

CYNTHIA FLEURY

# CI-GÎT L'AMER

Guérir du ressentiment

essai

*nrf*

GALLIMARD

CYNTHIA FLEURY

# CI-GÎT L'AMER

Guérir du ressentiment

essai

*nrf*

GALLIMARD



CYNTHIA FLEURY

# CI-GÎT L'AMER

GUÉRIR DU RESENTIMENT

essai

*nrf*

GALLIMARD

Il y a ici une décision, un parti pris, un axiome : ce principe intangible, cette idée régulatrice, c'est que l'homme peut, que le sujet peut, que le patient peut. Il ne s'agit ni d'un vœu pieux ni d'une vision optimiste de l'homme. Il s'agit d'un choix moral, et intellectuel, au sens où le pari est posé que l'homme est capable, et surtout le respect dû au patient est également posé de ce côté-ci : il peut, il est agent, l'agent par excellence. Personne ne se dédouane de sa responsabilité, mais personne ne nie à autrui sa capacité d'affronter le réel et de sortir du déni. La vie, dans son quotidien le plus banal, vient tout autant contredire cela que l'affirmer. Cela fait longtemps que je ne me fie plus aux seuls faits pour conduire cette forme que l'on appelle une vie. La lutte contre le ressentiment enseigne la nécessité d'une tolérance à l'incertitude et à l'injustice. Au bout de cette confrontation, il y a un principe d'augmentation de soi.

I

L'AMER

*Ce que vit l'homme du ressentiment*

## UNIVERSELLE AMERTUME

D'où vient l'amertume ? De la souffrance et de l'enfance disparue, dira-t-on d'emblée. Dès l'enfance, il se joue quelque chose avec l'amer et ce Réel qui explose notre monde serein. Ci-gît la mère, ci-gît la mer. Chacun filera son chemin, mais tous connaissent ce lien entre la sublimation possible (la mer), la séparation parentale (la mère) et la douleur (l'amer), cette mélancolie qui ne se relève pas d'elle-même. Je ne crois pas aux territoires essentialisés – sans doute certains meurent-ils de ou par cette illusion –, je défends les territoires dialectisés. L'amer, la mère, la mer, tout se noue – la mère, c'est aussi le père, c'est le parent, c'est l'en-deçà de la séparation, ce dont on ne veut pas se séparer, ce qui ne prend sens qu'à l'aune de la séparation, ce qu'il faudra devenir soi-même, parent pour d'autres, qu'ils soient les enfants propres ou pas, parent au sens où l'on assume un peu de la nécessité de la transmission.

L'amer, il faut l'enterrer. Et dessus fructifie autre chose. Aucune terre n'est jamais maudite éternellement : amère fécondité qui vient fonder la compréhension à venir. Enterrer ou affronter l'amer, la question est sans réelle importance : en clinique, avec les patients, nous faisons l'un et l'autre, l'un après l'autre, l'un malgré l'autre ; là

aussi, il y a toujours du reste, comme si l'incurable se maintenait, mais des stances<sup>1</sup> où la santé de l'âme se redresse existent. Et l'enjeu pour l'analysant est de les démultiplier.

Lorsque Melville fait parler Ishmael en ouverture de son texte consacré à la quête inlassable de la baleine blanche, c'est par ces mots qu'il décrit cette sorte de mal-être qui l'étreint et surtout la ressource existentielle à laquelle il aspire :

Quand je me sens des plis amers autour de la bouche, quand mon âme est un bruineux et dégoulinant novembre, quand je me surprends arrêté devant une boutique de pompes funèbres ou suivant chaque enterrement que je rencontre, et surtout lorsque mon cafard prend tellement le dessus que je dois me tenir à quatre pour ne pas, délibérément, descendre dans la rue pour y envoyer dinguer les chapeaux des gens, je comprends alors qu'il est grand temps de prendre le large<sup>2</sup>.

Prendre le large... Melville écrit encore « revoir le monde de l'eau » et l'on comprend que ce motif de la mer n'est pas une affaire de navigation, mais de grand large existentiel, de sublimation de la finitude et de la lassitude qui tombent sur le sujet sans qu'il sache quoi répondre – car il n'y a pas de réponse. Il faut dès lors naviguer, traverser, aller vers l'horizon, trouver un ailleurs pour de nouveau être capable de vivre ici et maintenant. Il faut s'éloigner pour ne pas faire « dinguer » les chapeaux, et ne pas faire rugir ce ressentiment qui monte. « Chaque homme, à quelque période de sa vie, a eu la même soif d'Océan que moi<sup>3</sup> ». Ishmael sait donc bien que l'affaire n'est pas personnelle, que le besoin d'Océan vient pallier pour chaque homme le sentiment abandonnique inaugural, sentiment qui ponctue sa vie, comme un refrain triste lui rappelant que le compte à rebours existe et qu'il n'y a du sens ni du côté de l'origine ni du côté de l'avenir, seulement peut-être dans ce désir d'immensité et de suspens que peut représenter l'eau, la mer, l'Océan<sup>4</sup>. « Que voyez-vous ? Sentinelles silencieuses, des milliers d'hommes sont là, plantés droits, raides, en



pleine rêverie océanique<sup>5</sup>. » Tant que celle-ci prédomine chez l'homme, elle constituera une sorte de rempart contre une ténèbre plus intérieure et dangereuse, à savoir l'amertume, et sa cristallisation définitive qui débouche sur le ressentiment.

1. « Etymologie : Ital. *stanza*, stance, proprement demeure, séjour, arrêt, du lat. *stare*, demeurer, être arrêté ; la stance étant ainsi dite, parce que c'est une sorte d'arrêt. » (Littré.)

2. Herman Melville, *Moby Dick* (1851), Gallimard, « Folio », 1980, p. 41.

3. *Ibid.*

4. Le sentiment océanique a été défini par Romain Rolland dans la correspondance qu'il entretint avec Freud (1927) pour décrire ce désir *universel* de faire un avec l'univers. Il est assimilé chez Rolland à un en-deçà du sentiment religieux, l'océanique témoignant d'une spiritualité spontanée de l'homme indépendante de celui-ci. L'océanique se dialectise avec l'abandonnique inaugural, permettant au sujet de ne pas se ressentir « manquant », d'affronter la séparation et la finitude (ci-gît la mère) sans céder à la mélancolie. Il relève d'un sentiment d'éternité, de fulgurance et de repos. Freud, sans le citer, lui adresse l'ouverture de *Malaise dans la civilisation* (1929) dans laquelle il revient longuement sur le sentiment océanique du Moi.

5. H. Melville, *op. cit.*, p. 42.

## 2

### L'INDIVIDU ET LA SOCIÉTÉ FACE AU RESSENTIMENT. LE GRONDEMENT DE LA RUMINATION

La belle affaire, me direz-vous : chaque homme connaît le ressentiment et un tel mal, étant si commun, ne peut être aussi grave pour l'individu lui-même ni pour la société. Je défends pour ma part, comme Cornelius Castoriadis, philosophe et psychanalyste de son état, l'idée d'une différence radicale entre les hommes dans leur aptitude ou non à se tenir à distance de leur propre ressentiment. Si chaque homme peut le reconnaître, chaque homme ne devient pas le lieu de sa

fossilisation. Bien au contraire, le destin des hommes ici se sépare, comme aussi le destin des sociétés. « Que peut-on viser dans la psychanalyse d'un individu ? Non pas, certes, de supprimer ce fond obscur, mon inconscient ou son inconscient – entreprise qui, si elle n'était pas impossible, serait meurtrière ; mais d'instaurer un autre rapport entre inconscient et conscient<sup>1</sup>. » De la relation créatrice et sereine entre conscience et inconscience surgit ainsi l'individuation d'un être, sa subjectivation, et ce que Wilhelm Reich appellera plus tard « l'aptitude à la liberté ». Castoriadis rappelle la vérité déterminante de l'analyse, non seulement pour un sujet, mais pour la société dans laquelle ce sujet vit :

Toute la question est de savoir si l'individu a pu, par un heureux hasard ou par le type de société dans lequel il vivait, établir un tel rapport, ou s'il a pu modifier ce rapport de manière à ne pas prendre ses phantasmes pour la réalité, être tant que faire se peut lucide sur son propre désir, s'accepter comme mortel, chercher le vrai même s'il doit lui en coûter, etc. Contrairement à l'imposture prévalant actuellement, j'affirme depuis longtemps qu'il y a une différence qualitative, et non seulement de degré, entre un individu ainsi défini, et un individu psychotique ou si lourdement névrosé que l'on peut le qualifier d'aliéné, non pas au sens sociologique général, mais au sens précisément qu'il se trouve exproprié « par » lui-même « de » lui-même. Ou bien la psychanalyse est une escroquerie, ou bien elle vise précisément cette fin, une telle modification de ce rapport<sup>2</sup>.

Il y va de l'avènement d'un homme qualitativement différent de ses congénères, un homme qui détiendrait une clé de l'humanisme et de la civilisation afférente.

À l'inverse, dans l'aliénation, nul homme ne peut participer à l'édification d'un monde commun qui ne soit pas l'avatar d'un processus de réification. Le destin de la psychanalyse est tout aussi thérapeutique que politique. « Le pouvoir actuel, c'est que les autres sont choses, et tout ce que je veux va à l'encontre de cela. Celui pour qui les autres sont choses est lui-même une chose, et je ne veux pas être chose ni pour moi ni pour les autres. Je ne veux pas que les autres

soient choses, je ne saurais pas quoi en faire. Si je peux exister pour les autres, être reconnu par eux, je ne veux pas l'être en fonction de la possession d'une chose qui m'est extérieure – le pouvoir ; ni exister pour eux dans l'imaginaire<sup>3</sup>. » Castoriadis dresse le pitoyable tableau bien connu de la dynamique de chosification qui organise la société comme les relations plus intimes, parce que celles-ci sont indissociables des conflits pulsionnels siégeant dans les individus. L'enjeu est commun à l'échelle individuelle et à l'échelle sociale : ne pas considérer autrui et soi-même comme une chose parce que, dès lors, le mécanisme collectif de ressentiment se consolidera et les hommes et les sociétés scinderont leur destin selon ce biais ressentimiste, rendant presque impossible la désaliénation psychique et sociale.

1. Cornelius Castoriadis, « L'exigence révolutionnaire », entretien avec Olivier Mongin, Paul Thibaud et Pierre Rosanvallon, enregistré le 6 juillet 1976, *Esprit*, février 1977 ; repris dans *Le Contenu du socialisme*, 10/18, 1979. Dans *Extraits choisis* par quentin@no-log.org, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 34.

3. C. Castoriadis, « Racines subjectives et logique du projet révolutionnaire », dans *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 135-141. Dans *Extraits choisis* par quentin@no-log.org, p. 6.

## DÉFINITION ET MANIFESTATIONS DU RESENTIMENT

Max Scheler a défini avec une grande clarté le ressentiment dans l'essai qu'il lui consacre en 1912, en amont de la Première Guerre mondiale, temps terrible des pulsions mortifères : « L'expérience et la rumination d'une certaine réaction affective dirigée contre un autre,

qui donnent à ce sentiment de gagner en profondeur et de pénétrer peu à peu au cœur même de la personne, tout en abandonnant le terrain de l'expression et de l'activité<sup>1</sup>. »

Le terme clé pour comprendre la dynamique du ressentiment est la rumination, quelque chose qui se mâche et se remâche, avec d'ailleurs cette amertume caractéristique d'un aliment fatigué par la mastication. La rumination est elle-même celle d'une autre rumination, au sens où il s'agit d'emblée de revivre une « ré-action » émotionnelle, qui au départ pouvait être adressée à quelqu'un en particulier. Mais, le ressentiment allant, l'indétermination de l'adresse va prendre de l'ampleur. La détestation se fera moins personnelle, plus globale ; elle pourra venir frapper plusieurs individus initialement non concernés par la réaction affective, mais désormais attrapés par l'extension du phénomène. Dès lors un double mouvement s'opère qui n'est pas sans rappeler celui décrit par Karl Polanyi<sup>2</sup> : plus le ressentiment gagne en profondeur, plus la personne est impactée en son sein, en son cœur, moins sa capacité d'agir se maintient, et la créativité de son expression s'affaiblit. Cela ronge. Cela creuse. Et la compensation devient, à chaque relance dudit ressentiment, plus impossible, le besoin de réparation étant à ce point inassouissable. Le ressentiment nous mène vers ce chemin, sans doute illusoire, mais néanmoins bien âpre, de l'impossible réparation, voire de son rejet. Il est évident qu'il y a des réparations impossibles et qui obligent à l'invention, à la création, à la sublimation. Mais entrer dans le ressentiment, c'est pénétrer la sphère d'une morsure acérée, qui empêche la projection lumineuse, ou plutôt qui valide une certaine forme de jouissance de l'obscur, par retournement, comme par stigmatisation inversée. « Cette rumination, cette reviviscence continuelle du sentiment, est donc très différente du pur souvenir intellectuel de ce sentiment et des circonstances qui l'ont

fait naître. C'est une reviviscence de l'émotion même, un ressentiment<sup>3</sup>. »

Comment en effet résister au continuel d'une reviviscence douloureuse ? On voit d'ailleurs ici qu'il y a une parenté possible avec le phénomène du traumatisme qui produit une « effraction<sup>4</sup> » dans le psychisme ; il s'est donc joué à l'origine une blessure, un coup, une première incapacité de cicatrisation, et la brèche, non colmatée, rendra plus tard la béance plus active, parfois aiguë, parfois chronique. Et face aux à-coups, qui s'alimentent par la rumination, le travail de l'intellect, l'aide du raisonnable, reste sans secours.

Sans doute ne devrions-nous pas lâcher aussi vite sur la performativité de ce travail de la raison, mais prenons l'argument à sa juste mesure. Acceptons qu'il est difficile de résister aux à-coups d'une émotion triste qui confine à l'envie, à la jalousie, au mépris de l'autre et finalement de soi, au sentiment d'injustice, à la volonté de vengeance. Cela gronde, comme l'écrit Scheler :

Le mot allemand qui conviendrait le mieux serait le mot *Groll*, qui indique bien cette exaspération obscure, grondante, contenue, indépendante de l'activité du moi, qui engendre petit à petit une longue rumination de haine et d'animosité sans hostilité bien déterminée, mais grosse d'une infinité d'intentions hostiles<sup>5</sup>.

*Groll*, c'est la rancœur, le fait d'*en vouloir à* ; et l'on voit comment ce *en vouloir à* prend la place de la *volonté*, comment une énergie mauvaise se substitue à l'énergie vitale joyeuse, comment cette falsification de la volonté, ou plutôt cet empêchement de la *bonne volonté*, cette privation de la *volonté pour*, comment ce mauvais objet prive la volonté d'une bonne direction, comment il prive le sujet. Il faudra défocaliser. Mais, le ressentiment allant, l'indétermination se fait plus grande et la défocalisation plus difficile. Tout est contaminé. Le regard tape sur ce qui l'entoure, il ne traverse plus. Tout fait

boomerang pour raviver le ressentiment, tout fait mauvais signe ; un signe qui n'est pas là pour s'échapper mais pour demeurer captif de la reviviscence. Le sujet devient « gros » ; il perd de son agilité, si nécessaire à la possibilité du mouvement, qu'il soit physique ou mental. Trop plein, enserré, le sujet est à la limite de la nausée et ses vomissements successifs, ses vociférations n'y feront rien ; elles ne l'apaiseront qu'un temps très court. Nietzsche parlait de l'intoxication<sup>6</sup>, Scheler évoque l'« auto-empoisonnement<sup>7</sup> » pour décrire les *malfaits* du ressentiment. Celui-ci provoque une « déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement ». L'impact du ressentiment attaque donc le sens du jugement. Ce dernier est vicié, rongé de l'intérieur ; la pourriture est là. Désormais, produire un jugement éclairé devient difficile, alors que c'est la voie rédemptrice. Il s'agit bien d'identifier l'écho, l'aura du ressentiment, même si ce terme est trop digne pour désigner ce qui se joue là, une irradiation plutôt, une contamination servile qui, le temps passant, va se trouver des justifications dignes de ce nom. La faculté de jugement se met dès lors au service du maintien du ressentiment et non de sa déconstruction. Tel est bien l'aspect vicié du phénomène, qui utilise l'instrument possible de libération – la faculté de juger – comme celui-là même du maintien dans la servitude et l'aliénation. Car il y a bien servitude devant la pulsion mortifère. La morale des « esclaves » se joue déjà ici, dans le fait de se soumettre à la rumination.

1. Max Scheler, *L'Homme du ressentiment* (1912), Gallimard, 1933, p. 9. Les thèses de Scheler sont citées sans cautionner ceux de ses propos qui ont pu faire le lit d'un antisémitisme très caractéristique des années 1930 et perpétuellement blâmable.

2. Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (1944), Gallimard, 1983.

3. M. Scheler, *op. cit.*, p. 9.

4. La définition est freudienne : « Nous appelons traumatiques les excitations externes assez fortes pour faire effraction dans le pare-excitation. [...] Un événement comme le traumatisme externe provoquera à coup sûr une perturbation de grande envergure dans le fonctionnement énergétique de l'organisme et mettra en mouvement tous les moyens de défense. Mais ici le principe de plaisir est tout d'abord mis hors action. Il n'est plus question d'empêcher l'appareil psychique d'être submergé par de grandes sommes d'excitation ; c'est plutôt une autre tâche qui apparaît : maîtriser l'excitation, lier psychiquement les sommes d'excitation qui ont pénétré par effraction pour les amener ensuite à liquidation. » (Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920.)

5. M. Scheler, *op. cit.*, p. 9.

6. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (1887) ; *Ecce homo* (1908). L'affect du ressentiment, né d'une intoxication qui n'est pas à séparer du judéo-christianisme, permet de faire la distinction entre « morale des esclaves » et « morale des maîtres ».

7. M. Scheler, *op. cit.*, p. 14.

#### 4

### INERTIE DU RESENTIMENT ET RESENTIMENT-FÉTICHE

On peut et l'on doit se nourrir autrement, refuser les aliments avariés. Mais là, le choix de la charogne est préféré. La préférence pour l'avarié est essentielle dans la démarche, car le ressentiment n'est pas assimilable à une riposte, à une légitime défense, à une simple réaction. Il relève du reste souvent d'une non-réaction, d'une renonciation à réagir. Il consiste à avoir gardé en soi – non qu'il faille ne rien garder en soi ; il faut avoir « suspendu » le temps, comme pour mieux haïr et plus durablement. Il faut pénétrer ce type d'espérance très particulier qu'est la vengeance, là aussi une espérance avariée, mais dont la force d'animation peut être très ardente. « Pour qu'il y ait véritablement vengeance, il faut, à la fois, un temps plus ou moins long, pendant lequel la tendance à riposter immédiatement et les

mouvements de colère et de haine qui lui sont connexes soient retenus et suspendus<sup>1</sup>. »

Pour faire disparaître le ressentiment, il ne suffit pas de riposter immédiatement. Au vrai, le ressentiment ne recouvre pas simplement la ré-action, voire l'absence de ré-action, mais il relève de la rumination, du choix de ruminer ou de l'impossibilité à ne pas ruminer. Il n'est pas simple de trancher entre une définition du ressentiment qui le place du côté de l'*impuissance* à, et une autre qui finit par concéder qu'il y a choix pour l'*impuissance* à. C'est sans doute ici une affaire de degré et d'invalidité créée par le ressentiment, plus ou moins accepté. On peut être pris au piège du ressentiment mais tenter de s'en dépêtrer, refuser de se contenter du visqueux qu'il induit. Être sur le fil de la vengeance, ruminer, mais être encore assez sur le fil pour ne pas y sombrer totalement, pour ne pas vouloir y sombrer totalement.

Et puis, la vengeance n'est pas le ressentiment ; elle est terrible et tout aussi contaminante, mais elle reste adressée, déterminée, au sens où elle peut éventuellement être assouvie. « Le désir de vengeance tombe avec l'accomplissement de la vengeance », croit Scheler. Je n'en suis pas si certaine. Mais la vengeance sait se déplacer et trouver un nouvel objet. Il est tout sauf simple d'abandonner ce type de dynamique mortifère, cette énergie viciée. Mais avec le ressentiment, rien de tel. Son objet même semble être l'empêchement de tout dépassement moral ; son but : s'inscrire dans la faillite, vous inscrire dans la faillite, vous qui tentez de créer une solution.

On voit très bien cela à l'œuvre avec certaines psychoses tenaces : comment le patient met toute son énergie à empêcher la solution, à faire faillir le médecin ou la médecine, à ne produire que de la non-issue. Aucun dépassement n'est accepté : sans doute l'accepter produirait un nouvel effondrement que l'on ne veut pas assumer. Alors



le dysfonctionnement comme mode de fonctionnement est préférable. Seule aptitude du ressentiment, et dans laquelle il excelle : aigrir, aigrir la personnalité, aigrir la situation, aigrir le regard sur<sup>2</sup>. Le ressentiment empêche l'ouverture, il ferme, il *forclôt*, pas de sortie possible. Le sujet est peut-être hors de soi, mais en soi, rongant le soi, et dès lors rongant la seule médiation possible vers le monde.

Même si le ressentiment de l'avoir (envie) et le ressentiment de l'être (jalousie) sont à différencier, leur accouplement est possible. Tel est sans doute le parachèvement du ressentiment, ronger l'intériorité de la personne et pas seulement ce désir d'acquisition, l'ébranler dans son maintien identitaire. « L'envie n'aiguillonne pas notre volonté d'acquérir ; elle l'énerve », poursuit Scheler, et plus l'envie grandit, plus elle rend impuissant le sujet, et plus elle fait dériver son malaise de l'avoir vers un malaise ontologique, autrement plus dévastateur : « je puis tout te pardonner ; sauf d'être ce que tu es ; sauf que je ne suis pas ce que tu es ; sauf que je ne suis pas toi. Cette envie porte sur l'existence même de l'autre ; existence qui comme telle, nous étouffe, et nous est un reproche intolérable<sup>3</sup> ». Là, le piège se referme sur le sujet. Car si l'on peut croire que l'avoir (les biens) enfin récupéré finira par apaiser, personne ne s'illusionne sur l'apaisement possible d'un sujet rongé par la haine de l'autre, nourrie par une fantasmatique débordante.

Quand le sujet bascule dans cette défaillance-là, qui vire à la défaillance de son soi propre, la guérison, l'extraction hors de cette emprise, sera extrêmement compliquée. Il faut poser comme idée régulatrice que la guérison est possible mais que la clinique est sans doute insuffisante dans son soin, dans la propagation continue de son soin. Le thérapeute est humain : il faut compter aussi avec cette insuffisance structurelle de la cure. Il est impossible de dépasser le ressentiment sans que la volonté du sujet entre en action. C'est

précisément cette volonté qui est manquante, enterrée chaque jour par le sujet lui-même, pour lui éviter aussi de faire face à sa responsabilité, à sa charge d'âme, à son obligation morale de dépassement.

Seule la destruction de l'autre est alors susceptible d'apporter une jouissance, de procurer un « principe de plaisir » permettant de faire face à une réalité qui ne peut être supportée parce qu'elle est jugée injuste, inégalitaire, humiliante, indigne du mérite que l'on s'attribue. Le ressentiment est un délire victimaire, délire non pas au sens où l'individu n'est pas victime – il l'est potentiellement –, mais délire parce qu'il n'est nullement la seule victime d'un ordre injuste. L'injustice est globale, indifférenciée, certes elle le concerne mais la complexité du monde rend impossible la destination précise, l'adresse, de l'injustice. Par ailleurs, victime par rapport à quoi, à qui, à quel ordre de valeurs et d'attentes ? Enfin, c'est une chose de se définir temporairement victime, de se reconnaître un instant comme telle, c'en est une autre de consolider une identité exclusivement à partir de ce « fait » à l'objectivité douteuse, et à la subjectivité certaine. Dès lors, il s'agit bien d'une « décision » du sujet, de choisir la rumination, de choisir la jouissance du pire, que ce choix soit conscientisé ou non – il ne l'est généralement pas. Il y a « délire » parce qu'il y a aliénation, non-perception de sa responsabilité dans la plainte réitérée, délire parce que le sujet ne voit pas qu'il est à la manœuvre dans la mécanique de rumination. Il refuse de défocaliser, de renoncer à l'idée de réparation, sachant que la réparation est illusoire car elle ne sera jamais à la hauteur de l'injustice ressentie. Il faut clore, et le sujet ne veut pas clore. Telle est sans doute la définition de la « plainte » posée par François Roustang, celle-ci étant toujours dissociée de la souffrance. La plainte, c'est le « porter plainte » ; et sans doute est-ce louable dans l'univers juridique mais, dans l'univers psychologique et émotionnel, il faudra se départir de cette plainte pour éviter d'être

rongé par elle et de s'enfermer dans une fureur qui consume. Rappelons-nous aussi l'enseignement freudien au sujet du déni de réalité, qui n'est pas sans évoquer ce qui se joue dans le ressentiment. Le sujet épris de ressentiment ne va pas jusqu'à nier la réalité, puisqu'il en souffre, mais le sujet fonctionne avec son ressentiment comme il pourrait le faire avec un « fétiche<sup>4</sup> ». À quoi sert le fétiche ? Précisément à remplacer la réalité qui est insupportable au sujet. Autrement dit, si le sujet a tant de difficulté à se dessaisir de la plainte, c'est parce que celle-ci fonctionne comme un « fétiche », elle lui procure le même plaisir, elle fait écran, elle permet de supporter la réalité, de la médier, de la dé-réaliser. Le seul réel vivable devient la plainte, par le principe de plaisir qu'elle procure, et le ressentiment-fétiche agit comme une obsession. Le ressentiment ne sert pas uniquement à maintenir la mémoire de ce qui a été ressenti comme blessure, il permet la jouissance de cette mémoire, comme de maintenir vivace l'idée d'un châtiment.

1. *Ibid.*, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 25.

4. S. Freud, *Le Fétichisme*, 1927.

Scheler le décrit parfaitement : le ressentiment se sert de la faculté de juger pour dévaloriser tout ce qui pourrait le pousser à se réformer

et donc à disparaître. Le ressentiment a une capacité d'autoconservation extrêmement forte :

L'homme moyen n'est satisfait que par le sentiment de posséder une valeur au moins égale à celle des autres hommes ; or, il acquiert ce sentiment soit en niant, grâce à une fiction, les qualités des personnes auxquelles il se compare, c'est-à-dire par un certain aveuglement à leur endroit ; soit encore, et c'est le fond même du ressentiment, grâce à un mode d'illusion qui transmue jusqu'aux valeurs susceptibles d'affecter d'un coefficient positif les termes de sa comparaison<sup>1</sup>.

Il serait ainsi sain de savoir reconnaître son égalité avec autrui sans avoir le besoin de lui nier ses propres qualités. Une première piste pour l'élaboration d'un antidote au ressentiment renvoie à la notion d'égalité ressentie. La structure du ressentiment est égalitaire : celui-ci surgit au moment où le sujet se ressent certes inégal mais surtout lésé parce qu'égal. Se ressentir inégal ne suffit pas à produire un tel état d'âme. La frustration se développe sur un terreau du *droit à*. Je me sens frustré parce que je crois à mon dû ou à mon droit. Il faut la croyance d'un droit pour éprouver un ressentiment. Du moins est-ce la thèse de Scheler et des héritiers tocquevilliens, qui ont considéré que la démocratie était par essence un régime provoquant du ressentiment précisément parce que la notion égalitaire était un enjeu structurel.

Il ne s'agit pas ici de nier la nécessité de l'égalité pour éviter le ressentiment – cela fait écho à l'« ultra solution<sup>2</sup> » de l'école de Palo Alto qui consiste à tuer le malade pour éradiquer un mal : « opération réussie, patient décédé ». Reprenons la citation de Scheler : si l'homme « moyen » n'est satisfait que par le sentiment de posséder une égale valeur, cela ne signifie pas qu'il en possède une, mais qu'il doit en avoir l'illusion. Autrement dit, le « monde commun » se maintient en laissant à chacun le droit de s'illusionner sur sa propre valeur. Par ailleurs, ce qui rend sans doute l'homme moyen, du moins l'assigne à résidence dans cette médiocrité, c'est l'incapacité de reconnaître la

valeur des autres, alors même qu'il croit que cela va l'aider à s'extraire de son insuffisance. Mais inventer sa supériorité n'a jamais produit de la supériorité. Savoir admirer, savoir reconnaître la valeur des autres est, à l'inverse, un vrai antidote au ressentiment, même s'il demande dans un premier temps une force d'âme plus élaborée. Toutefois, dénigrer les autres ne suffit pas au ressentiment. Il faut un pas de plus, celui de la mise en accusation. Celle-ci étant toutefois sans objet réel, elle vire à la délation, à la désinformation. Il faut bien fabriquer le cadavre, vu qu'il n'y a pas eu meurtre. Dorénavant, l'autre sera coupable. Une forme de « dépréciation universelle » s'enclenche.

Ce « refoulement total » met en branle « une totale négation des valeurs », dira encore Scheler, une « animosité haineuse et explosive<sup>3</sup> ». Car c'est cela aussi, être « gros », gros d'une explosion, gros d'un inflammable, gros d'une déflagration qui peut tout atteindre sans discernement ; la fin du discernement, tel est le but du ressentiment : ne plus faire la part des choses, viser la *tabula rasa* sans autre projet. Faire « tache d'huile », ne plus saisir l'origine du mal, sa cause, ne plus savoir « causer » son mal – dès lors, ce sera encore plus compliqué de le calmer –, ouvrir l'ampleur du dommage à mesure que l'univers solutionnel se réduit, produire un *ethos* inversé, une « disposition générale » à produire de l'hostilité comme d'autres produisent un accueil au monde, régresser, produire de l'involution car l'évolution semble trop menaçante et synonyme de perte.

Il est logique que le discernement soit atteint lorsque le sujet se laisse « déborder » par son ressentiment. Le discernement est l'action de séparer, de mettre à part, de différencier pour mieux saisir la spécificité des choses, de ne pas généraliser, et plus simplement encore la « disposition de l'esprit à juger clairement et sainement des choses<sup>4</sup> ». C'est une disposition de santé, témoignant d'une santé psychique et physique de l'homme, la disposition de celui qui

« apprécie » les complexités d'une raison et ne se sent pas désavoué par elle. Discerner et ressentir peuvent même parfois s'assimiler, dans le sens précisément où discerner sera la capacité de ressentir pleinement sans confusion, de sentir et de reconnaître, d'identifier et non de confondre. Il est clair que nos époques mettent à mal cette aptitude du discernement, non qu'elles l'empêchent ; mais la saturation de l'information, notamment fautive, le réductionnisme dont font preuve les nouvelles formes d'espace public (notamment les réseaux sociaux) nourrissent des assauts incessants contre ce discernement qui n'a structurellement pas le bon rythme pour résister. Discerner suppose du temps, de la patience, de la prudence, un art de scruter, d'observer, d'être à l'affût : on discerne en retenant son souffle, en devenant plus silencieux, en se faisant voyant et non voyeur, en disparaissant pour mieux laisser la chose observée se comporter naturellement. Discerner suppose de se retirer là où le sujet ressentimiste se vit comme premier protagoniste de l'affaire. Le discernement a longtemps été une valeur toute spirituelle, jésuite<sup>5</sup>, permettant à l'homme de clarifier ses motivations<sup>6</sup> et de purifier ses émotions. Chez Ignace de Loyola ou François de Sales, Dieu est ce qui permet de discerner. Dieu ou, plus précisément, la grâce divine, ce temps qui va permettre au sujet de se transformer intérieurement. Là, bien sûr, la philosophie opère une sécularisation de la notion de discernement et l'état de droit digne de ce nom – le contrat social – doit s'avérer protecteur de ce temps nécessaire pour opérer la transformation de soi et du monde. La perte de discernement est le premier symptôme des pathologies narcissiques et des troubles psychotiques.

Enfin, ne croyons pas qu'il existe un objet digne d'être ruminé. Aucun objet ne sauve la rumination de son triste sort d'affaiblissement de l'homme, même l'apprentissage de la mort. Ce fameux

« philosopher c'est apprendre à mourir » peut laisser croire que nous devons à chaque instant nous rappeler notre finitude, la faire tinter comme le glas, pour nous rendre aptes à tout aimer, à tout renverser. Rien de tel. Montaigne, qui est l'un des grands défenseurs de cette nécessité d'apprendre à mourir<sup>7</sup>, dans le sillage de Socrate, nous alerte lui-même sur le contresens possible ; il découvrira, avec l'âge, que l'apprentissage de la mort est tout sauf une rumination, et qu'à l'inverse, en y cédant, il confine à l'erreur. « À voir la peine que Sénèque se donne pour se préparer contre la mort, à le voir suer d'ahan [...]. Son agitation si ardente, si fréquente, montre qu'il était chaud et impétueux lui-même<sup>8</sup>. » Autrement dit, croire que la mort est le but de notre vie ne parvient pas à nous extraire d'une agitation précisément mortifère. La rumination de la mort ne produit pas une analyse libératrice de la mort. « Nous troublons la vie par le soin de la mort, et la mort par le soin de la vie. » Dès lors, Montaigne opte pour une définition tout aussi essentielle de la mort, mais lui refuse d'être la finalité de la vie. Ce n'est pas un « but », mais un simple « bout ». La métaphysique est ailleurs, elle rebascule du côté de l'invention de la vie.

1. M. Scheler, *op. cit.*, p. 32-33.

2. Il existe plusieurs versions de l'ultra solution : certes, toute version maximaliste, inapte à la dynamique de négociation (proposer une solution sur laquelle personne ne peut revenir n'en est pas une) est classiquement une ultra solution ; tout ce qui refuse le discernement, la nuance, la complexité, sous prétexte qu'il s'agit là d'un compromis inacceptable – il y a des compromis inacceptables qui ne sont donc pas des compromis, mais des simulacres de compromis. Mais tout compromis n'est pas structurellement inacceptable. Le problème avec l'ultra solution est l'illusion de savoir sur quelle solution elle repose : aucune n'est structurellement définitive, certains principes peuvent l'être, mais aucune solution ne détient définitivement à elle seule, dans l'espace-temps qui est le sien, la clé de résolution d'un problème. Si le problème est simple, certainement, mais alors il ne s'agit pas vraiment d'un « problème » mais d'un point sans dynamique propre. Un problème renvoie à la prise en compte de la complexité d'un écosystème, un problème

est toujours en mouvement. Dès lors, croire à l'ultra solution, celle qui va arrêter la « motricité » propre du problème, toujours en interaction avec un milieu, est assez insuffisant en termes intellectuels. Cela ne signifie pas qu'il n'y a jamais de solution, mais que la résolution est dynamique, qu'elle renvoie à un cycle mettant en scène des espaces-temps différents, successifs.

3. M. Scheler, *op. cit.*, p. 51.

4. Voir la définition du Littré.

5. Catherine Fino, « Discernement moral et discernement spirituel à l'époque moderne. Une collaboration en vue de la liberté du sujet », *Revue d'éthique et de théologie morale*, Éditions du Cerf, 2018/2, n° 298, p. 11-24, citant : « Les différents modes de préparer et disposer l'âme à se défaire de toutes ses affections déréglées, et après s'en être défait à chercher et trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie, pour le salut de son âme, s'appellent Exercices spirituels », Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, « Première annotation », Arléa, 2002, p. 113-114. Les *Exercices* ont été imprimés pour la première fois à Rome en 1548.

6. « Un bon discernement exige donc de clarifier les motivations, de purifier l'affectivité, de porter un jugement sur le désir afin de valoriser ce qui est bon et de rejeter ce qui est mauvais », I. de Loyola, cité dans C. Fino, art. cit.

7. Montaigne, *Les Essais* (1580 / 1582 / 1587), Livre I, chapitre XIX.

8. *Ibid.*, Livre III, XII.

## 6

### LA MÉLANCOLIE DANS L'ABONDANCE

Scheler voit dans le régime démocratique un lieu structurellement plus enclin au ressentiment. Tocqueville l'avait, en son temps, déjà ressenti, en pointant ce mal qui s'abat sur l'homme, l'égalitarisme, et le fait qu'il devienne d'autant plus sensible à l'égalité que l'égalitarisation des conditions s'affirme. C'est là un phénomène logique, mais difficilement canalisable. La moindre inégalité blesse l'œil, avait-il dit, et l'insatiabilité de l'individu, en termes d'égalitarisme, est dévastatrice. Déjà il nommait ce mal de la mélancolie au sein de l'abondance<sup>1</sup>. Ce passage, j'y reviens, sans cesse<sup>2</sup>, tant il me semble clé du comportement démocratique



immature, comportement pervers qui vient pourrir ce qu'il y a de plus exceptionnel dans ce régime, à savoir son exigence d'égalité, et son travail à la rendre concrète.

Cette perversion est-elle inéluctable ? Je ne le crois pas. L'affaire est éducationnelle. Cela se joue au niveau du « gouvernement de soi-même » (Foucault), seul horizon permettant un « gouvernement des autres » digne de ce nom, et respectant le défi égalitaire de la démocratie. Pour Scheler, le ressentiment n'est évidemment pas le fait d'une démocratie parfaite, mais celui d'une démocratie manquée – qui s'avère finalement toujours la réalité d'une démocratie, même s'il ne faut nullement la valider comme telle. « Il y aurait peu de ressentiment dans une démocratie qui, socialement autant que politiquement, tendrait à l'égalité des richesses<sup>3</sup>. »

Le ressentiment est produit par un écart entre des droits politiques reconnus et uniformes et une réalité d'inégalités concrètes. Cette coexistence d'un droit formel et de l'absence d'un droit concret produit le ressentiment collectif. Sans nul doute. Mais à la différence de Scheler, je crois le ressentiment plus structurel en l'homme, car dans une situation économique égalitaire, il se déplace vers la reconnaissance symbolique et exige toujours plus d'égalitarisme ou projette sur l'autre sa détestation. Celle-ci renvoie bien à des facteurs personnels non analysés. Cela ne signifie pas que nos sociétés ne sont pas productrices d'un potentiel de ressentiment<sup>4</sup> par leur renouveau inégalitaire. Se ressentir « offensé », humilié, impuissant, produit dans un premier temps un repli sur soi, une sorte d'acquiescement, même, consécutif à une forme de *knock-out* ; puis, heureusement, le sujet se redresse. Mais si le coup perdure, s'il est répétitif et s'il donne le sentiment d'être porté par un nombre grandissant d'individus, une élite par exemple, l'offense se fait monde, monde enfermant, qui fait du sujet son captif, et le sentiment de fatalité se pose.

Il y a là deux chemins possibles : le dépérissement de soi-même d'une part et le renversement du stigmate d'autre part, à savoir la revendication victimaire, le fait de se définir dès lors comme « offensé », et d'utiliser l'identité victimaire de façon tyrannique – le ressentiment étant un premier chemin vers la terreur. La violence de la charge de Scheler contre l'égalitarisme n'est pas sans rappeler celle de Nietzsche qui y voit la « morale des esclaves » qui désirent l'affaiblissement des autres pour avoir un sentiment égalitaire. Derrière l'exigence d'égalité inoffensive se cache souvent, selon ces derniers, une perversion égalitariste, la peur de ne pas être à la hauteur, cette passion triste terrible : « Seul celui qui a peur de perdre exige l'égalité universelle<sup>5</sup> ! » C'est là bien sûr une vision très conservatrice et dénigrante de l'égalité – perçue comme seul viatique vers l'égalitarisme –, mais qui manque l'égale valeur de la dignité humaine. Néanmoins, l'analyse concernant le ressentiment est juste car elle décèle bien le processus de falsification des valeurs à l'œuvre, qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui de la sophistique, dont l'éloquence tente souvent de masquer une faiblesse d'âme. Le ressentiment peut s'articuler à l'éloquence, mais généralement les deux se scindent très vite, car il existe une parenté entre la culture et les valeurs. Nier toutes les valeurs oblige à dénigrer la culture ou l'intellectualisme.

Scheler poursuit l'analyse en nommant cet homme moyen un « faible ». Il faut comprendre une faiblesse d'âme, qui va très vite avoir besoin d'un assentiment de la masse pour se sentir légitime. « Il sent bientôt le besoin de systématiser son jugement. » En effet, le jugement n'étant qu'une opinion avariée, il faut bien le nombre pour lui donner la consistance qu'il n'a pas, et dès lors aller traquer chez les autres un peu de ce potentiel de ressentiment. Et chacun sait que la faiblesse de l'âme n'est étrangère à personne. L'homme du

ressentiment est « un faible : il ne saurait rester seul avec son jugement. [...] L'universalité ou le consentement de tous vient alors remplacer la véritable objectivité des valeurs<sup>6</sup> ».

L'épreuve de la solitude peut rester un rempart contre le dommage du ressentiment, dans la mesure d'une part où elle demeure un acte pouvant accéder à l'individuation, et d'autre part parce qu'un individu choisissant d'affronter la solitude, bien que pouvant connaître une amertume immense, reste moins dommageable pour son prochain, parce que confiné à lui-même. En cherchant le consentement de tous, l'homme du ressentiment montre dans quels pièges du conformisme il est enserré. Le jugement se présente souvent comme un supplément d'esprit critique – le phénomène est similaire avec le complotisme paranoïaque –, mais l'on est en vérité au ras du sol. Falsification des valeurs, parce qu'il se présente aussi comme nouvel ordonnancement des valeurs, destituant la hiérarchie des valeurs actuelles ; mais falsification aussi parce qu'il peut confiner au relativisme moral ou au nihilisme.

On connaît la thèse nietzschéenne, infirmée par Scheler, du christianisme comme « fine fleur du ressentiment ». Mais qu'un ressentiment puisse être à la source d'une nouvelle morale, et plus spécifiquement d'une morale moderne, typique des sociétés actuelles bourgeoises, dont l'idéal est la bourgeoisie, telle est bien la thèse de Scheler qui se pose dès lors comme antimoderne. Il défend du reste un christianisme très élitiste, quasi aristocratique, antithétique de l'« humanitarisme moderne » ; il n'est pas d'essence démocratique, comme il peut parfois être interprété, notamment en prenant appui sur la notion d'amour chrétien. Pour Scheler, le christianisme est absolument étranger à toute idée d'égalité de valeurs des hommes ; preuve en est, la distinction entre l'enfer, le paradis et le purgatoire. Cela est tout à fait juste, mais il n'en demeure pas moins que le

christianisme défend l'égalité des hommes et envisage le pardon comme possibilité.

Le renforcement actuel de l'individualisme peut également produire un terrain pour le ressentiment dans la mesure où l'individu fait sécession et commence à n'entrevoir sa responsabilité qu'à la condition de la distinguer de celle des autres. Premier réflexe, rendre les autres responsables du dysfonctionnement perçu ; second réflexe : considérer que nous ne sommes pas responsables des manquements des autres. L'individu ne veut plus porter sur soi la responsabilité collective mais, en même temps, chaque fois qu'il lui est donné la possibilité d'assumer une responsabilité individuelle, il la juge comme étant une responsabilité collective masquée. En somme, le ressentiment est cette astuce psychique consistant à considérer que c'est toujours la faute des autres et jamais la sienne. On invite chacun à prendre sur soi, mais dès que l'occasion se présente d'assumer sa responsabilité, on se considère comme irréprochable. Telle est bien la différence entre une morale chrétienne qui relie tous les hommes dans leur responsabilité et la morale démocratique individualiste qui dit responsabiliser les individus. « L'idée chrétienne de la solidarité morale de l'humanité implique non seulement que nous sommes tous pécheurs en Adam, et tous rachetés en Jésus, mais aussi que nous devons tous nous sentir solidairement responsables de nos fautes, [...] que nous participons tous aux mérites des saints, et que les pauvres âmes peuvent être sauvées grâce aux actes moraux de leurs prochains. » À l'inverse, la morale des esclaves, comme Nietzsche la décrit, « cherche toujours à réduire la responsabilité au minimum, à expliquer la faute de l'individu par une activité extrinsèque, et tient qu'il ne faut rien devoir à personne<sup>7</sup> ».

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1830-1835) : « Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau, les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus insatiable à mesure que l'égalité est plus grande. Chez les peuples démocratiques, les hommes obtiennent aisément une certaine égalité ; ils ne sauraient atteindre celle qu'ils désirent. Celle-ci recule chaque jour devant eux, mais sans jamais se dérober à leurs regards, et, en se retirant, elle les attire à sa poursuite. Sans cesse ils croient qu'ils vont la saisir, et elle échappe sans cesse à leurs étreintes. Ils la voient d'assez près pour connaître ses charmes, ils ne l'approchent pas assez pour en jouir, et ils meurent avant d'avoir savouré pleinement ses douceurs. C'est à ces causes qu'il faut attribuer la mélancolie singulière que les habitants des contrées démocratiques font souvent voir au sein de leur abondance, et ces dégoûts de la vie qui viennent quelquefois les saisir au milieu d'une existence aisée et tranquille. »

2. Depuis *Les Pathologies de la démocratie*, Fayard, 2005.

3. M. Scheler, *op.cit.*, p. 21.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 150.

6. *Ibid.*, p. 153.

7. *Ibid.*, p. 147-148.

## CE QUE SCHELER ENSEIGNERAIT AU CARE

Pas simple donc de relever la gageure de prôner une solidarité collective, un sentiment commun de responsabilité, même si celle-ci ne semble pas nous incomber, et en même temps de prôner un individualisme de la responsabilité, réel, ne cherchant pas à grimer sa responsabilité en ne convoquant que celle d'autrui. Tel est le défi d'une maturité assumée : assez d'humilité pour porter sa charge ; assez de lucidité pour ne pas sombrer dans le ressentiment dès lors que d'autres n'assument pas la leur. Face au ressentiment de l'homme moyen, Scheler condamne tout autant l'« humanitarisme bourgeois », la fausse pitié, le « cela me fait de la peine », déclassement total de la miséricorde chrétienne, l'internationale des bons sentiments, dirait

Althusser, ou encore ce qu'il définit comme altruisme dévoyé, qui se paie de mots. Scheler serait sans doute un adversaire farouche de l'éthique du *care*, ou plutôt de sa vision parodique et caricaturale, selon laquelle on finit par assigner à résidence le vulnérable ou produire en série l'assistantat comme mode de vie. La formule est de Goethe, reprise par Scheler, qui craint de voir le monde devenir un « vaste hôpital », où « chacun se ferait l'infirmier de son voisin », ou encore cette association très imagée de la « législation sociale » et de la « poésie d'hôpital<sup>1</sup> ».

Chacun reconnaîtra dans ces termes la dénonciation conservatrice du socialisme, mais aussi les dérives qu'une éthique du *care* doit savoir également éviter – autrement dit la promotion d'un avachissement moral sous des dehors de compassion communicationnelle. De l'utilité du raidissement de la pensée droitiste, elle permet précisément d'avoir à l'œil son propre avachissement, tout en gardant à distance son systématisme. Pour preuve, cette critique de la vision socialisante du christianisme qui en fait l'antichambre de la démocratie, et plus spécifiquement d'un régime égalitariste : Jésus n'est nullement un républicain prônant l'amour du prochain comme d'autres défendraient les droits de l'homme, soutient Scheler, se révélant dès lors tout aussi idéologue que ses adversaires. Et Scheler de redevenir nietzschéen en rappelant que l'amour du Christ est tout sauf tiède, que ce dernier n'exalte nullement les « natures incapables d'hostilité », ou, comme Nietzsche les nomme, « les carnassiers domestiqués<sup>2</sup> ».

Là encore, il est intéressant de rappeler que le ressentiment ne peut pas se satisfaire de l'incapacité d'hostilité, mais du choix délibéré de ne pas sombrer dans celle-ci et de la dépasser. De même qu'en clinique le passage à l'acte est identifié à une incapacité d'action (alors qu'il donne l'illusion d'une action), il faut comprendre que le refus de la violence reste un acte, un agir, et non pas exclusivement une lâcheté.

Refuser l'hostilité, refuser la violence, n'est pas dévolu aux seuls « faibles », mais relève aussi d'une fermeté d'âme, en tout cas doit chercher à en relever. Du reste, chacun peut vérifier, histoire et actualité à l'appui, que ceux qui sont « incapables d'hostilité » ne le sont généralement que de façon conjoncturelle et que, à la moindre possibilité de l'exprimer sans en payer le prix, l'hostilité sera de nouveau vomie. Il faut donc rester vigilant. Le ressentiment est un poison d'autant plus létal qu'il se nourrit du temps pour grossir et gagner en profondeur le cœur des hommes. L'amour, dans la conception chrétienne, rappelle Scheler<sup>3</sup>, est un acte qui relève de l'esprit et non de la sensibilité, autrement dit de la décision, d'un sens du devoir et de la responsabilité.

1. *Ibid.*, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 104.

3. *Ibid.*, p. 72.

*Éditions Gallimard, 2020.*

Éditions Gallimard  
5 rue Gaston-Gallimard  
75328 Paris

<http://www.gallimard.fr>



## DU MÊME AUTEUR

### *Aux Éditions Gallimard*

RÉPÉTITION GÉNÉRALE, Tracts de crise, 2020.  
LE SOIN EST UN HUMANISME, Tracts n° 6, 2019.  
LES IRREMPLAÇABLES, Folio Essais n° 637, 2015.

### *Aux Éditions d'écart*

MÉTAPHYSIQUE DE L'IMAGINATION, 2002. (Folio, 2020.)  
MALLARMÉ ET LA PAROLE DE L'IMÂM, 2001. (Folio, 2020.)

### *Aux Éditions Pauvert*

PRETIUM DOLORIS. L'ACCIDENT COMME SOUCI DE SOI, 2002. (Pluriel, 2015.)

### *Aux Presses universitaires de France*

DIALOGUER AVEC L'ORIENT. RETOUR À LA RENAISSANCE, 2003. (Biblis /CNRS Éditions, 2016.)  
DIFFICILE TOLÉRANCE avec Yves Charles Zarka, 2004.

### *Aux Éditions Fayard*

LES PATHOLOGIES DE LA DÉMOCRATIE, 2005. (Le Livre de Poche, 2009.)  
LA FIN DU COURAGE. LA RECONQUÊTE D'UNE VERTU DÉMOCRATIQUE, 2010. (Le livre de Poche, 2011.)

CYNTHIA FLEURY

## Ci-gît l'amer

Guérir du ressentiment

La philosophie politique et la psychanalyse ont en partage un problème essentiel à la vie des hommes et des sociétés, ce mécontentement sourd qui gangrène leur existence. Certes, l'objet de l'analyse reste la quête des origines, la compréhension de l'être intime, de ses manquements, de ses troubles et de ses désirs. Seulement il existe ce moment où savoir ne suffit pas à guérir, à calmer, à apaiser. Pour cela, il faut dépasser la peine, la colère, le deuil, le renoncement et, de façon plus exemplaire, le ressentiment, cette amertume qui peut avoir notre peau alors même que nous pourrions découvrir son goût subtil et libérateur. L'aventure démocratique propose elle aussi la confrontation avec la rumination victimaire. La question du bon gouvernement peut s'effacer devant celle-ci : que faire, à quelque niveau que ce soit, institutionnel ou non, pour que cette entité démocratique sache endiguer la pulsion ressentimiste, la seule à pouvoir menacer sa durabilité ? Nous voilà, individus et État de droit, devant un même défi : diagnostiquer le ressentiment, sa force sombre, et résister à la tentation d'en faire le moteur des histoires individuelles et collectives.

*Cynthia Fleury, philosophe et psychanalyste, est professeur titulaire de la chaire « Humanités et Santé » au Conservatoire national des arts et métiers. Titulaire de la chaire de « Philosophie à l'Hôpital » du GHU Paris Psychiatrie et Neurosciences, elle poursuit ici son travail autour de l'individuation et de l'État de droit, entamé avec Les pathologies de la démocratie, La fin du courage, Les irremplaçables et Le soin est un humanisme.*

Cette édition électronique du livre  
*Ci-gît l'amer* de Cynthia Fleury  
a été réalisée le 3 septembre 2020 par les Éditions Gallimard.  
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782072858550 - Numéro d'édition : 356226).  
Code Sodis : U28519 - ISBN : 9782072858581.  
Numéro d'édition : 356229.

*Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo*