin, c'est le désir d'explorer des positions morales qui ne se réduisent pas à des distinctions claires et nettes, comme le bien et le mal (ou le devoir et l'interdit) et qui ne se cantonnent pas non plus au seul domaine moral. Il s'agit donc d'explorer des sentiments à la fois moraux, sociaux, politiques, marqués par l'ambiguïté, par exemple : la rancœur, l'amertume, la colère, l'indignation, etc. Mais la raison précise de cette recherche sur le ressentiment et le *resentment*, ce sont ses terrains de

recherche, avec notamment, d'un côté, l'Afrique du sud post-Apartheid, avec la Commission Vérité et Réconciliation, et, de l'autre, les politiques françaises de sécurité depuis deux décennies.

Pour résumer, dans le cas de l'Afrique du Sud et la Commission Vérité et Réconciliation, on peut suivre Nelson Mandela, dit-il, qui a été l'homme de la réconciliation, mais on peut aussi s'engager dans la voie de la vérité sans la réconciliation, avec Thabo Mbeki, ancien président, qui est apparu comme l'homme du ressentiment. Dans son discours des deux nations de 1998, ce dernier opposait une nation blanche, relativement prospère et une autre noire et pauvre. Étant donné ce qui s'est passé, qui peut dire « vous devez pardonner et, à terme, oublier » ?

Mais de ce ressentiment Fassin distingue le *resentment*, utilisant à dessein le terme anglais. Il en trouve un exemple dans les policiers de la BAC qu'il a pu étudier sur le terrain (cf. *La force de l'ordre*⁴). Quand bien même les études montrent que la police est plutôt respectée par la population et sa fonction comprise par elle, les policiers sont persuadés d'être détestés, notamment par les pauvres et les immigrants dans certains quartiers. Et si on ajoute à cette position sociale imaginaire des tâches absurdes (une politique du chiffre qui n'a pas de sens et qui pousse au contrôle d'identité permanent, créant la violence qu'elle est censée combattre, ou encore un but absurde, prendre en flagrant délit, ce qui n'arrive jamais), ce qui se produit, c'est de la frustration et du *resentment*, à distinguer du ressentiment.

On notera les précautions d'usage concernant ce genre de distinction : elle serait une construction théorique, correspondrait surtout à des idéaux-types, alors que dans la réalité, les phénomènes se recourent partiellement, les distinctions sont moins tranchées. Il semble cependant que le but soit bien de sauver la distinction initiale. Quelle est-elle ? Voici comment il la présente dans la conclusion de son article :

Je propose donc deux idéaux-types de subjectivation morale et politique. Le ressentiment est une réaction à des faits historiques, qui engendre un problème (*condition*) anthropologique : les victimes de génocides, d'apartheid ou de persécutions font l'expérience de ce problème. Il n'implique pas avant tout une vengeance, mais une reconnaissance. Il signifie l'impossibilité d'oublier et l'absence complète de sens à l'idée de pardonner. L'homme du ressentiment peut avoir été directement exposé à l'oppression ou à la domination, ou bien indirectement, à travers les histoires de ses parents ou de ses grands-parents par exemple. Par contraste, le *resentment* est une réaction à une situation relationnelle, qui résulte d'une position sociologique : officiers de police, électeurs d'extrême-droite et chômeurs de longue durée peuvent se retrouver dans une telle situation. Elle implique une animosité diffuse et prend une tournure vindicative. Elle déplace son objet de mécontentement d'acteurs spécifiques vers de grands groupes vulnérables en particulier, via des projections imaginaires. L'homme du ressentiment n'est pas directement ou indirectement exposé à l'oppression et la domination, mais il exprime son mécontentement à propos d'une situation qui ne le satisfait pas. Le ressentiment résulte d'une aliénation historique : quelque chose s'est bien passé, qui a eu des conséquences tragiques dans le passé et souvent cause des difficultés persistantes dans le présent. Le *resentment* équivaut à une aliénation idéologique : la réalité est brouillée, menant à une rancœur souvent mal orientée⁵.

On voit bien que les deux termes sont compris comme désignant deux concepts différents et deux réalités différentes : d'un côté des faits « clairs et nets » (l'oppression, la domination), de l'autre une expérience diffuse ; d'un côté des faits historiques, en dernier ressort, de l'autre une situation sociologique et idéologique ; d'un côté, une demande de reconnaissance, de l'autre du mécontentement, une insatisfaction fondamentale.

⁴ Didier Fassin, *La Force de l'ordre*, Paris, Seuil, 2011.

⁵ D. Fassin, *op. cit.*, p. 260.

Le partage de la légitimité

On peut cependant discuter cette distinction. Ce n'est pas qu'elle soit fautive ou non pertinente. Au contraire, elle fonctionne bien sur le terrain sociologique et historique qui est celui de Fassin, puisqu'elle fait apparaître un contraste réel entre des faits vraiment différents. Par ailleurs, il serait difficile de s'en passer pour la question qui nous occupe, celle de la valeur du ressentiment. Cependant, il faut au moins dans un premier temps l'écartier. On peut notamment discuter l'impression d'une assimilation du ressentiment à quelque chose de légitime (puisque résultat d'une réaction à des faits clairement atroces : l'oppression, les tentatives d'extermination) et celle du *resentment* à quelque chose de plus douteux et condamnable (puisque résultat d'une réaction idéologique et surtout de projections imaginaires).

Premièrement, le ressentiment est-il nécessairement légitime ou en tout cas non condamnable ? Il peut l'être, évidemment, comme on peut le voir dans le cas sud-africain ou dans cet autre exemple assez impressionnant développé par Fassin, celui de Jean Améry, philosophe belge qui a été torturé et déporté à Auschwitz, qui cependant a miraculeusement survécu, et surtout qui défend son ressentiment contre toute tentative d'apaisement. On peut penser à cette formule frappante dans *Par-delà crime et châtement*, dans le chapitre intitulé « Ressentiments » : « Je crois avoir enfin compris qu'un pardon et un oubli résultant d'une pression sociale sont immoraux⁶. » Mais ne peut-on imaginer des situations où l'on pourrait dire « il y a eu atrocité, mais il n'est plus légitime d'en éprouver du ressentiment » ? Il ne s'agirait évidemment pas d'un point de vue extérieur s'adressant ainsi aux victimes – ce serait indécent –, mais d'une position possible dans une discussion entre victimes de telles brutalités : « ne devrions-nous pas arrêter d'en éprouver du ressentiment et passer à autre chose ? », ou bien au contraire « refusons cette incitation au pardon et à la paix ». La position de Kamel Daoud à propos du ressentiment algérien à l'égard de la France n'en est-il pas un exemple ? Quoi qu'il en soit, le ressentiment se discute, au sens où il est un objet de discussion. Certes, n'importe qui ne peut le discuter et, plus encore, prendre une décision, mais le ressentiment a des raisons, une légitimité, un sens... ou pas.

Deuxièmement, le *resentment* est-il nécessairement illégitime, parce qu'exprimant une réaction idéologique fondée sur des projections imaginaires ? Il peut évidemment l'être, comme le montre le cas étudié par Fassin, celui des officiers de police dans certains quartiers de la banlieue parisienne. Mais reprenons un des autres exemples qu'il mentionne, à savoir les chômeurs de longue durée. On voit bien le type de *resentment* que peut éprouver cette catégorie de personnes, fondé à la fois sur une expérience réelle, celle du chômage de longue durée, et sur des projections imaginaires (le sentiment qu'elles peuvent avoir que tout est fait pour qu'elles n'y arrivent pas par exemple). On peut certes insister sur la part imaginaire, mais on pourrait tout aussi bien souligner que, dans une telle situation, ce genre de projections est inévitable et donc, qu'en un sens, le *resentment* est excusable.

Ainsi, le ressentiment n'est pas nécessairement légitime (bien que la question se pose de qui doit le dire) et le *resentment* n'est pas nécessairement illégitime. La distinction entre ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas, ne se superpose pas, contrairement aux apparences, à la distinction entre ressentiment et *resentment*, mais les traverse tout deux.

Pathologie ou nature humaine ?

Voici donc une manière de discuter la distinction entre ressentiment et *resentment*, qui indique les différentes possibilités normatives à leur égard. De ce point de vue, on insistera sur le fait qu'il ne s'agit pas d'imposer une certaine manière de juger le ressentiment ou de prendre position sur le

⁶ Jean Améry, *Par-delà crime et châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud, 1995, p. 155.

ressentiment dans tel ou tel cas, mais de clarifier les différentes possibilités normatives, les différentes prises de position normatives possibles. Cependant, cela ne répond pas encore à la question qui nous semble plus profonde, celle des raisons pour lesquelles le ressentiment semble poser particulièrement problème sur ce point. En quoi la distinction entre ressentiment légitime et ressentiment illégitime pose-t-elle particulièrement problème ? Notre hypothèse est que cela tient à la dimension potentiellement pathologique du ressentiment.

Pour le mettre en évidence, on peut partir de la différence entre deux familles de théorisations philosophiques du ressentiment. D'un côté, il y a toute une tradition (philosophique) qui insiste sur la dimension pathologique du ressentiment : la tradition de Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*, ou de Scheler dans *L'homme du ressentiment* – d'où leur usage par Cynthia Fleury. Dans cette perspective, ce qui revient, c'est le désir de vengeance des petits, des dominés, qui est entravé par un sentiment d'impuissance et ruminé dans la durée, au point d'empoisonner l'individu, dans une sorte d'auto-intoxication.

Cependant, ce n'est pas la seule tradition existante sur le ressentiment, l'autre provenant de la philosophie anglo-saxonne, avec les Lumières écossaises, notamment Adam Smith dans *La Théorie des sentiments moraux* ; des analyses comme celles de Strawson dans « Freedom and Resentment » ou encore, mais plus indirectement, les théories de la justice plus contemporaines, comme celle de Rawls, où le ressentiment est abordé à partir du thème de l'envie. La définition qu'en donne Rawls dans sa *Théorie de la justice* est plutôt simple. Il s'agit du §73 où Rawls énonce les caractéristiques des sentiments moraux :

Quelles sont les émotions et les réponses qu'une personne ayant un sentiment particulier attend de la part des autres ? [...] quelqu'un qui se sent coupable, reconnaissant que son action est une transgression des revendications légitimes des autres, s'attend à leur ressentiment et à ce qu'ils punissent sa conduite par divers moyens. Il suppose aussi que des tiers s'indigneraient également de sa conduite. Quelqu'un qui se sent coupable, donc, appréhende le ressentiment et l'indignation des autres et les incertitudes qui en résultent pour lui. [...] le premier [le ressentiment] vient du mal que nous pensons nous avoir été fait [...] la seconde [l'indignation] est suscitée par le mal fait à autrui⁷.

De ce passage, on gardera la définition « toute simple » du ressentiment, à savoir : ce sentiment moral, en vouloir à quelqu'un, qui naît du tort qui nous a été fait, pensons-nous, et que l'on doit distinguer de l'indignation, sentiment moral face au tort fait à autrui. Mais on gardera aussi sa réintégration dans le cours ordinaire de la vie morale : on s'attend à ce que les autres nous en veulent, et donc éprouvent du ressentiment à notre égard, si nous leur causons du tort.

Bien qu'il y ait évidemment des différences, on rangera dans la même catégorie les analyses de Strawson dans « Freedom et Resentment ». On peut penser notamment à la section 3 de cet article, quand il aborde « ces attitudes et réactions non-détachées de personnes qui sont impliquées dans des relations les unes avec les autres ; ces attitudes et réactions d'offensés et de bénéficiaires, telles que la reconnaissance, de ressentiment, de pardon, d'amour, de peine⁸ ». Là encore, la caractérisation est toute simple :

Si quelqu'un me marche sur la main accidentellement, en essayant de m'aider, la douleur n'est sans doute pas moins grande que s'il marche dessus avec une ignorance méprisante pour mon existence ou avec le désir malveillant de me blesser. Mais généralement, j'éprouverai dans le deuxième cas un genre et un degré de ressentiment que je n'éprouverai pas dans le premier⁹.

⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1971, p. 423-424 ; *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 2009, p. 523-524.

⁸ Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London and New York, Routledge, 2008, p. 5.

⁹ *Id.*, p. 5-6.

L'expression « forme de vie » n'apparaît pas, mais au fond, l'idée est là : en vouloir à celui qui m'a marché sur la main par mépris ou, pire, intentionnellement, fait partie de ces réactions tout à fait naturelles qui constituent, prises ensemble, notre forme de vie.

Quelle conclusion tirer de ce grand écart entre, d'un côté, Nietzsche, Scheler, et, de l'autre, Rawls ou Strawson ? On pourrait objecter que ce ne sont pas du tout les mêmes exemples, avec les mêmes causes, les mêmes enjeux, etc. Mais on répondra que cela pointe vers un problème central, celui du ressentiment et de ses pathologies, ses développements pathologiques (et non le ressentiment comme pathologie, défini comme tel). Cela suppose en effet qu'il puisse y avoir du ressentiment qui ne soit pas pathologique, à côté de celui qui prend une tournure pathologique.

Sur ce point, la manière dont Fassin présente la position d'Adam Smith est intéressante : il n'en garde que le côté négatif. Certes, il mentionne ce qu'il présente comme une concession d'Adam Smith : « Ces passions [dont le ressentiment] sont cependant regardées comme inhérentes à la nature de l'homme¹⁰ ». Mais c'est d'emblée pour souligner leur côté négatif : « il y a cependant en elles quelque chose de désagréable, qui nous inspire une aversion naturelle pour leur manifestation chez les autres¹¹. » Or non seulement, c'est passer sous silence la défense de leur utilité (pour l'individu et même comme gardiens de la justice et de son application), mais surtout à aucun moment cela n'est présenté comme pathologique par Adam Smith. On peut en conclure que, certes le ressentiment est désagréable, mais que le vrai problème se pose quand il prend une tournure pathologique (ce qui ne veut pas dire, rappelons-le, qu'il serait de lui-même quelque chose de pathologique ou exprimerait nécessairement quelque chose de pathologique).

Ajoutons à cela, premièrement, que même chez Nietzsche, tout ressentiment n'est pas pathologique. Comme il le dit dans *La Généalogie de la morale*, « même le ressentiment, quand il se rencontre chez l'homme noble, se manifeste et s'épuise en une réaction instantanée si bien qu'il n'empoisonne pas¹². » L'homme noble nietzschéen peut bien faire l'expérience du ressentiment, le problème est ailleurs : quand ce ressentiment intoxique, empoisonne. Ajoutons, deuxièmement, dans la lignée de Strawson mais de manière un peu libre, qu'un autre problème serait de ne jamais éprouver de ressentiment. En effet, n'en vouloir jamais à ceux qui, pense-t-on, nous ont fait du tort, serait étrange ; ce serait même sans doute l'indice d'un problème.

Réagir au ressentiment

En quoi le ressentiment empoisonne-t-il, prend-il une tournure pathologique, au point que se pose la question normative, celle de sa valeur et de sa légitimité ? Comment la dimension pathologique du ressentiment en perturbe-t-elle l'évaluation ? L'hypothèse, c'est qu'on ne sait pas quoi faire de l'accusation, de la dénonciation d'un tort, venant d'une personne qui éprouve ce genre de ressentiment pathologique. Cela perturbe nos réactions ordinaires au ressentiment.

Pour aller dans cette direction, on peut adapter ce que dit Strawson à propos de nos réactions en général. Il insiste en effet beaucoup sur cette dimension de la réaction, outre les attitudes, les dispositions : réaction à des actes, des gestes, des propos, des attitudes, et il fait du ressentiment une de ces réactions. Dans la 4^e section de son article, il fait cependant une distinction essentielle entre deux cas de figure. Dans les situations où une personne est offensée ou blessée par l'action d'une autre, on s'attend à ce qu'elle éprouve du ressentiment, c'est-à-dire qu'elle lui en veuille. Cependant, il arrive aussi qu'il y ait des raisons d'atténuer voire d'évacuer ce genre de réactions. Dans le premier cas de figure, la personne offensée ou blessée s'entendra dire à propos de celui

¹⁰ Cité dans D. Fassin, *op. cit.*, p. 251 ; trad. fr. S. de Grouchy, Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Paris, Payot & Rivages, 2016, 1^{ère} partie, section 2, chapitre 3, p. 100

¹¹ *Id.*, p. 101.

¹² Friedrich Nietzsche, *Werke in Drei Bänden*, München, Carl Hanser Verlag, 1955, p. 784 ; *La Généalogie de la morale*, trad. fr. C. Heim *et alii*, Paris, Gallimard, 1971, I, §10, p. 236.

ou celle qui a commis le tort : « elle ne savait pas », « c'était la seule manière pour lui de faire telle ou telle chose », etc. Dans ce cas, souligne Strawson, le but est de voir autrement le tort qui a été commis, comme ne méritant pas telle réaction de notre part, sans pour autant suspendre ce qu'il appelle nos « attitudes réactives ordinaires ».

Dans le deuxième cas de figure, la personne offensée s'entendra dire « il n'était pas lui-même », « elle est soumise à beaucoup de pression en ce moment », ou bien (c'est pour Strawson quelque chose d'encore différent) : « en fait il est schizophrène », « c'est une psychotique ». Nous sommes alors invités à suspendre nos attitudes réactives ordinaires : non pas à voir autrement le tort qui nous a été fait, mais à voir l'agent sous un autre angle, de sorte que « toutes nos attitudes réactives tendent à être profondément modifiées¹³. » Voilà autant de manières de s'adresser à la personne offensée qui exprime du ressentiment à l'égard d'une autre, pour l'amener à tempérer ses réactions, son ressentiment, ou bien le modifier, voire le suspendre.

Cependant, cette image de nos réactions à l'égard du ressentiment des autres est incomplète et ne permet pas de saisir ce qu'il peut y avoir de troublant dans certaines formes de ressentiment. Tout d'abord, comment réagit-on au ressentiment des autres à notre égard, quand on est l'objet du ressentiment ? D'ordinaire, si on reconnaît avoir commis un tort, on fera profil bas et présentera des excuses à celui ou à celle qui nous en veut ; ou bien on relativisera le tort que l'on a commis en invoquant les circonstances, à tort ou à raison ; ou encore on se défendra de toute responsabilité dans le tort commis. Quoi qu'il en soit, on est alors en terrain connu.

Ensuite, comment réagit-on à ces formes de ressentiment qui nous semblent pathologiques ? Notamment, peut-on leur appliquer les remarques du deuxième cas de figure mentionné par Strawson ? C'est-à-dire, peut-on affirmer : « il est vraiment sous pression en ce moment » ou bien « en fait il est schizophrène », « c'est une psychotique » ? Ce peut être le cas quand, à l'évidence, le ressentiment exprimé a pour cause un contexte ponctuel très particulier ou bien une pathologie mentale. On est alors de nouveau en terrain connu.

Mais que faire quand il ne s'agit ni de l'une ni de l'autre possibilité ? En effet, pour reprendre les exemples de Fassin, les ressentiments de Jean Améry et des policiers de la BAC, aussi différents soient-ils, n'ont rien à avoir avec le ressentiment ordinaire, avec un état ponctuel ou encore avec un état pathologique au sens strict du terme. De la sorte, on ne peut ni réagir comme on le fait d'ordinaire (présenter des excuses, se défendre), ni les relativiser en les contextualisant (« en ce moment Jean Améry ne va pas bien »), ni les neutraliser en les rapportant à une pathologie (« les policiers sont psychotiques »). C'est la raison pour laquelle leur ressentiment nous perturbe profondément : les différentes réponses possibles à leur ressentiment ne fonctionnent pas, ne sont pas appropriées.

Pour aller plus loin encore dans l'exploitation du propos de Strawson, on rappellera que, dans le premier cas de figure, il s'agit de voir autrement le *tort* qui a été commis, alors que dans le deuxième cas de figure, c'est la personne, l'*agent*, qu'il s'agit de voir autrement. Or c'est là tout le problème avec le ressentiment qui prend une tournure pathologique : on sent bien qu'il faut voir autrement les personnes qui expriment un tel ressentiment, mais on ne sait pas comment. Notamment, d'un côté, on soulignera l'aspect pathologique de ce ressentiment, mais de l'autre, on refusera de dire qu'il relève de la pathologie mentale. Comment faut-il voir les personnes qui en souffrent ?

Ressentiment et aliénation

L'hypothèse que nous avancerons, c'est que ce type très particulier de ressentiment est celui d'une personne qui vit une forme d'aliénation. De ce point de vue, nous retrouvons une piste suggérée

¹³ *Op. cit.*, p. 9.

un autre passage de l'article de Didier Fassin où il utilise lui-même le concept d'aliénation. En effet, par-delà la distinction entre ressentiment et *resentment*, et quelle que soit la manière dont on distribue les possibilités normatives, Fassin indique un dénominateur commun, à savoir l'aliénation :

Le ressentiment résulte d'une aliénation historique : quelque chose s'est bien passé, qui a eu des conséquences tragiques dans le passé et souvent cause des difficultés persistantes dans le présent. Le *resentment* équivaut à une aliénation idéologique : la réalité est brouillée, menant à une rancœur souvent mal orientée¹⁴.

Nous reviendrons par la suite sur la distinction entre aliénation historique et aliénation idéologique. Pour l'instant, étayons notre hypothèse en reprenant l'exemple de Jean Améry dans *Par-delà crime et châtiment*, dont voici deux passages significatifs pour notre propos :

Ce qui m'importe c'est la description de l'état mental de la victime. Ma contribution sera une analyse des ressentiments fondée sur l'introspection. La tâche que je me propose est de justifier un état d'âme condamné dans la même mesure par les moralistes et les psychologues : les premiers en font une souillure, les seconds une sorte de maladie. Cet état d'âme c'est le mien, je dois donc accepter de porter la souillure sociale et assumer d'abord, pour tenter de la légitimer ensuite, la maladie comme partie intégrante de ma personnalité¹⁵.

Il n'a pas échappé à ma réflexion que le ressentiment était un état non seulement contre nature mais aussi logiquement contradictoire. Il cloue chacun de nous à la croix de son passé anéanti. Il exige absurdement que l'irréversible soit inversé, que l'événement n'ait pas lieu. Le ressentiment bloque l'accès à la dimension humaine par excellence : l'avenir. Je sais, chez l'esclave du ressentiment, le sens du temps est distordu, dé-rangé, si l'on veut, puisqu'il réclame ce qui est doublement impossible : le retour en arrière dans un temps écoulé et l'annulation de ce qui a eu lieu¹⁶.

Ce qui est important dans ces passages, ce sont deux éléments. Tout d'abord, il y a, au-delà du travail ordinaire de la justice, une exigence de justice qui est absurde, une réclamation de l'impossible parce que logiquement contradictoire (« que l'irréversible soit inversé, que l'événement n'ait pas lieu »). Ensuite, il y a l'identification de la victime à son ressentiment (la maladie comme partie intégrante de la personnalité, dans la première citation) et au tort subi (l'individu cloué au tort subi, dans la deuxième citation), au sens où son identité réside désormais dans ce tort et le ressentiment qui en découle. C'est en ce sens qu'on peut parler d'aliénation : l'individu est aliéné à son tort, à la fois rendu autre et redéfini par ce tort. On comprend alors pourquoi nos réactions ordinaires ne fonctionnent plus : comment donner satisfaction, ou ne serait-ce que répondre, à une demande de justice qui est impossible ? Comment répondre et donc chercher à dissiper un ressentiment qui est devenu une partie de l'identité de celui qui l'éprouve ?

Reste qu'on trouve dans le propos de Fassin une différence assez marquée entre aliénation historique et aliénation idéologique. Comme on l'a déjà fait remarquer plus haut, il semble y avoir d'un côté les faits clairs et nets de l'oppression ou de la domination, de l'autre une expérience diffuse, d'un côté des faits historiques, de l'autre une situation sociologique et idéologique brouillée. Dans quelle mesure ce qui vient d'être dit de l'aliénation historique vaut-il pour l'aliénation idéologique ? Le deuxième type d'aliénation est-il nécessairement moins clair, plus brouillé, et le *resentment* qui en découle « souvent mal orienté » ?

¹⁴ *Op. cit.*

¹⁵ *Op. cit.*, p. 140-141.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 149-150.

Pour combattre cette impression, nous nous focaliserons sur le cas du rapport entre envie, rancœur et ressentiment¹⁷, tel qu'étudié par Rawls dans les §80-81 de la *Théorie de la justice*.

Tout d'abord, toute envie n'est pas problématique, affirme Rawls. Il y a bien des choses dans l'espace économique et social que nous trouvons enviabiles, ce sont alors des « envies bénignes ». Il y a par ailleurs une « envie émulative qui nous conduit à essayer d'obtenir ce que les autres possèdent ». Il y aurait enfin « l'envie proprement dite, [qui], à la différence de l'envie bénigne que nous exprimons librement est une forme de rancœur qui tend à nuire à la fois à son objet et à son sujet. C'est ce que peut devenir l'envie émulative dans certaines conditions de défaite et d'échec¹⁸. » On notera que, même dans ce dernier cas, l'envie n'est pas nécessairement négative, « le problème de la justice politique [étant] de savoir jusqu'où peuvent se développer la rancœur et la jalousie suscitées par la recherche de positions et des fonctions et si elles peuvent fausser la justice des institutions¹⁹. » Autrement dit, parmi les données du problème posé par l'envie, il y a non seulement celui de ses différents types mais aussi celui de sa proportion dans la société.

Ensuite, de l'envie Rawls distingue clairement le ressentiment :

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. C'est pourquoi il faut veiller à ne pas confondre envie et ressentiment. En effet, le ressentiment est un sentiment moral. Si nous éprouvons du ressentiment parce que nous avons moins que les autres, ce doit être en raison d'institutions injustes ou d'une conduite malhonnête de leur part qui leur ont permis d'obtenir de tels avantages. Ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort²⁰.

Ce qui fait la différence entre envie et ressentiment, c'est l'injustice. Avec l'envie il en va seulement de l'attraction, du désir des biens d'autrui et de la souffrance corrélative, alors que le ressentiment inclut une dimension normative : si les autres ont davantage, cela tient alors à une injustice ou à un tort que l'on a subi. À charge alors pour celui ou celle qui exprime du ressentiment de prouver qu'il y a bien injustice ou tort subi, et de chercher à obtenir réparation.

Cependant, doit-on en rester à cette différence bien nette entre envie et ressentiment ? Il nous semble qu'un nouveau problème, celui de la connexion entre envie et ressentiment, apparaît dans ce que Rawls décrit comme « les trois conditions qui encouragent des explosions hostiles d'envie ». Outre le manque de confiance en soi et dans ses propres capacités, qui est la première de ces conditions, on trouve ces deux-là :

Ce sont tout d'abord les nombreuses occasions qui se produisent où cette condition psychologique [le manque de confiance] est vécue de manière humiliante et pénible. Le contraste entre soi-même et les autres est rendu visible par la structure sociale et par le style de vie propre à la société qui est la leur : la situation des moins favorisés leur est souvent rappelée avec force, ce qui les conduit parfois à avoir encore moins d'estime pour

¹⁷ Dans cette section, nous utiliserons indifféremment ressentiment et *resentment*, pour respecter le choix de traduction concernant Rawls.

¹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §80, p. 467 (trad. fr., p. 575).

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §81, p. 471 (trad. fr., p. 580).

²⁰ J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §80, p. 467 (trad. fr., p. 575-576).

eux-mêmes et pour leur mode de vie. En second lieu, leur position sociale ne leur paraît pas pouvoir offrir de possibilité constructive de faire face à la situation favorable des plus privilégiés. Ils ne croient pas avoir d'autre choix, pour diminuer leurs sentiments d'angoisse et d'infériorité, que d'imposer une perte aux plus privilégiés, même si cela doit leur coûter quelque chose à eux-mêmes, à moins bien sûr qu'ils ne tombent dans l'apathie et la résignation²¹.

Ce passage est très clairement de nature explicative, puisqu'il se focalise sur les conditions, les facteurs, qui contribuent aux explosions hostiles d'envie. Cependant, on peut se demander, à la lecture de ce passage, pour quelles raisons ces causes ne nourrissent pas non plus aussi des explosions de ressentiment. Que les moins privilégiés éprouvent de l'envie et que leur situation leur soit rappelée n'est pas en soi une raison d'éprouver du ressentiment. Mais que la société n'offre apparemment aucune « possibilité constructive de faire face à la situation favorable des plus privilégiés » ne semble pas juste et donc source de ressentiment, puisque ce qui fait la différence de l'envie et du ressentiment tient à ce critère de la justice. Rawls le reconnaissait d'ailleurs dans le chapitre précédent :

Parfois, cependant, les circonstances qui suscitent l'envie sont si contraignantes que, étant donné ce que sont les êtres humains, on ne peut raisonnablement pas leur demander de surmonter leurs sentiments de rancœur. L'infériorité de quelqu'un, mesurée par l'indice des biens premiers, peut être si grande qu'elle ébranle son respect de lui-même ; et, étant donné sa situation, nous pouvons comprendre son sentiment de perte. Nous pouvons effectivement éprouver du ressentiment de ce qu'on nous a rendus envieux, dans la mesure où la société permet de telles disparités dans la répartition de ces biens que, dans des circonstances sociales données, ces différences ne peuvent pas ne pas causer une perte d'estime de soi-même²².

Ce qui est intéressant dans ce passage, c'est le glissement d'une problématique à une autre : de la compréhension de la rancœur à sa requalification en ressentiment. Dans le premier cas, l'idée est que l'envie « proprement dite », même sous la forme de la rancœur, peut être tout à fait compréhensible dans certaines situations. Dans le deuxième cas, l'idée n'est pas tant que l'envie tourne au ressentiment, mais que le fait-même de ressentir de l'envie peut légitimement devenir objet de ressentiment. Non pas que tel individu ait commis un tort ou qu'une institution ait été injuste, mais que la société elle-même est injuste en ce qu'elle n'offre aucune possibilité de sortir de cette situation provoquant l'envie.

Or cela peut d'autant plus prendre une tournure pathologique que ce fait est rapporté à une situation qui affecte l'estime et l'image de soi, tout en semblant inévitable – autrement dit, une situation d'aliénation. En effet, dans ce genre de situation, les moins privilégiés sont enchaînés à une envie qui affecte leur identité, qui devient même partie de leur identité sociale, mais qu'ils sont voués à éprouver sans pouvoir rien y changer, leur semble-t-il. « *Nous, on nous a toujours mis dans cette situation...* », dira-t-on, pour à la fois exprimer et déplorer cette identité issue de l'aliénation.

Pour revenir au point de départ de cette section, on le voit : le ressentiment issu de ce que Fassin appelle « aliénation idéologique » est-il mal orienté ? En parlant d'une « rancœur souvent mal orientée », il laissait de toute façon la porte ouverte à la possibilité d'une rancœur qui fût bien orientée. Mais le plus important est ailleurs. Les analyses de Rawls permettent en effet de montrer précisément en quoi l'envie sous la forme de la rancœur peut devenir un objet de ressentiment, ressentiment fondé sur des raisons sociales très précises et tout à fait objectives. De ce point de vue, l'appellation « idéologique » est trompeuse. Il eût mieux fallu parler, à côté de l'aliénation

²¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §81, p. 469 (trad. fr., p. 578).

²² J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, §80, p. 468 (trad. fr., p. 576-577).

historique, d'une aliénation sociale : l'une et l'autre sont en prise avec des faits (historiques ou sociaux), mais cette relation avec la réalité peut très bien être brouillée pour de nombreuses raisons (psychologiques, sociales, politiques, idéologiques, temporelles, liées au contexte, etc.).

Conclusion

Il apparaît donc que la réponse normative au ressentiment est plus complexe encore qu'il n'y paraît, puisqu'elle requiert un certain nombre de distinctions conceptuelles fines. Pour commencer, on distinguera moins entre ressentiment et *resentment*, qu'entre (i) formes ordinaires et formes pathologiques de ressentiment, c'est-à-dire : entre le fait d'en vouloir assez naturellement à quelqu'un ou à une institution car un tort ou une injustice ont été subis, et de ressasser ce sentiment au point de perturber le cours ordinaire de la vie et d'en tomber malade. On soulignera ensuite la série des formes pathologiques : (ii) de celles qui exigent d'urgence un traitement par un spécialiste à celles qu'il est simplement peu souhaitable d'expérimenter à long terme, en passant par des formes diverses d'aliénation aux causes et raisons variées. Parmi celles qui nous ont intéressées parce que liées à des formes d'aliénation, à nouveau on soulignera (iii) les différentes formes que peut prendre cette aliénation, notamment historiques et sociales, qui d'ailleurs peuvent être mêlées. Enfin, parallèlement, la nature des réponses normatives doit être étoffée. Au-delà de l'alternative simple entre le jugement de valeur concernant la légitimité du ressentiment et la suspension de tout jugement parce qu'on aurait affaire à l'expression d'une pathologie mentale, il y a (iv) ces différentes formes d'« embarras normatif », où d'un côté on entend et reconnaît la demande de justice dans l'expression du ressentiment, mais de l'autre on ne sait comment y répondre... s'il est possible de répondre au ressentiment de celles et ceux qui en sont venus à se définir par le tort ou l'injustice qu'ils ont subi.