



# Idéal spirituel et détresse existentielle

Rev Med Suisse 2008; 4: S15-S17

## B. Forthomme

Pr Bernard Forthomme  
 Professeur aux Facultés jésuites  
 de Paris  
 Centre Sèvres, Paris VI  
 7, rue Marie-Rose  
 75014 Paris  
 France  
 bernard.forthomme@laposte.net

*Cette noblesse humaine immaculée que nous sentons si profondément en nous-mêmes reste intacte, alors même que toute marque extérieure semble évanouie; et elle saigne de pure angoisse au spectacle d'un homme dont le courage a failli. La miséricorde elle-même, en voyant une chose si honteuse, ne peut pas complètement taire ses remontrances aux étoiles qui l'ont permise.*

Herman Melville  
*Moby Dick* (1851), ch. XXV

### LE CONTE DE FÉE DU SUICIDE

L'expérience de la détresse existentielle, ce n'est pas une épreuve univoque de soi. Tout au contraire; c'est l'expérience du double, mais en *un seul* être, et qui ne parvient pas facilement à interrompre cet être.

En effet, la détresse existentielle, c'est lorsqu'on a le sentiment prestigieux que tout est perdu ou que tout est resserré, étriqué, étranglé; prestige de la corde!

Bref, c'est l'échec de l'humain en soi. A tel point que l'on est alors tenté d'en finir avec ce résidu de l'humain, ce reliquat encore nécessaire pour souffrir de la perte.

Ce n'est pas seulement le paradoxe bien connu du suicidaire: celui qui veut fuir le monde écœurant par un acte de désespoir, tout en espérant un sort meilleur. Essai d'échapper à la mort par la mort. Courage si lâche sans doute, mais l'être qui n'a peur de rien est pire qu'un lâche.

Il s'agit ici de l'épreuve existentielle du double, au sens où une partie de moi-même désire cette porte ouverte de la mort, et une autre partie la refuse avec une vigueur qui peut être si grande que même la porte apaisante de la mort se referme, et oblige le désespéré à rentrer dans le monde.

C'est alors que la porte de la mort se révèle le songe d'une clarté et d'une embellie de la respiration, un mensonge dans la vérité, une fiction qui m'ouvre à l'altérité tout en refusant les autres. Le désir d'en finir se trouve affronté non à une faculté qui le refuserait par réflexion, mémoire ou volonté, mais à tout l'être qui se veut un refus. Tout l'être se fait ce farouche refus de mourir.

Il y a sans doute des personnes plus disposées que d'autres à se donner la mort, et certaines plus enclines à lui opposer une résistance farouche au sein même du désir d'en finir. Le profil du refus n'est pas seulement alimenté par l'idéal religieux, mais par l'étoile de l'aventurier, sa foi en une destinée. Certes, c'est souvent une étoile funeste, mais cela reste une étoile.

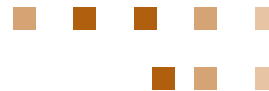
La foi en une promesse ou en une providence fait émerger de manière aiguë l'expérience de la mort comme événement imminent, émissaire d'une respiration salutaire, et facilite, simultanément, le recours à la fiction qui entend triompher

de la mort par la mort, sans échapper aux limites internes de ce triomphe-là. Le profil de l'aventurier apprivoise sa crainte de la mort, la transforme en stimulant de nouvelles aventures, de nouvelles prises de risque, à tel point que le conte de fée du suicide s'effiloche. Le conte de fée du suicide que l'on se raconte avant la mort, c'est une forme de refuge au même titre que le laudanum ou l'alcool.

### LE SUICIDE D'UN ENFANT EN BAS ÂGE

L'aventure romantique aime identifier le crime à l'événement, et particulièrement lorsque c'est un enfant qui commet ce crime. Dans un très bref essai autobiographique, Théophile Gautier nous rapporte son envie de se suicider à l'âge de trois ans, alors que ses parents venaient de déménager de la province profonde vers la vaste capitale. Il voulut alors se jeter par la fenêtre et n'en fut empêché qu'*in extremis*. Comment interpréter cette incroyable envie de se jeter si jeune par la fenêtre? Est-ce une forme de mélancolie du déménagement? Que pourrait nous dire, sur un événement aussi mystérieux, la logique de l'aventure, irréductible à celle de la psychologie, serait-elle sociale? Même la constatation très pertinente de l'indifférence enfantine à sa mort ne suffit pas à éclairer un pareil drame, une telle détresse et une si forte manière de la desserrer. Le sens d'un soi singulier ne serait pas encore suffisamment fort pour éprouver le drame de la mort unique et irréversible, et *a fortiori* pour véritablement se *sui-cider*. Si nous écartons la portée décisive de ce type d'explication, notre stupeur ne peut, semble-t-il, que se renforcer.

N'est-ce pas plutôt notre étonnement même qui est étonnant? Nous pourrions tout aussi légitimement nous demander comment un enfant vraiment vivant n'au-



rait justement pas l'envie de se jeter par la fenêtre? Le plus surprenant serait que l'enfant ne soit pas tenté un jour ou l'autre par cette fenêtre-ci, par cette anfractuosité, cet écart dans la clôture, l'attention de l'entourage familial. Ce qui est étonnant, en vérité, c'est la connexion entre cette envie enfantine de chute et l'idée majeure de suicide, non pas l'acte de se d fenestrer en lui-même. Il parvient assez souvent à nos oreilles qu'un tout jeune enfant, parfois à peine sorti du berceau, s'est jeté dans le vide. Nous inclinons trop souvent à n'y voir qu'une négligence des parents, un défaut de barrières de sécurité, ou l'inconscience des petits. Pourquoi cette fréquence de la chute, alors que les animaux eux-mêmes pressentent le précipice, et font tout, des pattes et des sabots, pour éviter d'y plonger?

En vérité, l'envie enfantine de se jeter par la fenêtre n'est-elle pas tout le contraire d'un incident hétérogène ou d'une simple défaillance, d'une anomalie? L'envie de se jeter par la fenêtre n'est-elle pas aussi essentielle à l'enfant que de jouer avec le feu? Si nous admettons cela, nous nous trouvons devant une nouvelle difficulté. La défenestration est-elle en phase avec cette propension à l'*illimité* qui est celle de l'enfance en pleine période de découverte, en pleine actualisation d'un désir de voir toujours plus loin? Ou est-elle, au contraire, la recherche du *lieu précis*, du terroir, de la prise de terre, pour compenser ou atténuer l'angoisse de l'inconnu? Cette ambiguïté tient probablement aussi à la fenêtre ou à l'interspace suffisant pour se jeter dans le vide. La fenêtre, c'est ce qui ouvre sur un espace illimité, renforce même le sentiment d'indéfini que nous éprouvons et, simultanément, ce qui mesure, découpe, définit cet espace lisse, ce champ immense.

L'envie suicidaire dont parle l'écrivain est-elle autre chose qu'une envie de s'adonner sans plus attendre à l'immense et, simultanément, cet irrépressible désir de retourner chez soi, à la campagne, à son lieu natal, face à la grande métropole, à son utopie, son indétermination, son désert? Il demeure que, dans les deux cas, une logique de l'aventure se dégage: soit sous sa forme de dérive d'un fragment, d'un éloignement du continent par désir d'espace illimité, animé d'un esprit de curiosité extrême, soit sous sa for-

me de recherche d'un lieu précis, anticipé, cartographié avant même de s'y rendre, comme l' le au trésor.

Peut-on légitimement associer la détresse existentielle au désir d'envol et de la noyade? Les enfants qui se noient dans la mer ou les rivières, se noient-ils parce que les vagues sont trop puissantes, les eaux sournoises, parce qu'ils ne savent pas encore nager, ou bien plutôt parce qu'ils sont fascinés par l'eau? Non seulement par la flaque où ils aiment patauger avec délice comme un cochon dans sa souille, épreuve obligée de la souillure et de la glaise, pour se constituer, se sculpter, mais par la mystérieuse profondeur, cette envie de se perdre dans les eaux de la piscine du grand-père, de faire naufrage sans attendre de monter sur un navire ni d'approcher la mer.

Si l'on pouvait se noyer dans un verre d'eau, certains seraient bien tentés de s'y rendre. La fascination des enfants pour une mouche qui se noie dans le miel liquide, ne vient pas d'abord d'une cruauté tout enfantine, apparent e à celle qui d niche les oisillons ou qui jette des pierres aux roux, aux estropiés, aux Bohémiens ou aux Juifs. Non, si violence il y a, c'est une fureur de ne pouvoir s'y jeter soi-même. Si je d niche les oiseaux, c'est parce que je suis jaloux de leur vol, et que je me sens pousser des ailes. C'est un dépit cruel qui mérite de se faire payer très cher par l'engeance imbécile de la piaillerie. Le plus fascinant peut-être dans la noyade d'une mouche, c'est qu'elle met en œuvre cette double capacité de la hauteur, du vol, et des profondeurs.

### L'IDÉAL SPIRITUEL, REMÈDE   LA DÉTRESSE ?

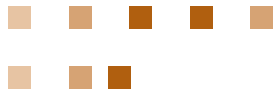
Il est très révélateur que la médecine rationnelle prenne naissance – comme le montrent avec précision les textes hipocratiques les mieux attestés – en lien étroit avec l'élaboration des axiomes d'une théologie rationnelle qui *récuse* le dieu tragique: non pas la dimension dramatique de l'existence, mais le *lien causal* entre le divin, les fléaux, les maladies obscures ou les arrogances humaines (*hybris*). Or, la révocation du divin pervers ou arbitraire lève justement la défiance, modifie les représentations démoniaques des maladies ou des détresses, et n'entrave plus, pour des motifs spirituels mais

aussi de longues et onéreuses pratiques magiques, l'accès aux soins rationnels.

Cela se renforce lorsque la théologie stimule le sens de l'infini; lequel nous inscrit dans une aventure qui aide à surplomber les seuls méandres du psychisme, la suffocation du *hic et nunc* autant que la politique de l'équilibre ou la sagesse de l'harmonie qui effacent les singularités. Sans doute, cette mise de l'être *in via* pourrait aiguiser en lui la nostalgie de l'être *in patria* déterminant le champ indéfini de l'angoisse; d'où l'implication de l'infini dans une alliance. C'est sur elle que se fonde la confiance qui excède les aléas de la santé et de la maladie, mais sans plus pouvoir justifier le refus ou le retard des soins de soi et des autres.

A partir du moment où l'idéal spirituel rompt avec l'emprise du hasard ou de la nécessité, il favorise la reconnaissance de la liberté, des *contingences* qu'elle induit, et de la dignité de soi comme liberté chargée d'une mission particulière, d'une série de choix, de sélections et d'élections au sein du monde contingent. Certes, ce sens de la responsabilité pourrait rétrécir le champ de conscience, exciter une culpabilité indéterminée, voire un ritualisme obsessionnel. Ce que l'on observe dans les milieux sectaires où la santé et la maladie sont perçues avant tout comme exclusivement spirituelles, où le malade est d'abord et sans distance métaphorique, un p cheur, tandis que la guérison ou la santé deviennent surtout une pratique de la *conversion* – sans connotation hystérique voulue –, très encadrée par surcroît et fortement visualisée ou ritualisée.

Par contre, dès lors que l'idéal spirituel a levé l'hypothèque de la Haine obscure, l'épreuve de la liberté en mission favorise non seulement l'épreuve d'être aimé par «Dieu», mais stimule le déploiement des émotions positives, la transformation des émotions douloureuses, et leur investissement dans des motions caritatives. L'impression de la vie n'est plus seulement oppressive ou chaotique, et les rites, au lieu d'enfermer, favorisent l'*expression* tout en régulant les émotions. Or, on sait combien la détresse existentielle se confine souvent dans le mutisme, les pleurs irrépressibles, les gestes ou les propos inexpressifs, pris trop souvent pour une indifférence – alors qu'elle sert souvent à neutraliser l'abîme.



Lorsque l'idéal spirituel – formellement distinct de l'idée ou d'un simple principe incorporel d'unification – s'articule liturgiquement, les *rythmes* rituels aident à réguler l'existence spatiale et temporelle (notamment par la célébration des fêtes), mais aussi proprement corporelle et sociale : les gestes symboliques plus que les actions fonctionnelles font goûter des ressorts secrets de l'existence dont on a besoin pour vivre, jouir pleinement de la santé ou trouver les énergies nouvelles nécessaires ; ainsi lorsqu'il faut éprouver les maladies ou trouver les forces pour se soigner ou aider les autres sinon à guérir, du moins à prendre soin d'eux-mêmes.

Lorsque l'idéal spirituel s'éprouve comme une parole souveraine qui se propose librement à nous, elle joue un rôle protecteur. Certes, c'est une parole exigeante, mais son acuité même favorise le réveil de ma liberté émuée par les douleurs. Elle réclame également une interprétation sans liberté de réception. Interprétation qui réclame certains outils d'élucidation pour éviter les herméneutiques tendancieuses ou les sélections mutilantes. Elle appelle la distinction entre le sens possible de la souffrance, de la maladie ou de la mort, et leur réduction causale comme *effet* d'un obscur décret divin, d'une fatalité, de forces ténébreuses qui sans cesse me menaceraient. La signification possible n'est pas une justification hétérogène de la souffrance, de la maladie et de la mort. La signification dont nous parlons désigne simultanément une appropriation de son expérience – ce qui m'arrive n'est pas simplement une violence purement objective ou extérieure – et un détachement : non par indifférence, sagesse toujours illusoire, mais par *con-figuration* où je reprends l'initiative, sans que le scandale, voire l'*in-signifiance* de la détresse perdent toute leur portée.

Une telle configuration implique, dans

l'expérience chrétienne singulièrement, une *conformation* à la souffrance et la mort de Jésus, *christus medicus*. Ce qui signifie que je transforme activement ma détresse, que je la temporalise et la situe dans une perspective *contingente*, une époque, un lieu, une expérience majeure qui me précèdent et, en quelque sorte, *distancient* et *surélèvent* ma douleur : elle n'est plus une mort imposée ni simplement une mort voulue, ce qui serait une forme de suicide. Elle est une mort reçue, attendue à son heure : non plus simplement comme une ennemie, mais comme une amie. Événement amical, car il ne se déclare pas sans promesse : même son fond silencieux trahit aussi que tout n'est pas dit !

Rien d'une nostalgie illusoire ou morbide d'un au-delà : cette transformation de la violence en rencontre métamorphose déjà la vie actuelle, car elle n'a plus si peur d'elle-même. La figure d'une mort attendue bouleverse notre rapport étri-qué, intemporel, immédiat et local à la détresse. Elle rénove également la relation à la figure du thérapeute ou du médecin : ce n'est plus simplement l'homme du corps objectif ou du mécanisme psychique opposés à l'esprit. Cette relation ne fait plus peur au malade, ce qui l'encourage à franchir «la barrière de la langue» avec le jargon et la technique des thérapeutes. Ce qui, en retour, devrait stimuler l'attention du soignant à la *dimension spirituelle permanente*, même de la maladie la plus somatique ou de la pathologie mentale ; l'attention à la dimension spirituelle et curative de sa seule présence de médecin, de sa conversation la plus familière !

La configuration évoquée touche également les délires ou les hallucinations à contenus religieux agressifs ou lénifiants. Elle peut aider à recycler ou à *refigurer* des images haineuses ou gratifiantes au point de nous couper des autres, du mon-

de et de soi. Serait-ce seulement en opposant les voix aux images, une parole plus sobre, face aux scénarios tragiques ou à l'eau de rose. Certes, certaines formes d'idéaux religieux peuvent favoriser l'*acédie* et le dérèglement des sens jusqu'au délire visionnaire, voire le recours à certaines drogues pour provoquer les extases lorsque l'inspiration semble manquer. Ainsi, le prophète Elisée lui-même fait-il appel à un groupe de musiciens spécialisés pour le mettre en condition ! Un discernement des esprits s'impose.

Mais l'idéal religieux vivant et dont l'acuité n'est pas cruelle, ne se résume pas à une simple configuration visuelle ou vocale. Le discours prophétique biblique ne dégage pas seulement le sens des détresses passées, mais inscrit les épreuves les plus altérantes dans une logique de la promesse, dans une aventure où la souffrance découvre un sens : non pas une justification extérieure, mais une orientation lucide, une ouverture stimulante, un espace neuf. Lorsque le prophète Ezéchiel prophétise avec son corps et sa vie conjugale (privée de deuil), ce corps significatif, plongé dans la détresse et la pire dérégulation (à l'image de son peuple déporté), dégage un espace inédit : la présence de l'infini dans le fini, comme un temple corporel discret et vivant, alors que celui de pierre est souillé ou détruit.

Cette présence discrète qui toutefois se présente sèchement, n'exclut pourtant pas, mais bien plutôt prépare une théophanie différente, similaire à la lumière des tableaux de Vermeer. Lumière qui envahit tout l'espace à haute vitesse, sans bruit, sans conflit déchirant du clair-obscur, mais elle fait d'autant mieux ressortir la lenteur de la matière, des meubles, des tissus et même des instruments de musique ; elle laisse émerger l'espérance des visages et des corps, des gestes minutieux, depuis la lumière et la matière, sans rupture brutale ! ■