

Thierry Longé

En lisant *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression* de Bernard Forthomme¹

On retrouve avec l'acédie antique et ses avatars ce que déjà la mélancolie donnait à lire et à voir dans d'autres études, et je ne citerai ici que Panofsky, Klibansky et Saxl d'une main, Starobinsky de l'autre, soit la conservation nominale dont « la complexité manifeste ne donne un effet de flou qu'au regard anachronique de celui qui suppose paradoxalement, une acédie intemporelle, sans tenir compte des phases de son destin² ».

L'avertissement forthommien, en liminaire, inscrit l'œuvre d'emblée dans une visée archéologique où nous aurons d'abord à recevoir une leçon de langage, où la précision érudite le dispute au rehaussement des signes, où l'embrassement bibliothécaire s'exprime d'un vertige qualificatif, où la volonté de savoir s'oppose aux réductions nodales sommant le lecteur à cet outrepassement que vectorise l'expérience acédieuse à renouveler.

Mais que nous sert une telle précision, un tel embrassement, une telle volonté, sauf à nous dire d'abord notre parfaite béance à ce champ d'étude, notre manque de rectitude, notre défaillance perpétuelle à habiter les aîtres du langage, ces demeures de la pensée, sans doute à nous sortir de la torpeur et de l'oubli des origines corporelles de la langue dans le défaut d'un maniement gréco-latin constant.

Davantage encore à relire, à relier ce qui du champ qui nous occupe se dit sans ce savoir d'où il s'origine, dans cette invite à ce qu'une telle scrutation de « l'acédie épisodique ou chef d'emploi soit l'occasion de surprenantes fouilles comme d'une redécouverte de la complexité critique des tristesses et des ennuis dépressifs³ ».

L'exercice de la présentation d'un ouvrage, plus encore d'une pensée, souffre toujours d'un *trop peu* dans sa contraction résumante, ici peu praticable par l'ampleur de la matière, ou d'un *trop près* paraphrasant. J'opte donc pour un décalage, un transfert de champs, de ce qui résonne ailleurs de par cette lecture à d'autres lectures.

La piste de l'acédie, je l'avais empruntée peu de temps avant d'être auditeur des recherches mises au point par Bernard Forthomme en son séminaire, invité de Jacques Le Brun à l'E.P.H.E., dont cet ouvrage réalise la

¹ B. Forthomme, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression*, Paris, Sanofi Synthélabo, Les empêcheurs de penser en rond, 2000, sous-titré « Histoire philosophique de la *transformation* d'un vice en pathologie ».

² *Id.*, *ibid.*, p 16.

³ *Id.*, *ibid.*, p. 17.

présentation, et y trouvait alors pour guide Giorgio Agamben dans les premières pages de sa topologie de l'imaginaire comme il désigne ses *Stanze*⁴.

La laisse était un peu courte et cependant m'avait suffi à embrayer dans la querelle Freud-Jung sur la relance du dissident glissant sous les pas du maître la figure de l'*anachorète ascétique*. Celle-ci venait de la récusation en doute du fait « que l'introversion de la libido sexualis conduit à un investissement du "moi" d'où viendrait possiblement cet effet de la perte de la réalité⁵ », spécifiant la psychose schizophrénique. De cette condition, assène Jung, « il en résulterait la psychologie d'un anachorète ascétique mais pas une *Dementia praecox*⁶ ».

Déjà, l'anachorète, elle-même, fait débat entre les deux rivaux, chacun semblant tenir un fragment de l'expérience acédieuse :

– Jung, rapportant la tentation suicidaire de Faust en proie au dégoût de la vie dans son désir de l'au-delà, assentit à cette version suicidaire de l'ascèse : « La fuite du monde durant les premiers siècles chrétiens (les villes d'anachorètes, dans le désert de l'orient) apportait au problème une solution analogue. Les hommes se tuaient par leur spiritualisation pour échapper à la brutalité extrême de la décadence culturelle de Rome. On trouve toujours l'ascèse là où les instincts bestiaux ont conservé encore tant de force que seule la violence peut la faire disparaître... Il semble que ce soient des hommes hautement moraux qui, fatigués de la mélancolie de ce temps par quoi s'exprimait le déchirement de l'individu, mettaient fin à leur vie pour anéantir en eux une attitude dépassée⁷. »

– Freud, dénonçant le décret jungien « que l'on ne saurait admettre que la perte de la fonction normale du réel puisse être causée uniquement par le retrait de la libido », réfute la comparaison entre psychose et ascèse : « Que cette comparaison impropre ne puisse guère permettre de trancher, c'est, ô combien, ce que nous apprend la remarque qu'un tel anachorète qui "s'efforce de détruire toute trace d'intérêt sexuel" (mais seulement au sens populaire du mot "sexuel") n'a pas besoin de présenter un placement pathogène de la libido. Il peut avoir détourné totalement son intérêt sexuel des êtres humains et cependant l'avoir sublimé en un intérêt accru pour le divin, le naturel, l'animal, sans avoir succombé dans une introversion de sa libido sur ses fantasmes ou dans un retour de celle-ci sur son moi. Il semble que cette comparaison néglige d'emblée la

⁴ Giorgio Agamben, *Stanze, Parole et fantasme dans la culture occidentale*, pp. 21-33, trad. Y. Hersant, Payot et Rivages, 1994.

⁵ S. Freud in « Pour introduire le narcissisme », 1914, *L'Unebêvue*, E.P.E.L, p. 15, trad. de E. Legroux, C. Toutin-Thélier, M. Viltard.

⁶ C.G. Jung, « Essai d'une présentation de la théorie psychanalytique », *Jahrbuch*, V, 1913, ici cité par Freud, *ibid.*, p. 15.

⁷ *Id.*, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Georg (Livre de poche), 1993, p. 159 et n. 3, trad. Y. Le Lay du texte profondément remanié publié initialement par Jung en 1912, et paru dans le *Jahrbuch* sous le titre *Wandlungen und Symbol der Libido*.

distinction possible de l'intérêt provenant des sources érotiques de celui provenant d'autres sources⁸. »

La réduction vitaliste en quoi consiste l'élargissement jungien du concept de libido jusqu'à la notion vague du « tendre vers⁹ », va imposer, dans son monisme énergétique, sa contradiction inertielle ; ainsi dans l'abord du problème de l'inceste : « La facilité de cette régression semble venir de cette inertie (*Trägheit*) si importante de la libido qui ne veut abandonner aucun objet du passé et voudrait les conserver au contraire pour toujours. La "marche sacrilège en arrière" dont parle Nietzsche, une fois débarrassée de son enveloppe incestueuse se dévoile être une fixation originelle passive de la libido aux premiers objets de l'enfance¹⁰. »

Dans son commentaire de cette notion, Freud abonde curieusement, mais de façon restrictive, malgré son refus de l'extension dissolvante du concept de libido et après avoir exposé la thèse jungienne d'une inertie psychique, s'opposant à la modification et à la progression, comme condition fondamentale de la névrose, il poursuit ainsi : « Cette inertie est de fait très particulière ; elle n'est pas générale, mais au plus haut point spécialisée, elle n'est pas non plus la seule souveraine, même en son domaine, mais elle combat contre les tendances de progression et de restauration qui, même après la formation de symptôme de la névrose, ne se calment pas. Si l'on dépiste à son point de départ cette inertie spéciale, elle se dévoile être la manifestation de connexions de pulsions avec des impressions et les objets qu'il y a dans ces dernières, connexions très précocement intervenues et très difficilement dénouables, de par lesquelles le développement ultérieur de ces éléments pulsionnels a été stoppé. Ou pour le dire autrement, cette "inertie psychique" spécialisée n'est qu'une autre expression à peine meilleure, pour ce que nous, en psychanalyse, avons l'habitude d'appeler une fixation¹¹. »

Dans la mélancolie, configurée par le triple présumé de la perte de l'objet, de l'ambivalence et de la régression de la libido dans le moi, Freud met à jour ce même inertiel sous le chef de l'abandon *impossible*¹² au ressort du lent travail mélancolique. Décalqué du travail de deuil qui en suggère analogiquement la version décelable, il le décrit comme sommation « de chaque combat d'ambivalence [qui] un à un relâche la fixation de la libido à l'objet, en

⁸ S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », *op. cit.*, pp 15-16.

⁹ C.G. Jung, *Métamorphoses...*, *op. cit.*, p. 244.

¹⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 299.

¹¹ S. Freud, « Commentaire d'un cas de paranoïa contredisant la théorie psychanalytique » (1915), trad. OCP, T. XIII, p. 317 (*GW*, T. X, p. 246).

¹² T. Longé, « Du traitement mélancolique de l'objet. Éléments pour une lecture de "Deuil et mélancolie" » *Carnets de l'E.P.S.F*, 28, pp. 33-43.

dévalorisant celui-ci, en l'abaissant même, en l'abattant¹³ ». Et c'est le vecteur de la passion triste, comme dépression et douleur, qui se trouve ici sollicité.

L'inertie libidinale, Jung, à partir du même référent bleulérien ambivalentiel, en l'inscrivant sous le principe de la scission du vouloir humain dans l'arrimage spécifié au concept schopenhauerien¹⁴, retrouve les voies des passions humaines, et ici, la plus dangereuse de toutes : la paresse. Il nous donne à entendre, à cet endroit¹⁵, la 54^{ème} pensée de La Rochefoucauld que nous ne résistons pas à citer dans son intégralité :

« De toutes les passions, celle qui est la plus inconnue à nous-mêmes, c'est la paresse; elle est la plus ardente et la plus maligne de toutes, quoique sa violence soit insensible, et que les dommages qu'elle cause soient très cachés : si nous considérons attentivement son pouvoir, nous verrons qu'elle se rend en toutes rencontres maîtresse de nos sentiments, de nos intérêts et de nos plaisirs : c'est la rémora qui a la force d'arrêter les plus grands vaisseaux, c'est une bonace plus dangereuse aux plus importantes affaires que les écueils et que les plus grandes tempêtes. Le repos de la paresse est un charme secret de l'âme qui suspend soudainement les plus ardentes poursuites et les plus opiniâtres résolutions. Pour donner enfin la véritable idée de cette passion il faut dire que la paresse est comme une béatitude de l'âme, qui la console de toutes ses pertes et qui lui tient lieu de tous ses biens¹⁶. »

La *Trägheit*, dont use le discours psychanalytique et psychologique, et dont nous aurions à aborder d'autres occurrences, si elle n'a pas été identifiée au concept même de l'acédie patristique, dans un quelconque parallélisme anachronique, peut par contre être visitée par cette réflexion ancienne, via notamment la tradition allemande qui nomme ainsi l'épreuve acédieuse.

« Ce lien étroit entre mouvement et passion, nous rappelle Forthomme, nous le trouvons déjà chez Aristote » dans son *De Anima* (408 b 14) : du refrènement du mouvement libidinal à abandonner l'amour de l'objet que suppose la notion même de travail de la mélancolie, configurée dans l'analogie au travail de deuil, et c'est la passion triste qui se donne à entendre dans le soliloque plaintif et l'affectation corporelle sous forme d'épuisement des principales fonctions somatiques. Du refrènement antagoniste et c'est l'inertie de la passion oisive qui se trouve ainsi sollicitée, paresse donnée via la tradition de la théologie morale comme la plus dangereuse des passions, la mère de tous les vices.

¹³ S. Freud in « *Deuil et mélancolie* », trad. O.C.P., p. 277 (G.W., T. X, p. 445).

¹⁴ C.G. Jung in *Métamorphoses...*, op. cit., p. 243.

¹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 299.

¹⁶ F. de La Rochefoucauld, « Maximes ; suivies des Réflexions diverses ; du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même, et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes » [texte établi par Jacques Truchet,...], Paris, Bordas, 1992, cité in extenso par C.G. Jung in *Métamorphoses...*, op. cit., p. 299.

Si rien ne nous autorise à l'abus analogique, nous n'avons pas pour autant à éluder ce que la structuration de l'acédie, telle que Forthomme nous l'enseigne, à son émergence érémitique, modalise. Et ce en partant de la métaphysique articulée par le penseur du désert, Évagre le Pontique : « Les deux vecteurs de l'acédie comme tristesse et comme paresse spirituelle ou oisiveté, l'ensommeillement, ne sont, nous dit-il, que l'effet de l'unique logique des pensées, de leur stratégie. Tristesse de mort et oisiveté spirituelle ne sont que deux effets du *logisme* ; l'acédie est d'abord ce langage-là, cette technique de séduction, d'ébranlement d'un *logos* soumis à la pensée mythologique des passions¹⁷. » Encore faut-il la resituer dans son émergence doctrinale, comme épreuve, dans le cadre de la pratique s'adressant au *pratikos* pour le mener au seuil de l'impassibilité, que le gnostique devra poursuivre pour progresser dans la science, à travers les différents degrés de la contemplation – théorie –, jusqu'à la plus grande et première impassibilité : « Par conséquent, le combat contre les démons et les pensées qu'ils suggèrent, en quoi consistait essentiellement la pratique, se continue dans la vie gnostique, mais le gnostique n'a plus seulement à combattre les démons qui, s'attaquant à la partie passionnée de l'âme, s'opposent à la pratique mais aussi ceux qui harcèlent la partie rationnelle et sont adversaires de la contemplation¹⁸. »

Structurée comme logisme, comme pensées nuisibles, l'acédie évagrienne, pour B. Forthomme, paraîtra structurée comme un langage où le logisme tient lieu moins de pulsions en tant qu'êtres mythiques que de puissance d'affect : et « l'acédie se révèle comme un calcul et un langage rationnel impliquant une puissance de nuire¹⁹ ». Le logisme, poursuit-il, « fait partie de la structure du psychisme, dans la mesure où il est éloignement ontologique de l'unité. Le remède au logisme de l'acédie et de son obscurité serait l'activité de l'ascèse ou de la pratique, sans exclure l'inspiration spirituelle de la charité [...] Il affecte la tendance au bien, la puissance de la vertu [...] en ce qu'il attaque la structure profonde du psychisme de l'être, comme tendance au bien ou au péché²⁰ ».

Cette structuration langagière des passions en quoi se résout le logisme en tant qu'il est, non pas le langage mais un langage en puissance d'affect, B. Forthomme lui trouve appui sur les reconsidérations que Lacan propose relativement à l'affect qui nomme depuis saint Thomas plus justement les passions :

« La tristesse, par exemple, on la qualifie de dépression, à lui donner l'âme pour support, ou la tension psychologique du philosophe Pierre Janet.

¹⁷ B. Forthomme, *De l'acédie...*, *op. cit.*, p. 491.

¹⁸ P. Géhin et C. et A. Guillaumont, « Introduction à Evagre le Pontique », in *Sur les pensées*, Cerf, 1998, p. 11.

¹⁹ B. Forthomme, *ibid.*, p. 499.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 501.

Mais ce n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprime Dante, voire Spinoza : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, soit du devoir de bien dire, ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure.

« Et ce qui s'ensuit, pour peu que cette lâcheté, d'être rejet de l'inconscient, aille à la psychose, c'est le retour dans le réel de ce qui est rejeté, du langage ; c'est l'excitation maniaque par quoi ce retour se fait mortel²¹. »

Cela pour nous montrer que les affects doivent être distraits de leur réduction psychologique mais aussi corporelle :

« Ainsi l'affect vient-il à un corps, dont le propre serait d'habiter le langage [...] l'affect, de ne pas trouver de logement, pas de son goût tout au moins, on appelle ça la morosité, la mauvaise humeur. Est-ce un péché, ça, un grain de folie, ou une vraie touche du réel²² ? » Partant de ce retour inventif et subversif à la vieille morale des vices, Forthomme fait le commentaire suivant : « Le recours au terme moral de *lâcheté* (du grec *deilia*), terme technique de l'ascétisme qui concerne le conflit spirituel où l'acédie intervient, dans l'éruption même de ladite psychose, nous apparaît ici d'une importance cardinale. À la racine de la psychose serait un renoncement acédieux, cette grande tristesse qui ne se suffit pas du siège du corps ou de l'âme, et qui implique l'esprit : entendons ici la structure ou un langage et non le langage, car *logismos* ne dit pas *logos*. Il apparaît donc que la mélancolie soit liée à une lâcheté spirituelle ou "morale", un dénouement des cordes de l'esprit, des cordes langagières, de son tonus ; et ce qui est abandonné par la mélancolie : le logisme que l'on refuse d'affronter, alors qu'il s'agit précisément de le reconnaître, de le cultiver dans la vigilance de soi, et de le faire accéder à une parole de vie bien dite²³. » Tout autant que le commentaire pénétrant c'est le rapprochement qu'il propose entre cette thèse lacanienne de la lâcheté et celle de Schopenhauer : « la folie, elle, vient du rejet par la volonté d'une vérité insupportable hors de l'esprit [de la mémoire vivante] et d'une complaisance [lâcheté] de l'intellect pour cette volonté exclusive entraînant une substitution²⁴. »

²¹ Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 39.

²² *Id.*, *ibid.*, p. 41.

²³ B. Forthomme, *De l'acédie...*, *op. cit.*, p. 502.

²⁴ *Id.*, *ibid.*