

SCIENCES : CONCEPTS ET PROBLÈMES

# La détresse existentielle

SOUS LA DIRECTION DE BENJAMIN GUÉRIN,  
SARAH CARVALLO ET RÉGIS AUBRY

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ

# Sommaire

<b>Avant-propos</b> <b>Régis Aubry</b>	<b>1</b>
<b>Introduction. Accompagner la détresse existentielle</b> <b>Benjamin Guérin</b>	<b>1</b>
<b>Partie I</b>	
<b>Identifier la détresse existentielle</b>	<b>3</b>
<b>Réflexions sur le concept de détresse existentielle</b> <b>Olivier Salazar-Ferrer</b>	<b>3</b>
<b>Quel encadrement par le droit de la détresse existentielle ?</b> <b>Anne Caron-Déglise</b>	<b>4</b>
<b>Nommer, évaluer, mesurer la détresse existentielle ?</b> <b>Problèmes épistémologiques de la méthode médicale pour évaluer la détresse existentielle</b> <b>Sarah Carvallo</b>	<b>5</b>

## Partie II

### **Le soin face à la détresse existentielle** 73

Comment accompagner le tragique humain ?  
Réflexions d'une infirmière en soins palliatifs  
**Laure Marmilloud** 75

Modèles d'interventions et prise en charge de la détresse existentielle  
en psycho-oncologie  
**Sylvie Dolbeault, Caroline Marcotte** 85

Accompagnement et conceptualisation de la détresse existentielle  
en unité d'hospitalisation de soins palliatifs (USP)  
**Axelle Maneval-Van Lander, Andréa Tarot** 95

## Partie III

### **La dimension spirituelle de la détresse existentielle** 107

La psychologisation de l'expérience spirituelle en milieux de santé  
**Nicolas Pujol** 109

Témoignage en regards croisés 1. Protestantisme  
**Marion Muller-Colard** 121

Témoignage en regards croisés 2. Catholicisme  
**Dominique Jacquemin** 127

Témoignage en regards croisés 3. Islam  
**Florence Ollivry** 133

Témoignage en regards croisés 4. Judaïsme  
**Mikaël Journo** 139

Témoignage en regards croisés 5. Bouddhisme  
**Lionel Obadia** 143

## Partie IV

<b>Perspectives : vers des « soins existentiels » ?</b>	<b>149</b>
Méditation de pleine conscience et détresse existentielle chez les patients et les soignants <b>Corinne Isnard Bagnis</b>	<b>151</b>
Biographies hospitalières : l'écriture de soi pour apaiser la détresse existentielle 1 <b>Christelle Pigeard</b>	<b>159</b>
Biographies hospitalières : l'écriture de soi pour apaiser la détresse existentielle 2 <b>Valéria Milewski</b>	<b>165</b>
L'essor et la pertinence des psychothérapies assistées par psychédéliques <b>Yvan Beaussant</b>	<b>171</b>
Postface <b>Agata Zielinski</b>	<b>183</b>
Auteurs	<b>185</b>
Index	<b>189</b>

# Témoignage en regards croisés 3°

Islam

**Florence Ollivry**

Islamologue, maîtresse de conférences  
à l'Université Ibn Haldun (Istanbul)

Je ne sais pas exactement à quoi pourrait correspondre ce concept de « détresse existentielle » du point de vue de la théologie musulmane car on ne le voit pas apparaître. Il y a effectivement la figure de Job, qui en arabe est Ayyûb, et qui est présente dans le Coran. Ce serait cette figure-là qui symboliserait le désespoir comme s'il pouvait y avoir une fécondité de cette souffrance. Près de la mer Caspienne, il y a des légendes qui disent que les plaies de Job ont été visitées par des petits vers et que ce sont ces petits vers qui ont donné la soie au monde. On raconte cela avec l'idée que la souffrance peut être féconde. Par rapport à la détresse existentielle, et à son possible allègement, peut-être peut-on distinguer deux directions : l'une verticale, l'autre horizontale.

La première consiste à s'adresser à Dieu, à s'en remettre à Lui. Étymologiquement, Dieu est « *al-Rahmân, al-Rahîm* », c'est-à-dire « le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux ». Ces mots sont fondés sur la racine sémitique *RHM*, qui désigne la matrice originelle, l'utérus, le lieu de la maternité et de la fécondité<sup>1</sup>. Ces noms de Dieu évoque le féminin, la douceur et la consolation car Dieu est une figure en laquelle on peut se réfugier. Le fait de trouver en Lui refuge, peut se traduire par la prière, accomplie cinq fois par jour. En période de difficulté, certains croyants qui avaient cessé de prier, reviennent ainsi à cette pratique. Chez les soufis, la prière est suivie du *Dhikr*, c'est-à-dire de la commémoration du nom de Dieu, un exercice

---

\* Note de l'éditeur : Ce texte est la transcription d'un entretien mené le 10 mai 2023 par Benjamin Guérin et Nicolas Pujol dans le cadre des Ateliers Interdisciplinaires sur la Détresse Existentielle.

1 Tabbara, 2018, p. 16.

spirituel qui permet, par un travail qui allie le souffle et la voix, de purifier le cœur et de s'approcher de la présence divine.

Dans un deuxième temps, il convient d'évoquer le lien dans sa dimension horizontale : le lien humain, le lien social. Je citerai, pour illustrer l'importance de ce lien en islam, l'histoire d'une rencontre vécue par l'islamologue Louis Massignon (1883-1962), tandis qu'il se trouvait en Irak, au moment où il vécut une profonde crise de vie. Dénoncé pour son homosexualité, soupçonné d'être espion, fait prisonnier sur un bateau, il voulut mettre fin à ses jours. C'est alors qu'il vécut une rencontre avec « l'Étranger », l'hôte divin, une crise à la fois spirituelle, psychologique et physique. À l'hôpital, les cousins al-Âlûsî, de grands savants irakiens qui l'hébergeaient alors à Bagdad, vinrent lui rendre visite. À son chevet, le croyant mourant, les cousins al-Âlûsî lui lurent la sourate *Yâ Sîn*, la Sourate des mourants, comme ils l'auraient fait pour un coreligionnaire. Alors même que l'islamologue avait été soupçonné d'homosexualité et d'espionnage, les cousins al-Âlûsî continuèrent de le prendre sous leur aile comme l'un des leurs et de l'héberger, jusqu'à ce qu'il soit guéri<sup>2</sup>. Cet exemple illustre l'importance, dans la religion abrahamique de l'Islam, de l'hospitalité : le fait de prendre soin de l'autre, d'accueillir l'autre, de lui venir en aide en lui offrant le toit et le gîte.

Il me semble que dans les sociétés musulmanes, le lien social est tissé solidement : l'accueil de l'étranger, l'accueil de sa souffrance, l'accueil de l'autre, sans poser de questions. Prendre soin, c'est donc accueillir l'autre, c'est aussi prier pour son salut et cela contribue à la force du lien social. Cette force s'incarne également dans la *zakât*, qui est une aumône que l'on donne à la fin du jeûne de Ramadan afin d'aider les plus pauvres à subvenir à leurs besoins. Cette dimension horizontale, cette solidarité est très importante : par exemple pendant le Ramadan, il est recommandé de rompre le jeûne tous ensemble, mais non dans la solitude. Cette dimension de soutien très forte fonde le lien social en poussant à prendre soin de l'autre. Cela passe aussi par garder les parents à la maison dans leur vieillesse pour les soigner le plus possible à domicile. Ainsi, la détresse existentielle surgit peut-être précisément au moment où ce lien-là se déchire : par exemple dans l'exil, la solitude, ou lorsqu'il y a un manque de référent social et religieux. C'est sans doute là qu'advient un vide de sens. Au contraire, dans une société qui fonctionne avec cette solidarité, ce lien social est le garant du réconfort, il apporte force et soutien.

---

2 Ollivry, 2023, p. 82-83.

Mais au-delà de la dimension sociale, pour saisir le sens de la mort et celui de la vie en Islam, l'apport de la tradition mystique est éclairant : pour les soufis, la posture du croyant devrait être celle du renoncement à ce qui est mondain et éphémère. La vie devrait être vécue dans une tension : celle du désir de s'unir à Dieu, de se défaire de sa volonté propre afin de s'unir à sa volonté. Il faut bien insister sur le fait que souhaiter sa propre mort serait contraire aux enseignements du Prophète, pour qui la santé est un dépôt que tout musulman doit utiliser pour son propre épanouissement, celui de sa religion et de sa communauté<sup>3</sup>.

Et pourtant, il s'agit de vivre en étant conscient de l'éphémérité et de la vanité de toute chose : ainsi, lors du pèlerinage à la Mecque durant l'état de *ihrām*, de consécration rituelle, la pièce de tissu que portent les hommes est pareille au linceul (*kafan*) afin de l'aider à vivre en se souvenant qu'il retournera à la terre mère.

Concernant la tradition soufie, on peut néanmoins parfois se demander s'il n'y a pas une certaine aspiration à la mort dans cette quête de l'anéantissement (*fanā'*) en Dieu, que recherchent parfois les soufis. Par exemple, le soufi Hâtim al-Asamm (m. v. 851) écrit : « Je me nourris de mort, je m'habille de linceul, j'habite la tombe »<sup>4</sup>. Il parlait aussi des quatre morts que doit vivre le soufi pour s'approcher de Dieu : une mort blanche (la faim), une mort noire (supporter les préjugés), une mort rouge (combattre l'ego et l'âme charnelle) et une mort verte (se vêtir de vêtements rapiécés, ne pas accorder d'importance à l'apparence physique)<sup>5</sup>.

La voie soufie invite le croyant à une pratique intériorisée de l'islam. Elle l'invite à progresser dans la connaissance de Dieu sur un mode gustatif, ou expérimental, plus que théorique. Les maîtres soufis à l'âge classique accordèrent beaucoup d'importance à ce qu'on appelle « la naissance initiatique », qui est en fait une mort initiatique : pour le saint soufi, la mort physique est pareille à une seconde naissance. Ibn 'Arabî écrit dans les *Ouvertures spirituelles mekkoises* : lorsque « Dieu a fait mourir le saint à ce bas-monde, Il le rend vivant dans l'Au-Delà »<sup>6</sup>. La mort est ici comprise comme une délivrance. « La tombe te semble une prison ? C'est la libération de l'âme. Quelle graine semée en terre qui n'ait un jour germé ? Pourquoi douter ? L'homme, lui aussi, c'est une graine enterrée » écrit Rûmî dans ses *Odes mystiques* et il ajoute que « Notre mort, c'est nos noces avec l'éternité »<sup>7</sup>. Da'ûd al-Tā'î écrit quant à lui

3 Canesi et Dahmani, 2019.

4 Sulamî, 1986, p. 96, trad. Geoffroy, 1998, p. 26.

5 Chodkiewicz, 1998, p. 38.

6 Ibn'Arabî (m. 1240), *Futûḥât*, 1972, p. 353, trad. Geoffroy, 1998, p. 21.

7 Geoffroy, 1998, p. 25.

« Conduis-toi dans ce monde comme un homme qui jeûne, et envisage ton dernier jour comme la fête de la rupture du jeûne (*'id al-fiṭr*) »<sup>8</sup>. Ainsi, sur leur lit de mort, les saints soufis mettent en avant le sentiment de grâce. Par exemple, il est dit que le Prophète Muhammad s'est entretenu avec l'ange Gabriel au moment de sa mort et Dhū al-Nūn dans *l'Épître sur le soufisme* a écrit : « Ne me distrayez pas car je suis émerveillé par les grâces de Sa bonté »<sup>9</sup>.

De même, l'imâm Abū al-'Azā'im, sur son lit de mort a dit : « Aux frères qui me voient mort, dis que je ne le suis point. Je suis un moineau dont voici la cage ; je m'en suis échappé pour rejoindre la demeure de la félicité »<sup>10</sup>. Mais il s'agit de mourir à soi, à l'ego, de se détacher de ce qui est éphémère en ce monde, afin de mieux s'unir à la volonté divine.

Concernant la question de l'euthanasie, l'Islam réprovoque le suicide et n'accepte aucune pratique de l'euthanasie. De même, les questions liées à la restauration du fonctionnement cardiovasculaire lors de lésions cérébrales massives sont étudiées par les chercheurs et les personnes qui s'intéressent à l'*adab*, ou éthique en Islam<sup>11</sup>. Mais toujours, le Coran enjoint les croyants à préférer la vie à la mort et à ne jamais provoquer l'Heure dernière. En effet, d'après le Coran, Dieu donne la vie et Dieu donne la mort<sup>12</sup> : « Ceux qui veulent la hâter [l'Heure de la mort, du Jugement] sont ceux qui n'y croient pas. Alors que ceux qui croient, sont remplis d'effroi à son sujet et savent qu'elle est la pure vérité »<sup>13</sup>. Les soufis avaient-ils donc un désir de mort ? un désir morbide ? Leur aspiration à s'éteindre en Dieu, à s'unir à Lui, doit être comprise comme un rêve d'union, un effort de renoncement à l'écorce du Soi afin de devenir Lui, telle la goutte qui rejoint l'océan<sup>14</sup>. Jamais un croyant ne devrait avoir l'intention de provoquer la venue de l'Heure dernière, ni de précipiter sa fin. Car provoquer cette Heure pourrait compromettre l'issue de la vie future : l'Heure dernière est celle du jugement qui décidera de la destination de l'âme : Enfer ou Paradis. Même le soufi al-Ḥallāj, qui désirait mourir en martyr, met en garde les croyants : nul ne sait quelle sera l'issue du jugement et nul ne doit donc provoquer ou hâter sa propre mort<sup>15</sup>.

8 Da'ūd al-Tā'ī (m. 781) est cité par Geoffroy, 1998, p. 24.

9 Dhū al-Nūn (m. 859) est cité par Geoffroy 1998, p. 31.

10 Imâm Abū al-'Azā'im (m. 1937) est cité par Geoffroy, 1998, p. 33.

11 Sachedina, 2009.

12 Cor. L :43.

13 Cor. XLII:18.

14 Gardet et Lacombe, 1981.

15 Ollivry, 2023, p. 188-189.

Si la période formative du soufisme (VIIIe-XIe siècle) a été marquée par l'ascétisme, la pratique du jeûne, la retraite, le choix d'une vie vécue dans la pauvreté et le détachement, la posture qui prédomine après le X<sup>e</sup> siècle est distincte : apparaît l'idée platonicienne que le monde est un reflet du monde divin et que sa contemplation instruit le croyant. Ainsi, le mystique et philosophe andalou Ibn Barrajān (m. 1141), qui inspira Ibn'Arabī, signe une œuvre contemplative, qui témoigne d'un effort pour déchiffrer les signes de Dieu dans le monde naturel. Il décrit la prosternation des ombres et des fleurs, la louange cosmique rendue par tout être vivant au sein de la Création<sup>16</sup>. La tradition mystique de l'islam est riche de toute une littérature de la louange et de la contemplation, qui invite à habiter l'ici-bas, à goûter la beauté de la Création et à déchiffrer l'immanence divine. En architecture, la quête de la beauté, de l'équilibre et de l'harmonie en vue de la guérison de l'âme et du corps se traduit dans certains hôpitaux dits « Bīmāristāns ». Le bīmāristān accueillait peu de patients, mais était à la fois un centre de traitement médical, une maison de convalescence, un asile d'aliénés, une maison de retraite, un lieu d'accueil pour les infirmes privés de famille et une bibliothèque pour étudiants en médecine. Une attention particulière était accordée à la beauté et à la qualité de l'air, de l'eau, de la lumière et aux plantes médicinales. Ce lieu devait apporter la paix et la guérison. L'exemple du bīmāristān d'Alep, étudié et documenté, peut être ici cité<sup>17</sup>.

De même, chez les maîtres soufis postérieurs au X<sup>e</sup> siècle, prédomine l'idée qu'il est possible, en ce monde, de goûter et de contempler l'immanence divine. S'il faut lutter contre les pulsions de l'âme charnelle (*al-nafs*), c'est afin de ne pas en être esclave. Il s'agit de rechercher un point d'équilibre, entre détachement et acceptation de sa condition humaine. Il s'agit d'habiter ce corps, car c'est lui qui permet au croyant d'accomplir les prières, d'être au service de la communauté, de rendre grâce, de psalmodier : la voie soufie invite à habiter le corps, tout en domptant la *nafs*, sans être esclave de l'ego. Il incombe au croyant d'habiter cette vie, non de la rejeter, car elle est le passage nécessaire pour parvenir à Dieu.

---

16 Ollivry, 2024.

17 Cloarec, 2000. Serres, 2020.

## Bibliographie

CANESI M., DAHMANI J. *Bien portant avec la médecine du Prophète*. Paris : Jean-Claude Lattès, 2019.

CHODKIEWICZ M. Les quatre morts du soufi. *Revue de l'histoire des religions*, 1998, 215, 1, 35-57.

CLOAREC F. *Bîmarîstâns, lieux de folie et de sagesse*. Paris : L'Harmattan, 2000.

GARDET L., LACOMBE O. *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*. Paris : Desclée de Brouwer, 1981.

GEOFFROY E. La mort du saint en islam. *Revue de l'histoire des religions*, 1998, 215, 1, 17-34.

IBN 'ARABÎ M., YAHYA O. (éd.). *Al-Futûḥât al-Makiyya (Les Conquêtes spirituelles de la Mecque)*. Le Caire : Ministère de la Culture, 1972.

OLLIVRY, F. The animal as a medium of otherworldly contemplation and a figure of piety in Ibn Barraġân of Seville (d. 536/1141). In DE VAULX G., PAYEN, N., GHALI W. et al. *All Glorifies Him: On Animal Piety in Islam*. Edinburg : Edinburg University Press, 2024 (sous presses)

OLLIVRY F. *Louis Massignon et la mystique musulmane. Analyse d'une contribution à l'islamologie*, Leiden : Brill, 2023.

SACHEDINA A. Death and Dying. In *Islamic Biomedical Ethics Principles and Application*, New York: Oxford University Press, 2009, 145-172.

SERRES S. *L'art des jardins au service de la santé*. Paris : École française de paysage, 2020.

SULAMÎ (al-) A. *Al-Tabaqât al-sûfiyya*. Alep, 1986.

TABBARA N. *L'islam pensé par une femme*. Paris : Bayard, 2018.