

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI

LA RESPONSABILITÉ SOCIÉTALE DANS LA PRÉVENTION DU SUICIDE

RAPPORT PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
COMME EXIGENCE PARTIELLE DU PROGRAMME DE
MAÎTRISE EN ÉTHIQUE

PAR
LORRAINE MERCIER

OCTOBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
Chapitre 1 – État de la question.....	10
1.1 Le suicide en Chaudière-Appalaches	10
1.2 Un phénomène en croissance malgré les stratégies de prévention.....	15
1.3 Une étude de cas de suicides en Chaudière-Appalaches	24
1.4 Une apparente tolérance qui révèle un « malaise sociétal ».....	29
1.5 Comment en sommes-nous arrivés là ?.....	31
Chapitre 2 – Perceptions éthiques du suicide chez les philosophes occidentaux.....	37
2.1 Le déontologisme	38
2.2 Le perfectionnisme	47
2.3 Le conséquentialisme	51
2.4 Quelques éthiques de la liberté.....	55
2.5 Vers un dépassement des éthiques de la liberté	59
Chapitre 3 – La responsabilité communautaire au cœur de la prévention du suicide	62
3.1 La responsabilité entre individualisme et imputabilité.....	62
3.2 Vers une autre approche de la responsabilité : Lévinas	73
3.3 Enseignements éthiques pour la prévention du suicide.....	89
Chapitre 4 – Exploration de modes d’action et d’intervention alternatifs auprès des jeunes	100
4.1 Inverser l’anomie (Durkheim) par l’intervention communautaire	100
4.2 L’apprentissage de la compassion – une justification possible.....	116
4.3 L’apprentissage de la compassion.....	122
4.4 Les moyens concrets de cet apprentissage	127
Conclusion.....	137
Bibliographie	140

INTRODUCTION

Lors de ma demande d'inscription au programme de la maîtrise en éthique, j'ai produit un texte sur ma motivation à m'inscrire aux études en éthique et je me rends compte, en le relisant aujourd'hui, que le questionnement sur la problématique du suicide qui m'habitait à ce moment-là demeure la motivation première de la recherche dont je présente ici le résultat. J'ai été en effet plongée dans le suicide d'un proche sans avoir été inquiétée par des signes avant-coureurs. Depuis ce temps, je suis préoccupée par le taux très élevé de suicide chez les jeunes dans la région Chaudière-Appalaches. Par ailleurs, mon expérience d'infirmière clinicienne en santé mentale communautaire pendant de nombreuses années m'a permis de côtoyer un très grand nombre de personnes suicidaires et de bien connaître les différents programmes de prévention du suicide mis en place au fil des ans. La visée ultime de ma recherche en éthique est d'envisager la prévention du suicide sur de nouvelles bases, en me positionnant non plus en tant que proche touchée par un suicide ni en tant que professionnelle, mais en tant que personne au sein d'une communauté.

Au point de départ de ma démarche de recherche se situe un questionnement intuitif sur l'évolution du sens des responsabilités dans notre société. J'ai le sentiment que nous vivons une déresponsabilisation face aux problèmes de société, et que malgré l'information qui est de plus en plus accessible, les citoyens ne se sentent pas directement concernés par une question aussi grave que celle du suicide. Il serait à mon sens important de ne pas se décharger de la tâche de prévention du suicide sur les seuls intervenants professionnels et bénévoles dont c'est actuellement la mission; il faut redonner au sens des responsabilités toute sa place parmi les valeurs sociétales, et inciter chaque citoyenne et chaque citoyen à assumer sa part de responsabilité. Notre responsabilité comme société n'est-elle pas de voir au plus grand bien du plus grand nombre ?

L'intuition, ou l'hypothèse informelle, qui anime ma démarche de recherche est la suivante : la responsabilité sociétale constitue le fil conducteur qui nous mènera vers une action plus structurée, plus soutenue, afin de prévenir le suicide et d'en faire diminuer le taux de façon importante. Nous devons tous autant que nous sommes nous sentir concernés par le phénomène

du suicide qui fait de trop nombreuses victimes : pour chaque personne qui se suicide, en effet, il faut compter six autres personnes qui se retrouvent en détresse psychologique suite à ce geste. La détresse psychologique conduit certaines de ces personnes au suicide et le nombre de victimes s'accroît.

Dès le moment où j'ai été confrontée au suicide, je me suis interrogée plus systématiquement sur les valeurs de notre société. J'ai d'abord été frappée par le contraste entre la détresse psychologique des personnes suicidaires, leur mal de vivre, et l'hédonisme ambiant, la priorité accordée aux richesses matérielles, aux plaisirs de la consommation, aux évasions de toutes sortes, drogues, alcool et autres paradis artificiels. Ces illusions ont quelque chose de tragique, quelque chose de désespérant. Nous en arrivons au point où des choix s'imposent de manière pressante à plusieurs niveaux : la situation environnementale en est un exemple, et la situation économique et financière mondiale n'est guère plus reluisante, sans parler des conditions d'existence des populations des pays émergents. Pour bon nombre de personnes pour qui ces sombres perspectives s'additionnent à une angoisse personnelle, les paradis artificiels ne constituent pas un refuge : la seule évasion peut devenir le suicide.

Plusieurs voient dans la prévalence du suicide un malaise profond de société. Ils perçoivent que les valeurs de base de la vie en société comme l'entraide, la solidarité et le dévouement se sont estompées en faveur de l'individualisme. À mon sens également, une prévention plus efficace du suicide passe par la volonté de reconquérir ces valeurs. Les personnes les plus vulnérables ne sont-elles pas celles vers qui l'on doit porter d'abord notre d'attention, en vue d'améliorer leurs conditions matérielles et psychologiques d'existence ? Si telle est notre priorité, il nous faut revoir nos valeurs et nos modes de vie, certes, mais aussi notre façon de concevoir notre rapport individuel et collectif au suicide, en intervenant prioritairement auprès des jeunes.

Nous sommes à un tournant du système de santé et de services sociaux, en termes de financement et d'allocation des ressources. Nous devons revoir les priorités, nous devons faire des choix raisonnables, responsables et repenser nos investissements en santé. Je crois que, parmi ces choix, la prévention du suicide devrait prendre une place prioritaire. Notre système de santé effectue actuellement un virage vers la prévention et la recherche afin de favoriser la

responsabilisation des personnes envers leur propre santé ainsi que la sensibilisation aux modes de vie favorables au maintien de la santé physique et mentale.

Malheureusement, ces efforts ne réussissent pas à rejoindre de nombreuses familles aux prises avec de sérieux problèmes psychosociaux, qui ont besoin d'aide et qui devraient être soutenues. Trop souvent, des drames familiaux se terminent par un suicide. N'y a-t-il pas lieu d'y voir un appel à d'autres façons de faire, à d'autres modes d'intervention, et au soutien accru de la recherche sur le suicide ?

À la suite de ces premiers constats qui seront examinés de plus près ultérieurement, je crains que les activités de prévention du suicide dans leur manière actuelle ne suffisent pas à arrêter l'augmentation des suicides dans la région. Je m'interroge sur ce que peut faire la communauté pour contrer ce fléau, et de quelle manière il faudrait concevoir une action communautaire qui soit efficace, c'est-à-dire qui permette une diminution du taux de suicide.

Voilà les réflexions et les questionnements qui ont nourri l'élaboration de mon projet de recherche. J'ai évidemment pensé à relire le sociologue Émile Durkheim, dont la théorie de l'anomie est encore aujourd'hui incontournable et qui éclairera certainement mon questionnement sur les dimensions sociétales du suicide. Certes, la problématique de l'anomie devra être envisagée selon l'état actuel des pratiques sociales. Je pense ici à la compétition génératrice de tensions qui conduisent au stress, à l'angoisse, à l'insomnie, à diverses maladies et surtout à la dépression, au *burnout* et au dopage sous toutes ses formes. Cette compétition forcée est omniprésente dans la consommation, les médias, l'éducation et les sports. Dans les milieux de travail, la compétitivité, l'impératif de performance et de productivité imposent un rythme effréné, d'où épuisement et absentéisme. Or l'épuisement psychologique extrême et l'incapacité à gérer les tensions psychologiques peuvent conduire au suicide. Autre facteur psychosociologique à considérer : les malaises relationnels liés à l'évolution des rapports entre hommes et femmes et la redéfinition des rôles de chacun, considérant que le suicide est beaucoup plus élevé chez les hommes que chez les femmes.

Face à l'évolution des faits sociaux, certains attribuent les crises existentielles conduisant potentiellement au suicide à l'abandon des valeurs religieuses traditionnelles. Je n'adopte pas une telle attitude : à mon avis, un point de non-retour envers la religion catholique a été atteint au Québec, ce qui ne signifie pas que certaines valeurs chrétiennes ne demeurent pas en elles-mêmes très significatives. La société québécoise a beaucoup changé depuis les années soixante, délaissant l'ancrage de la morale judéo-chrétienne à la recherche d'un nouveau fondement des valeurs sociétales. Je ne crois pas que l'on puisse lutter contre l'anomie et les difficultés du vivre ensemble par un simple retour en arrière. Il faut plutôt réfléchir, avec Gilles Lipovetsky et Charles Taylor, aux malaises de notre époque et chercher à déceler un nouveau fondement des valeurs du vivre ensemble.

J'ai aussi songé à consulter les philosophes qui, depuis l'Antiquité, ont réfléchi sur le suicide : les grands sages peuvent-ils inspirer d'autres façons de comprendre le suicide et d'orienter l'action ? J'ai aussi songé aux philosophies morales qui proposent un système de valeurs communes pouvant servir de repères éthiques, voire même de critères de mesure et de jugement guidant nos choix et nos actions vers une société riche de conviction. De tels référents seraient-ils acceptables et acceptés dans le contexte de nos sociétés pluralistes, où la valeur de liberté prédomine ?

Cette liberté tant prisée et recherchée nous conduit pourtant vers des chemins sinueux, dont celui de la tolérance, de l'acceptation de plus en plus large du suicide assisté et même de l'euthanasie volontaire en fin de vie, qui me fait craindre une tolérance face aux suicides des personnes qui ont toute la vie devant elles. Du suicide assisté en fin de vie, on glisse en effet vers la motivation des incapacités physiques et mentales qui ne mènent pas nécessairement à la fin de vie, puis vers la banalisation de tous les suicides, perçus comme des gestes de liberté.

Ma conviction profonde est que nous avons une responsabilité concernant les décisions qui sont prises par les législateurs et les gestionnaires de tous ordres, et qui concernent le vivre ensemble. La reconnaissance de la place de l'autre dans notre vie et la manière dont nous nous en préoccupons, peuvent seules donner un sens à l'autonomie et baliser les égarements de l'individualisme, à la recherche d'un meilleur équilibre, d'une sagesse pratique dont les jeunes ont besoin pour faire face aux difficultés parfois terribles de l'existence. La responsabilité que je

cherche à définir ne pourra pas être exclusivement individuelle, elle devra être prioritairement sociale, puisque la cause du suicide est sociale.

En évoquant cette conception de la responsabilité, c'est la pensée d'Emmanuel Lévinas que je pose comme référence. Dans son éthique de la responsabilité, Lévinas parle du visage de l'autre, de la relation à l'autre dans ce qu'elle a de profond, de son sens caché. On ne connaît jamais entièrement nos proches; il y a toujours une part de mystère qui demeure enfouie au plus profond de l'être. Nous ne pouvons vivre seuls, dans l'indifférence et le retrait. La lecture de Lévinas sera une clé essentielle de ma réflexion en vue de découvrir un sens possible de la responsabilité sociale.

La relation à l'autre, la relation avec l'autre, son intensité, la valeur qu'on lui accorde, la signification profonde des gestes posés, des paroles dites, des regards échangés qui parfois en disent long, voilà la responsabilité première de la relation, la responsabilité liée au fait que l'autre est là et que nous devons tenir compte de sa présence et des conséquences de chacun de nos actes. La notion de responsabilité envers l'autre, je la saisis bien dans la relation mère-enfant. La mère, dès qu'elle met son enfant au monde, est prête à tout faire pour le protéger de tous les maux et de tous les malheurs. Un lien indéfinissable la lie à cet être fragile et sans défense qui compte sur elle pour combler tous ses besoins et assurer son développement. La relation mère-enfant est inconditionnelle.

J'ai perdu mon fils de 24 ans qui s'est suicidé. Je cherche désespérément des façons de prévenir le suicide; si je pouvais éviter cette souffrance à une autre mère, ce serait pour moi une victoire.

Dès les premières étapes de cette recherche, je découvre dans l'écriture une dimension thérapeutique. Je n'osais pas me l'avouer jusqu'à maintenant, mais les réponses que j'anticipe trouver dans les textes philosophiques à plusieurs de mes questions font naître en moi un sentiment d'apaisement, un baume sur ma plaie.

Les statistiques sur les taux de suicide en Chaudière-Appalaches, où j'habite, me confirment dans ma démarche, car elles mettent en relief l'urgence d'agir, la nécessité de « faire quelque chose »

(ces données sont examinées au chapitre premier). Ce qui me motive beaucoup, c'est que plusieurs familles comme la mienne sont endeuillées par un suicide et que nous sommes tous plus vulnérables et plus à risque, ayant vécu cette grande douleur, cette absence définitive.

Je crois que toute société a besoin d'une morale qui pose des limites et propose un cadre de référence donnant sens et orientation au vivre ensemble. Une société qui se soucie des personnes qui la composent, en même temps que de ses ressources qui ne sont pas inépuisables. Dans une telle perspective morale, la responsabilité oubliée doit refaire surface, la culture individualiste doit être remise en question et la recherche de l'autonomie passe par la reconnaissance de la vulnérabilité de chacun. Il y a là les prémisses d'une morale collective qu'il est urgent de structurer et qui, en prévention du suicide, pourrait prendre tout son sens. Nous visons dans ce mémoire à explorer quelques paramètres d'une telle morale collective, une morale de la fraternité responsable. Cette exploration sera accomplie selon une démarche proprement éthique, c'est-à-dire un travail de réflexion sur le sens de l'action qui prend appui sur des valeurs qui donnent sens à l'action humaine, à l'existence humaine.

Ces dimensions de ma réflexion personnelle étant mises au clair, il va de soi que j'envisage ma démarche comme un travail de recherche et que j'entends le mener de manière planifiée et progressive. En d'autres termes, les éléments évoqués précédemment m'ont permis de circonscrire mon problème de recherche, celui de la responsabilité sociétale dans la prévention du suicide, et d'élaborer mes objectifs de travail. Ces éléments me laissent croire en effet à la nécessité de faire appel à la responsabilité sociétale comme moyen d'arriver à mes fins, c'est-à-dire de contribuer, si possible, à diminuer le taux de suicide trop élevé chez les jeunes en Chaudière-Appalaches. Dans cette visée, ma question de recherche se formule ainsi : dans quelle mesure la reconnaissance d'une responsabilité sociétale face au suicide peut-elle inspirer de nouvelles approches de la prévention du suicide ?

Sur le plan méthodologique, ma recherche est un essai de type argumentatif prenant appui sur des sources principalement philosophiques. Les auteurs seront mobilisés, au meilleur de ma connaissance, en vue de répondre à ma question de recherche, qui est tournée vers la pratique. Ma recherche n'a donc pas pour but d'approfondir les œuvres pour elles-mêmes ou de proposer

une lecture nouvelle des auteurs, comme on le ferait dans un mémoire purement philosophique. Mon but est d'emprunter aux auteurs des repères conceptuels qui sont compatibles et pertinents à l'atteinte de mes objectifs.

OBJECTIFS DE RECHERCHE

Explorer, sous l'angle de l'éthique de la responsabilité de Lévinas, une conception communautaire de la prévention du suicide et partant des modes alternatifs d'intervention.

Quatre objectifs spécifiques constituent des étapes intermédiaires en vue de produire le résultat final :

- 1) Examiner les paramètres statistiques et contextuels du phénomène du suicide spécifique à la région Chaudière-Appalaches.
- 2) Tracer l'évolution des perceptions éthiques du suicide chez les philosophes jusqu'à l'indulgence postmoraliste.
- 3) Dégager de l'éthique de Lévinas, les paramètres d'une responsabilité communautaire face à la prévention du suicide.
- 4) En prenant appui sur les paramètres contextuels et éthiques précédents et sur le concept d'anomie de Durkheim, explorer d'autres modes d'action et d'intervention en prévention du suicide auprès des jeunes.

CHAPITRE 1

ÉTAT DE LA QUESTION

Le suicide est un phénomène qui ne laisse personne indifférent et dont chacun possède une connaissance générale, la plupart du temps puisée dans les médias de masse. Or ces derniers ne livrent pas souvent une information précise sur l'ampleur du phénomène à l'échelle mondiale :

Chaque 40 secondes une personne se suicide quelque part dans le monde.
Chaque 3 secondes, une personne tente de se suicider.
Chaque suicide a un impact sérieux sur au moins 6 autres personnes.
L'incidence psychologique sociale et financière du suicide sur la famille et la communauté est incommensurable.¹

Les médias ne permettent pas non plus, sauf exception, de bien comprendre la problématique spécifique à une communauté ou à une région. Dans notre région, l'information pertinente est activement diffusée par la direction de la santé publique et elle est relayée par les tables de concertation et les autres intervenants concernés par la prévention du suicide.

Ce premier chapitre présente une mise en contexte de la problématique propre à la région Chaudière-Appalaches en prenant appui sur des études fouillées. Comme il s'agit d'un problème de santé publique, je me suis servie des statistiques et des recherches de l'Agence de développement des réseaux locaux des services de santé et des services sociaux.

1.1 LE SUICIDE EN CHAUDIÈRE-APPALACHES

En examinant les données objectives, nous constaterons que la région Chaudière-Appalaches est durement touchée par un taux de suicide supérieur à celui du Québec. Elles établissent un sombre bilan qui nous interpelle comme personne, comme citoyenne et comme professionnelle de la santé. Nous verrons également que ces études mettent en relief l'ampleur du phénomène en région, certes, mais qu'elles pointent également dans la direction que nous avons choisi

¹ Source : Organisation mondiale de la santé, Rapport du directeur de santé publique sur la santé de la population de Chaudière-Appalaches « La problématique du suicide » Edith St-Hilaire, Louise Paré, Lucie Roy. Agence de la santé et des services sociaux de Chaudière-Appalaches, Gouvernement du Québec, 2006, page 3.

d'explorer dans notre recherche. Elles invitent en effet à envisager l'hypothèse qu'il existe des problématiques du suicide qui sont propres à certaines régions, et à questionner le rôle des communautés les plus durement touchées en matière de prévention du suicide. Voyons donc ces données factuelles. Les premières sont tirées d'études gouvernementales menées par des organismes nationaux ou régionaux.

Au cours des dernières années, le taux de suicide pour l'ensemble du Québec a connu une légère diminution. Ce n'est toutefois pas le cas pour la région. En effet, de 1981-1983 à 1990-1992, le taux de mortalité par suicide est passé de 17,5 à 16,3 pour 100 000 de population. En Chaudière-Appalaches, pour la même période, ce taux est passé de 20,1 à 23,6 pour 100 000 de population, ce qui représente une augmentation de (7,0 %). Pour la période de 1995-1996, 1997, le taux pour la région est de 26,3 pour 100 000 personnes et celui de la province est de 18,7 pour 100 000.²

De façon générale, les hommes sont beaucoup plus touchés par le suicide. En fait, au Québec comme en Chaudière-Appalaches, 80 % des personnes décédées par suicide sont des hommes. Ainsi, le taux standardisé de mortalité par suicide, pour les années 1995-1997 dans la région, est de 41,3 pour 100 000 hommes et de 11,7 pour 100 000 femmes.

Chez les hommes, les groupes d'âges les plus concernés sont les 40-49 ans et les 50-59 ans. Les femmes âgées de 40-49 ans et de 30-39 ans ont les taux de mortalité les plus élevés.³

Ces taux figurent parmi les plus élevés au monde, constate le directeur de la santé publique en Chaudière-Appalaches :

La province de Québec se distingue du reste du Canada par ses taux de suicide plus élevés, qui se situent parmi les plus hauts taux de suicide dans le monde.

La région Chaudière-Appalaches accuse un taux ajusté de mortalité par suicide significativement plus élevé que celui du Québec, ce qui en fait une des régions les plus éprouvées du Québec. Cette surmortalité régionale est observable chez les

² Source : Gouvernement du Québec, 1997, cité dans Nathalie St-Hilaire et Edith Sasseville, *La Prévention du suicide, Tout le monde s'en parle*, Régie régionale de la santé et des services sociaux, Chaudière-Appalaches, Direction de la Santé publique, 2000, page 1.

³ C. Beaudet, *Dossier statistique sur le suicide pour la région Chaudière-Appalaches*, Régie régionale Chaudière-Appalaches, 1999, page 16.

hommes et les femmes, et se concentre particulièrement chez les hommes entre 20 et 49 ans et les femmes entre 30 et 49 ans.⁴

Dans les prochaines pages, nous reproduisons des tableaux statistiques de la région Chaudière-Appalaches, établis en comparaison avec les taux prévalant au Québec. On peut y distinguer nettement la situation particulière de la région par rapport aux autres régions du Québec.

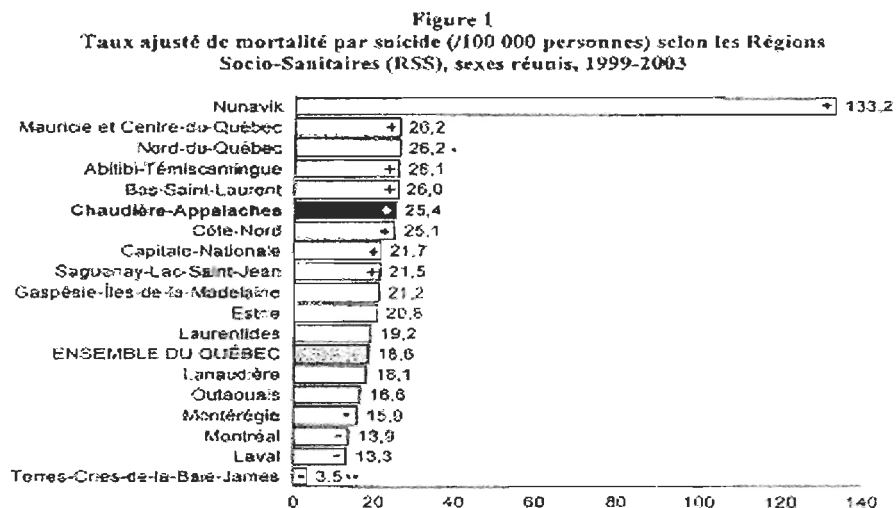
⁴ Faits saillants du rapport du directeur de Santé publique sur la problématique du suicide dans la région Chaudière-Appalaches, Agence de développement de réseaux locaux de services de santé et de services sociaux, 2006.

Figure 1 : Taux ajusté de mortalité par suicide selon les Régions Socio-Sanitaires

Parmi les taux les plus élevés au monde

La province de Québec se distingue du reste du Canada par ses taux de suicide plus élevés, qui se situent parmi les plus hauts taux de suicide dans le monde.

La région de la Chaudière-Appalaches accuse un taux ajusté de mortalité par suicide significativement plus élevé que celui du Québec, ce qui en fait une des régions les plus éprouvées du Québec (figure 1). Cette surmortalité régionale est observable chez les hommes et les femmes, et se concentre particulièrement chez les hommes entre 20 et 49 ans et les femmes entre 30 et 49 ans (figures 2 et 3).



* Coefficient de variation supérieur à 16,5 % et inférieur ou égal à 33,3 %. La valeur doit être interprétée avec prudence.

** Coefficient de variation supérieur à 33,3 %. La valeur n'est présentée qu'à titre indicatif.

+ Taux significativement plus élevé que celui du reste du Québec, au seuil de 0,05.

- Taux significativement plus faible que celui du reste du Québec, au seuil de 0,05.

Source : MSSS, Fichiers des décès 1999 à 2003.

ISQ, Perspectives démographiques, édition 2003.

Production : ASSS de Chaudière-Appalaches, DSPE (SRE), 2006.

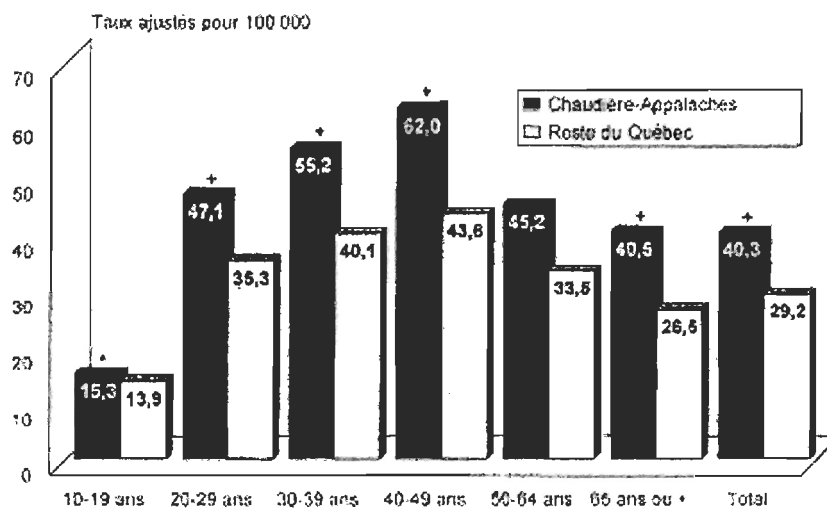
Quatre fois plus de suicide chez les hommes que les femmes

Le suicide touche certains groupes de population plus que d'autres. En Chaudière-Appalaches, de 1999 à 2003, on retrouve quatre fois plus de décès par suicide chez les hommes que chez les femmes. De plus, 70 % des décès par suicide surviennent chez des personnes âgées entre 30 et 64 ans.

Figure 2 : Taux ajusté de mortalité par suicide chez les hommes, selon le groupe d'âge, Chaudière-Appalaches et le reste du Québec (en page suivante).

Figure 3 : Taux ajusté de mortalité par suicide chez les femmes, selon le groupe d'âge, Chaudière-Appalaches et le reste du Québec (en page suivante).

Figure 2
Taux ajusté de mortalité par suicide chez les hommes, selon le groupe d'âge,
Chaudière-Appalaches et le reste du Québec, 1999-2003



* Coefficient de variation supérieur à 16,5 % et inférieur ou égal à 33,3 %. La valeur doit être interprétée avec prudence.

** Coefficient de variation supérieur à 33,3 %. La valeur n'est présentée qu'à titre indicatif.

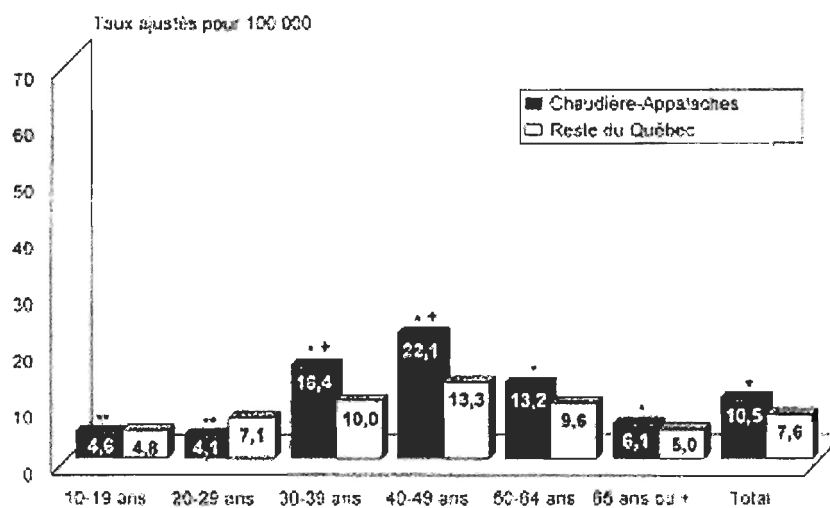
+ Taux significativement plus élevé que celui du reste du Québec, au seuil de 0,05.

Sources : MSSS, Fichiers des décès 1999 à 2003

ISQ, Perspectives démographiques, édition 2003

Production : ASSS de Chaudière-Appalaches, DSPE (SRE), 2006

Figure 3
Taux ajusté de mortalité par suicide chez les femmes, selon le groupe d'âge,
Chaudière-Appalaches et le reste du Québec, 1999-2003



* Coefficient de variation supérieur à 16,5 % et inférieur ou égal à 33,3 %. La valeur doit être interprétée avec prudence.

** Coefficient de variation supérieur à 33,3 %. La valeur n'est présentée qu'à titre indicatif.

+ Taux significativement plus élevé que celui du reste du Québec, au seuil de 0,05.

Sources : MSSS, Fichiers des décès 1999 à 2003

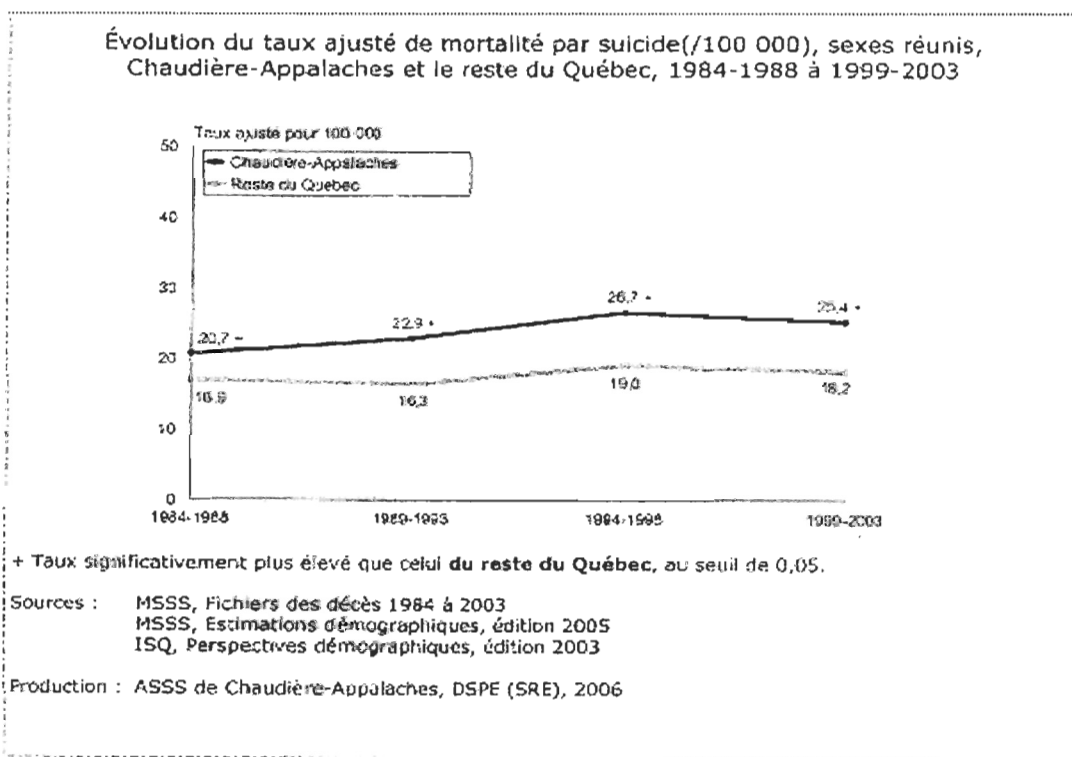
ISQ, Perspectives démographiques, édition 2003

Production : ASSS de Chaudière-Appalaches, DSPE (SRE), 2006

1.2 UN PHÉNOMÈNE EN CROISSANCE MALGRÉ LES STRATÉGIES DE PRÉVENTION

Le rapport du directeur de Santé publique fait état de l'évolution du suicide au cours des périodes échelonnées de 1984-1988 jusqu'à 1999-2003. Un fait demeure constant, le taux de suicide en Chaudière-Appalaches demeure plus élevé que celui du reste du Québec. Un léger recul semble s'installer, mais n'est pas suffisamment significatif pour s'y arrêter.

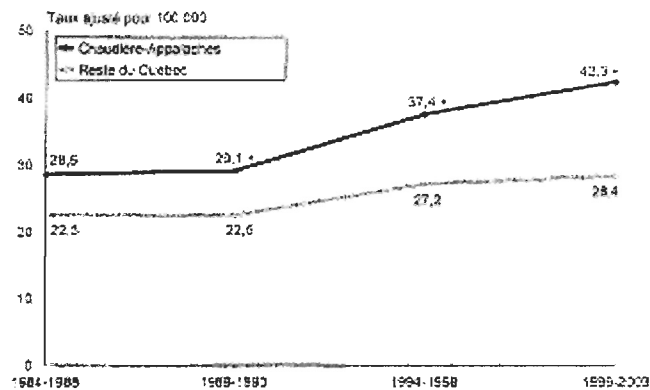
Figure 4



³ La plupart des informations présentées dans ce document sont tirées du fichier des décès du MSSS, ce sont les données les plus récentes pour cette source (données allant jusqu'à 2003). Nous pouvons tout de même mentionner, comme autre source de données disponible (de 2004) que sont les données du Bureau du Coroner nous indique qu'en 2004 la région a enregistré 80 cas de décès par suicide dans la région. Les données du Bureau du Coroner indiquent que le recul du nombre de suicides semble, bien que cela ne soit basé que sur une seule année, se confirmer pour la région (80 décès au total en 2004 comparativement à une moyenne annuelle de 99 décès pour la période 1999-2003).

Figure 5

Évolution du taux ajusté de mortalité par suicide chez les 40-49 ans
(par 100 000), sexes réunis,
Chaudière-Appalaches et le reste du Québec, 1984-1988 à 1999-2003



* Taux significativement plus élevé que celui du reste du Québec, au seuil de 0,05.

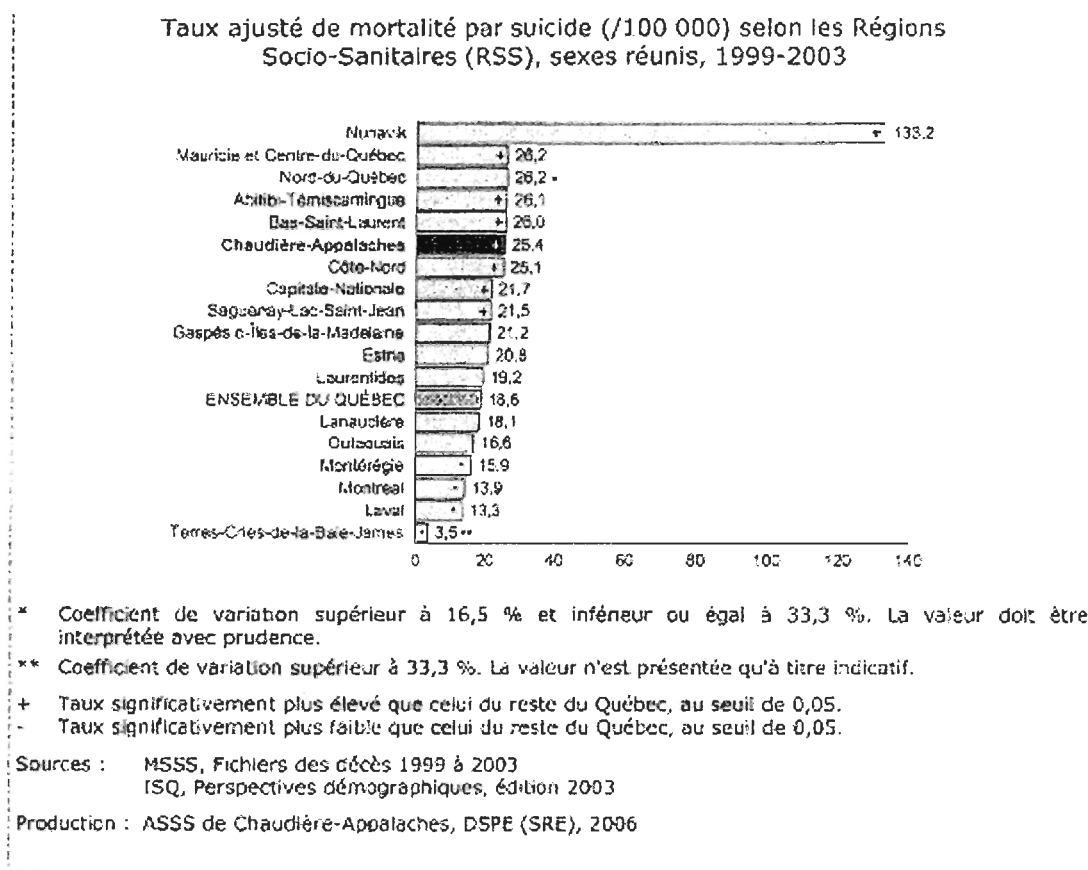
Sources : SSS, Fichiers des décès 1984 à 2003
MSSS, Estimations démographiques, édition 2005
ISQ, Perspectives démographiques, édition 2003
Production : ASSS de Chaudière-Appalaches, DSPE (SRE), 2006

Le taux de suicide tend également à s'accroître dans les groupes d'âge de 20 à 29 ans et de 30 à 39 ans; l'écart avec le reste du Québec est vraiment alarmant.

Quelques autres éléments retiennent notre attention. Tout d'abord la proportion de suicides parmi l'ensemble des causes de décès continue à augmenter chez les hommes (4,1 % en 1984-1985 à 5,4 % en 1999-2003). On constate aussi que l'âge moyen au décès des personnes a connu une hausse marquée entre 1994-1998 et 1999-2003 chez les hommes (41,4 à 43,4 ans) et chez les femmes (41,6 à 44,6 ans). Autrement dit, on se suicide à un âge plus avancé qu'auparavant. Enfin, le rapport hommes/femmes chez les personnes décédées par suicide diminue régulièrement de 1984-85 (5,6) à 1999-2003 (3,9), ce qui signifie que la proportion de femmes qui s'enlèvent la vie augmente progressivement.

Les statistiques comparant les Régions Socio-Sanitaires du Québec sont également éloquentes.

Figure 6

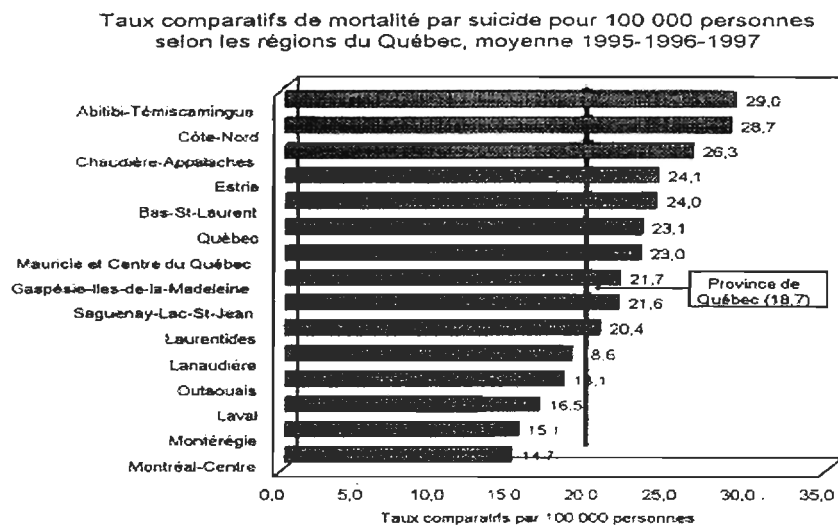


La région de Chaudière-Appalaches se distingue du reste du Québec pour ce qui est de l'âge moyen au moment du suicide : on s'y enlève la vie à un âge un peu plus avancé chez les hommes et les femmes que chez les Québécois et les Québécoises (hommes de la région : 43,4 ans comparativement à 42,4 ans au reste du Québec; femmes : 44,7 ans dans la région comparativement à 43,3 ans reste du Québec). Le taux ajusté d'années potentielles de vie perdues est, lui aussi, plus élevé dans la région chez les femmes (340 c. 259 p. 100 000) et chez les hommes (1 305 c. 975 p. 100 000). (Selon Statistique Canada, les années potentielles de vie perdues (APVP) pour les suicides et blessures auto-infligées correspondent au nombre d'années de vie « perdues » lorsqu'une personne meurt « prématurément » par suicide – avant l'âge de 75 ans).

La région Chaudière-Appalaches se place au troisième (3^e) rang parmi l'ensemble des régions du Québec.

Elle obtient un taux de mortalité de 26,3 pour 100 000 personnes, ce qui représente 101 décès par année.⁵

Figure 7



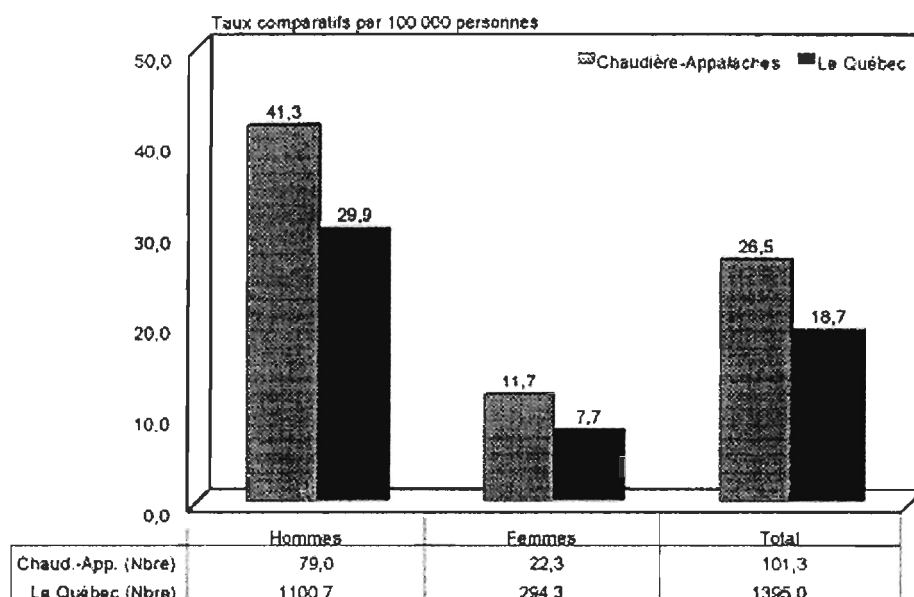
Source : Danielle St-Laurent, MSSS, Direction de l'analyse et de la surveillance, 1999
 Production : RRSSS Chaudière-Appalaches, DSPPE (CSR), 1999

⁵ *Guide d'intervention - Prévention du suicide*, Édition revue et bonifiée par Nathalie Sasseville, Édith St-Hilaire Pour le comité régional de prévention du suicide, Régie régionale de la santé et des services sociaux Chaudière-Appalaches, mai 2002, page 80.

Les hommes se suicident beaucoup plus que les femmes. Cette tendance est encore plus marquée dans la région qu'au Québec. En nombre, cela représente annuellement 79 hommes et 22 femmes.⁶

Figure 8

Taux comparatifs de mortalité par suicide pour 100 000 personnes selon le sexe, région de la Chaudière-Appalaches et le Québec, moyenne 1995-1996-1997



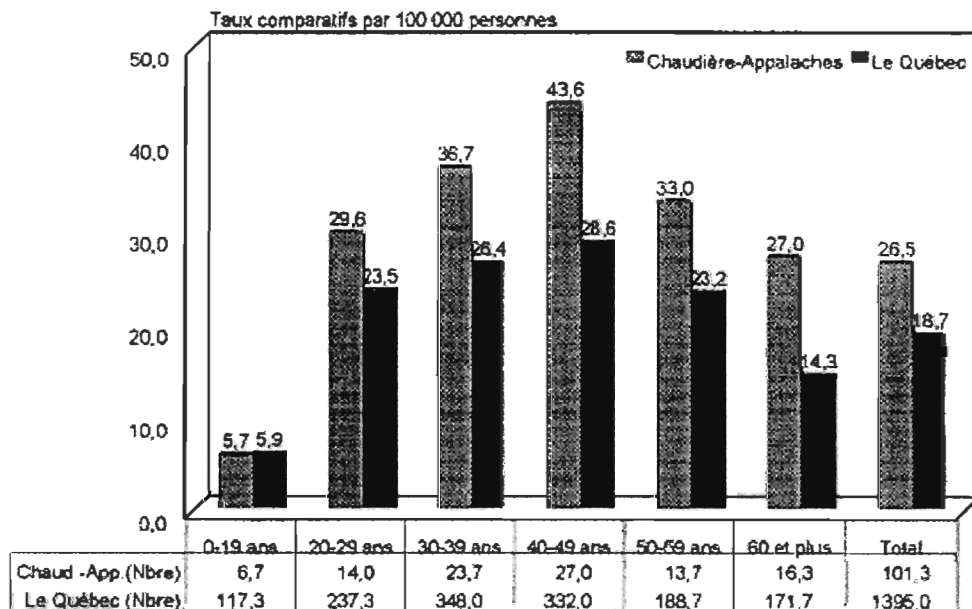
Source : MSSS, fichier des décès
Production : RRSST Chaudière-Appalaches, DSPPE (CSR), 1999

⁶ *Guide d'intervention - Prévention du suicide*, Édition revue et bonifiée par Nathalie Sasseville, Édith St-Hilaire Pour le comité régional de prévention du suicide, Régie régionale de la santé et des services sociaux Chaudière-Appalaches, mai 2002, page 81.

Dans l'ensemble des données statistiques compilées, les plus troublantes montrent que des jeunes de moins de 19 ans se suicident. Selon les recherches, même les jeunes du primaire ont déjà des pensées suicidaires et certains passent à l'acte. La proportion de mortalité par suicide du Québec et celle de Chaudière-Appalaches se rejoignent presque, ce qu'illustre le graphique suivant.

Figure 9

Taux comparatifs de mortalité par suicide pour 100 000 personnes
selon l'âge, région de la Chaudière-Appalaches et le Québec,
moyenne 1995-1996-1997



Source : MSSS, fichier des décès
Production : RRSSS Chaudière-Appalaches, DSPPE (CSR), 1999

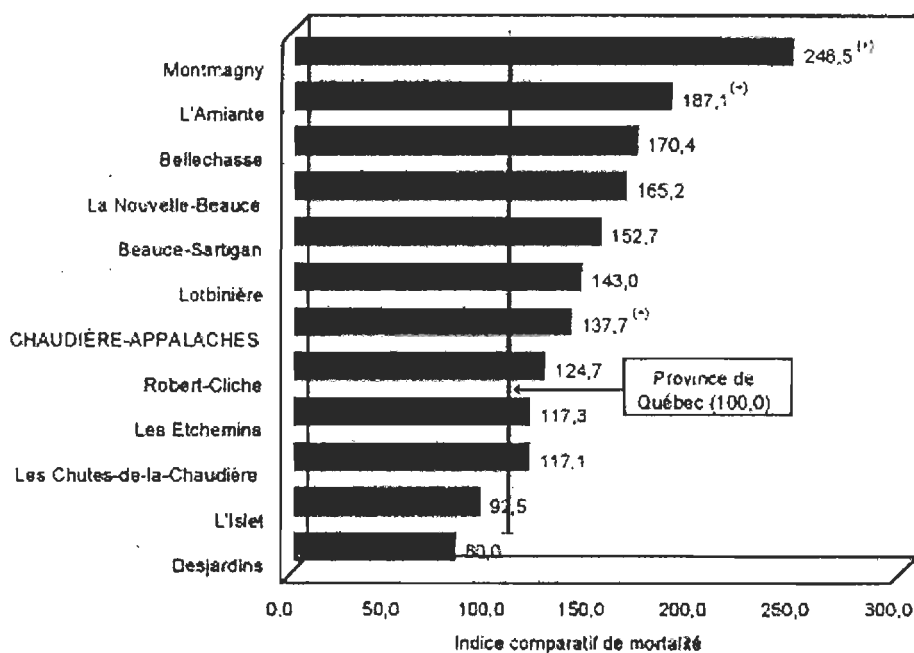
Le prochain tableau confirme, une fois de plus que la MRC où je demeure est celle qui est la plus durement touchée, elle arrive en tête de liste.

On remarque également (figure 11, page suivante) que la proportion de suicides est beaucoup plus élevée chez les hommes que chez les femmes, et que la région de Chaudière-Appalaches affiche un taux de suicides supérieur au reste du Québec dans presque tous les groupes d'âges, aussi bien chez les hommes que chez les femmes.

Comment demeurer insensible à ces chiffres ?

Figure 10

Indice comparatif de mortalité par suicide pour 100 000 personnes selon les MRC de Chaudière-Appalaches, moyenne 1995-1996-1997



Source : MSSS, fichier des décès
Production : RRSSS Chaudière-Appalaches, DSPPE (CSR), 1999

Figure 11

**Nombre et taux comparatif de mortalité par suicide pour 100 000 personnes
selon le sexe et l'âge, Chaudière-Appalaches et le Québec,
moyenne 1995-1996-1997**

Chaudière-Appalaches

	Nombre			Taux standardisé		
	Hommes	Femmes	Total	Hommes	Femmes	Total
0-19 ans	5,7	1,0	6,7	9,37	1,80	5,7
20-29 ans	11,3	2,7	14,0	45,49	12,18	29,6
30-39 ans	17,3	6,3	23,7	52,75	19,75	36,7
40-49 ans	19,0	8,0	27,0	60,31	26,24	43,6
50-59 ans	12,7	1,0	13,7	60,16	4,90	33,0
60 et plus	13,0	3,3	16,3	48,38	9,80	27,0
Total	79,0	22,3	101,3	41,28	11,75	26,5

Le Québec

	Nombre			Taux standardisé		
	Hommes	Femmes	Total	Hommes	Femmes	Total
0-19 ans	92,7	24,7	117,3	9,06	2,59	5,9
20-29 ans	200,3	37,0	237,3	38,85	7,56	23,5
30-39 ans	283,7	64,3	348,0	42,57	9,81	26,4
40-49 ans	244,3	87,7	332,0	42,09	15,07	28,6
50-59 ans	141,7	47,0	188,7	35,18	11,43	23,2
60 et plus	138,0	33,7	171,7	26,73	5,01	14,3
Total	1100,7	294,3	1395,0	29,90	7,71	18,7

Source : MSSS, fichier des décès

Production : RRSSS Chaudière-Appalaches, DSPPE (CSR), 1999

**Indice comparatif de mortalité par suicide pour 100 000 personnes
selon les MRC, moyenne 1995-1996-1997**

	Nombre	Taux brut	Taux attendu	ICM
L'Islet	3,3	17,3	18,7	92,5
Montmagny	11,0	47,1	19,1	246,5 ⁽¹⁾
Bellechasse	9,3	31,6	18,6	170,4
Les Chutes-de-la-Chaudière	12,0	22,8	19,4	117,1
Desjardins	12,3	15,7	19,6	80,0
Lotbinière	7,3	26,8	18,8	143,0
La Nouvelle-Beauce	8,0	31,1	18,8	165,2
Robert-Cliche	4,3	23,2	18,6	124,7
Les Etchemins	4,0	21,9	18,6	117,3
Beauce-Sartigan	13,7	28,9	18,9	152,7
L'Amiante	16,0	35,7	19,1	187,1 ⁽¹⁾
Chaudière-Appalaches	101,3	26,3	19,1	137,7⁽¹⁾
Le Québec	1434,0	19,4	19,4	100,0

Source : MSSS, fichier des décès.

Enfin, comme le montre la section inférieure de la *Figure 11* à la page précédente, les territoires des MRC de la région Chaudière-Appalaches y sont répartis selon le nombre de décès par suicide, et la MRC où je demeure détient malheureusement la première position parmi les douze représentées dans le graphique précédent.⁷

On peut difficilement ne pas être troublé par ces données révélatrices de la détresse psychologique profonde vécue par une portion significative de la population du territoire. Les professionnels de la santé et des services sociaux se sentent interpellés, particulièrement ceux qui ont pour mission la prévention du suicide. Déjà confrontés à l'impossibilité d'éradiquer le suicide, très difficile à admettre, ils doivent redoubler d'effort pour réduire des taux anormalement élevés. Notre recherche est née de cette prise de conscience de l'urgence d'agir en région : il y a nécessité d'intensifier les mesures préventives déjà en place, mais aussi de penser autrement, de faire preuve de créativité pour rejoindre les personnes en détresse. Avant d'entreprendre la démarche de réflexion éthique qui se situe au cœur de la recherche, il nous paraît important de tirer enseignement des efforts déployés par les gestionnaires et les intervenants en prévention du suicide au cours des dernières années, en vue de mieux comprendre l'étiologie du suicide et partant, de renforcer et de renouveler leurs moyens d'action.

⁷ Les données statistiques et les figures sont tirées des documents suivants :

Rapport du directeur de santé publique sur la santé de la population de Chaudière-Appalaches, *La problématique du suicide 2006 et de la prévention du suicide, Tout le monde s'en mêle*, Régie régionale de la santé et des services sociaux, Chaudière-Appalaches, 2002, p. 80, 81, 82, 83, 84.

Rapport du directeur de santé publique sur la santé publique sur la santé de la population Chaudière-Appalaches, Agence de la santé et des services sociaux de Chaudière-Appalaches, 2006, p. 4, 5, 6, 7.

1.3 UNE ÉTUDE DE CAS DE SUICIDES EN CHAUDIÈRE-APPALACHES

À la recherche de nouveaux éléments pouvant permettre de concevoir autrement les stratégies d'intervention, l'Agence de développement de réseaux locaux de services de santé et de services sociaux en Chaudière-Appalaches a réalisé une étude de nombreux cas de suicide en mars 2005.

Il s'agit d'une étude exploratoire à partir de dossiers fermés de coroners. 194 sujets ont été retenus sur 428 décès par suicide, de janvier 2000 à octobre 2004. L'échantillon contient deux fois plus d'hommes que de femmes. L'étude a permis de mettre en relief les caractéristiques suivantes :

La répartition selon l'âge, 19 % ont moins de 25 ans, 33 % ont de 25 à 44 ans, 34 % sont âgés de 45 à 64 ans, 15 % ont 65 ans et plus.

Certaines caractéristiques se dégagent de ces personnes, on y remarque que 50 % vivent seules, 46 % sont à l'emploi ou aux études, ces personnes se sont suicidées entre midi et minuit, 69 % se sont suicidées à leur résidence. 67 % ont eu au moins une substance à l'analyse toxicologique (alcool, drogues ou médicaments).⁸

L'étude de ces dossiers a également permis de révéler que les personnes suicidaires vivaient des problématiques de santé physique et mentale, notamment, certaines personnes étant victimes de plusieurs problématiques en interaction.

Ces personnes ont eu ou annoncé des idées suicidaires dans 54 % des cas. Des problèmes amoureux ont été reconnus dans 40 % des cas. Des problèmes de santé physique étaient présents chez 33 % d'entre eux. Des troubles mentaux sévères dans 31 % des situations. Des problèmes transitoires de santé mentale ont été reconnus et des abus ou de la dépendance apparaissent chez 29 % des dossiers étudiés (alcool, drogues, médicaments). Des problèmes liés au travail chez 25 % des personnes ont été aperçus, 15 % des dossiers révélaient de la violence subie ou perpétrée. Il y a eu 14 % de suicide dans l'entourage des personnes qui se sont suicidées.⁹

⁸ *Étude de cas de suicide dans Chaudière-Appalaches, Éléments permettant l'identification de stratégies d'intervention*, Direction de santé publique de l'Agence de développement de réseaux locaux de services sociaux, mars 2005, p. 21.

⁹ *Ibid.*, p. 37.

Cette recherche à partir des cas de suicide étudiés par le coroner ne permet pas de trouver d'éléments qui pourraient constituer un groupe possédant les mêmes caractéristiques.

Autre constatation majeure de l'examen des dossiers de coroners, dans 19 % des cas, les personnes suicidées avaient fait l'objet d'interventions d'aide de la part de proches ou de professionnels.

Les actions posées par les proches sont le retrait de moyens permettant de mettre fin à ses jours (enlever les cordes installées, entreposer les armes à feu à l'extérieur de la maison), la sollicitation de ressources d'aides spécialisées (sécurité publique et réseau de la santé et des services sociaux) et surveillance de la personne.

Pour 52 % des personnes, les dossiers de coroner ont permis d'identifier clairement des liens avec le réseau de la santé et des services sociaux, alors que d'autres données au dossier laissent supposer que 16 % des personnes suicidées ont possiblement des liens avec ce réseau. L'information est manquante pour 32 % de l'échantillon.

La conclusion de cette étude ne permet pas de mettre en évidence de nouvelles pistes d'intervention précises, puisque sa visée était principalement exploratoire et descriptive. Cette recherche a par contre le mérite de donner un ancrage bien concret à la complexité des déterminants somatiques, psychologiques, relationnels et sociaux du suicide. Au lieu de demeurer purement abstraits, les déterminants du suicide se rapprochent de nous, ils s'inscrivent dans une histoire qui est la nôtre, ils s'incarnent dans un visage. Ainsi, le questionnement suivant, tiré de l'étude, inscrit une proportion significative de gestes suicidaires dans une chaîne d'influence qui doit être brisée.

Une des problématiques ayant attiré notre attention est le fait que près de 14 % de l'échantillon ont eu une personne de leur entourage qui s'est suicidée. Au-delà de la dimension du modèle de suicide ainsi offert, se pourrait-il que le fait d'avoir une personne qui s'est suicidée dans son entourage soit un stress de vie important qui s'ajoute aux autres problématiques vécues par les proches.¹⁰

¹⁰ *Étude de cas de suicide dans Chaudière-Appalaches*, p. 37.

Des difficultés personnelles et professionnelles qui s'accumulent, un suicide dans l'entourage, des problèmes de santé physique et mentale; ces variables pointées par l'étude de cas régionale sont bien connues des chercheurs et des intervenants en prévention du suicide. Outre le mérite d'incarner ces variables, l'étude nous rappelle la grande vulnérabilité des personnes suicidaires, surtout dans les situations où l'on rencontre plusieurs facteurs de prédisposition. En mettant au foyer chacun des rapports des coroners, en regardant les cas singuliers derrière les catégories statistiques, on ne peut que constater la diversité des situations conduisant au suicide et partant, l'unicité du profil de chaque personne suicidée. Cette réflexion d'Éric Volant exprime avec justesse l'impression générale que nous retenons de l'étude :

Le suicide est un événement social marqué par la diversité. Nous avons essayé de le rendre par le pluriel du titre, clin d'œil à l'œuvre de Beachler, *Les suicides*, dont la thèse « Il n'y a pas un suicide mais des suicides » met en évidence le pluralisme du phénomène suicidaire. Il y a diversité de suicides et de suicidés, de sciences et de disciplines, de théories et d'approches, de causes et de significations, de méthodes et d'attitudes au cœur de la prévention, de valeurs et de croyances, de normes et de positions éthiques. Il y a diverses sources jaillies de l'esprit des hommes et des femmes, de la chair humaine et de l'expérience qui contribuent à construire le sens de l'événement. Dans une société que l'on dit parfois, non sans raison, « à pensée unique » à force de vouloir être « politiquement correcte », la noblesse de la pensée consistera dans la nuance et la distinction, dans l'acte conscient et libre de signaler et de signifier la différence.¹¹

L'ouvrage d'Éric Volant¹² dans son ensemble permet de découvrir les multiples facettes du suicide, dans des situations diverses, par des personnages célèbres, à travers différents pays, différentes cultures, différentes sociétés, différentes problématiques. Il associe le suicide à la dépression, à la grève de la faim, à la vitesse au volant. Il nous permet d'embrasser dans une vision très large, différentes causes, différents vécus, bref, autant de situations qu'il y a d'individus.

Malheureusement, cette diversité des suicides n'est pas suffisamment prise en compte dans une certaine approche clinique du suicide qui apparaît réductionniste. Cette approche a fait l'objet de

¹¹ Éric Volant, *Dictionnaire des suicides*, Montréal, Liber, 2001, p. 15.

¹² Cet ouvrage a été remanié et présenté sous un nouveau titre : *Culture et mort volontaire, Le suicide à travers les pays et les âges*, que nous citons plus loin.

critiques issues de différentes options morales, depuis de nombreuses années. Évoquant les écrits d'Alfredo Alvarez (1929), Volant écrit :

Le scientifique isole le sujet suicidaire et l'enferme dans les jardins secrets de la pathologie¹³.

Que l'on sache qu'il y a des corrélations entre les gestes suicidaires et différentes problématiques sociales et psychiques est certes nécessaire, mais force est de constater que ces connaissances ne permettent pas, à elles seules, de diminuer les taux de suicide élevés et de redonner aux personnes suicidaires le goût de vivre. À notre sens, il faut penser la problématique du suicide sous l'angle du sens de l'existence pour les personnes suicidaires et du sens du vivre ensemble pour les personnes qui les accompagnent dans la communauté. La pensée d'Albert Camus constitue à cet égard une ouverture d'une grande richesse :

Camus ne traite pas du suicide en tant que phénomène social, mais comme un acte éminemment personnel « Un geste comme celui-ci se prépare dans le silence du cœur au même titre qu'une œuvre. Commencer à penser au suicide, c'est commencer d'être miné. La société n'a pas grand chose à voir dans ses débuts. Le ver se trouve au cœur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion de la lumière, il faut le suivre et le comprendre » (Le mythe de Sisyphe, p. 17). Camus se situe davantage dans une perspective de la saisie du sens du suicide, fut-elle négative, que dans une option explicative, positiviste et mesurée par des causes. Son approche est philosophique et non pas sociologique. Par une éthique de la quantité, l'homme ne cherche pas à vivre « le mieux » mais « le plus ». Dans *L'Homme révolté*, Camus glisse vers une éthique de la qualité « Devenir ce que l'on est », ce n'est pas vivre le plus, c'est vivre le mieux.¹⁴

Actuellement, nous sommes dans une société du plus, tout est comptabilisé et tout se traduit en termes de chiffres et de statistiques. Le plus d'argent possible, le plus de pouvoir politique, de pouvoir d'achat, les plus gros marchés boursiers..., nous sommes davantage préoccupés par les possessions et les valeurs financières que par la réalisation de soi, la soif de vivre ce qu'il y a de mieux.

¹³ Éric Volant, *Culture et mort volontaire, Le suicide à travers les pays et les âges*, Montréal, Liber, 2006, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

Il est difficile de statuer sur des solutions possibles concernant le suicide, comme nous l'avons vu dans la recherche sur les dossiers de coroner de personnes qui se sont suicidées, et à partir des deux volumes d'Éric Volant : il n'y a pas un suicide, mais des suicides, il y a autant de causes que de suicidés. Nous réitérons qu'il est important d'acquérir des connaissances sur les causes possibles des suicides, mais aussi qu'il faut aller au-delà des apparences, qu'il faut voir plus large que le problème décelé ou soupçonné comme étant la cause de chaque geste; on ne pourra jamais être certain du véritable motif du suicide puisque la personne qui s'enlève la vie emporte avec elle son secret.

Émile Durkheim a étudié dans son ouvrage classique intitulé *Le suicide* les causes sociales et les types sociaux qui caractérisent les milieux propices au développement du suicide. Il a ainsi mis en relief une dimension qui nous paraît devoir être repensée à chaque époque : l'importance de l'intégration sociale. Dans le passage suivant, il expose une thèse fondamentale : le taux de suicide est d'autant moins élevé dans une communauté donnée que le niveau d'intégration sociale est élevé.

Nous avons donc établi successivement les trois propositions suivantes :

Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration de la société religieuse, domestique et politique.

Ce rapprochement démontre que, si ces différentes sociétés ont sur le suicide une influence modératrice, ce n'est pas par suite de caractères particuliers à chacune d'elle, mais en vertu d'une cause qui leur est commune à toutes. Ce n'est pas à la nature spéciale des sentiments religieux que la religion doit son efficacité, puisque les sociétés domestiques et les sociétés politiques, quand elles sont fortement intégrées produisent les mêmes effets; c'est d'ailleurs ce que nous avons déjà prouvé en étudiant directement la manière dont les différentes religions agissent sur le suicide. Inversement, ce n'est pas ce qu'ont de spécifique le lien domestique ou le lien politique qui peut expliquer l'immunité qu'ils confèrent; car la société religieuse a le même privilège. La cause ne peut s'en trouver que dans une même propriété que tous ces groupes sociaux possèdent, quoique, peut-être à des degrés différents. Or, la seule qui satisfasse à cette condition, c'est qu'ils sont tous des groupes sociaux fortement intégrés. Nous arrivons donc à cette conclusion générale : le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu.¹⁵

¹⁵ Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, (1930) p. 222-223.

Si donc on convient d'appeler égoïsme cet état où le moi individuel s'affirme avec excès en face du moi social et aux dépens de ce dernier, nous pourrions donner le nom d'égoïste au type particulier de suicide qui résulte d'une individuation démesurée.¹⁶

Nous avons vu précédemment que notre recherche d'une explication aux taux excessifs de suicide dans la région Chaudière-Appalaches, via l'étude des dossiers de coroner, n'a pas permis de mettre en relief des éléments révélateurs communs à tous les cas. Nous avons vu qu'il n'y a pas une raison, mais des raisons qui s'additionnent pour induire le suicide, malgré que les personnes suicidaires aient été pour la plupart suivies par des intervenants du réseau de la santé et supportées par leur famille.

La thèse de Durkheim nous paraît donc s'imposer comme une piste importante à explorer dans notre recherche, soit le rôle potentiellement protecteur de l'intégration sociale, du sentiment d'appartenance à une communauté et de l'adhésion à des valeurs communes. Le haut taux de suicide dans la région et l'effet d'entraînement qu'il induit pourraient bien être liés au faible sentiment d'appartenance et à l'appauvrissement des valeurs communes.

Il y a là, à notre avis, un élément sérieux qui mérite d'être pris en considération afin de pouvoir mener à bien la prévention du suicide et diminuer le taux trop élevé de suicide dans notre région très touchée.

1.4 UNE APPARENTE TOLÉRANCE QUI RÉVÈLE UN « MALAISE SOCIÉTAL »

Un autre élément déclencheur a contribué à l'orientation à notre recherche : il s'agit d'un sondage pancanadien demandé par l'Association québécoise pour la prévention du suicide en août 2006. Il fait état de l'opinion des Québécois envers le suicide en comparaison à l'échelle du Canada. Ce sondage révèle que pour 42 % des Québécois, le suicide est acceptable comparativement à 52 % en Colombie-Britannique et à 38 % pour le reste du Canada. C'est un gros titre du journal *Le Soleil* du 10 septembre 2006 qui a attiré notre attention :

LE SUICIDE « ACCEPTABLE » POUR 42 % DES QUÉBÉCOIS.

¹⁶ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 223.

Ce sondage Léger Marketing est venu mettre des mots sur un sentiment d'inconfort suscité par une réaction souvent entendue face à l'annonce d'un suicide : « c'est son choix ». Le suicide est-il un choix ? Selon ma sensibilité morale, le suicide n'est pas acceptable, ce n'est pas un choix possible, ce n'est pas un choix tout court. Affirmer que le suicide est un choix équivaut pour moi à le déclarer acceptable a priori, à moins que des causes spécifiques ne soient démontrées, un diagnostic formel de dépression, par exemple. Ce sont les réflexions qui me sont suggérées par les conclusions du sondage : « L'enquête révèle qu'il y a une corrélation entre les taux d'acceptabilité du suicide et les taux de suicide moyens enregistrés dans les provinces canadiennes entre 2002 et 2003. Plus les citoyens d'une province considèrent le suicide comme acceptable, plus le taux de suicide de cette province est élevé ».¹⁷

Les résultats de ce sondage corroborent ceux d'autres recherches suggérant un lien entre le taux de suicide observé dans diverses populations et l'acceptabilité du suicide au sein de celui-ci. Au-delà des interventions auprès des personnes suicidaires, il faut maintenant agir davantage sur les attitudes de l'ensemble de la population envers le suicide. Il faut rendre le suicide inacceptable au Québec, a précisé M. Richard Boyer, Ph. D, chercheur au Centre de recherche Fernand-Séguin de l'Hôpital Louis-H. Lafontaine et de l'Université de Montréal.¹⁸

Suite à ces constats et aux interprétations qui en sont faites, et devant la crainte que les activités en prévention du suicide dans leurs manières actuelles n'arrivent pas à diminuer le taux des suicides dans la région, j'ai conçu ce projet de recherche. Il est axé sur la notion de responsabilité sociétale qui consiste d'abord à rompre avec l'attitude conciliante face au suicide. Je crois vraiment en la capacité d'une société qui se prend en main de diminuer le taux de suicide et de se donner les moyens d'y parvenir.

¹⁷ Élisabeth Fleury, *Le Suicide*, Le Soleil, dimanche 10 septembre 2006.

¹⁸ Communiqué de presse, *Plus on accepte le suicide, plus le taux de suicide augmente*, édité par TQa le mardi 12 septembre 2006, permalien #1415.

Je crois qu'il y a une éthique de la responsabilité à développer, surtout à l'heure des choix dans le réseau de la santé. On dit souvent que les moyens de base pour se garder en santé physique et mentale ont été délaissés et que les efforts à consentir pour la protéger ont été remplacés par des remèdes miracles : il y a une pilule pour chaque problème. Examinons maintenant comment se présente l'ethos de cette société qui devient tolérante face au suicide : peut-on affirmer qu'elle se déresponsabilise ?

1.5 COMMENT EN SOMMES-NOUS ARRIVÉS LÀ ?

Il est certain que la société québécoise a beaucoup changé depuis les années 1960 : elle a traversé des remises en question radicales à plusieurs niveaux. Plusieurs chercheurs sur la problématique du suicide font référence à la révolution tranquille : « ...à partir des années 1960, critiques et revendications explosent dans la société québécoise. La liberté de pensée, de parole de presse et de création artistique fusent de toutes parts sur la place publique ».¹⁹

La société est en changement tranquille, mais accéléré, les valeurs et les traditions sont en mouvance. Une portion significative de la population aspire à l'autonomie et à l'indépendance politique, à la liberté des mœurs et dans toutes les sphères sociales. Le clergé perd son contrôle exclusif sur les soins de santé, l'éducation, le pouvoir politique et la morale. Les valeurs que les autorités religieuses prônaient jusque-là s'estompent pour faire place à la liberté d'expression et de choix. La pratique religieuse diminue à vue d'œil, la révolution sexuelle bat son plein, le mariage et la famille cessent d'être des modèles exclusifs.

Avec la remise en question des valeurs et des croyances traditionnelles, inaptes désormais à servir de moteur commun aux individus, ceux-ci se voyaient de plus en plus renvoyés à eux-mêmes pour construire leur propre système de valeurs et de règles morales, et pour diriger leur vie personnelle.

En matière d'individualisme et de concentration sur son soi, le mouvement américain de contreculture n'a pas tempéré les choses. Il a fleuri (*flower power*) au Québec, surtout à partir des années 1970. Même si le nombre des adhérents

¹⁹ Francine Gratton avec la collaboration de Jacques Lazure, *Les suicides d'être de jeunes Québécois*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1997, p. 281-282.

visibles est resté relativement petit, il a exercé, le croyons-nous, une influence décisive. La jeunesse conteste la bureaucratie étatique et privée, les valeurs et les pratiques sociales de l'establishment, les religions officielles de la judéo-chrétienté, le mariage traditionnel, la famille bourgeoise, les modes de vie stéréotypés, tout y passe. Les jeunes adoptent des comportements nouveaux, réclament des changements et plus de liberté personnelle, tentent de nouvelles expériences sexuelles, psychologiques et spirituelles.²⁰

Le mouvement féministe a aussi, depuis les années 1960, teinté le Québec et induit de nombreux changements au niveau des relations hommes-femmes, de l'organisation du travail et de la vie sociale, ainsi que du « noyau de base de la société », la famille.

À partir des années 1960, la famille également subit de sérieuses transformations. Dans les dernières décennies, la condition des femmes a grandement changé. Elles ont moins d'enfants, poursuivent des études de plus en plus et accèdent à des carrières réservées aux hommes. D'autres se taillent une place dans le monde des affaires et de la politique. Le nombre de femmes mariées qui travaillent à l'extérieur du foyer grandit rapidement.

Il n'y a pas si longtemps, le code civil traitait les femmes mariées en mineures; elles devaient rester soumises à leur mari. La loi 16 de 1964 établit désormais l'égalité juridique des époux et le droit pour des femmes d'exercer des responsabilités jusque-là interdites. Depuis, les rapports entre hommes et femmes n'ont cessé de se modifier. Plusieurs mouvements féministes entrent en action. Ils luttent contre toute forme de discrimination à l'endroit de la femme et revendiquent son égalité économique et sociale. Cette poussée du féminisme entraîne des remarques de rôle quelquefois difficiles à opérer.

Face à la montée des femmes dans des secteurs autrefois réservés aux hommes, à leur autonomie à l'intérieur du couple et au questionnement du rôle du père, la question de l'identité se pose chez plusieurs jeunes hommes. Des symptômes de mésadaptation se manifestent dans la violence exercée envers les femmes (augmentation au cours des dernières années de la violence conjugale) et contre soi-même (taux particulièrement élevé de suicides chez les jeunes hommes).²¹

La famille a également beaucoup changé. La famille traditionnelle s'est estompée pour faire place à un mode de vie où les enfants sont moins nombreux, les valeurs sont moins conventionnelles, les rôles du père et de la mère sont transformés. La mère est désormais au

²⁰ Francine Gratton, *Op. cit.*, p. 289.

²¹ Madeleine Gauthier « Jeunes », dans Simon Langlois et coll., *La société québécoise en tendances 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 69-70; cité par Francine Gratton, *Op. cit.*, p. 276.

travail et moins présente auprès de la famille; le père a perdu son rôle de pourvoyeur. Le divorce fait son apparition apportant avec lui la dynamique plus complexe de la famille reconstituée, ce qui crée de l'instabilité, de l'insécurité. Chacun agit désormais à sa manière, fait ses propres choix selon ses propres balises morales, revendique une marge accrue de pouvoir personnel. La qualité de vie et le bien-être s'imposent rapidement comme critères de jugement moral. Les dictées de la religion ou de la politique ont moins d'influence, bref c'est l'ère de l'autonomie et de l'indépendance.

Les relations hommes-femmes se sont transformées, suscitant des conflits émotionnels et de l'instabilité dans les rôles de chacun. Il est désormais plus difficile pour les hommes de se reconnaître et de se trouver une place dans le couple et dans la famille.

Dans son livre *Le malaise de la modernité*, Charles Taylor parle de décadence et de déclin. La première cause du malaise, selon lui, est l'individualisme.

L'effondrement des ordres anciens a sans aucun doute immédiatement élargi l'empire de la raison instrumentale. Quand une société n'a plus de structure sacrée, quand l'organisation sociale et les modes d'action ne reposent plus sur l'ordre des choses ou la volonté de Dieu, elle tourne en un sens à la foire d'empoigne. Tout peut être repensé en fonction de la quête du bonheur et du bien-être des individus. La raison instrumentale détermine l'étalon qui prévaut désormais. Parallèlement, une fois que les créatures qui nous entourent perdent la signification que leur assignait leur place dans la chaîne des êtres, elles se dégradent en matières premières ou en moyens assujettis à nos fins.²²

Réagissant à la perte des repères, l'individu se centre sur lui-même, il ne s'ouvre plus à la société, mais se referme et fait son affaire; il se centre et se concentre sur son bien-être, sa qualité de vie et se soucie peu du monde qui l'entoure : les problèmes sociaux relèvent désormais de la responsabilité de l'État. On mise davantage sur la technologie et la consommation pour assurer sa qualité de vie, pour satisfaire les besoins humains. La recherche du plaisir et de la satisfaction personnelle imposent une nouvelle culture hédoniste, la morale de société est en quelque sorte au neutre. Le relativisme moral rend en effet aléatoire l'adhésion aux valeurs communes nécessaires au vivre ensemble. Citant un passage de *L'âme désarmée* d'Allan Bloom, Charles Taylor écrit :

²² Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Les éditions du Cerf, Paris, 2005, p. 13.

Ce livre prenait fermement position contre les attitudes des jeunes qui fréquentent l'université. Le trait principal qu'il relevait à propos de leur conception de la vie était leur acceptation d'un relativisme quelque peu facile. Chacun ou chacune possède ses propres « valeurs » dont il est impossible de discuter. Mais comme Bloom le faisait remarquer, cela ne représentait pas seulement une position épistémologique, une conception sur les limites que la raison peut établir; cela représentait aussi une position morale : on ne doit pas contester les valeurs d'autrui. Ça le regarde, c'est son choix et il faut le respecter. Ce relativisme était fondé sur un principe de respect mutuel.²³

Nous avons déjà abordé la question du relativisme moral par rapport au suicide : face au geste irréparable, on dit de plus en plus souvent : « c'est son choix ». À notre sens, une telle attitude de neutralité morale ne peut pas ne pas se refléter de quelque manière dans les gestes suicidaires, particulièrement chez les jeunes : on leur suggère presque que le suicide est une solution à leur mal de vivre, qu'elle sera respectée comme une « solution » moralement acceptable. Tout se passe comme si un nombre croissant de personnes ne trouvaient plus rien à redire, sur le plan moral, aux idéations suicidaires et aux gestes suicidaires. Une attitude que nous tenons pour irresponsable sur le plan éthique, sur le plan de la réflexion sur le sens de l'action. Taylor parle de rétrécissement de la vie : « C'est son choix. Cette idéologie implique un repliement sur soi et une exclusion, une inconscience même des grands problèmes ou préoccupations qui transcendent le moi, qu'ils soient religieux, politiques ou historiques. Cela entraîne un aplatissement ou un rétrécissement de la vie ».²⁴

Il y a dans cet individualisme une formule toute prête, une forme de prêt à porter; le travail, la carrière, le nombre d'enfants, même les maisons sont similaires les unes aux autres. Dans certains quartiers les plus récents, il y a des rues entières de maisons construites sur le même modèle. Cet aplatissement dont parle Charles Taylor se manifeste dans plusieurs domaines, de plusieurs façons. Le conformisme du voisin gonflable s'est imposé : chacun copie sur l'autre qu'il en ait les moyens ou non. Que reste-t-il de la part d'originalité, de découverte qui fait jaillir l'étincelle et donne à la vie du piquant ? N'y a-t-il pas en ce sens une contradiction entre l'individualisme et le conformisme ? Nous y voyons une acceptation résignée de la « petite vie »,

²³ Charles Taylor, *Op. cit.*, p. 21-22.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

où le bonheur et le goût de vivre ne transparaissent pas. Les promoteurs des causes sociales, politiques ou humanitaires arrivent de moins en moins à enflammer les citoyennes et les citoyens.

Il y a un danger à mettre tout notre passé de côté, histoire, fondements moraux et religieux. Il y a un risque à se centrer sur soi en faisant fi de ce qui se passe autour, en mettant de côté les gens qui nous entourent. La famille, qui est la première source de la formation de la personnalité et de la conscience morale individuelle, prend des formes diverses, suivant en cela l'évolution des relations de couple. L'instabilité et l'expérimentation de nouveaux rapports sexuels, amoureux et parentaux sont encore une fois source de repli sur soi, d'individualisme et d'un certain relativisme. L'apprentissage des rapports interpersonnels par les jeunes et la formation de leur identité se font selon une dynamique d'essais et d'erreurs, où les étapes du développement psychosocial sont accélérées et marquées par la fébrilité. La perte de constance et de durée dans les relations avec les personnes significatives qui constituent l'entourage familial entraîne à notre sens des effets néfastes.

De nombreux apprentissages significatifs ne sont réalisés que grâce aux legs des membres de la famille, des parents. Il y a des choses que l'on apprend et qui demeurent pour la vie au sein de la famille, mais aussi dans les amitiés et dans la relation du maître à l'élève dans le contexte de l'école. Ces relations conduisent à des découvertes déterminantes sur soi, elles permettent à chacun de se façonner en se mesurant à autrui. À défaut de cet enracinement, l'identité personnelle se développe sous l'influence d'une culture de l'authenticité. Taylor écrit à ce propos :

En d'autres termes, je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des questions qui comptent. Éliminer l'histoire, la nature, la société, les exigences de la solidarité, tout sauf ce que je trouve en moi, revient à éliminer tout ce qui pourrait compter. Je pourrai me définir une identité qui ne sera pas futile seulement si j'existe dans un monde dans lequel l'histoire, les exigences de la nature, les besoins de mes frères humains ou mes devoirs de citoyens, l'appel de Dieu, ou autre question de cet ordre-là, existent vraiment. L'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi : elle les appelle.

Si c'est bien le cas, vous aurez alors des arguments à opposer à ceux qui s'enfoncent dans les modes les plus futiles de la culture de l'authenticité : la raison n'est pas impuissante. Bien sûr, cela ne nous avance pas beaucoup, nous avons seulement montré que certaines questions qui nous transcendent sont

incontournables. Nous n'avons démontré qu'aucune en particulier doit être prise au sérieux. Je n'ai fait qu'esquisser mon argumentation, et j'espère la développer dans les chapitres qui vont suivre. Mais pour l'instant, j'aimerais revenir à l'autre problème que j'ai souvent soulevé et me demander s'il y a quelque chose d'autodestructeur dans un idéal de l'épanouissement qui refuse tout lien avec autrui.²⁵

La culture de l'authenticité est née de la revendication d'autonomie : chacun exige d'être libre, d'orienter son action en fonction de critères qui viennent de « l'intérieur », refusant même d'admettre toute influence de « l'extérieur ». L'authenticité, dans ce sens, fait reposer les valeurs individuelles sur une illusion, celle que chaque sujet moral est la source de ses devoirs et de sa morale, ignorant totalement l'influence de la culture ambiante sur les désirs, les représentations et les comportements qui en découlent. La domination de la raison instrumentale, que nous avons évoquée précédemment, illustre assez bien cette influence.

Il y a là un rejet de notre histoire, de notre fondement culturel commun, des sources de notre morale qui ont permis de forger l'identité personnelle au sein de la famille et de la communauté. Les malaises qui découlent de cette rupture ne sont pas sans lien, à notre avis, avec la problématique du suicide. Nous pensons notamment au taux élevé de suicide chez les jeunes hommes : déjà en perte d'identité, plusieurs ont de la difficulté à se situer dans leurs relations amoureuses et dans leurs modes d'intégration sociales. Dans cette société sans balises fermes, sans grande saveur parce que sans transcendance, sans cause à défendre ou sans grand espoir de voir triompher la cause que l'on embrasse, comment redémarrer un système de valeurs et redonner un sens à la solidarité, au vivre ensemble, afin d'en arriver au plus grand bien du plus grand nombre ?

Notre première démarche en vue de répondre à cette interrogation sera de consulter les écrits de grands philosophes sur le suicide. Nous cherchons à déceler, dans un survol de la pensée éthique sur le suicide, une évolution de la pensée philosophique qui pourrait servir de fondement en vue de penser la prévention du suicide sur d'autres bases.

²⁵ Charles Taylor, *Op. cit.*, p. 48-49.

CHAPITRE 2

PERCEPTIONS ÉTHIQUES DU SUICIDE CHEZ LES PHILOSOPHES OCCIDENTAUX

Nous avons exposé au chapitre précédent que la tolérance morale des Québécois face au suicide, telle que révélée par un sondage, constitue une dimension importante de notre problématique de recherche. Notre premier questionnement éthique porte sur la justification de cette tolérance : est-elle le fruit de l'évolution des positions philosophiques à travers les époques ? Les écrits des grands philosophes occidentaux permettent-ils de dégager une argumentation éthique qui converge vers une condamnation ou une acceptation du suicide ? En d'autres termes, la tolérance que l'on observe dans notre société peut-elle s'expliquer par un consensus éthique reconnaissant un sens, une justification morale au suicide ?

L'exploration des thèses philosophiques que nous entreprenons ici est délimitée par notre questionnement sur la tolérance face au suicide. Notre but n'est pas d'exposer les positions des philosophes en vue de les approfondir ou de les discuter, mais de les mettre en perspective et d'en tirer enseignement. Nous ne visons pas non plus à être exhaustif, à faire état de toutes les philosophies morales qui ont traité du suicide depuis l'Antiquité. Nous recherchons les jalons d'une démarche philosophique qui se serait progressivement construite au fil des siècles et qui aboutirait à une condamnation ou à une acceptation morale du suicide.

Compte tenu de cette visée, nous avons pris appui sur l'ouvrage *Le suicide, intervention et enjeux éthiques*²⁶, notamment pour le choix des principaux philosophes qui se sont penchés sur le suicide d'un point de vue éthique. Nous lui empruntons également, sans la discuter, une classification des auteurs selon des orientations ou courants de pensée : le déontologisme, le perfectionnisme et l'utilitarisme; s'y ajoute la catégorie des philosophies de la liberté.

²⁶ Pierre Fortin et Bruno Boulianne, *Le suicide, Interventions et enjeux éthiques*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, chap. 5.

2.1 LE DÉONTOLOGISME

Au sens étymologique du terme, les éthiques déontologiques proposent de fonder la moralité des actions sur des devoirs qui s'imposent à l'être humain. Parmi les philosophes qui ont marqué le courant déontologique en postulant une connaissance du bien à la source de la reconnaissance du devoir moral, nous étudierons : Platon, Kant et deux Stoïciens, Sénèque et Épictète.

2.1.1 Platon, philosophe grec né à Athènes en 428 et décédé en 347 ou 346 avant J.C. Il a appris à honorer les dieux lorsqu'il était jeune, et toute sa vie, il leur a voué un grand respect ; cette dimension métaphysique est d'ailleurs compatible avec la pensée philosophique qu'il a développée. En philosophie morale, il a élaboré une conception de la vertu qui est fondée sur la connaissance du Bien; elle peut donc faire l'objet d'un enseignement. Il y a adéquation entre connaître le Bien et faire le bien, et à l'inverse, mal agir et ignorer le Bien. Pour Platon, la recherche du bonheur coïncide avec celle de l'agir vertueux. Son enseignement moral est consigné principalement dans les *Dialogues*, dont Socrate est le personnage principal.

Pour Platon, l'accomplissement humain passe par la connaissance qui donne accès au Bien et habilite le sujet moral capable à prendre les moyens pour y arriver. Le premier élément de ce savoir consiste à situer la place de l'homme dans le cosmos. Clairement, selon la citation suivante, la place de l'homme est définie par les dieux :

Alors il y consentira, lui et tout homme qui participe à la philosophie comme il convient. Seulement, il ne se fera sans doute pas violence à lui-même; car on dit que cela n'est pas permis. Cette opinion, ainsi présentée, peut paraître déraisonnable, reprit Socrate; elle n'est pourtant pas sans raison. La doctrine qu'on enseigne en secret sur cette matière, que nous autres hommes nous sommes comme dans un poste, d'où l'on n'a pas le droit de s'échapper ni de s'enfuir, me paraît trop élevée et difficile à élucider; mais on y trouve au moins une chose qui est bien dite, c'est que ce sont les dieux qui s'occupent de nous et que nous autres hommes, nous sommes un des biens qui appartiennent aux dieux. Ne crois-tu pas que cela soit vrai ?²⁷

²⁷ Platon, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, GF-Flammarion, Traduction Émile Chambry, Paris, 1965, p. 108-110.

Ce que l'on remarque surtout, dans cet extrait, c'est l'hégémonie des dieux sur les hommes : notre vie ne nous appartient pas. Nous avons un rôle à jouer, nous occupons un « poste » que nous ne pouvons pas quitter : ce n'est pas à nous de décider du moment de notre mort. Au sein de l'humanité, il y a pour chacun une place, une destinée qui est guidée par les dieux; nous devons avoir entière confiance qu'ils nous mèneront à bon port.

Si l'on se place à ce point de vue, peut-être n'est-il pas déraisonnable de dire qu'il ne faut pas se tuer avant que Dieu nous en impose la nécessité, comme il le fait aujourd'hui pour moi.

Ceci du moins, dit Cébès, me paraît plausible. Mais ce que tu disais tout à l'heure, que les philosophes se résignaient facilement à mourir, cela Socrate, semble bien étrange, s'il est vrai, comme nous venons de le reconnaître, que c'est Dieu qui prend soin de nous et que nous sommes ses biens. Car que les hommes les plus sages quittent de gaieté de cœur ce service où ils sont sous la surveillance des meilleurs maîtres qui soient au monde, les dieux, c'est un acte dépourvu de raison, vu qu'ils n'espèrent pas, n'est-ce pas, se gouverner eux-mêmes mieux que les dieux, une fois qu'ils seront devenus libres. Sans doute un fou peut s'imaginer qu'il faut s'enfuir de chez son maître, mais, au contraire, autant que possible, rester près de lui : il s'enfuirait ainsi sans raison. Mais un homme sensé désirera toujours, j'imagine, rester auprès de celui qui est meilleur que lui. À ce compte, Socrate, c'est le contraire de ce que nous disions tout à l'heure qui est vraisemblable : c'est au sage qu'il sied de se chagriner, quand vient la mort, aux insensés de s'en réjouir.²⁸

La raison qui doit distinguer le bien et le mal fait parfois défaut; seul l'homme insensé, peut vouloir fuir son bon maître, ce Dieu qui nous guide.

Toi-même, reprit Socrate, si l'un des êtres qui sont à toi se tuait lui-même, sans que tu lui eusses notifié que tu voulais, qu'il mourût, ne le punirais-tu pas, si tu avais quelque moyen de le faire ? Certainement dit Cébès. Si l'on se place à ce point de vue, peut-être n'est-il pas déraisonnable de dire qu'il ne faut pas se tuer avant que Dieu nous en impose la nécessité, comme il le fait pour moi.²⁹

Socrate, en butte à toutes ces haines, ne se fit pas illusion. Mais, bien qu'il s'attendit à être condamné, il continua à s'entretenir à l'ordinaire avec ses disciples de toutes sortes de sujets étrangers à son procès. Comme son ami Hermogène s'étonnait qu'il ne songeât pas à sa défense : Ne semble-t-il pas, répondit-il, que je m'en suis occupé toute ma vie ? Et comment ? En vivant sans commettre d'injustice. Et comme Hermogène lui objectait les tribunaux

²⁸ Platon, *Op. cit.*, p. 110.

²⁹ *Idem.*

d'Athènes avaient souvent fait périr des innocents, il répondit qu'il avait par deux fois essayé de composer une apologie, mais que son signe divin l'en avait détourné.³⁰

Platon nous dit ici que les dieux signifiaient à Socrate que son heure était venue et qu'il devait accepter la mort car la justice lui en faisait l'obligation. Il s'en remet donc aux juges et à Dieu afin qu'ils décident de ce qui est mieux pour eux et pour lui. Il refuse de se défendre, car il croit à un plus grand bonheur qui l'attend.

En résumé, Platon croit qu'il n'est pas permis de se donner la mort car la vie appartient à Dieu. Toutefois, lorsque le sujet moral est condamné par une maladie incurable ou par la société, ce sont des signes que les dieux envoient pour signifier que la vie ne vaut plus la peine d'être vécue, donc que l'individu est moralement autorisé à mettre fin à ses jours.

2.1.2 Emmanuel Kant, philosophe allemand 1724-1804, est l'un des principaux représentants de la philosophie des Lumières qui proclame la raison comme fondement du savoir, de la vie morale et de la vie politique.

Pour Kant, tout être raisonnable a la capacité de définir la loi morale qui a un caractère universel et qui impose des devoirs incontournables (impératifs catégoriques), répondant au principe d'universalisation : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».³¹ La moralité de l'acte ne dépend aucunement des circonstances concrètes de l'action, mais consiste à agir non pas *selon* le devoir, mais *par* devoir, dans l'intention de respecter la loi morale, les principes universels établis par la raison. Dans certains passages de *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant aborde la question du suicide.

Au contraire, conserver sa vie est un devoir, et c'est en outre une chose pour laquelle chacun a encore une inclination immédiate. Or c'est pour cela que la sollicitude souvent inquiète que la plupart des hommes y apportent n'en est pas moins dépourvue de toutes valeurs intrinsèques et que leur maxime n'a aucune valeur morale. Ils conservent la vie conformément au devoir sans doute, mais non par devoir. En revanche, que des contrariétés et un chagrin sans espoir aient

³⁰ Platon, *Op. cit.*, p. 16.

³¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique et des mœurs*, Paris, Delagrave, 1952, p. 137.

enlevé à un homme tout goût de vivre, si le malheureux à l'âme forte, est plus indigné de son sort qu'il n'est découragé ou abattu, s'il désire la mort et cependant conserve la vie sans l'aimer, non par inclination ni par crainte, mais par devoir, alors sa maxime a une valeur morale.³²

Nous retenons de ce passage que la moralité d'un acte est plus élevée si l'individu accomplit le bien non pas selon une inclination, mais par devoir. La valeur morale d'une action prend tout son sens que si elle est posée par choix, avec force et courage, non pas parce que l'on est porté à accomplir le bien de façon naturelle. Même si les conditions de l'existence ne sont pas faciles, le devoir conduit l'individu à conserver sa vie. Le devoir étant un impératif catégorique qui conduit à agir de telle sorte que cet agir devienne une loi universelle, conserver sa vie devient de ce fait « une loi universelle de la nature ». Poursuivons la lecture :

Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. Mais voici sa maxime : par amour de moi-même, je pose en principe d'abrèger ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfaction à en espérer. La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature; que cette maxime ne peut en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir.³³

Ce passage nous rappelle que la vie facile sans jamais de moments de désespoir, sans jamais de jours plus douloureux ou plus sombres, n'existe pas. Et que par amour pour soi, on peut être tenté de mettre fin à ses souffrances. Mais il est de l'ordre du devoir envers « la loi universelle de la nature » et de l'ordre de la force morale de conserver sa vie, de ne pas céder aux penchants suicidaires. Kant ajoute une autre « raison » pour ne pas attenter à sa vie, soit l'impératif du respect de soi, du respect de la personne humaine qui s'exprime dans la maxime : « Agis de telle

³² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand en français par Victor Delbos (1862-1916) à partir de l'édition de 1792, p. 13. Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

³³ *Ibid.*, p. 31.

sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ».

En premier lieu, selon le concept du devoir nécessaire envers soi-même, celui-ci qui médite le suicide se demandera si son action peut s'accorder avec l'idée de l'humanité comme fin en soi. Si, pour échapper à une situation pénible, il se détruit lui-même, il se sert d'une personne, uniquement comme d'un moyen destiné à maintenir une situation supportable jusque-là de la vie. Mais l'homme n'est pas une chose; il n'est pas par conséquent un objet qui puisse être traité simplement comme un moyen mais il doit dans toutes ses actions être toujours considéré comme une fin en soi. Ainsi je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour la mutiler, soit pour l'endommager, soit pour la tuer. (Il ne faut pas que je néglige ici de déterminer de plus près ce principe, comme il le faudrait pour éviter toute méprise, dans le cas où, par exemple, il s'agit de me laisser amputer les membres pour me sauver, de risquer ma vie pour la conserver; cette détermination appartient à la morale proprement dite).³⁴

Chaque être humain a donc un « devoir nécessaire envers soi-même » celui de respecter sa propre humanité, de se considérer comme une fin en soi et non comme un objet manipulable. Cela signifie respecter d'abord l'intégrité de sa propre personne, ne pas la mutiler, ni la priver de son existence. L'existence de tout homme est une fin en soi : tout être raisonnable voit l'humanité dans sa propre personne et dans celle des autres. Nous devons agir envers les autres comme nous voulons qu'ils agissent envers nous, nous ne sommes pas des objets dont on peut disposer comme bon nous semble. Nous devons agir envers nous-mêmes en considérant que nous possédons toutes les capacités pour grandir et nous développer en tant qu'être raisonnable. Cela signifie sans doute se faire confiance pour surmonter les obstacles de la vie concrète.

Ce qui rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un prix marchand; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût c'est la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un prix de sentiment; mais ce qui constitue la condition, qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité.³⁵

La dignité humaine se situe au cœur de la moralité telle que définie par un être de raison. Le principe de la dignité de tout être humain invite au respect et à la bienveillance, il fonde

³⁴ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, <http://classiques.uqac.ca/>, p. 36.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

l'intention de reconnaître et de traduire dans des gestes concrets la valeur de tout être humain. Quelle que soit la situation dans laquelle la personne se retrouve, nous devons lui accorder une valeur, une importance et, face aux détresses de l'existence, de la compassion.

Pour Kant, conserver sa vie est un devoir et ce devoir s'impose comme une loi universelle. Le suicide est contraire à cette loi, il est en ce sens contre nature. La personne humaine doit être respectée comme une fin et non pas traitée comme un moyen; se suicider équivaut à se considérer comme un moyen, à manquer à sa propre dignité. La notion de dignité vient affirmer toute la valeur de l'être humain en ce qu'il est de plus précieux, un être de raison.

2.1.3 Le stoïcisme est une approche philosophique de l'Antiquité gréco-latine sous laquelle on regroupe différents auteurs, du fondateur Zénon de Cittium (322-262) jusqu'à l'empereur philosophe Marc-Aurèle (121-180). La citation suivante permet de décrire brièvement le dénominateur commun à ces penseurs :

Le stoïcisme (le mot dérive de *stoa*, portique ou colonnade où l'on enseigne) conçoit l'univers comme un seul tout, la manière active régie par un déterminisme inéluctable. L'homme qui prend connaissance, par la raison, de cet ordre universel, n'est sage et ne peut être heureux que s'il mène une vie raisonnable, c'est-à-dire s'il domine pleinement et s'il refrène implacablement ses passions, pour se conformer « stoïquement » en pleine conscience, aux lois de la nature.³⁶

Nous retenons de cette citation que le devoir moral consiste à se conformer à l'ordre naturel des choses, que le sujet moral doit faire confiance à la force intérieure qui se manifeste en lui. Nous nous intéressons à deux figures marquantes de ce courant, Épictète (55-135) et Sénèque (4-65), dont la philosophie morale fait une place explicite à la question du suicide.

Épictète, les propos d'Épictète sur le suicide se retrouvent dans un écrit intitulé *Manuel* et dans des *Entretiens* recueillis par un disciple. Ses propos sur le suicide sont nuancés, ils laissent place à l'interprétation. Son éthique mobilise la volonté, la capacité de l'homme de reconnaître et d'accepter l'ordre naturel des choses. Chaque homme une force intérieure qui lui permet de surmonter les épreuves comme la maladie, de correspondre à son destin.

³⁶ Louis De Raeymaeker, *Introduction à la philosophie*, Louvain-la-Neuve, Publications universitaires de Louvain, 1964, p. 89.

Adhésion de la volonté du destin, il ne faut pas demander que les événements arrivent comme tu le veux, mais il faut les vouloir comme ils arrivent; ainsi ta vie sera heureuse. La volonté et les forces qu'elle peut mobiliser en l'homme garantissent à celui-ci une liberté absolue. La maladie est une gêne pour le corps, mais non pour la volonté. Dis-toi la même chose pour tout ce que le sort t'afflige, car tu découvriras que, si c'est une gêne pour une part de toi, ce n'en est pas une pour toi-même.³⁷

Épictète prône une sagesse, une manière d'aborder la vie qui permet de se servir des difficultés pour apprendre le sens de la vie elle-même, une façon de tirer parti des déceptions, des défaites, des soucis qu'elle nous apporte. Bref, la sagesse consiste à trouver en soi la force de jouer le rôle qui nous est assigné par le destin comme individu et comme membre de la société.

Souviens-toi de ceci : tu joues, dans une pièce, le rôle que choisit le metteur en scène; un rôle court ou long selon qu'il l'a voulu court ou long; veut-il que tu joues un mendiant ? Tu dois jouer ce rôle parfaitement, et de même si c'est un rôle de boiteux, un rôle d'homme politique ou de simple particulier. Car ton travail à toi, c'est de jouer le rôle qui t'est confié, mais de choisir ce rôle, c'est le travail d'un autre.³⁸

Chaque être humain a donc un rôle à jouer dans l'existence qui est plus ou moins long, le choix du rôle et sa durée étant fait par le dieu de la nature. En ce sens, il ne revient donc pas à chacun de choisir la durée de sa vie. La préservation de la vie n'est pas un absolu, toutefois; il est moralement acceptable de la mettre en péril pour voler au secours d'un ami ou pour défendre sa patrie, même quand le risque est réel, quand les présages sont mauvais :

Consulte donc l'oracle, comme le voulait Socrate, pour les choses dans lesquelles le doute porte uniquement sur le dénouement, lorsque le raisonnement ou toute autre méthode ne permettent pas de savoir ce qui est en cause. Ainsi, lorsqu'il s'agira de courir au secours d'un ami, de la patrie, ne consulte pas l'oracle pour savoir s'il faut y aller. En effet, si le devin t'annonce que les présages sont mauvais, cela signifie assurément ou la mort ou la perte d'un membre ou l'exil, mais le raisonnement prescrit, même à ce prix, de secourir un ami, de s'exposer au danger pour la patrie. Fixe-toi dès maintenant un plan de vie que tu veilleras à garder dans la solitude comme au hasard des rencontres.³⁹

³⁷ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même : suivies du manuel d'Épictète et du tableau de Cébès*, Paris, Garnier, 1960, p. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

Nous retenons de cette citation que la morale fixée par la raison, celle de l'amitié par exemple, est plus importante que la préservation de la vie, qui n'est donc pas une valeur absolue. Par ailleurs, Épictète propose une justification morale du suicide dans ses *Entretiens* : c'est à chaque homme de juger si les conditions où il se trouve lui permettent de vivre selon la nature, de trouver une plénitude. Par contre, la décision de quitter la vie doit aussi tenir compte de l'utilité de notre existence pour les autres, pour ses proches et pour la Cité.

Sénèque (4-65). Les écrits philosophiques qui nous sont parvenus de cet auteur portent principalement sur l'éthique : ils s'intéressent au « souverain bien » de l'homme, c'est-à-dire à la conduite morale de la vie. Ils traitent des préceptes de la vie heureuse, de l'atteinte de la sagesse, de la sérénité, et des moyens qu'il faut prendre pour s'en approcher, principalement la maîtrise des passions présentées comme des maladies de l'âme. Son enseignement moral porte donc sur l'art de soigner son âme, les remèdes de l'âme et le moment de les mettre en application. Il écrit sous forme de lettres adressées à son entourage où il aborde des thèmes comme la colère, la clémence, la tranquillité de l'âme, la vie heureuse, la brièveté de la vie. Il y aborde également la question des devoirs compris comme les actions appropriées pour l'homme.

Pour atteindre la sérénité, Sénèque conseille de rechercher un équilibre entre la vie contemplative et la vie sociale, la vie politique :

L'homme de bien est tenu de rester dans le monde, non autant qu'il lui plaît, mais autant qu'il le faut. Celui qui ne fait pas assez de cas d'une épouse, d'un ami pour prolonger sa vie, mais qui s'obstine à mourir est un douillet.⁴⁰

L'amitié et la vie familiale sont donc des raisons de vivre : vivre pour son entourage, pour ceux qui comptent sur nous, pour ceux qui nous accordent de l'importance. Nous voyons dans cet engagement que propose Sénèque toute la valeur qu'il accorde à la personne humaine, tout l'amour de l'homme qui nous semble caractériser le stoïcisme. Ce respect se traduit dans une éthique de la plénitude de la vie qui pourrait s'opposer au suicide :

La pensée du sage ne porte pas sur la durée de la vie, mais sur sa qualité. Sénèque opte pour une éthique du sens et non celle de la qualité : « Ce qui compte, c'est de

⁴⁰ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 317.

vivre bien, pas de vivre longtemps. Et souvent le bien, c'est que la vie ne dure pas longtemps (lettre C1, Apprendre à vivre p. 158).

Il ne faut pas chercher à vivre longtemps, mais vivre pleinement. Vivre longtemps, c'est le destin qui décide. Vivre pleinement, c'est ton âme. La vie est longue si elle est pleine (lettre XC, Ibid p. 122-123).

À celui qui veut savoir quelle est la bonne durée d'une vie, il répond vivre jusqu'à la sagesse. Celui qui l'a atteinte touche non pas le terme le plus reculé, mais le terme suprême p. 124 ». ⁴¹

Sénèque pose ici des conditions qui laissent croire que la sagesse ne peut être atteinte que si l'homme a du vécu. Son enseignement est d'avoir une vie bien remplie, une vie qui conduit à la sagesse. Il n'y a pas dans ces propos d'acceptation du suicide; nous y voyons plutôt l'affirmation d'un devoir, celui de faire de sa vie une vie de plénitude qui fait qu'elle vaut la peine d'être vécue. Cela dit, la réflexion suivante peut être comprise comme une acceptation du suicide :

Aucun obstacle pour celui qui est décidé à le forcer pour s'enfuir. La nature est notre gardienne mais la porte est grande ouverte. Celui qui est dans une situation désespérée, qu'il se cherche, si c'est possible une issue facile. Celui qui a sous la main divers moyens de délivrance, qu'il fasse son choix et qu'il se demande quelle est la meilleure façon de se libérer. Si l'occasion est difficile à saisir, la première qui lui tombe sous la main sera la meilleure, même toute nouvelle, même inédite. On ne manque pas d'imagination pour mourir, quand on ne manque pas de courage. ⁴²

Mets tout ton élan, toutes tes forces pour te débarrasser de tous ces devoirs. Je vais même aller jusqu'à prononcer l'arrêt suivant, écoute bien : je pense que tu dois abandonner ou bien la vie que tu mènes, ou bien la vie tout court. ⁴³

Il y a donc place à l'interprétation, au doute; il y a dans l'enseignement de Sénèque tant de sagesse et tant de respect de l'être humain, que le premier choix ne nous paraît pas être le suicide, sauf peut-être en certaines circonstances. On pourrait affirmer que Sénèque a vécu de telles circonstances : il s'est lui-même enlevé la vie sur l'ordre de l'empereur Néron. Il nous paraît difficile de nous prononcer sur l'acceptation du suicide par Sénèque. Il a mis fin à ses jours parce que l'autorité le lui ordonnait et aussi parce qu'au cours d'une vie, nous devons nous préparer à la mort de sorte que le moment venu, elle soit acceptée ou acceptable. L'autorité politique était sans doute une autorité que Sénèque jugeait nécessaire de respecter.

⁴¹ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 317-318.

⁴² Sénèque, *Apprendre à vivre, lettres à Lucilius*, Édition revue et augmentée, Arléa, Paris, 2001, p. 161.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

2.2 LE PERFECTIONNISME

Les auteurs situés dans ce courant de pensée soutiennent l'idée que la recherche du bien consiste à développer sa « nature », c'est-à-dire les propriétés spécifiquement humaines (le savoir, l'amitié...) ou le potentiel de chaque sujet moral, en marche vers l'atteinte d'un idéal. On parle aussi d'éthique de la vertu au sens où l'accomplissement moral de chaque sujet se fait par la formation du caractère, par l'acquisition progressive de dispositions au bien, de vertus.

2.2.1 Aristote, qui a vécu de 384 à 322, est l'un des grands philosophes de l'Antiquité, dont les œuvres ont balisé la réflexion en éthique, en métaphysique, en logique, en politique et en philosophie de la nature. Sa philosophie morale, exposée dans *l'Éthique à Nicomaque*, exerce encore aujourd'hui une influence profonde.

Aristote définit le bien comme ce vers quoi tend le sujet moral tout au long de son existence concrète. À ses yeux, l'idéal à atteindre est la réalisation de sa propre nature. Le bien est donc objet de connaissance : « il dit que la connaissance de ce bien a une importance considérable et que, la possédant, comme des archers qui ont sous les yeux le but à atteindre, nous aurons des chances de découvrir ce qu'il convient de faire ».⁴⁴

La vie humaine est un long cheminement vers le bien, marqué par l'acquisition progressive des habitus nécessaires à la vertu, des dispositions favorisant la réalisation de soi comme individu et comme citoyen : en ce sens le courage, la fidélité à soi-même, la prudence et le respect des devoirs envers la cité sont des vertus à cultiver. Sur cette base, Aristote se positionne clairement contre le suicide. Dans un chapitre sur l'homme courageux, Aristote parle du suicide comme étant le fait de la lâcheté :

Il s'ensuit que le lâche, l'audacieux et le courageux apparaissent devant les mêmes dangers, mais ils se comportent différemment; les premiers pèchent par excès et par manque; le courageux garde le juste milieu et se comporte comme il convient. De plus, les audacieux se jettent fougueusement dans les périls et, dès

⁴⁴ Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, tome 1, traduction René-Antoine Gauthier, Louvain et Paris, Nauwelaerts et Béatrice-Nauwelaerts, 1970, p. 19.

l'abord, veulent se précipiter; mais dans la mêlée, ils lâchent pied, tandis que les hommes courageux sont résolus dans l'action, sans avoir perdu leur calme auparavant. Comme nous l'avons dit, le courage est un juste milieu dans le cas où la confiance et la peur trouvent à se montrer avec les réserves que nous avons indiquées. Il accepte et supporte ce qu'il est beau d'affronter et honteux de fuir. Mais se donner la mort parce qu'on veut échapper à la pauvreté ou par suite de chagrins d'amour ou de toute autre affliction, n'est pas le fait de l'homme courageux, mais plutôt du lâche. Quelle mollesse de ne pas supporter les dures épreuves ! L'homme que nous envisageons à l'instant ne se résigne pas à la mort parce qu'il est beau de le faire, mais pour éviter un mal.⁴⁵

Ainsi l'homme qui se suicide est un lâche, il manque de courage; or le courage est une vertu, un juste milieu entre la confiance et la peur. On peut toutefois se demander s'il n'y a pas dans cette citation une porte ouverte au suicide, dans certaines conditions où il serait « beau » de se résigner à la mort. Chose certaine, pour Aristote, le suicide est moralement répréhensible quand il est motivé par la fuite devant les épreuves de la vie.

Aristote aborde également la question du suicide sous un autre angle, quand il répond, dans le onzième chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, à la question de savoir si l'on peut commettre l'injustice envers soi-même. Le point de départ de sa réflexion est le jugement porté sur les actes causant volontairement du tort à autrui, condamnés comme étant injustes et contraires à la loi.

Or celui qui dans la colère, s'égorge de sa propre main, agit volontairement et contre la droite raison, ce que n'autorise pas la loi. Il commet donc une injustice. Mais à l'égard de qui ? Est-ce à l'égard de la cité et non à l'égard de lui-même. Car si l'on convient que c'est volontairement qu'il souffre, nul ne subit l'injustice volontairement. Aussi, la cité elle-même le punit-elle et un certain déshonneur s'attache à quiconque se donne la mort, puisqu'on dit qu'il a commis une injustice contre la cité.⁴⁶

La valeur de justice vient poser une autre balise à l'éthique du suicide, ce dernier étant tenu pour une injustice envers la cité. Il prive en effet la cité d'un citoyen au sens où il y a rupture du lien social qui est nécessaire à l'épanouissement de chacun, l'homme étant par nature un animal social.

⁴⁵ Aristote, *Op.cit.*, p. 80, 81.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 148.

Selon Aristote, il n'y a donc pas de raison qui puisse légitimer moralement le geste de s'enlever la vie; mais on sent qu'il comprend les détresses et les souffrances qui peuvent le motiver aux yeux des personnes qui les vivent. Aristote met au centre de son éthique la tempérance, la recherche du juste milieu, de l'équilibre; il met surtout l'emphase sur la formation du caractère, des dispositions vertueuses qui peuvent seules permettre de faire preuve de courage face à l'adversité.

2.2.2 Thomas d'Aquin (1224-1274). Théologien et philosophe, il s'est inspiré d'Aristote et des enseignements de la Bible pour écrire une imposante *Somme théologique*. Il a été canonisé et reconnu par l'Église catholique comme l'un des fondateurs des grands principes moraux du catholicisme. Son œuvre se distingue de celle des autres théologiens du Moyen-Âge par la synthèse qu'il cherche à réaliser entre la raison (notamment la philosophie d'Aristote) et la foi. L'éthique de Thomas d'Aquin s'appuie sur les vertus morales de prudence, de justice, de courage et de tempérance qui sont issues de la morale de l'Antiquité, soutenues par les vertus théologiques d'espérance et de charité, inspirées par la grâce, par la foi en Dieu. D'où sa position sur le suicide, résumée dans cette citation :

Le meurtre est un péché parce qu'il s'oppose à la charité que l'on se doit à soi-même. Dans cette perspective, le suicide est un péché à l'égard de soi. En référence à la communauté et à Dieu, il est péché à cause de son opposition à la justice.⁴⁷

Comme Aristote, Thomas d'Aquin invoque les lois de la nature, les lois universelles qui soutiennent chez l'homme la volonté de vivre et de protéger cette vie; il ajoute à cette argumentation morale une dimension proprement théologique : la vie est un don de Dieu et l'homme, en tant qu'être spirituel est à la recherche du salut dans la vie éternelle qui est la fin ultime de l'existence humaine. S'enlever la vie va en ce sens à l'encontre de la loi naturelle, de la nature spirituelle de l'être humain et de la volonté de Dieu; c'est donc moralement inacceptable. Il est intéressant de noter que Thomas d'Aquin, reprenant l'argument d'Aristote, invoque lui aussi un devoir envers la communauté humaine pour condamner le suicide.

⁴⁷ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 356.

Le maître condamne le suicide pour trois raisons :

1. parce qu'il est contraire à l'inclination naturelle de l'homme, contraire à la loi naturelle de l'homme, et à la charité que l'homme se doit à lui-même;
2. parce que, comme chaque partie appartient à un tout, ainsi tout homme est une part de la communauté et appartient à la communauté, il la traite injustement;
3. parce que la vie humaine est un don de Dieu et l'homme est soumis à son pouvoir.⁴⁸

Il est donc normal pour l'homme de vivre en société, car sans l'aide de ses semblables, il ne pourrait pas subvenir à tous ses besoins, s'épanouir et atteindre sa fin ultime. Thomas d'Aquin voit les hommes interdépendants les uns des autres : la communauté forme un tout dont la famille est la cellule. Dans ses écrits, Thomas d'Aquin accorde beaucoup d'importance à la vie en communauté. Il a produit des traités sur la justice, le droit, les lois et la politique. Soulignons enfin que sa morale théologique transforme en obligation la tendance naturelle à protéger la vie observée par Aristote chez tout être vivant, qui doit servir de guide pour l'agir humain.

Nous trouvons fascinant, en regard de notre question de recherche, que ce philosophe et théologien, en s'inspirant notamment d'Aristote, ait clairement évalué la moralité du suicide en fonction de principes donnant un sens au vivre en société. Nous retenons à l'image d'un casse-tête : la communauté a besoin de tous ses membres pour la réalisation du tout; il n'y a donc pas de place pour le geste suicidaire qui vient briser l'harmonie de la communauté, laquelle est nécessaire au développement de chacun.

⁴⁸ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 356.

2.3 LE CONSÉQUENTIALISME

Pour les conséquentialistes, les conséquences de l'action sont les déterminants de l'évaluation morale. Les actions qui établissent un rapport favorable au plaisir en regard de la douleur peuvent seules conduire au bonheur; la balance positive des conséquences de l'action pour le plus grand nombre devient ainsi le critère premier de tout jugement moral. La recherche du bonheur est donc au centre des philosophies morales conséquentialistes. Nous retenons comme faisant partie du courant conséquentialiste, les philosophes qui font du bonheur individuel le but de l'existence (Épicure) et les penseurs utilitaristes, représentés ici par Mill.

2.3.1 Épicure (341-270) est l'une des figures marquantes de la pensée grecque, l'un des premiers penseurs à défendre une philosophie matérialiste et une morale hédoniste, centrée sur la recherche du plaisir. Il importe ici de ne pas prendre la recherche du plaisir au pied de la lettre comme le veut une certaine utilisation du terme épicurien qui évoque des excès de nourriture et de boisson, de sexe, de dépenses, bref une certaine décadence.

Épicure définit plutôt la vie heureuse comme un état d'équilibre atteint dans la recherche des plaisirs simples, de la paix avec soi-même. Il enseigne la sagesse, l'honnêteté et la justice, qui mènent au bonheur. Le sage est celui qui est en mesure d'éviter les pièges de l'exagération, des grands éclats émotifs, et de conduire sa vie en harmonie avec la nature, Épicure parle des plaisirs simples aussi bien les plaisirs de l'âme que ceux du corps. Car les plaisirs dont parle Épicure sont des plaisirs naturels. D'où l'importance qu'il accorde à l'amitié, source de réconfort et nécessaire à tous. Il propose que les hommes deviennent les maîtres individuels de leur destin, plutôt que les artisans de leur ruine :

Le message qu'il a tenté de porter à ses contemporains c'est celui de l'immédiat, de l'évidence naturelle que les hommes dédaignent au profit des prestiges sans grandeurs; il a voulu montrer aux hommes que, puisqu'ils étaient les propres artisans de leur ruine, ils devraient être capables de devenir les maîtres de leur destin.⁴⁹

⁴⁹ Émile Joyau, *Épicure*, Paris, Alcan, 1910, p. 215.

Pour Épicure, la maîtrise de son destin conduit à la sagesse, comme le rappelle Jean Brun : « Le sage, lui ne craint pas de vivre : car la vie n'est pas un poids pour lui; mais il ne considère pas non plus le fait de ne pas vivre comme un mal ». ⁵⁰

Être maître de nos vies signifie ici être capable de faire le choix de se donner la mort si les conséquences de nos actes sont telles que mettre fin à ses jours devient une évidence, quand un point de non retour est atteint. Selon Épicure, il n'y a pas de mal à se suicider quand la vie est devenue insupportable.

Il convient à l'homme de mourir au moment opportun. Cicéron voit juste dans la pensée d'Épicure lorsqu'il affirme au sujet de celle-ci; « Nous sommes maître des douleurs, maître de les supporter, si elles sont tolérables, et dans le cas contraire, maître de quitter avec une âme égale, comme le théâtre, la vie qui ne nous plaît pas ». ⁵¹

Pour Épicure, la mort n'est pas à craindre; il voit la philosophie comme la médecine de l'âme et enseigne à philosopher pour accéder à la sagesse. Il enseigne aussi que ce n'est pas la durée de la vie qui est importante, mais la qualité de la vie et des plaisirs que l'on y goûte, aussi bien ceux du corps que de l'âme. Pour Épicure, la maîtrise de son destin donne accès la sagesse; la liberté qu'il prône autorise à quitter la vie si elle ne vaut plus la peine d'être vécue. Laissons la conclusion à Jean Brun : « Ainsi le sage est un homme libre; il s'est affranchi de toute idée de nécessité, il s'est libéré des autres, il est sans maître, il se suffit à lui-même ». ⁵²

2.3.2 John Stuart Mill (1806-1873). Son œuvre touche aussi bien à l'économie qu'à la philosophie politique et à la morale. C'est comme représentant de l'utilitarisme que nous nous y arrêtons. Sa philosophie constitue une tentative de concilier la recherche du bonheur individuel (égoïsme) avec la recherche du bien commun (altruisme) défini à partir du principe d'utilité : la recherche du bien-être de chacun selon sa personnalité doit idéalement permettre le plus grand bonheur de tous, dans la mesure où chacun respecte les lois qui régissent le bien de la communauté. Mill écrit à ce propos :

⁵⁰ Cité par Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 112.

⁵¹ Cicéron, *De Finibus*, 11, xv, p. 49, cité par Éric Volant, *Id.*

⁵² Jean Brun, *Épicure et les Épicuriens*, textes choisis, Presses universitaires de France, 1981 (1961), page 35.

L'aptitude à éprouver les sentiments nobles est, chez la plupart des hommes, une plante très fragile qui meurt facilement, non seulement sous l'action des forces ennemies, mais aussi par simple manque d'aliments; et, chez la plupart des jeunes gens elle périclète rapidement si les occupations que leur situation leur a imposées et la société dans laquelle elle les a jetés, ne favorise pas en activité cette faculté supérieure.⁵³

Nous percevons Mill comme un ardent défenseur de l'humanisme : la raison de vivre de l'homme réside dans le bonheur du plus grand nombre. En accordant une valeur première à la liberté individuelle, il fait confiance à la capacité de l'être humain de se dépasser dans l'altruisme.

Nous voyons aussi dans ces lignes la fragilité de l'être humain. Mill parle aussi de la jeunesse et de sa facilité à se laisser influencer par des plaisirs éphémères. Nous en retenons que la société dans laquelle les jeunes évoluent doit leur donner accès à une culture nourrissante et bénéfique pour eux. La fragilité des jeunes nous rappelle aussi que la vie est si fragile, que la société doit s'en préoccuper.

Cependant, même dans cette hypothèse (où le bonheur est impossible), on pourrait encore parler en faveur de la doctrine utilitariste, car l'utilité ne comprend pas seulement la poursuite du bonheur, mais aussi la prévention ou l'atténuation du malheur; et si le premier de ces buts était chimérique, le second nous offrirait toute l'étendue d'un champ d'action plus large, répondant à un besoin plus impérieux encore, aussi longtemps du moins que l'humanité jugera à propos de vivre et ne se réfugiera pas dans le suicide collectif que recommandait Novalis dans certains cas.⁵⁴

Si l'atteinte du bonheur ou de la vie heureuse peut paraître utopique, il faut rappeler que l'utilitarisme prône la balance positive des satisfactions sur les insatisfactions, et non pas l'absence de toute souffrance. En ce sens, la prévention et la diminution du malheur nous paraissent accessibles à la majorité. Et pour nous, prévenir le malheur, c'est dans plusieurs cas, prévenir le suicide. Si un grand malheur collectif peut conduire à un suicide collectif, la même

⁵³ John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, traduction, chronologie, préface et notes par Georges Tanesse, Paris, Garnier Flammarion, 1968, p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 59.

situation vaut pour chacun des individus de cette collectivité. D'où l'importance de règles de vie en société et d'une morale qui se donnent au moins pour but d'amoindrir les malheurs quotidiens.

Ceux à qui des conditions d'existence tolérables sont échues en partage, lorsqu'ils ne trouvent pas dans leur vie assez de jouissance pour qu'elle leur devienne précieuse doivent, le plus souvent, ne s'en prendre qu'à eux-mêmes. Quand on ne s'attache à rien, ni dans la vie publique ni dans la vie privée, les attraits que peut offrir l'existence sont bien diminués; en tout cas, ils perdent peu à peu de valeur quand approche le moment où tous les intérêts doivent disparaître avec la mort.⁵⁵

Mill voit le bonheur à la portée de tous et il n'en tient qu'à l'individu de développer des intérêts afin de trouver l'existence attrayante. Il considère toutefois que : « La déplorable éducation, les déplorables arrangements sociaux actuels sont le seul obstacle véritable qui s'oppose à ce qu'une telle vie soit à la portée de presque tous les hommes ».⁵⁶

Nous retenons de ces passages de Mill que la société a une importance capitale en ce qui concerne l'accès au bonheur et partant, la prévention du suicide. Le bonheur est affaire personnelle, certes, au sens où il faut se donner des intérêts et savoir reconnaître les bonheurs si petits soient-ils; mais la capacité d'accéder aux joies de l'existence dépend aussi pour une large part de l'organisation sociale. Elle peut soit permettre à l'individu de se développer et de trouver dans la vie ce qu'il y a de meilleur pour lui, soit le priver des moyens et des opportunités d'y arriver.

L'autodétermination est un droit fondamental chez Mill au sens où il n'est pas acceptable moralement d'obliger une personne à faire quoi que ce soit contre son gré, même si on pense que c'est mieux pour elle. Il nous apparaît donc que Mill est en faveur du suicide à cause de la valeur première qu'il accorde à la liberté de choix et à la liberté d'évaluer si la vie vaut la peine d'être vécue.

⁵⁵. John Stuart Mill, *L'utilitarisme*, traduction, chronologie, préface et notes par Georges Tanesse, Paris, Garnier Flammarion, 1968, p. 61.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 60.

2.4 QUELQUES ÉTHIQUES DE LA LIBERTÉ

Dans le courant des éthiques de la liberté, nous nous intéressons à trois philosophes qui ont réfléchi sur le suicide et qui ont influencé la pensée morale et politique moderne en tant que défenseurs d'une éthique de la liberté. Ce sont des philosophies bien différentes, certes, mais chacune à sa manière revendique l'absence de toute ingérence d'une autorité incontestable dans l'exercice du jugement et l'orientation de l'action individuelle ou collective. Rousseau, Nietzsche et Camus proposent ainsi trois lectures différentes de la moralité du suicide.

2.4.1 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Les œuvres de Rousseau sont inscrites dans un tournant de la pensée occidentale. En philosophie morale et politique, il cherche les fondements les principes de l'action dans une réflexion sur la « vraie nature de l'homme ». Jean-Jacques Rousseau ne se reconnaît pas formellement comme un philosophe, mais la teneur de ses réflexions et de ses nombreux écrits le placent parmi les philosophes. Les enseignements que nous retenons sur le suicide sont tirés de sa correspondance ou du traité sur l'éducation intitulé *Émile*.

La position de Rousseau sur le suicide nous paraît ambivalente; deux citations nous serviront à l'illustrer.

A) La première, tirée de l'*Émile* (IV, IV – 491), va dans le sens de la préservation de la vie, associée à une tendance innée : « La source de nos passions, l'origine et le principe de tous les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi, passion primitive, innée antérieure à tout autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications ».⁵⁷ On peut y associer d'autres citations argumentant en faveur de la conservation de soi, posée comme tendance naturelle antérieure à l'avènement de la raison, une tendance qui n'est donc pas un produit de la raison :

Laisant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la

⁵⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, Le Livre de poche, coll. Classiques de poche, 2003, p. 467.

raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables.⁵⁸

La citation traite aussi de la répugnance à voir souffrir autrui que nous interprétons comme une impulsion incitant à la sollicitude en vue de soulager les souffrances d'autrui et même, de lutter contre le suicide afin d'éviter des souffrances aux personnes de l'entourage. Toutefois, ce passage pourrait aller dans le sens de l'acceptation du suicide.

Selon Rousseau, l'homme naît avec l'amour de soi et par la suite, les choix et les circonstances de vie modifient cet amour de la vie sous la pression des difficultés rencontrées et des souffrances éprouvées. Cela nous rappelle combien l'entourage, la société a un rôle à jouer dans le développement harmonieux des personnes. L'amour de la vie, doublé de la sensibilité à autrui, conduit à l'amitié, à l'entraide et à la reconnaissance :

L'amour de soi-même ainsi que l'amitié qui n'en est que le partage, n'a point d'autre loi que le sentiment qui l'inspire; on fait tout pour son ami comme pour soi, non par devoir mais par délire, tous les services qu'on lui rend sont des biens qu'on se fait à soi-même, toute la reconnaissance qui inspire ceux qu'on reçoit de lui est un doux témoignage que son cœur répond au nôtre.⁵⁹

B) La seconde citation est tirée d'une lettre à Voltaire et semble bien justifier le suicide comme un geste de sagesse : « Il vaut mieux exister que ne pas exister. [...] Cela n'empêche pas que le sage ne puisse quelquefois déloger volontairement sans murmure et sans désespoir, quand la nature ou la fortune lui porte bien distinctement l'ordre du départ ».⁶⁰

Nous ne voyons pas de contradiction entre les deux citations, mais une position morale fondée sur deux aspects de la « nature humaine » telle que la conçoit Rousseau. D'une part, la tendance innée à l'amour de la vie et à l'amour de soi s'oppose au geste suicidaire; elle incite à soulager les souffrances qui pourraient enlever à ses proches le goût de vivre. D'autre part, l'expérience

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, Préface du *Second discours sur l'origine de l'inégalité*, cité par Jean-Marie Beyssade, «Jean-Jacques Rousseau», dans Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Presses Universitaires de France, 1996, p. 1693.

⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, p. 118.

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, «Lettre du 18 août 1756», *Œuvres complètes*, II, Paris, Seuil, 1971; cité sur le site Encyclopédie sur la mort, Éric Volant (dir.) http://agora.qc.ca/thematiques/mort.nsf/Dossiers/Jean-Jacques_Rousseau.

faite par chaque sujet moral de la vie concrète et des choix fondés sur la conscience et la raison, contribue à développer le libre arbitre. Chaque individu peut accéder à l'autonomie morale en vertu de laquelle il pourra prendre distance de la tendance innée à la préservation de la vie et juger, éventuellement, qu'elle ne vaut plus la peine d'être vécue.

La position de Rousseau ne nous paraît pas formellement opposée ou favorable au suicide; sa philosophie propose à chacun des moyens de se développer, de reconnaître ses valeurs propres et de se faire une morale, car il possède les facultés pour être moralement libre, pour faire des choix et prendre des décisions qu'il peut justifier en conscience et en raison : « [Dieu] Ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir ? » (Émile, IV, IV-605).

2.4.2 Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nietzsche a lui-même défini sa pensée comme une « philosophie du marteau », proclamant la « mort de Dieu » et dénonçant ce qu'il percevait comme les travers de la civilisation empêchant le jaillissement de la vie, de la créativité dans la pensée. Il prône ainsi, sur le plan éthique, la « transmutation » de toutes les valeurs, la libération des affects et la pleine liberté du sujet moral. Cette liberté permet aux individus de régler eux-mêmes leur existence en évitant l'ingérence d'autrui. Cette liberté s'étend à la possibilité de s'enlever la vie.

Droit et privilège des hommes. Nous autres hommes, nous sommes les seules créatures qui, lorsqu'elles échouent, peuvent se rayer elles-mêmes comme une phrase manquée que nous le fassions en l'honneur de l'humanité, ou par pitié pour elle, ou par dégoût envers nous-mêmes.⁶¹

Ce texte donne le ton à la pensée de l'auteur : le suicide lui paraît moralement acceptable et il donne même des raisons justifiant le passage à l'acte. Nous voyons dans cette citation autre chose que la simple affirmation de l'autonomie; l'auteur identifie des motifs qu'il juge sérieux, par exemple le dégoût de soi : il y a des moments où ce dégoût est si grand que le suicide devient la seule issue. Il donne pour exemple une situation extrême mettant en scène un criminel :

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Paris, Gallimard, Collection Folio/Essais, 1980, p. 191.

Peut-être voit-il lui-même avantage à vivre un certain temps sous surveillance afin d'être protégé de lui-même et d'un pénible instinct tyrannique, bien ! On doit lui présenter très clairement la possibilité et les moyens de la guérison (de l'extermination, la transformation, la sublimation de cet instinct) et même, dans le pire des cas, l'in vraisemblance de cette guérison; on doit offrir au criminel incurable, devenu pour lui-même un objet d'horreur, l'occasion de se suicider.⁶²

Il y a donc aux yeux de Nietzsche des circonstances où la vie ne vaut plus la peine d'être vécue, et le jugement sur ces circonstances appartient à chaque sujet moral à chaque esprit libre.

Les sédentaires et les hommes libres. Le chagrin brise le cœur de ceux qui voient précisément leur être le plus cher abandonner leur opinion, leur foi, cela fait partie de la tragédie dont les esprits libres sont les agents, et dont ils sont parfois conscients ! Alors ils doivent un jour descendre eux aussi, comme Ulysse, chez les morts, pour dissiper leur chagrin et apaiser leur tendresse.⁶³

Il nous apparaît clair que la position de Nietzsche sur le suicide dépasse la simple revendication de liberté morale, pour mettre en œuvre une conception élevée de ce que signifie une vie pleinement humaine et même surhumaine.

2.4.3 Albert Camus (1913-1960). Écrivain lauréat du Prix Nobel, philosophe associé au courant existentialiste, il a laissé des œuvres littéraires, théâtrales et philosophiques marquantes (*L'étranger*, *La peste*, *La chute*, *L'Homme révolté*, *Le mythe de Sisyphe*). C'est un philosophe engagé qui a pris position dans des débats sociaux importants, notamment le mouvement d'abolition de la peine de mort. Sa réflexion sur le suicide est d'autant plus significative qu'elle se détache d'une prise de conscience initiale de l'absurdité de l'existence

Pour Camus, le suicide n'est pas d'abord un problème social, mais véritablement personnel. Il cherche à saisir le sens profond du suicide : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut la peine ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie ». ⁶⁴

⁶² Friedrich Nietzsche, *Op. cit.*, p. 155.

⁶³ *Ibid.*, p. 286.

⁶⁴ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Éditions Gallimard, 1942, p. 15.

Le suicide ne résulte pas d'influences externes, mais vient « de l'intérieur » de l'individu qui prend conscience que la vie est difficile et absurde (nous ne parlons pas ici des suicides liés à un état dépressif pathologique, mais du suicide « philosophique »). La citation suivante de Camus indique, à notre sens, que le suicide s'installe dans la pensée de l'individu à la manière d'un cancer d'abord discrètement, puis progresse jusqu'à ce qu'il prenne toute la place et que l'individu passe à l'acte.

Un geste comme celui-ci se prépare dans le silence du cœur au même titre qu'une grande œuvre, commencer à penser au suicide, c'est commencer d'être miné. La société n'a pas grand chose à voir dans les débuts, le ver se trouve dans le cœur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher. Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion de la lumière, il faut le suivre et le comprendre.⁶⁵

Le suicide étant un processus personnel qui prend sa source dans le sentiment de l'absurdité de l'existence, il n'y a pas d'autre issue que la révolte face aux conditions concrètes, les injustices par exemple, qui confèrent à l'existence de millions d'êtres humains son caractère absurde. La vie vaut donc la peine d'être vécue dans l'engagement qui suit la révolte. Cette ouverture nous porte à croire que nous devons être très attentifs aux personnes de notre entourage qui sont sensibles et incapables de réagir aux dimensions absurdes de l'existence, car on ne sait que rarement ce qui est en développement dans le cœur de nos proches.

Pour Camus, être humain, c'est assumer pleinement la condition humaine qui touche à l'absurde; cela signifie reconnaître qu'on a le devoir de vivre face à soi-même et aux autres, le devoir de trouver un sens à la vie en faisant l'expérience de la vie, en se trouvant des raisons de vivre et des valeurs à défendre.

2.5 VERS UN DÉPASSEMENT DES ÉTHIQUES DE LA LIBERTÉ

Comme nous l'avons exposé à la fin du chapitre précédent en citant notamment Charles Taylor, une forte revendication d'autonomie et de liberté domine aujourd'hui l'ethos des sociétés libérales, souvent décrit comme individualiste, voire subjectiviste. Cela donne à penser que les

⁶⁵ Albert Camus, *Op. cit.*, p. 18-19.

sujets moraux sont moins enclins à s'intéresser aux problèmes sociaux qui accompagnent de manière de plus en plus marquée les crises de croissance de notre société. On pourrait ainsi expliquer la recrudescence des suicides en adoptant le discours alarmiste de la fin des valeurs ou de la morale. Des auteurs comme Gilles Lipovetsky s'inscrivent en faux contre ce discours :

Il n'est plus d'utopie que morale, le XXI^e siècle sera éthique ou ne sera pas. Ce qui n'empêche pas dans le même temps, de voir se perpétuer, dans le droit fil d'une large continuité séculaire un discours social alarmiste stigmatisant la faillite des valeurs, l'individualisme cynique, la « fin de toute morale ». Oscillant d'un extrême à l'autre, les sociétés contemporaines cultivent deux discours apparemment contradictoires : d'un côté celui de la reviviscence de la morale, de l'autre celui du précipice décadentiel qu'illustrent la montée de la délinquance, les ghettos où sévissent violence, drogue et analphabétisme, la nouvelle grande pauvreté, la prolifération des délits financiers, les procès de corruptions dans la vie politique et économique.⁶⁶

Comme le fait remarquer Lipovetsky, nous sommes à un tournant, nous traversons une période de redéfinition des valeurs, de la morale et de l'éthique. Plusieurs indices indiquent que nous travaillons à nous donner de nouvelles balises ou à revitaliser des balises connues, à la recherche de points d'ancrages qui pourraient faire consensus.

Quand s'éteint la religion du devoir, nous n'assistons pas au déclin généralisé de toutes les vertus, mais à la juxtaposition d'un processus désorganisateur et d'un processus de réorganisation éthique s'établissant à partir des normes individualistes elles-mêmes : il faut penser l'âge postmoraliste comme un (chaos organisateur).⁶⁷

Le changement devient nécessaire et en cours de route, nous traversons un passage à vide de la morale d'inspiration religieuse qui décline sans laisser de substitut. L'éthique, comprise comme discours d'ordre philosophique donnant un sens à l'action humaine en fonction de valeurs partagées, se dessine comme successeur ou du moins comme avenue à explorer; mais il demeure pour le moment un vide de sens, de valeurs solides.

La nouveauté de l'époque tient en ce que, pour avancer dans cette voie, nous ne disposons plus d'aucun modèle d'ensemble crédible. Finie la foi dans la main invisible, dissipée la croyance dans les lois eschatologiques de l'histoire, exit le salut par l'État. Et nous répudions jusqu'à l'impératif du devoir sublime. Là

⁶⁶ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 12.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

réside une des raisons du succès de l'éthique : elle entre en état de grâce au moment où les grands bréviaires idéologiques ne répondent plus aux urgences de l'heure ». ⁶⁸

Il devient à notre sens impératif qu'il se passe « quelque chose », mais il faut agir avec prudence, promouvoir des valeurs susceptibles de rallier les consciences. Nous devons être prudents, certes, mais en même temps, le temps presse. Nous devons miser sur la sensibilité et l'intelligence des sujets moraux afin que l'intolérable prenne fin, c'est-à-dire que le suicide ne reçoive plus d'approbation et d'indulgence, mais soit de nouveau perçu comme la résultante d'un profond malaise existentiel.

En conclusion de ce chapitre, revenons brièvement sur notre survol des positions philosophiques sur le suicide. Au terme de l'exercice, nous constatons ce que nous soupçonnions déjà au début de notre démarche : il n'y a pas consensus entre les auteurs sur la position éthique à adopter face au suicide. Certains posent un interdit au nom de principes qui conditionnent et limitent la liberté de choix de l'être humain; d'autres sont clairement permissifs, reconnaissant le choix du moment de la mort comme l'expression ultime de la liberté humaine. D'autres, enfin, défendent une position intercalaire, le suicide leur paraissant moralement acceptable dans certaines circonstances. Le cheminement de la pensée éthique des philosophes ne suit donc pas une évolution historique progressive qui convergerait vers une position dominante pour ou contre le suicide; il fluctue au contraire en fonction des postulats et des courants philosophiques auxquels les penseurs adhèrent.

Les auteurs abordent ainsi la question du suicide de différentes façons, selon des rapports différents entre la sensibilité et la raison, selon des conceptions différentes des devoirs envers soi-même et envers les autres. Nous n'avons donc pas trouvé le fil conducteur recherché, soit une approche philosophique susceptible d'inspirer une autre façon de comprendre la responsabilité éthique face au suicide. Dans le contexte de notre recherche, nous pensons avec Camus qu'il n'y a qu'un seul problème philosophique vraiment sérieux, celui du suicide. La question éthique devient alors : comment pouvons-nous faire en sorte que tous les membres de la communauté aient des chances égales de considérer que la vie vaut la peine d'être vécue ?

⁶⁸ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 20.

CHAPITRE 3

LA RESPONSABILITÉ COMMUNAUTAIRE AU CŒUR DE LA PRÉVENTION DU SUICIDE

Au terme du chapitre précédent, nous n'avons pas dégagé de position philosophique convergente sur la moralité du suicide. Nous avons toutefois mis en relief un questionnement majeur auquel les philosophes répondent différemment : le sujet moral est-il libre de choisir le moment de sa mort, ou est-il lié par des devoirs envers Dieu, envers lui-même ou envers les autres ? La dimension du rapport avec la communauté ou avec la société nous a particulièrement intéressés. Nous avons remarqué qu'elle se pose toujours dans la même direction : le devoir de l'individu envers la collectivité, et non l'inverse. Peu de philosophes abordent explicitement les devoirs de la communauté envers les personnes à tendance suicidaire.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner une philosophie qui nous paraît potentiellement féconde pour réfléchir à la responsabilité de la communauté en matière de prévention du suicide : il s'agit de l'éthique de la responsabilité d'Emmanuel Lévinas. Notre exploration de l'éthique de Lévinas ne prétend d'aucune façon épuiser son œuvre complexe et parfois difficile. Nous sommes à la recherche de principes de philosophie morale qui nous permettraient de repenser la prévention du suicide et ses modes d'intervention, en tenant compte de certains paramètres qui surgissent de la recherche quant à des moments privilégiés pour intervenir auprès de la clientèle ciblée, celle des jeunes (ces paramètres seront traités au quatrième chapitre). Avant d'aborder la pensée de Lévinas, il nous paraît pertinent de présenter la problématique éthique de la responsabilité, telle qu'elle se pose dans l'ethos contemporain. Différents auteurs sont mis à contribution.

3.1 LA RESPONSABILITÉ ENTRE INDIVIDUALISME ET IMPUTABILITÉ

Nous avons déjà exposé antérieurement que nous sommes à l'ère de l'individualisme, de la postmodernité. La primauté est à la qualité de vie qui ne va pas sans un certain nombrilisme où chacun adopte un mode de vie axé sur la réussite professionnelle et personnelle. Les loisirs et le divertissement prennent une place importante. Les aspects punitifs de la morale, qu'elle soit

religieuse ou laïque, ont été délaissés en faveur d'une morale davantage hédoniste ou « émotionnelle » :

Cette époque ne crée pas une conscience régulière, difficile, intériorisée du devoir; elle crée plutôt, pour le dire dans les mots de Jean-Marie Guyau, une « morale sans obligation ni sanction »⁶⁹, c'est-à-dire une morale émotionnelle intermittente qui se manifeste principalement à l'occasion de grandes détresses humaines.⁷⁰

Les différentes institutions ou organisations sont à la recherche de nouveaux repères ou de nouvelles lignes directrices. Le phénomène est décrit comme une « demande d'éthique » et se manifeste dans plusieurs domaines dont celui des affaires, de la recherche, de la santé, de la protection de l'environnement. La question se pose : les membres des sociétés postmodernes se sentent-ils responsables du bien-être d'autrui ou de la poursuite du bien commun ? En lien avec notre souci pour la prévention du suicide, pouvons-nous compter sur un sens commun des responsabilités ?

3.1.1 L'INDIVIDUALISME RESPONSABLE SELON LIPOVETSKY

Gilles Lipovetsky, dans son chapitre intitulé « Relativisme éthique et libéralisme moral » parle de réhabilitation du référentiel éthique dans nos sociétés. « Cette exigence éthique permet d'établir une image plus complexe, moins stéréotypée de l'individualisme qu'on assimile trop souvent à l'égoïsme, au nihilisme pur et simple ».⁷¹

Prenant appui sur Lipovetsky, nous croyons qu'il y a dans notre société une persistance du devoir, de la bienfaisance et du souci envers les plus démunis, les plus petits, les plus vulnérables. En témoignent les campagnes caritatives de toutes sortes qui réussissent des levées de fonds faramineuses. Le bénévolat continue à se développer dans différents secteurs d'action communautaire. La fibre du dévouement et du partage est toujours présente, ce qui vient en quelque sorte compenser la tendance au nombrilisme.

⁶⁹ Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Fayard, 1985 (1885), 254 p.

⁷⁰ Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale*, Montréal, Liber, 2002, p. 39.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

La tolérance postmoraliste ne signifie pas l'effondrement des valeurs et la substituabilité de toutes les croyances, elle ne correspond pas à « l'inaptitude au non ou au oui » stigmatisée autrefois par Nietzsche et à l'absence de volonté dénoncée aujourd'hui par les croisés de la République. Le « différentialisme » postmoderne a des limites, tout ne vaut pas, il y a des « interprétations » équivalentes : la conscience individualiste est un mixte d'indifférence et de répugnance à la violence, de relativisme et d'universalisme, d'incertitude et d'absoluité des droits de l'homme, d'ouverture aux différences « respectables » et de rejet des différences « inadmissibles ».⁷²

On observe donc sinon une définition commune, du moins une vision largement partagée du bien et du mal dans notre société, une façon de le définir selon des paramètres moins rigides, mais à certains égards avec un seuil de tolérance bien clair, comme le montre la condamnation très sévère de tout geste qui porte atteinte à l'intégrité des enfants.

Mais nous n'avons pas affaire à l'émergence d'une nouvelle morale, au sens traditionnel du terme. Pour Lipovetsky, l'individualisme fait tandem avec la liberté individuelle. Pour paraphraser le philosophe, nous assistons à la mort de la morale et à la résurrection des valeurs. Cette émergence de l'éthique dans les sociétés occidentales ne s'est pas produite comme une rupture simple: elle a plutôt évolué en deux temps. Il est important de les distinguer ici brièvement pour bien comprendre l'évolution du jugement moral sur le suicide. Dans un premier temps, on observe le passage d'une morale du devoir religieux à une morale du devoir naturelle qui émerge au siècle des Lumières :

Autrefois le discours du devoir était austère et régulier, difficile et disciplinaire, comme l'a fort bien décrit Durkheim. Les commandements prescrivaient la soumission du désir à la loi morale, en matière de vie sexuelle par exemple.⁷³

Nombres de valeurs actuelles figurent déjà dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais elles ne fonctionnent plus de la même manière. Il y a une nouvelle régulation sociale de l'éthique.⁷⁴

Il y a dans ce refus la soumission une volonté de détachement d'une morale qui s'impose sans discussion possible, une aspiration à se libérer de la phase théologique de la « morale », pour instaurer une ère nouvelle.

⁷² Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 191.

⁷³ Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale*, p. 32.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

À partir des Lumières, les modernes ont cherché à jeter les bases d'une morale indépendante des dogmes religieux et de l'autorité de l'Église. Les principes moraux sont alors pensés comme des principes strictement rationnels, universels, éternels – c'est la « morale naturelle » - , présente en tout homme; ne s'enracinant plus que dans la nature humaine, ils apparaissent comme des principes indépendants des confessions théologiques.⁷⁵

La loi morale naturelle prend ses droits : Kant et Jean-Jacques Rousseau, en des sens différents, sont les défenseurs de cette loi morale naturelle : « Les devoirs envers les hommes l'emportent sur les devoirs envers Dieu ».⁷⁶ Il apparaît ainsi une morale indépendante de la morale religieuse.

Dans la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être conformé en vue de la vie, nous posons en principe qu'il ne se trouve pas d'organe pour une fin quelconque, qui ne soit du même coup le plus propre et le plus accommodé à cette fin. Or si dans un être donné de raison et de volonté de la nature avait pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention.⁷⁷

La responsabilité est intégrée d'une autre manière, non par la force de la punition, ni par la transmission de la bonne parole, mais par des gestes concrets et des façons de se préoccuper du fonctionnement du mieux être de notre société. Ces gestes concrets et ses actions responsables conduisent à la satisfaction de soi qui mène au bonheur. La constitution naturelle de l'homme mène à la préservation de la vie et à la condamnation morale du suicide;

Longtemps, parmi le commandement de la morale individuelle, celui de conserver sa vie a bénéficié d'une autorité suréminente. Les devoirs envers soi-même et ceux envers la société, obligeant l'homme à respecter sa propre vie, le suicide ne pouvant qu'être assimilé à un acte indigne. Le procès moderne de la laïcisation des valeurs n'a nullement rompu avec la tradition religieuse de réprobation du suicide, il en a modifié les raisons : de transgression de l'homme envers Dieu, il s'est transformé en crime social et faute morale vis-à-vis de soi-même.⁷⁸

⁷⁵ Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale*, p. 34.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, <http://classiques.uqac.ca/>, p. 11.

⁷⁸ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 107.

La libération des chaînes de la religion était accomplie, mais la morale du devoir continuait à imposer un ordre moral à tous les citoyens. C'est alors qu'intervient, au vingtième siècle, le rejet des grands impératifs de la morale naturelle laïque (devoirs envers la patrie, la société, la famille, devoirs envers soi) pour affirmer fortement la liberté du sujet moral.

À mesure que la morale du devoir disparaît, l'éthique fait son apparition : nous cherchons à baliser notre action par des valeurs qui ont un fondement « accessible », qui donnent un sens à l'action que chaque sujet moral peut penser et reconnaître par lui-même, pour lui-même. Nous voulons également qu'émergent des valeurs communes à différents niveaux, comme en témoigne la mise en place des comités d'éthiques et des codes d'éthiques, le développement de l'éthique clinique dans le réseau de la santé.

Nous croyons que l'émergence de l'éthique répond à un besoin de responsabilité sociétale, ce qui met en relief certain paradoxe de l'individualisme. Le nihilisme, dont plusieurs auteurs parlent n'est pas en effet aussi fondé qu'on le pense. Il y a effectivement une transformation au niveau des valeurs, une recherche d'alternative aux morales du devoir, une recherche de plus d'humanité : on fait davantage appel à l'intériorité, en référence aux sentiments profonds ressentis par les individus, à leurs convictions profondes. Sur certains sujets, le positionnement est sans équivoque, la violence faite aux enfants, le viol, les crimes à caractère sexuel font l'unanimité, à savoir qu'ils sont intolérables. On peut donc observer, en parallèle à la recherche d'une éthique, l'émergence d'une morale, une morale du vivre ensemble. On vise son bien-être personnel, mais on se préoccupe aussi du mieux-être de la communauté. Nous sommes collectivement à la recherche des balises morales du vivre ensemble en prenant appui sur une règle fondamentale, une règle de bon sens : la nécessité de protéger les plus faibles, les plus vulnérables.

De cette évolution est née ce que nous appelons la liberté responsable, en reprenant l'idée d'individualisme responsable de Lipovetsky. Il est certain que tout n'est pas parfait, que tout n'est pas au beau fixe. Ce qui est réconfortant par contre, c'est que la responsabilité semble s'imposer comme valeur phare dans la démarche d'élaboration des balises juridiques et des codes d'éthique des différentes institutions et groupes sociaux. C'est un bon présage. La conscience

d'une responsabilité commune joue à notre sens un rôle crucial dans la prévention du suicide. Il y a encore des pas à franchir, certes, pour que la conscience d'une responsabilité sociétale touche le plus grand nombre de personnes, mais il y a des raisons d'être optimiste, dans la mesure où l'on s'engage dans l'action, et dans la mesure où l'on peut partager des références communes, une éthique commune. C'est d'ailleurs ce qui motive notre recherche.

Lipovetsky souligne le fait qu'à notre époque, nous voyons surgir ou réapparaître les valeurs, comme références morales sociétales. Nous dirions qu'il s'agit d'une démarche éthique, une démarche de réflexion et d'appropriation des valeurs, qui peut éventuellement devenir une morale commune. Lipovetsky nous amène à redécouvrir l'importance du « cœur », la voie du cœur qui éclaire le geste à poser, comme geste responsable. Il nous fait découvrir la réhabilitation au référentiel éthique qui se cache derrière l'individualisme qui domine notre culture. Si les analyses de Lipovetsky nous permettent de déceler le sens de la responsabilité qui émerge derrière l'ethos de nos sociétés, il ne nous propose pas l'analyse approfondie du concept de responsabilité dont nous avons besoin dans notre réflexion sur la prévention du suicide. Aussi poursuivons-nous notre réflexion en compagnie d'Etchegoyen, puis de Lévinas.

3.1.2 LA RESPONSABILITÉ ET SA DÉFINITION

Que signifie la notion de responsabilité ? Que veut dire : prendre ses responsabilités, être responsable, partager ses responsabilités, agir en personne responsable ? Saint-Exupéry nous a donné cette phrase évocatrice : « On est responsable pour toujours de ce que l'on a apprivoisé »; derrière cette pensée qui appelle une interprétation, il y a sans doute plusieurs façons, très personnelles, de comprendre et de définir le sens de la responsabilité. Nous avons besoin d'un cadre conceptuel qui nous permette d'échapper à la diversité des perceptions, d'une définition explicite qui peut être partagée en société. L'ouvrage d'Alain Etchegoyen *Le temps des responsables* permet de faire le point à ce sujet. Débutons avec le sens étymologique :

Pour chercher l'essentiel, nous devons d'abord l'envisager dans sa forme même. Le mot responsable évoque la réponse, et son suffixe la capacité; être responsable signifie littéralement « être capable de répondre ». La réponse est toujours un acte second qui suit une question. Elle résout un problème, donne une solution, satisfait un questionneur. Mais il y a loin du responsable au répondeur.⁷⁹

⁷⁹ Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, Paris, Julliard, 1993, p. 45.

Être capable de répondre de ses actes ce n'est qu'une partie de la réponse; encore faut-il assumer pleinement le fait que nous sommes les auteurs de nos actes. Or ce qui fait obstacle à cette prise de conscience, c'est la signification que la société attache au premier abord à la notion : être responsable, c'est être coupable et donc passible de sanction.

La recherche des responsables est éminemment soupçonnable. Elle s'inscrit dans un processus qui tient à la fois de l'enquête judiciaire de la fabrication et du bouc émissaire. C'est pourquoi le responsable est fréquemment identifié au coupable ; il n'existe entre eux que la distance d'une décision de justice. Quand on recherche un responsable, on signifie qu'il se dérobe, qu'il se cache. Première dérive du mot qui affecte le concept : le responsable est souvent associé à une erreur, à une faute, ou à un crime.⁸⁰

À partir du moment où responsabilité, culpabilité et sanction sont associées, on comprend que tout le monde ne soit pas prêt à se reconnaître comme l'auteur de ses actes : plusieurs adoptent des comportements d'évitement, de fuite ou de négation. Cette compréhension de la responsabilité inspirée du système judiciaire a le mérite de placer le sujet devant les conséquences de ses actes : s'il cherche à fuir, c'est qu'il a bien vu que « La notion de responsabilité enveloppe l'idée d'une relation de cause à effet, entre un agent et ses actes ».⁸¹

Il est un fait qui ne peut être nié : le système de justice recherche, accuse et condamne les coupables et les somme de reconnaître les conséquences de leurs actes, les torts causés à autrui. La signification de la responsabilité comme « réponse » vient donc de cette institution : « La responsabilité n'est pas née dans la philosophie ; elle est issue du droit et reste encore très souvent marquée par cette origine. Ainsi lui doit-on cette dimension essentielle de la réponse ».⁸² La loi enseigne donc que l'on est responsable des dommages que l'on cause à autrui.

Un autre élément est venu conditionner la signification de la responsabilité, soit le processus d'indemnisation des victimes suite à une faute imputable à une personne, mais aussi en fonction du risque. Ainsi, la loi de l'assurance automobile indemnise les victimes d'accidents de la route, sans égard à la faute. Il suffit donc d'être assuré pour être indemnisé. Les victimes étant indemnisées, la notion de responsabilité s'estompe en même temps que la notion de faute.

⁸⁰ Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, p. 46.

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

Dans cette évolution, le droit met l'accent à la fois sur l'indemnisation et sur la notion de causalité. Peu importe qu'une personne soit moralement responsable, elle est en cause si elle est en cause de près ou de loin. L'homme doit répondre de son pot de fleurs, de son mur mitoyen, comme de sa fille ou de son véhicule. Le souci moral de voir la victime n'être pas dans le dénuement retire toute dimension morale à la responsabilité juridique.⁸³

L'accent est mis sur la causalité, indépendamment du rôle joué par la personne. La notion de responsabilité s'estompe, au sens de capacité de répondre des conséquences des actes dont on est l'auteur. Pourquoi s'en faire puisque les victimes sont prises en charge, indemnisées ? Etchegoyen écrit à ce propos : « D'une part leur usage du concept n'a plus rien de moral; d'autre part l'assurance tend à nous faire oublier la notion même de responsabilité. Quelqu'un paie pour nous ». ⁸⁴ On n'a pas besoin de réfléchir sur ses actes, sur ce que l'on pourrait faire ou améliorer pour prévenir les torts causés à autrui, ou pour les réparer. La conséquence de mes actes devient un désagrément passager qui se règle par une transaction financière, sans se soucier de l'autre, sans même penser à l'autre : la qualité morale de l'acte est disparue au sens où il n'y a plus de confrontation à l'autre qui force à sortir de soi pour se questionner :

Même si la responsabilité morale se situe toujours, implicitement ou explicitement, devant le visage de l'Autre, ce dernier n'est ni un juge ni un enfer : il est cette confrontation qui nous permet de sortir de notre sphère purement locale, celle dans laquelle nous agissons dans le seul souci de l'efficacité.⁸⁵

Pour être responsable, il faut être capable de mesurer la portée de ses gestes, il faut voir plus loin, se projeter dans l'avenir, il faut prévoir les effets prévisibles de ses gestes et répondre de ses gestes une fois posés. Il faut surtout projeter que l'on va devoir confronter l'autre, répondre de ses actes devant les victimes, se déclarer l'auteur des torts qui ont été causés. La responsabilité doit devenir la toile de fond de nos décisions et de nos actions : être capable de répondre de nos gestes en tout temps est un devoir moral.

Toute notion de responsabilité se situe dans le recouvrement de ces deux aspects, l'efficace et l'imputation. L'être responsable est cet être qui devient capable d'articuler les deux types c'est-à-dire qui développe l'action efficace comme si

⁸³ Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, Paris, Julliard, p. 48-49.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 50-51.

chaque maillon des séries causales pouvait lui être imputé. Certes, il sait bien que tout ne dépend pas de lui, mais il tient obstinément à penser, à connaître et à reconnaître sa part dans les événements qui, sans lui, n'auraient pu advenir. À strictement parler, l'homme responsable n'est pas seulement celui qui peut répondre, c'est celui qui agit en pensant qu'il devra répondre et qui donc, veut répondre.⁸⁶

La responsabilité veut donc dire se faire du souci pour l'autre, se soucier de l'autre. C'est reconnaître à l'autre une valeur inestimable et s'en préoccuper au plus haut point. Être responsable, c'est accepter que nous sommes des êtres de relation, que nous avons le devoir d'être en relation pour répondre de nos gestes, non seulement devant les victimes et les bénéficiaires de notre action, mais aussi devant toute personne, devant la communauté des humains. La responsabilité est un devoir des hommes les uns envers les autres, c'est pour Etchegoyen le premier devoir moral, un devoir qui n'est pas de tout repos :

Il faut donc reconnaître : la morale est profondément *in-quiétante*. Elle n'est pas de tout repos. Elle est au contraire le mouvement même. Loin d'être inhibitrice, elle engage dans une pluralité d'actions qui vont de la réflexion à la vérification, en passant par la prévision et la validation de l'intention.⁸⁷

La responsabilité est de tous les instants et de toutes les pensées. On est responsable et on se sent responsable « absolument » de l'autre, comme l'indique bien la responsabilité exemplaire et intégrale de la mère envers son enfant. La responsabilité parentale devrait servir de modèle pour toutes nos relations avec les autres, au sens où :

[...] l'essence même de la responsabilité implique générosité, capacité de se mettre à la place de l'Autre, mouvement permanent consistant à se déporter pour valider ses choix à partir de cet Autre dont nous sommes toujours peu et prou responsables.⁸⁸

La responsabilité et la capacité initiale de se mettre à la place de l'autre se sont en quelque sorte perdues avec le temps. Il en va de même de la générosité et du devoir de répondre de soi qui constitue l'essence même de la responsabilité. Il nous paraît essentiel de relancer l'éthique de la responsabilité comprise comme devoir, certes, mais aussi comme une morale ouverte : « La

⁸⁶ Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, p. 53.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 72.

notion de responsabilité nous ouvre des espaces nouveaux et c'est en cela qu'elle permet de développer l'idée d'une « morale ouverte ». Loin d'être inhibitrice, elle nous engage à la réflexion active ».⁸⁹

En ces temps où « L'argent roi méprise la responsabilité »⁹⁰, on peut s'inquiéter précisément de l'avenir de la responsabilité. Les seules personnes ciblées comme « responsables » des crises financières et économiques que nous traversons sont les fraudeurs : on reste dans la sphère de la responsabilité juridique. Qui se soucie des conséquences, notamment de la détresse et de l'anxiété causées chez les travailleurs mis à pied et leurs familles ? Les décideurs sont-ils appelés à répondre de leurs actes ? Se sentent-ils même responsables de ce qui arrive ? Nous ne voyons qu'une seule réponse, celle de l'éducation morale, du partage de la réflexion éthique. Etchegoyen écrit à ce propos :

On conviendra que tous les acteurs, hommes ou institutions, n'ont pas le même sens des responsabilités. La conscience morale, présente en chacun de nous, n'a jamais été une garantie de moralité pour chacun de nous. Mais il n'est pas de morale qui puisse être imposée. Elle peut être enseignée, illustrée, suscitée, montrée, démontrée. Elle doit être soutenue dans un discours cohérent, tenue ouvertement dans un espace public.⁹¹

S'il est un vœu sincère que nous formulons, c'est que nous arrivions à défendre les valeurs fondatrices du vivre ensemble, et au premier chef la responsabilité. Il faut en démontrer les bienfaits, en faire la « preuve ». On doit tabler sur la dimension positive de la responsabilité et éviter de tomber dans le piège de trouver un coupable, de sanctionner une faute. Il faut aussi éviter de prendre la responsabilité de trop haut et de faire peur en donnant le vertige.

C'est pourquoi la responsabilité doit aussi constituer notre référence pour résoudre les problèmes d'exclusion qui se multiplient dans notre société. L'absence de toute responsabilité est plus qu'un symptôme individuel, c'est le moteur même de l'exclusion. Il ne faut pas s'étonner que le sens moral ait quelque mal à suivre dans ce cas. Nous savons d'ailleurs que les mécanismes divers d'assistance ne sont que des palliatifs plus nécessaires à la survie qu'à la vie elle-même. L'absence de responsabilité dans l'existence est aussi suppression des devoirs, abolition des contraintes, absence du regard d'autrui, voire de sa

⁸⁹ Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, p. 85.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁹¹ *Ibid.*, p. 82-83.

présence dans sa conscience intime. Des habitudes se prennent dans ce vide croissant qui deviennent de plus en plus difficilement réversibles.⁹²

L'exclusion est au cœur de la problématique du suicide, en ce sens que toutes les personnes qui se sentent exclues perdent l'estime d'elles-mêmes, particulièrement les jeunes pour qui faire partie du groupe est tellement important. L'exclusion peut faire apparaître des symptômes de dépression. Elle peut aussi conduire à l'utilisation abusive de substances nocives pour oublier. Nous voyons là un lien direct avec la détresse psychologique de plus en plus répandue et les taux de suicide élevés. « La responsabilité pose des exigences. Le vieil adage de Lao-Tseu reprend ici toute sa vigueur : il faut apprendre à pêcher plus que donner du poisson. C'est pourquoi la pédagogie de la responsabilité doit être aujourd'hui au centre de l'éducation ». ⁹³

En nous inspirant des écrits d'Etchegoyen, nous croyons fermement que l'éducation morale doit reposer sur la valeur de responsabilité : idéalement toute personne devrait saisir à quel point la responsabilité est nécessaire à la vie humaine, à la vie en société, au mieux-être d'autrui et de soi-même. On doit aussi enseigner qu'il s'agit d'une valeur exigeante, qu'il faut consentir des efforts pour la maîtriser. Nous pensons à un enseignement qui met l'accent sur la signification de la valeur, certes, mais qui vise aussi à développer des modes d'action efficaces, comme nous le verrons au quatrième chapitre de ce mémoire.

Bien sûr redonner à la responsabilité toute sa primauté est un défi de taille dans la situation sociale actuelle où l'individualisme domine encore largement. C'est pourquoi nous sentons le besoin d'approfondir davantage la notion de responsabilité à l'aide des écrits de Lévinas, qui pose la question de la responsabilité à travers l'altérité, la découverte du visage de l'autre.

⁹² Alain Etchegoyen, *Le temps des responsables*, p. 93.

⁹³ *Idem.*

3.2. VERS UNE AUTRE APPROCHE DE LA RESPONSABILITÉ : LÉVINAS

Dans la préface de son livre intitulé *La responsabilité*⁹⁴, Monette Vacquin affirme qu'elle ne voit pas la responsabilité comme la question à se poser mais comme la réponse. En introduisant la responsabilité comme une présence à soi et aux autres, elle donne à la réflexion éthique une direction dont on peut retrouver les postulats dans la pensée de Lévinas. Or c'est précisément cette direction que nous voulons emprunter en vue de donner un sens, un fondement à notre recherche sur la prévention du suicide.

3.2.1 ALTÉRITÉ ET RESPONSABILITÉ

La philosophie d'Emmanuel Lévinas est centrée sur le visage de l'autre, sur l'approche de ce visage, sur l'exposition du Moi à Autrui. Le rapport du moi à autrui vu comme être unique fait naître l'idée même de l'éthique et de la responsabilité. Lévinas écrit à propos de ce rapport :

Cette nudité qui est un appel à moi – demande, mais aussi impératif – je le nomme visage. Il faut, sans doute, insister davantage sur la figure concrète où la notion d'altérité prend sens ici. Il ne faut pas le confondre avec celle qui n'a qu'une signification formelle : logiquement, dans toute multiplicité, le a est l'autre du b et le b est l'autre du a, mais chacun reste ce qu'il est dans l'ensemble formé par la multiplicité des termes, formellement unis.⁹⁵

Explicitons ce passage à l'aide du commentaire de Stéphane Moses. Le visage d'autrui est l'élément central de la philosophie de Lévinas. Ce n'est pas le visage physique dont il est question ici, mais de la présence, de la seule présence d'autrui et de sa transcendance qui touche à l'infini. La relation à autrui est la condition de toute philosophie :

L'éthique ne constitue donc pas, pour Lévinas, un domaine à part, séparé de la réflexion historique ; au contraire, la relation à autrui forme l'horizon premier de toute philosophie spéculative, puisque toute philosophie est discours, et qu'il n'y a de discours qu'adressé – même implicitement – à une autre personne de ce point de vue tout savoir, y compris le savoir scientifique, tire sa possibilité même d'une attitude éthique préalable.⁹⁶

⁹⁴ Monette Vacquin, *La Responsabilité*, Paris, Autrement, 2002, p. 10.

⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *Répondre d'autrui*, Paris, Neuchatel, La Baconnière, 1989, p. 10.

⁹⁶ Stéphane Moses, « Lévinas », cité dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 1077.

L'éthique, pour Emmanuel Lévinas, naît de cette conscience que la relation avec l'autre est un préalable à tout discours, à toute parole, à tout savoir. L'éthique qui donne sens à cette relation est donc un prérequis à la communication en toute circonstance. Cette vision des choses introduit à notre sens l'idée de responsabilité, l'idée de prudence : l'éthique présuppose la mise en place d'une façon de communiquer où le souci de l'autre occupe pour ainsi dire toute la place. En poursuivant la lecture, nous rencontrons en effet l'idée de générosité désintéressée, d'effacement du Moi devant l'autre :

L'unicité du rapport éthique, où le Moi s'efface devant l'autre, dans un mouvement de générosité fondamentale désintéressée. Autrui écrit Lévinas me concerne avant toute dette que j'aurais contractée à son égard, je suis responsable de lui indépendamment de toute faute commise vis-à-vis de lui. Cette relation où l'obligation à l'égard d'autrui prime tout ce que je pourrais attendre de lui est essentiellement asymétrique.⁹⁷

Cette thèse de Lévinas est critiquée par certains commentateurs qui y voient une négation du Moi. René Simon y voit plutôt une force philosophique. Il parle plutôt de substitution du Moi à Autrui, indiquant que Lévinas n'y voit pas une aliénation, mais une inspiration :

Cette proximité est exposition du Moi à Autrui : « l'Un s'expose à l'Autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui la frappe » (AE, p. 63). Elle est obsession, constitue le sujet en otage et en position de substitution à Autrui.

La responsabilité dans l'obsession est une responsabilité du moi pour ce que le moi n'avait pas voulu, c'est-à-dire pour les autres » (AE, p. 146). Obsession par l'Autre, persécution par l'Autre qui déloge le moi, jusque dans la quiétude de sa retraite en soi. Cette passivité en moi, que peut-elle être d'autre, se demande E. Lévinas sinon la substitution du moi aux autres ? Substitution dans laquelle il ne voit aucune aliénation, car cet « avoir l'autre dans sa peau » (AE, p. 156) est, au contraire, inspiration et signifie un dépassement de l'être, une rupture de la totalité ontologique.⁹⁸

Lévinas ne voit donc la relation à l'Autre que comme inspiration et source de dépassement. L'Autre est à l'origine même du moi; avant moi, il est déjà là, présent, englobant le Moi et l'Autre dans une sorte d'union, dans une sorte d'amour de tous les temps. C'est cette thèse qui

⁹⁷ Stéphane Moses, *Op. cit.*, p. 1077.

⁹⁸ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 132.

est au fondement de l'éthique de Lévinas, de sa conception de la responsabilité. La perception du moi, de l'individualité est donc indissociable de la responsabilité : ce que je fais, personne ne peut le faire à ma place; le geste que j'omets de poser envers l'autre, personne ne va le poser à ma place.

Emmanuel Lévinas, à quelques reprises, le philosophe ne se réfère-t-il pas aux Frères Karamasov; cette grande œuvre de la littérature russe où il a lu cette phrase qui a dû le marquer profondément « Nous sommes tous responsables de tout devant tout le monde, moi plus que les autres » ? Après avoir rappelé ce texte au cours d'un entretien, Lévinas ajoute : Je suis toujours responsable, chaque moi n'est pas interchangeable. Ce que je fais, personne d'autre ne peut le faire à ma place, le nœud de la singularité, c'est la responsabilité.⁹⁹

Lévinas, en définissant la responsabilité sous l'angle du visage de l'autre placé au cœur des préoccupations, propose une conception de l'éthique qui va à contre courant de l'ethos de nos sociétés actuelles, car nous sommes très centrés sur notre propre personne, nos besoins, notre existence. L'autre, notre entourage, notre communauté, se situent bien peu au centre de nos préoccupations, sauf quand on peut y voir des gains.

Dans ce contexte, il est difficile de partager une définition de la responsabilité comprise comme ce souci de l'autre qui est logé en chacun de nous, comme cette voix intérieure qui guide nos actions et nous amène à faire des choix parfois déchirants, mais empreints de conviction. La question se pose alors : la conception dominante de la liberté est-elle compatible avec une telle conception de la responsabilité ? Ou intervient-elle au contraire comme un adversaire ? Plusieurs auteurs contemporains perçoivent les deux valeurs comme compatibles; ils associent la responsabilité à la capacité de faire des choix libres et éclairés. La liberté de choix constitue même une condition essentielle de la responsabilité : je suis responsable de mon action dans la mesure où j'ai choisi de la poser. La responsabilité repose alors sur le fait de se reconnaître comme l'auteur de ses actes, sur le devoir qui en découle de faire ce qui est juste, ce qui est raisonnable.

⁹⁹ Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et responsabilité*, Paris, Édition du Cerf, 1996, p. 55.

Emmanuel Lévinas nous fait voir la responsabilité d'une toute autre manière :

Tout autre est la pensée de É. Lévinas. Pour le dire en bref, avant de développer plus longuement cette assertion, disons que je suis responsable (responsable d'autrui) avant d'avoir choisi de l'être, avant toute intervention de ma liberté. La liberté est constitutive de la subjectivité, loin d'être une conséquence.¹⁰⁰

La responsabilité pour Emmanuel Lévinas dépasse le jugement, elle n'est pas question d'imputabilité; elle est déjà là, elle précède, elle est constamment présente. Elle se manifeste dans nos relations avec Autrui, Autrui englobant ici les personnes autour de soi, la communauté, l'ensemble des humains.

Le visage d'autrui dans les textes d'Emmanuel Lévinas est d'une importance capitale; ce concept exprime le sens total et entier de la présence de l'autre et de l'attention que je dois lui porter. L'altérité est constitutive de la responsabilité et de la liberté.

Cette relation fondamentale est une relation d'altérité, dans laquelle Autrui se révèle d'emblée différent, non point au sens d'une différence spécifique dans la communauté du genre, ni de l'élément dans la totalisation panoramique de la connaissance ou dans celle de la totalisation historique à la manière hégélienne. Cette différence est précisément une différence d'altérité, l'altérité désignant ici non point un autre quelconque, objectif, mais le visage d'autrui qui parle et qui, dans sa parole fait justement la différence absolue et crève l'écran de l'identique : « La différence absolue, inconcevable en terme de logique formelle, ne s'instaure que par le langage ». Visage qui, en son altérité même, est imprenable, inappropriable, irréductible aux lois du même, qui domine le moi de toute sa hauteur et le déborde de toute l'infinition de l'infini, en même temps qu'il se révèle dans sa pauvreté et sa faim, sa nudité et sa fragilité.

Dans son « épiphanie » le Visage d'Autrui interpelle le moi et met en question son heureuse spontanéité, son quant-à-soi égoïste et son auto-suffisance. Autrui suscite la liberté du moi en la responsabilisant : « Autrui, écrit Emmanuel Lévinas, ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à responsabilité, il l'instaure et la justifie ».¹⁰¹

¹⁰⁰ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, p. 128.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 129.

Le visage d'autrui est semblable, mais différent; le visage d'autrui, nous le voyons toujours dans la ressemblance et la dissemblance par rapport à nous, à nos caractéristiques propres. Nous sommes semblables, mais uniques; nous avons tous des forces et des faiblesses, nous sommes contraires et complémentaires. Le visage d'autrui, selon René Simon, ne se distingue formellement que par le langage : l'expression de ce que je pense et de ce que je vis est la seule manière de laisser apparaître qui je suis et ce que je veux vraiment. Mais encore faut-il que je veuille par mon langage me révéler. Ce que René Simon exprime dans son texte et qui me rejoint personnellement, c'est que le visage de l'autre ne réside pas dans sa forme ou comme le dit Lévinas dans « l'apparaître », mais dans la visitation, dans l'épiphanie du visage. Le visage n'est pas dans sa forme physique, mais dans la pénétration de l'autre en soi, dans la visite de l'autre en moi dans ce que j'ai de grand et de vulnérable.

La proximité de l'autre est signifiante du visage. Signifiant d'emblée d'au-delà des formes plastiques qui ne cessent de le recouvrir comme un masque de leur présence dans la perception. Sans cesse il perce ces formes. Avant toute expression particulière – et toute expression particulière qui, déjà pose et contenance donnée à soi, la recouvre et protège – nudité et dénuement de l'expression comme telle, c'est-à-dire l'exposition extrême, le sans-défense, la vulnérabilité même. Exposition extrême – avant toute visée humaine – comme un tir « à bout portant ». [...] Visage dans sa droiture du faire-face à..., droiture de l'exposition à la mort invisible et à un mystérieux esseulement.¹⁰²

Ces phrases m'interpellent beaucoup, car la vulnérabilité que fait apparaître le visage de l'autre, cette faiblesse de l'autre et devant l'autre, cette résistance qui apparaît dans toute son amplitude, font surgir la question de la mort. La vulnérabilité de l'autre m'amène à craindre pour sa vie, à m'en porter responsable : « Ainsi se dégagerait, dans cette crainte pour l'autre homme, une responsabilité illimitée, celle dont on n'est jamais quitte, celle qui ne cesse pas à la dernière extrémité du prochain, même si la responsabilité ne revient alors qu'à répondre, dans l'impuissant affrontement avec la mort d'autrui : me voici ».¹⁰³ Même si le texte n'en fait pas expressément mention, il ne peut pas, à mon sens, ne pas s'appliquer à la problématique du suicide, à la responsabilité que l'extrême vulnérabilité de la personne suicidaire fait peser sur

¹⁰²Emmanuel Lévinas, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1991, p. 155-156.

¹⁰³*Ibid.*, p. 159-160.

moi. En ce sens, « ...dans le monde où le moi a sa demeure, il y a aussi Autrui. Et Autrui met en question la quiétude du moi ». ¹⁰⁴

Ici encore le visage d'autrui dérange, il est puissant, il bouscule le moi, il fait surgir le vulnérable à son point le plus faible. Il peut aussi être un levier qui mène à se dépasser et à créer des moments insoupçonnés de proximité. Ce qui fait réaliser le pouvoir dont chacun est investi face à l'autre et le pouvoir d'une communauté sur elle-même. Pour revenir au concept de transcendance rencontré précédemment, il permet de comprendre toute la portée de l'orientation de l'un vers l'autre, du souci de l'un pour l'autre; il évoque une attraction à laquelle on ne peut se soustraire.

Ainsi comprise, la responsabilité doit encore être désignée par ce que E. Lévinas appelle le Dire, par opposition au dit de la thématization, de l'objectivation et du savoir du langage ontologique. Le Dire est en deçà du dit, pré-originel et échappe à l'initiative du Moi. Dire, c'est répondre d'Autrui antérieur au langage de la communication, condition même de ce langage; le sujet du Dire se fait signe, s'exprime dans la proximité et dans l'approche du prochain. ¹⁰⁵

Ainsi comprise, la responsabilité est antérieure à toute communication avec Autrui : elle se situe dans la proximité de l'autre qui est là, déjà là. Elle consiste à répondre d'autrui, de cette présence qui est la condition même du langage, de la communication.

Par moments, cette relation à l'autre me paraît inconditionnelle. Elle paraît pure et facile à réaliser, comme allant de soi. Mais il n'en est pas toujours ainsi, notamment dans la confrontation à la mort, appréhendée dans la solitude originelle de l'Autre :

Mais cet en-face du visage dans son expression – dans sa mortalité – m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'autrui – pure altérité, séparée, en quelque façon, de tout ensemble – était « mon affaire ». Comme si, ignorée d'autrui que déjà, dans la nudité de son visage, elle concerne, elle « me regardait » avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même. La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si, de cette mort invisible à l'autre qui s'expose, je devenais, de par mon éventuelle indifférence le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle. ¹⁰⁶

¹⁰⁴ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, p. 131.

¹⁰⁵ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, p. 131.

¹⁰⁶ Emmanuel Lévinas, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 156.

Ne pas laisser l'autre à sa solitude mortelle, ne pas laisser l'autre devant sa pensée suicidaire, ne pas laisser l'autre passer à l'acte. Voilà, à mon sens, la signification ultime d'une éthique fondée sur le concept d'altérité : la responsabilité envers l'autre est nécessairement responsabilité face à son existence même, aux menaces qui pèsent sur sa vie, aux vulnérabilités qui la menacent. Lévinas introduit alors la notion de justice, comme mesure de la relation à autrui, de cette exposition du Moi à Autrui.

3.2.2 JUSTICE ET LIBERTÉ

« Justice bien ordonnée commence par autrui ».¹⁰⁷ La notion de justice prend en compte la relation avec la multiplicité des hommes dans leurs différences: il faut donner un sens à ma relation avec « tous les autres », un sens qui découlerait de ma responsabilité envers l'Autre. Ce qui n'était pas « représentable » dans la relation avec l'Autre doit pouvoir se représenter dans la communauté des hommes : Lévinas parle de fraternité, de désintéressement.

La justice, écrit Lévinas, passe la justice dans ma réciprocité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage (AE, p. 201). Limitation, illimitation ? Mesure, extravagance ? Les deux à la fois, car nous ne sommes plus au même niveau, mais à deux niveaux différents, celui du dire anachronique de la proximité et celui du Dit synchronique du savoir, du langage et du discours ontologique; pour être distincts, ils n'en sont pas moins étroitement liés. L'illimitation de la responsabilité pour Autrui demeure et retentit dans la constitution des rapports de justice. Non point comme une correction inverse de la précédente, mais comme une implication de sens et une inquiétude qui ne saurait toutefois, dans une synthèse horizontale, composer avec eux. « Ma relation avec autrui en tant que prochain, écrit E. Lévinas donne le sens à ma relation avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines procèdent du désintéressement » (AE, p. 202) tout se passe dès lors comme si l'irreprésentable de la responsabilité pour Autrui se représentait dans la communauté des hommes, dont elle assure la fraternité. Comme si la relation éthique, appelait cette version affaiblie, mais non dégradée d'elle-même pour s'inscrire dans la terre des hommes, à vrai dire, toujours en retrait en son effectuation par rapport à l'illimitation qui est le ressort.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Citation tirée du site Emmanuel Lévinas, Espacethique, Morceaux choisis, Socialité et Justice, dernière modification : 23/10/2005, <http://espacethique.free.fr/articles.php?Ing=fr&pg=166>, consulté le 30 novembre 2008.

¹⁰⁸ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, p. 138.

La justice dans les rapports humains vient mettre une mesure à cette relation avec tous les autres, aux rapports au sein de la communauté : cette mesure s'inspire du principe que l'Autre devient frère. Et il faut nommer les exigences de la fraternité : éviter les abus, les inégalités, la violence et les dangers d'exploitation des hommes. Être juste, c'est « laisser être », laisser exister l'Autre « hors de toute emprise ».

À aucun degré alors l'être n'est objet, il est en dehors de toute emprise. Ce dégagement à l'égard de toute objectivité signifie positivement, pour l'être, sa présentation dans le visage, son expression, son langage. L'Autre en tant qu'autre est Autrui. Il faut la relation du discours pour le « laisser être »; le « dévoilement » pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours. Si la vérité surgit dans l'expérience absolue où l'être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice.¹⁰⁹

La philosophie de Lévinas invite à la défense des plus démunis, elle s'ouvre sur une philosophie de l'agir de l'homme ordonné au regard de l'autre, à la présence du Visage d'Autrui. « Rien ne se soustrait, écrit E. Lévinas au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre ».¹¹⁰ La mise en application, le comment, d'une telle philosophie ne va pas sans difficultés. Comment améliorer les institutions ? Comment conscientiser les différentes instances qui tiennent un rôle déterminant dans la conception et la mise en œuvre d'un tel projet de société ? René Simon affirme que Lévinas est conscient de ce défi, mais que les indications quant aux orientations d'action sont diluées dans ses écrits.

D'autres philosophes tiennent des propos du même ordre quant à la conception de la justice qui émane des écrits de Lévinas : elle ne déboucherait pas sur une philosophie morale posant la justice comme critère de jugement de sanction.

La notion de responsabilité chez Lévinas hante et obsède toute son œuvre sans pouvoir être définie car elle échappe au savoir et reste à dire, infiniment. Elle ne fonctionne donc pas comme un concept de philosophie morale mais trace le lancinant désir de faire de l'Autre mon frère, phrase qui se veut offrir une

¹⁰⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Paris, 1996, p. 66-67. Cité sur le site : Emmanuel Lévinas, *Espacethique, Morceaux choisis, Socialité et Justice*, dernière modification : 23/10/2005, <http://espacethique.free.fr/articles.php?Ing=fr&pg=166>, consulté le 30 novembre 2008.

¹¹⁰ René Simon, *Éthique de la responsabilité*, p. 140.

alternative à une conception de la responsabilité liée au droit et donc à la raison, faisant de la justice le moyen de rétribution ou de punition de l'action ». ¹¹¹

À notre sens, ce texte de Mylène Botbol-Baum montre bien que l'éthique de Lévinas accorde une importance capitale à la responsabilité. L'examen de la notion de justice permet de comprendre que la source de la responsabilité se situe au-delà de la rationalité ou du moins qu'elle précède la raison. Lévinas pose en un sens dans « l'infini » la source de la responsabilité : l'altérité est posée « au sein même de l'être ». Or c'est l'altérité qui rompt l'égoïsme de la conscience et prévient la violence que pourrait induire la raison qui ne fait pas de place à l'autre. Il en découle une conception de la liberté consciente des contraintes imposées par la présence d'Autrui. En ce sens, la responsabilité devient la condition de la liberté, et la justice devient le moyen d'exprimer et d'actualiser la responsabilité que nous avons envers tous les autres.

Pour Lévinas, l'héritage hébraïque dans la pensée occidentale donne dans sa différence une alternative au dilemme de la logique et de la morale. En effet, le mot hébreu pour responsable (abraï) comprend à la fois le mot autre (aber) et le mot frère (ab) ce qui suggère qu'être responsable c'est faire de l'autre, du différent, non pas le même, mais son frère. Être responsable serait pouvoir répondre à l'anonyme question « Où es-tu ? » un « Me voici ! » sans au préalable mesurer à l'aune de la raison cette réponse par cette autre question : « Est-ce bon pour moi ? » En révélant une source précédant la raison dans la pensée, Lévinas affirme l'altérité au sein même de l'être, au sein même du moi. Seule cette altérité, interrompant l'égoïsme de la conscience, empêchant la raison de se transformer en violence, qu'il définit comme incapacité à faire place à l'autre la question d'autrui force le sujet à une nudité de la conscience, une vulnérabilité. Qui font de la passivité non pas le contraire de l'action mais l'accueil d'autrui. Ce positionnement vis-à-vis autrui évite de confondre liberté et absence de contraintes. En offrant une alternative au « libre ou déterminé », Lévinas fera de la responsabilité non pas le contraire de la liberté mais bien sa condition ». ¹¹²

Nous retenons de cette analyse que la liberté humaine n'est pas l'absence totale de contraintes, mais bien reconnaissance d'une contrainte fondamentale, celle d'être responsable, de prendre l'autre en considération, de se soucier d'autrui. Il est toutefois surprenant de voir Lévinas associer la passivité à l'accueil d'autrui; nous comprenons qu'il s'agit d'une passivité au sens où l'on accueille l'autre comme il est, avec ses forces et ses faiblesses, dans la volonté de le

¹¹¹ Mylène Botbol-Baum «Après vous Monsieur», dans Monette Vacquin (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, p. 51.

¹¹² Mylène Botbol-Baum, *Op. cit.*, p. 53.

comprendre et non de le transformer, de lui imposer violence et souffrance. La passivité permet la liberté responsable au sens où la force de l'autre, son visage, sa présence, viennent baliser le sens de mon intervention, de ma pensée dans l'action. L'altérité au sein même de l'être donne donc tout son sens à la liberté responsable, sur laquelle nous nous interrogeons en début de chapitre, en marge des écrits de Lipovetsky. Nous croyons personnellement qu'il y a une sagesse antérieure à l'être, qui touche à la dimension de l'infini.

Botbol-Baum poursuit son analyse en relevant le défi posé par la pensée Lévinas, qui est de dire l'éthique comme rapport à autrui avant d'être expression de la liberté :

Précédence éthique sur la liberté – Ainsi, en essayant de cerner la profonde originalité que Lévinas apporte à la pensée philosophique, il nous faut repenser avec lui la liberté comme seconde à la responsabilité. Autrement dit, l'autre est toujours là avant moi, et sa proximité ne peut être mesurée.¹¹³

Cette originalité de la pensée de Lévinas est une grande source d'inspiration pour notre recherche : l'éthique prend véritablement son sens dans l'inversion du rapport entre la liberté et la responsabilité. Lorsque l'autre est présent comme un frère dans nos pensées, il est plus facile de comprendre l'autre comme faisant partie de moi, de se projeter comme responsable de ce qui lui arrive : l'exercice de ma liberté sera bienfaisant et soucieux de traiter l'autre comme j'aimerais que l'on me traite. Dans cette ligne de pensée, l'autre est en quelque sorte toujours à proximité, l'autre n'est jamais loin; il est toujours là, près de moi, dans ce visage toujours présent et toujours en moi, toujours moi, finalement. Nous recevons les écrits de Lévinas comme une source de grande sagesse, comme les paroles d'un grand maître qui restent à méditer indéfiniment. La notion de responsabilité qu'il propose nous paraît constituer un fondement solide pour une éthique du vivre ensemble : vivre dans une communauté où l'autre toujours présent, toujours déjà là, où chacun cherche à échapper à « l'excès d'être pour soi ».

L'inversion chronologique de la responsabilité sur la liberté ne suffit pas à dénouer l'intrigue d'une responsabilité qui s'articule dans un temps « sans commencement », elle ne peut se révéler l'infini d'un temps autre que celui du présent de la conscience. Face à l'autre en effet, jamais ne surgit la quiétude de la fusion spéculative où moi et toi c'est encore moi.

¹¹³ Mylène Botbol-Baum, *Op. cit.*, p. 54.

L'éveil éthique serait l'instant où la liberté usurpée prend conscience d'une responsabilité qu'elle n'arrive pas à endosser.

Alors que le Petit Prince, possède une fleur pour l'arroser, des volcans pour les ramoner. Lévinas tente d'infléchir ce cours de la pensée sourde à l'altérité en dénonçant l'excès d'être pour soi comme la source du mal ou de l'irresponsabilité.¹¹⁴

En dénonçant « l'excès d'être pour soi comme la source du mal », Lévinas aborde l'un des problèmes majeurs de l'ethos contemporain déjà identifié par plusieurs auteurs : l'individualisme, le nombrilisme, que nous avons déjà posé, dans les pages précédentes, comme l'une des conditions induisant le suicide. En posant la notion d'excès d'être pour soi comme problème majeur de société, on met en relief la fragilité d'une communauté où l'Autre n'est pas présent, où le Moi dominant voile le visage de l'Autre; conséquemment, chaque sujet moral aspirant à sa liberté sans contraintes, à sa propre vérité, est moins à l'écoute de l'autre qui voit sa vulnérabilité s'aggraver. À notre sens, l'éveil éthique passe par une prise de conscience : celle de la nécessité de penser autrement le rapport entre responsabilité et liberté, dans le sens où le propose Lévinas.

Le choix de ne pas être affecté par l'altérité est un refus d'être libre. Ce choix n'est pas toujours tenable, sa mauvaise foi se manifeste parfois par une nausée, un trop-plein de soi qui se sent prisonnier d'une « liberté pour rien ».¹¹⁵

L'homme en tant qu'homme aurait droit à une place exceptionnelle dans l'être et par là-même, extérieur au déterminisme des phénomènes; il serait le droit à une indépendance ou à la liberté de chacun reconnue par chacun.¹¹⁶

La liberté de choix, l'autodétermination, c'est bien sûr le propre de l'être humain, mais c'est aussi défi, celui de la responsabilité. La liberté de choix met chaque sujet en présence de sa vulnérabilité : la liberté est un pouvoir, c'est une arme puissante qui peut être destructrice. C'est ce que l'on appelle une arme à deux tranchants. Cette arme, on peut la retourner contre soi, dans une tentative de mettre fin à la nausée d'une « liberté pour rien » du trop plein de soi, quand on ne sent plus l'objet du souci de l'autre et que l'on ne ressent plus ce souci pour l'autre.

¹¹⁴ Mylène Botbol-Baum, *Op. cit.*, p. 54.

¹¹⁵ Mylène Botbol-Baum, *Op. cit.*, p. 55.

¹¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 215.

Mais le moment de folie de la métaphysique lévinassienne de la responsabilité est que cette responsabilité étant infinie, elle ne peut être en attente de la réciproque qui la ferait retomber dans la mesure, dans le commerce du donnant-donnant.

C'est donc bien dans l'horizon de la relation immédiate entre personnes que se pose la question qui éveille à l'idée qu'en tant que créature je ne suis pas créateur mais responsable de la création. Dans cet éveil, le sujet est immédiatement convoqué à répondre, non seulement de ses actes mais de ceux d'autrui. La solitude n'a ici plus de sens si ce n'est comme refus d'être déterminé par le bien, le refus d'être créé, le refus d'être humain, la haine de soi qui mène à la fuite de Jonas, évasion impossible, ou autre meurtre d'autrui dont la répétition infinie dans l'histoire vient affirmer sans cesse l'impuissance de la violence à nier l'altérité, qui fait de la responsabilité « la violence du bien ».¹¹⁷

Le donnant, donnant est souvent une mesure qui mène à la démesure. L'auteure parle de folie de la métaphysique Lévinassienne, qui voit cette responsabilité comme infinie c'est-à-dire sans fin, sans attente, sans mesure; c'est une responsabilité inconditionnelle, comme la mère assume envers son bébé une responsabilité inconditionnelle. C'est l'histoire d'une vie que de voir la responsabilité aussi infinie; il faut savoir aussi la poser « dans l'horizon de la relation immédiate entre personnes ». C'est dans cet horizon que je suis appelé à répondre de mes actes et de ceux d'autrui. Encore là, cette responsabilité suppose que l'on accepte « d'être déterminé par le bien », que l'on accepte d'être humain. À l'inverse, la haine de soi conduit à la fuite, à la fuite de soi, éventuellement au suicide par refus d'être humain, le refus de sa responsabilité, le refus de soi : le meurtre de soi et d'autrui par le fait même.

Dans ce temps de la responsabilité qui est le temps de la relation, la passivité n'est pas le contraire de l'activité mais interruption de l'égoïsté. Le sujet lévinassien ne tourne pas le dos à l'infini et s'efforce de faire sens du traumatisme qu'est le fait de réaliser que l'on n'est pas autonome de droit et que c'est cette limitation même qui fait la grandeur de l'humain.¹¹⁸

La grandeur de l'humain réside cette limitation de l'autonomie inhérente à la responsabilité qu'il a envers l'homme, envers l'autre. C'est sans doute la dimension de l'éthique lévinassienne la plus difficile à accepter que cette responsabilité dans ce qu'elle a à la fois de grand et d'humain, dans ce qu'elle a de supérieur et de vulnérable, dans ce qu'elle a de relationnel. La responsabilité nous mène vers l'autre, nous oblige à l'autre, mais elle nous rapproche de l'autre, aussi.

¹¹⁷ Mylène Botbol-Baum, *Op. cit.*, p. 58.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

Dés-intér-essement de la bonté : autrui dans sa demande qui est un ordre, autrui comme visage, autrui qui « me regarde », même quand il ne me regarde pas, autrui comme prochain et toujours étranger – bonté comme transcendance; et moi, le tenu à répondre, l'irremplaçable et, ainsi, l'élu et ainsi véritablement unique. Bonté pour le premier venu, droit de l'homme. Droit de l'autre homme avant tout.¹¹⁹

3.2.3 UNE ÉTHIQUE FONDÉE SUR UNE ONTOLOGIE

Une grande profondeur, une impressionnante sensibilité se dégagent de ces passages de Lévinas. La difficulté de sa philosophie éthique, telle que nous la comprenons, réside dans le fait qu'elle fait appel à plus grand que soi, à plus puissant que soi, en même temps qu'à soi-même. Nous sommes convaincus que cet enseignement peut être entendu par le plus grand nombre, puisqu'il est porteur d'un message hautement significatif : un message de bonté dés-intéressée.

Emmanuel Lévinas dans « Répondre d'autrui » développe sa conception de l'éthique, enracinée dans le rapport à autrui et non pas dans l'universalité d'une loi :

Ma manière d'aborder la question est, en effet, différente. Elle part de l'idée que l'éthique surgit dans le rapport à autrui, et non pas, d'emblée, par une référence à l'universalité d'une loi. Le « rapport » à l'autre homme comme être unique – mais, par là précisément, comme absolument autre – serait ici la signification première du sensé. Dès lors, importance du rapport à l'autre homme comme incomparable, comme dépouillé de tout « rôle » social et qui, ainsi, dans sa nudité – son dénuement, sa mortalité, s'impose d'emblée à ma responsabilité – bonté, miséricorde ou charité.¹²⁰

La bonté, la miséricorde et la charité nous rappellent les préceptes de la religion catholique et l'autre, le prochain, ce qui nous ramène à la maxime : « *Aime ton prochain comme toi-même* ». La bonté, la charité et la miséricorde sont des valeurs, des qualités qui, lorsqu'elles sont mises en application, sont bénéfiques aux deux parties impliquées dans les relations interpersonnelles. Elles sont, pour reprendre les termes de Lévinas, utiles et avantageuses, au sens où nous n'avons rien à perdre, mais tout à gagner à entretenir des relations harmonieuses avec notre entourage.

¹¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 218.

¹²⁰ Emmanuel Lévinas, *Répondre d'autrui*, *Op. cit.*, p. 9.

Cet égoïsme bien compris ne doit toutefois pas faire oublier que la responsabilité est porteuse d'obligation envers l'autre :

La proximité du prochain est l'altérité non formelle. Le sens originel du sensé résiderait, dès lors, dans mon obligation à l'égard du prochain – à l'égard d'autrui - lequel, avant toute réflexion, me concerne ou « me regarde », s'imposant à ma responsabilité où je ne suis pas interchangeable, où je suis irremplaçable et, en quelque façon, appelé et « élu » Principe de ma propre unicité de moi. Le moi est concret dans le « me voici » préréfléchi de sa réponse. En lui l'autre homme est mon prochain – la proximité de l'autre, c'est ma responsabilité pour lui.¹²¹

Dans son article « Totalité et Infini » Stéphane Moses met en relief des dimensions plus lourdes de la responsabilité éthique : la passivité dans l'exposition à la requête silencieuse de l'autre, le traumatisme que sa présence inflige à l'identité du moi, qui devient en quelque sorte son otage. Certes, en se substituant à autrui, le moi se découvre. Mais il se définit aussi comme « être pour autrui ».

Cette responsabilité *a priori* pour l'autre – qui, pour Lévinas, est de l'ordre de la *sensibilité* originelle - définit la subjectivité comme pure passivité, comme pure exposition à la requête silencieuse d'autrui. Cette passivité (qu'il ne faut pas comprendre comme une attitude psychologique, mais comme une catégorie, mais comme la manière d'être de la subjectivité) se dit aussi, chez Lévinas, en termes de vulnérabilité à autrui, de traumatisme que sa seule présence inflige à l'identité du Moi; parce que, à travers cette sensibilité originelle au prochain, son sort m'importe plus que le mien, et que de ce fait, je suis fondamentalement requis de me « mettre à sa place », je deviens en quelque sorte son otage; de ce point de vue, le moi se dépouille de son identité et, d'une certaine manière se substitue à autrui. En un retournement paradoxal, c'est par cette substitution que le moi sera désormais défini; être Moi c'est être pour autrui.¹²²

Or cette thèse se donne ultimement à comprendre, et à accepter, dans la relation à Dieu. La sensibilité originelle à l'autre procède, à notre sens de la sensibilité donnée par le Créateur. Par Dieu. Cette conviction rejoint la thèse de Lévinas exposée par Stéphane Moses dans le texte déjà cité.

S'inspirant de la logique grammaticale des pronoms personnels, où la troisième personne (Il/Elle) désigne toujours celui qui n'est pas là, Lévinas désigne cette absence absolue constitutive de l'altérité, illéité. De l'illéité, c'est-à-dire de ce qui

¹²¹ Emmanuel Lévinas, *Répondre d'autrui*, *Op. cit.*, p. 10.

¹²² Stéphane Moses, *Op. cit.*, p. 1078.

est toujours absent, on ne peut parler qu'au passé. En ce sens, l'altérité de l'autre ne se révèle à nous que comme quelque chose qui, toujours a déjà passé, c'est-à-dire comme une trace. La trace de l'autre, c'est ce qui reste pour nous de son absence, absence que rien ne peut venir rattraper, parce qu'il renvoie à un au-delà du visage, à une extériorité absolue.¹²³

Il y a Dieu dans cette extériorité absolue. Il est l'Infini, toujours là, présent et passé, il est la sensibilité originelle, l'origine de l'être, l'origine de la responsabilité. Canto-Sperber renvoie à un chapitre de la bible, plus particulièrement de l'Exode où il est question de la trace, et de façon plus précise de la trace de Dieu en l'homme. Et elle développe la question cruciale de la fonction du langage :

L'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir; comprendre une personne, c'est déjà lui parler. Poser l'existence d'autrui en la laissant être, c'est déjà avoir accepté cette existence, avoir tenu compte d'elle. « Avoir accepté », « avoir tenu compte » ne revient pas à une compréhension, à un laisser-être. La parole dessine une relation originale. Il s'agit d'apercevoir la fonction du langage non pas comme subordonnée à la conscience qu'on prend de la présence d'autrui ou de son voisinage ou de la communauté avec lui mais comme condition de cette « prise de conscience ».¹²⁴

Nous en retenons que la fonction du langage n'est pas d'exprimer la conscience que nous avons d'autrui et le besoin de communiquer avec lui par la parole; le langage est au contraire dans la philosophie de Lévinas, une condition nécessaire à la prise de conscience. En ce sens, accepter l'existence de l'autre, le laisser être, c'est déjà lui parler. Dès lors, le visage de l'autre ne relève plus de la vision, mais de la parole, de la même manière que la rencontre du visage, la conscience morale est condition d'affirmation de la conscience :

En quoi la vision du visage n'est plus vision, mais audition et parole, comment la rencontre du visage – c'est-à-dire la conscience morale – peut être décrite comme condition de la conscience tout court et du dévoilement, comment la conscience s'affirme comme une impossibilité d'assassiner, quelles sont les conditions de l'apparition du visage, c'est-à-dire de la tentation et de l'impossibilité du meurtre, comment je peux m'apparaître à moi-même comme visage, dans quelle mesure enfin la relation avec autrui ou la collectivité est notre rapport, irréductible à la compréhension, avec l'infini ? – voilà les thèmes qui découlent de cette première constatation du primat de l'ontologie. La recherche philosophique ne saurait en tout cas se contenter de la réflexion sur soi ou sur l'existence. La réflexion ne

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 17

nous livre que le récit d'une aventure personnelle, d'une âme privée, retournant à elle-même sans cesse, même quand elle semble se fuir. L'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir.¹²⁵

Certes le fondement ontologique de l'éthique de Lévinas, que nous avons seulement évoqué dans les pages précédentes, mériterait une présentation plus approfondie et une discussion théorique. Ce travail nous éloignerait toutefois de notre point de chute, qui demeure la prévention du suicide. Nous croyons avoir acquis, en réfléchissant aux écrits de Lévinas et de ses commentateurs, une sensibilité éthique nouvelle et un cadre conceptuel d'une grande richesse pour notre problématique. Nous retenons particulièrement, dans la perspective du renouvellement d'une éthique de société, et en lien avec le concept de justice examiné précédemment, l'idée que « l'humain ne s'offre qu'à une relation qui n'est pas un pouvoir », et que le pouvoir ouvre la possibilité du meurtre et du suicide, alors que l'éthique de la responsabilité l'exclut a priori. Une telle éthique, si elle est comprise et partagée, devrait pouvoir interpeller la société à se mobiliser et à s'organiser dans le sens d'une lutte commune contre le suicide, même si le geste suicidaire conserve une large part de mystère. Pour ceux et celles qui situent l'éthique dans une perspective de transcendance, nous ajoutons :

La merveille de la création, écrit Lévinas, ne consiste pas seulement à être création ex nihilo, mais aboutir à être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral.¹²⁶

¹²⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, (1961), 1980, p. 61.

3.3. ENSEIGNEMENTS ÉTHIQUES POUR LA PRÉVENTION DU SUICIDE

Indépendamment de l'ouverture à l'infini qui conclut la section précédente, l'appel à la création de l'être moral en chacun de nous est un enseignement majeur de l'éthique de Lévinas. C'est la condition première de l'émergence d'une éthique de société centrée sur la responsabilité, sur le souci de l'autre. Une telle éthique pourrait inspirer un nouveau contrat moral instaurant de nouvelles règles du jeu :

La morale sociale devient ainsi perçue comme les règles du jeu de la société. On la considère alors comme le résultat d'un accord mutuel, d'une entente tacite, d'une convention où chacun convient de respecter ces normes par esprit de solidarité et de référence envers le groupe dont il fait partie. La morale prend alors la forme d'une réciprocité reposant sur la solidarité sociale. Elle devient un idéal qui n'est plus dicté du dehors mais qui s'est intériorisé pour prendre la forme d'une obligation autonome.¹²⁷

En accord avec cette citation, nous définissons la morale comme idéal de vie commune inspiré de la valeur de solidarité et intériorisé dans une obligation que l'on se reconnaît mutuellement de manière autonome. Vivre ensemble signifie alors être solidaire, se reconnaître des devoirs réciproques : chacun comprend ou ressent ce qui est important pour les autres, pour les membres de sa communauté. C'est se sentir responsable de l'autre et vouloir agir dans le meilleur intérêt de tous. C'est le cœur même de la vie sociale.

Nous avons dit que la société idéale est celle dont les membres assurent volontairement le respect des règles sociales. Or, c'est là exactement le sens de la « responsabilité sociale ». « Lorsque la personne se constitue comme le sujet de l'obligation, elle est dite responsable » écrit Bernard Guillermain. La responsabilité sociale se présente donc comme un comportement moral de deuxième niveau, soit celui où les obligations sont assumées par conviction ou esprit de solidarité, reconnaissant les valeurs qui les justifient.¹²⁸

C'est une telle responsabilité de conviction que nous recherchons pour relancer la réflexion et l'action en prévention du suicide. La conviction, largement inspirée de la pensée de Lévinas, que le suicide est incompatible avec la responsabilité, qu'il n'est jamais, en ce sens, une solution. Dès

¹²⁷ Marcel Lizée, « La responsabilité sociale en regard du droit et de la morale », *Ethica*, vol. 6, no 2 (1994), 89-117, p. 89.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 105.

lors, l'engagement envers la réduction des gestes suicidaires s'impose comme un devoir. Un engagement, au sens premier du terme, qui permet d'agir dans le présent, mais en se tournant vers l'avenir, dans une visée de sauvegarde de la vie.

Le terme (responsabilité) n'apparaît qu'au Moyen Âge et il aurait été fabriqué en partant du mot latin *respondere*, qui signifie « répondre », non pas à une question, mais à un engagement (*sponsio*). Étymologiquement, il indiquerait, au dire de Paul Foulquié, une obligation pleinement assumée.¹²⁹

Le concept d'engagement nous paraît ici crucial. Il évoque l'idée de conscience collective, de consensus, de convergence dans l'action, de responsabilité partagée, c'est-à-dire d'un devoir que l'on se reconnaît mutuellement de répondre devant autrui des conséquences de ses choix et de ses gestes. Engagement, promesse, obligation réciproque enracinés dans une conviction morale : la prévention du suicide et notre souci de diminuer la tolérance face au suicide prennent ainsi une nouvelle dimension.

Dans les prochains paragraphes, nous souhaitons reprendre et appliquer à la problématique de la prévention du suicide les principaux enseignements de l'éthique de Lévinas, ceux qui sont constitutifs de la conviction morale que nous cherchons à partager. Une conviction qui éveille la conscience du rôle que l'on peut jouer comme individu, comme citoyen; un rôle qui passe par le chemin de la transcendance où le sujet moral en arrive à se substituer à autrui.

Emmanuel Lévinas peut-il s'arrêter sur ce chemin de transcendance ? L'étape ultime de la responsabilité, ce sera la substitution de moi à Autrui : cette anarchie de la récurrence à soi, cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'une identité trahie que peut-elle d'autre sinon la substitution de moi aux autres ?¹³⁰

La transcendance devient ici l'état de conscience qui dépasse la conscience elle-même : c'est un état d'éveil ou de réveil comme nous l'avons déjà vu qui conduit à un état de conscience si grand que le moi devient autrui, que la préoccupation et la responsabilisation par rapport à autrui

¹²⁹ Marcel Lizée, *Op. cit.*, p. 105.

¹³⁰ Simone Plourde, *Op. cit.*, p. 75.

s'approchent d'une conscience universelle, une conscience de tout le temps. « Une Subjectivité, c'est-à-dire *Sous le poids de l'univers responsable de tout* ». ¹³¹

Cette surdétermination des catégories ontologiques transformées en termes éthiques peut choquer, car nous sommes peu habituées, en philosophie, à la présentation d'une Subjectivité qui « ne saurait jamais signifier volonté, altruisme, instinct de « bienveillance naturelle, ou amour ». A une responsabilité qui est obsession persécutive », « passion infinie », et qui pourtant effectue l'individualisation de la subjectivité, en accomplit l'unicité. ¹³²

L'éthique de la responsabilité permet de développer le moi dans ce qu'il a d'original, de particulier et de spécifique en offrant ce moi unique à autrui dans une préoccupation, dans une passion, dans un élan vers autrui par l'altruisme, la bienveillance naturelle et instinctive qui permet de voir autrui comme soi-même et d'avoir une préoccupation constante à son égard.

Crainte et responsabilité pour la mort de l'autre homme, même si le sens ultime de cette responsabilité pour la mort d'autrui était responsabilité devant l'inexorable et, à la dernière extrémité, l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort. [...] Ce qui est sans doute le secret de la sociabilité et dans ses ultimes gratuité et vanité, l'amour du prochain, amour sans concupiscence. ¹³³

Cet amour gratuit du prochain nous inspire un devoir, celui de répondre de cette liberté, si chère à la culture morale ambiante, par la responsabilité : être libre au point d'être responsable. Cela signifie donner un sens au projet d'être responsable et libre par la fraternité humaine, par la volonté de faire du Bien à l'autre dans l'inspiration qui nous vient d'une force supérieure, d'une prise de conscience de la nécessité d'être plus, d'être meilleur, d'être en dépassement de soi.

Être bon pose le Soi au-delà de l'être, lui offre la possibilité d'un autrement et d'un mieux qu'être, désintéressement qui est excellence et hauteur au-delà de l'être. Être bon confère la possibilité même du dépassement du conatus essendi présenté par bien des philosophies comme la tâche la plus digne de l'existant. ¹³⁴

La tâche la plus digne de l'existant, telle que nous la comprenons, consiste à être bon, pour autrui et par autrui. La possibilité de s'élever survient du fait que la présence d'autrui nous le permet,

¹³¹ Simonne Plourde, *Op. Cit.*, p. 74.

¹³² *Ibid.*, p. 74-75.

¹³³ Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 140.

¹³⁴ Simonne Plourde, *Op. cit.*, p. 82.

qu'elle nous stimule, qu'elle fait surgir en nous une force qui mène à la vie bonne par l'accomplissement du bien. « Avant d'avoir à être, le Soi doit répondre de la mort ou de la souffrance d'autrui, responsabilité connexe à son propre droit à l'être ». ¹³⁵

Répondre d'autrui, répondre de soi par rapport à autrui, c'est être responsable d'Autrui, de sa souffrance, de sa mort. On est ainsi responsable d'être pour soi et pour autrui. « Telle qu'on la trouve exposée dans l'œuvre de Lévinas, la responsabilité éthique est fraternité ». ¹³⁶

Sous les traits de la démesure qui la caractérise, la responsabilité est un appel à un inlassable éveil, à une vigilance infinie et à une absolue insomnie, au cœur de toute relation d'altérité, que celle-ci soit éthique, érotique ou sociale, car le visage se lève au fond de tous les yeux qui me regardent. ¹³⁷

La responsabilité dans son entièreté ne laisse pas de répit, ne permet pas de relâche; la responsabilité doit être en éveil constant afin de ne pas se laisser séduire par les paradis artificiels, les plaisirs faciles, les mirages, qui ne mènent à rien. La responsabilité dans la relation éthique avec autrui, c'est être le gardien de son frère. C'est se préoccuper constamment de l'autre avec sincérité et véracité, en sachant reconnaître et accepter la vulnérabilité de l'autre. À nos yeux, les propos de Lévinas sur la mort s'appliquent tout autant au suicide : il s'agit du même sens de la responsabilité qui exige un même inlassable éveil. Il faut méditer ces deux maximes de Lévinas :

« S'approcher d'autrui, c'est s'approcher de l'autre à l'infini, sous le regard du tiers ». ¹³⁸

« Le miracle de la création consiste à créer un être moral ». ¹³⁹

Créer un être moral, c'est faire en sorte que la conscience sociale s'éveille en une éthique de la fraternité responsable : une éthique empreinte de sensibilité, de bonté, d'ouverture envers autrui. Un être moral est porteur du nécessaire souci de l'autre, un souci qui tend à la paix, à la peur de blesser l'autre, à la vulnérabilité de l'un et de l'autre dans l'équilibre de la justice, du juste par le

¹³⁵ Simonne Plourde, *Op. Cit.*, p. 84.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹³⁸ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 60-61. Cité sur le site : Emmanuel Lévinas, *Espacethique*, Morceaux choisis, La socialité, dernière modification : 23/10/2005, <http://espacethique.free.fr/articles.php?Ing=fr&pg=167>, consulté le 30 novembre 2008.

¹³⁹ Simonne Plourde, *Op. cit.*, p. 143.

bien. Une éthique responsable dans sa totalité jusqu'à la compassion : « La relation vers autrui comme mouvement vers le bien ». ¹⁴⁰

L'éveil d'une conscience éthique en situation nous paraît au cœur de la responsabilité qui nous échoit par rapport au suicide. L'éthique de Lévinas appelle à sortir de l'inconscience, s'ouvrir les yeux sur la souffrance qui s'exprime dans le geste suicidaire, à voir clair dans les mobiles du suicide.

Si la responsabilité est ouverture à la transcendance de l'infini, elle est aussi partie intégrante du moi, elle appelle à l'engagement. Or l'engagement ne peut naître que dans le regard nouveau qui suit l'éveil, le réveil d'une conscience collective tournée vers le bien d'autrui dans la vie de tous les jours. Lévinas écrit que nous sommes tous responsables de tout devant tout le monde. Cette pensée indique à elle seule à quel point Lévinas accorde une grande valeur, une grande profondeur à la responsabilité, et ce, en tout temps. L'enseignement que nous en retenons pour la prévention du suicide, c'est que la responsabilité collective prendra tout son sens, tout son pouvoir quand personne ne pourra plus se désister, quand personne ne pourra relâcher la vigilance. Évoquant Lévinas et Jankelevitch, Simonne Plourde parle de la responsabilité en termes de vocation, de réponse à l'appel de l'autre.

Pour Lévinas et pour Jankélévitch, les réflexions respectives de ces deux philosophes se croisent étonnamment à propos de quelques données importantes. L'un et l'autre affirment que la responsabilité est infinie, inépuisable, indéclinable, qu'elle exclut le « vicariat »; que chacun a des besoins irrésistibles envers autrui; que la responsabilité s'impose de soi; qu'elle se situe dans la ligne de la vocation, qu'elle est la réponse à un appel, qu'elle s'engage selon l'expression de Jankélévitch, l'Être et non le Faire. ¹⁴¹

La responsabilité comme engagement envers autrui, c'est réaliser une promesse, respecter un contrat, une obligation. C'est aussi prendre conscience que l'engagement envers l'autre comme individu passe par un engagement social et politique. Il s'agit d'abord de laisser émerger en soi le sens de la responsabilité, de demeurer sensible à autrui.

¹⁴⁰ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. 60-61.

¹⁴¹ Simonne Plourde, *Op. Cit.*, p. 8.

Totalité et infini développe une phénoménologie de la sensibilité interprétée par Emmanuel Lévinas dans le sens très courant et très quotidien de la consommation et de la jouissance. L'approche du visage commande, dans Autrement qu'être, l'analyse d'une autre face de la sensibilité, celle qui, dans l'exposition du Moi à autrui, se présente comme vulnérable.¹⁴²

Comme nous l'avons vu antérieurement dans ce chapitre, la rencontre du Visage de l'autre est au cœur de l'éthique de Lévinas. La citation précédente introduit une autre dimension de cette rencontre : celle de la vulnérabilité. Dans l'exposition de l'un à l'autre, il peut y avoir blessure, douleur, souffrance; il y a découverte de la vulnérabilité de l'autre. Cette vulnérabilité indique toute la mesure de la responsabilité envers l'autre, qui s'exprime en termes radicaux : être responsable de l'autre, c'est être son serviteur, son débiteur.

L'arrachement à la jouissance solitaire s'effectue dans le « Se présenter » à l'Autre les mains pleines, dans le « donner » à Autrui, à celui qui est, selon une expression de la Bible reprise par Lévinas, « l'Étranger, la veuve et l'orphelin ». Autrui, c'est ce « prochain » dont la proximité me révèle la fraternité, ce « premier venu, sans signalement, dépouillé, avec toute liaison contractée » avec qui je suis lié, dont en dehors de tout lien biologique et contre toute logique, je suis responsable au point d'en être constitué serviteur et débiteur.¹⁴³

Pour Lévinas, le prochain c'est la communauté, c'est le plus vulnérable, c'est la personne avec qui j'ai des liens. La communauté s'étend ici à l'univers, au point d'être responsable de tout, tout le temps, selon la parole des frères Karamazov. La communauté prend ici son sens le plus large : la responsabilité communautaire prend la dimension de la conscience d'un univers, d'un tout, d'une humanité, d'une universalité envers laquelle nous devons arriver les mains pleines de notre unicité, pour en faire don à l'univers communautaire.

Lévinas enseigne que l'autre s'impose à ma responsabilité, il m'impose d'être miséricorde et charité; je prends conscience de la proximité de l'autre, mon prochain. J'apprends à recevoir l'autre dans le souci d'autrui, dans la reconnaissance d'une obligation à l'égard du prochain qui me regarde et qui s'impose à ma responsabilité. Manifestement, une telle éthique opère un véritable retournement de la question du suicide : il ne s'agit plus de déterminer dans quelle mesure ou dans quelles circonstances la décision individuelle du suicide peut être moralement

¹⁴² Simone Plourde, *Op. cit.*, p. 57.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 61.

acceptable. Il s'agit plutôt de se porter pleinement responsable de la vie de l'autre, de l'autre qui est mon prochain immédiat, mais de tout autre qui est membre de la communauté à laquelle j'appartiens.

Dans ses écrits, Lévinas parle de la mort. Il s'agit de la mort violente, de celle causée par la guerre. Elle apporte avec elle la mort et la souffrance innommable des victimes, parfois des populations entières, ainsi que la culpabilité de ceux qui provoquent et font la guerre. Toutes proportions gardées, nous voyons les nombreuses victimes directes du suicide; nous voyons aussi surgir la souffrance des personnes endeuillées par le suicide, ainsi que l'inévitable culpabilité induite dans l'entourage et dans la communauté. Les deux problématiques sont à nos yeux comparables, malgré leurs différences évidentes : dans les deux cas, Lévinas nous apprend qu'il est de notre responsabilité de lutter contre ces morts violentes.

Dans la responsabilité bien concrète qui consiste à aller à la rencontre de la personne suicidaire, l'épiphanie du visage de l'autre atteint sa dimension la plus négative ou la plus perverse. L'altruisme est poussé à son extrémité négative. Le visage de l'autre est radicalement confrontant, il ramène à sa propre vulnérabilité comme à sa propre faiblesse; d'où l'importance la responsabilité assumée de part et d'autre, dans la bonté, la miséricorde et la charité, d'une responsabilité communautaire qui soutient la rencontre de l'autre.

Cette expérience limite est vécue dans plusieurs situations de suicides, car l'altruisme confronte alors à un mécanisme psychologique périlleux. Ce mécanisme présent chez les personnes dépressives, peut s'activer chez la personne altruiste ou la personne sensible qui présente des traits de personnalité qui la rendent vulnérable.

Le danger est d'être l'otage de l'autre, de se laisser emporter dans le sillage de l'autre et de n'être plus capable de s'en défaire. C'est un danger constant, encore plus présent chez les jeunes qui sont plus vulnérables et plus influençables. C'est le propre de la jeunesse de faire « ses » expériences, de découvrir des sensations nouvelles qui l'entraînent parfois plus loin que prévu dans des désespoirs menant au suicide.

Dans certains cas, l'altruisme est une source d'inspiration pour la mort volontaire. C'est ainsi que l'explique Durkheim « Puisque nous avons appelé égoïsme l'état où se trouve le moi quant il vit sa vie personnelle et n'obéit qu'à lui-même, le mot altruisme exprime assez bien l'état contraire, celui où le moi ne s'appartient pas où il se confond avec un autre que lui-même, où le pôle de sa conduite est situé en dehors de lui-même, à savoir dans un des groupes dont il fait partie ».¹⁴⁴

Cette description nous paraît très pertinente en regard du suicide de plusieurs jeunes dont on a peine à percer le mystère. Pareille dynamique psychosociale, doublée de la tolérance accrue par rapport au suicide et du sens diminué de la responsabilité sociétale, constituent des facteurs aggravants du taux de suicide actuel.

Sur le plan personnel, je crois que c'est dans l'état psychologique et le rapport au groupe décrits par Durkheim que le suicide de mon fils s'est produit. Malgré la justesse des propos de Durkheim, je n'ai pas réussi à percer le mystère dont parle Emerson Douyon :

Tout dans la nature paraît animé d'un obscur « élan vital ». Chaque entité vivante déploie le maximum d'énergie pour assurer l'intégrité et la permanence de son être. Seul l'homme comme indifférent à cet appel impérieux de la vie, marque parfois une sorte d'aspiration au néant. Toutefois le suicide, négation même des instincts fondamentaux de tout ce qui respire, a toujours revêtu aux yeux du commun des hommes l'aspect d'un mystère : cette fureur contre soi-même, cette volonté consciente de se retrancher du monde, ce mélange complexe de déterminant et de liberté, ce saut aveugle dans un au-delà de ténèbres n'ont pas fini d'étonner la raison.¹⁴⁵

Certes le suicide ne cesse d'étonner la raison et nous n'avons évidemment pas réussi à percer le mystère. Mais il doit y avoir une autre manière de penser notre rapport suicide, et nous croyons tenir une piste d'une grande richesse dans l'éthique de Lévinas. Cette piste consiste à se présenter à l'autre les mains pleines, à donner et à se donner à l'autre. L'action éthique est tout entière dans la relation : une relation de bienveillance envers l'autre, particulièrement envers les personnes plus vulnérables.

Pour suivre la réduction phénoménologique proposée par Lévinas, il faut franchir le cap de la conscience de ce savoir reposant sur un « Je » identitaire qui part de soi et retourne à soi, reposant sur une identité (le Moi ou le Je) pour tenter

¹⁴⁴ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 20-21.

¹⁴⁵ Propos cités par Éric Volant, *Ibid.*, p. 7.

l'aventure d'une éthique où la conscience est dépassée sans descendre dans l'inconscient, où la Subjectivité est expulsée hors de l'essence et se retrouve en soi comme en exil dans une récurrence irrésiliable du soi-même. Une Subjectivité, c'est-à-dire « sous le poids de l'univers – responsable de tout ». ¹⁴⁶

Cette éthique Lévinassienne de la responsabilité s'enracine dans une anthropologie, dans une conception de l'être humain, du sens de l'histoire humaine :

Pour moi, le grand événement de l'Histoire – mais c'est déjà ou encore un événement de l'Histoire Sainte - serait l'apparition de l'humain qui signifierait l'apparition de la pure persévérance de l'être dans son être. Et c'est de cela que nous parlons depuis le début de l'entretien. Interruption du *conatus essendi* et de la lutte pour l'existence qui entraîne l'homme lui-même dans le mal et dans la guerre, mais que l'humain de l'homme a mis aussi en question en entendant la vocation d'être – pour – autrui qui doit être pensée dans toute son acuité, dans cette possibilité du dés-intéressement – dans cette bonté – se produit l'éveil à l'humanité biblique : répondre d'autrui, priorité autrui, dissymétrie entre moi et l'autre, lui toujours avant moi, humanité comme animalité déraisonnable, ou rationalité selon une nouvelle raison. ¹⁴⁷

Le fondement de la philosophie de Lévinas nous apparaît ici dans son rapport au religieux, à l'Histoire Sainte, à la Bible. À nos yeux, ces fondements philosophiques sont porteurs d'une part indéniable de vérité. Sans prétendre réduire la complexité du monde qui demeure bien difficile à cerner, et encore moins celle du cœur de l'homme, la présence de la bonté en chacun de nous, de manière différente pour chacun de nous, nous paraît pouvoir fonder une éthique. En ce sens, la philosophie de Lévinas nous paraît porteuse d'une grande sagesse, d'une grande vérité et aussi d'une grande actualité. La question de la responsabilité face à autrui est au cœur de l'ethos contemporain : cette valeur nous paraît nécessaire pour repenser les relations interpersonnelles et les rapports humains en famille, en communauté et en société. Le souci de l'autre est la première étape de la démarche de responsabilisation qui semble vouloir s'exprimer dans notre société : on réapprend à mesurer la portée de ses gestes, les conséquences parfois insoupçonnées de ses relations interpersonnelles, les impacts négatifs de ses gestes sur toute une population.

¹⁴⁶ Simonne Plourde, *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *Répondre d'autrui*, *Op. cit.*, p. 15.

Le souci de l'autre prend racine dans la sensibilité originelle, innée en quelque sorte, qui est présente en chacun de nous et qui peut s'estomper avec les expériences et l'usure de la vie; le défi consiste à conserver une sensibilité équilibrée, de rejoindre idéalement, à travers le visage de l'autre, mon essence même et celle de l'autre, car l'une ne va pas sans l'autre. Cela dit, nous sommes également au fait des limites inhérentes à notre référence à Lévinas. Nous avons déjà fait allusion, dans les paragraphes précédents, à la négation du sujet auquel peut aboutir l'altruisme éthique qui prend appui sur une lecture trop stricte de Lévinas. Pour faire état de cette critique, nous citons un passage consistant dans *Culture et mort volontaire*, d'Éric Volant :

Dans ce contexte, il est important de relever le concept d'altruisme anarchique avancé par Nathalie Depraz dans une critique de E. Lévinas qui retourne l'altruisme contre lui-même et devient sa négation par excès, par exacerbation selon Depraz, « face à face avec le visage d'autrui est une expérience abyssale, anarchique au sens où elle est sans commencement, immémoriale parce que je suis toujours déjà exposé à l'autre, que je rencontre effectivement ou non comme visage, à sa violence comme à sa compassion : détrôné, je suis depuis toujours l'otage de l'autre transcendance première, séparation par rapport à moi, autrui présente dans son visage l'infinité irréductible de son être : non pas fusion sympathique, mais débordement infini de l'autre dans l'épiphanie de son visage. (« Autrui » dans M. Canto Sperber (dir.) Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, p. 125). Le visage de l'autre qui impose sa proximité expose à une vulnérabilité insoutenable tout sujet moral le moindrement sensible à l'appel d'autrui. L'omniprésence du regard impératif de l'autre, perçu à la fois comme bénéficiaire et juge de ma bonté, trouve ainsi un terrain propice aux idéations suicidaires. Le sujet n'existe plus, il est happé par le regard de l'autre et plonge tout son souci du vivre et d'agir dans la personnalité de l'autre. Certaines âmes dites missionnaires ont intégré ce type de mécanisme psychologique, périlleux et parfois destructeur. Trop d'altruisme tue et ses victimes sont sans doute plus nombreuses que l'on croit, car des statistiques de ces cas ne sont guère disponibles.¹⁴⁸

Bien sûr, nous ne prétendons pas résoudre ce problème philosophique dans le cadre de notre recherche. Nous croyons cependant pouvoir valablement nous inspirer de l'éthique de Lévinas, notamment des concepts de responsabilité, d'engagement et de promesse pour explorer de nouvelles façons d'intervenir en prévention du suicide. Nous sommes à la recherche d'un contrat moral, éventuellement d'un contrat social, d'une autre forme d'action communautaire en vue de diminuer le taux de suicide chez les jeunes, dans

¹⁴⁸ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 20-21.

l'immédiat, et de laisser un héritage positif pour le futur. Une telle approche solidaire pourrait permettre d'échapper à la menace de négation du sujet moral évoqué par différents commentateurs de Lévinas; nous sommes évidemment soucieux du risque que le sujet moral soit happé par le regard de l'autre, le regard de la personne suicidaire, au point de nier sa propre existence, de souhaiter à son tour la quitter. Bref, nous sommes à la recherche d'une avenue de prévention du suicide où l'altruisme ne risquerait pas de tuer celles et ceux qui aspirent à protéger les personnes vulnérables. D'où l'exploration d'une approche communautaire qui fait l'objet du quatrième chapitre.

CHAPITRE 4

EXPLORATION DE MODES D'ACTION ET D'INTERVENTION ALTERNATIFS AUPRÈS DES JEUNES

L'objectif de ce chapitre est de proposer quelques jalons permettant d'explorer une autre manière d'envisager l'intervention en prévention du suicide auprès des jeunes. Dans les chapitres précédents, nous avons mené une réflexion qui nous a permis de dégager – principalement de l'éthique de Lévinas – des repères conceptuels et des valeurs qui invitent à penser notre responsabilité face au suicide dans une nouvelle perspective. Il nous reste maintenant à mettre ces repères en relation avec des connaissances et des pratiques existantes – qui ne sont pas toutes en lien direct avec la prévention du suicide – dans l'espoir de générer l'approche nouvelle que nous recherchons. Cette dernière étape de notre recherche suivra une trajectoire dont le point de départ est le concept d'anomie de Durkheim et le point d'arrivée une stratégie d'apprentissage de la compassion par les jeunes eux-mêmes. Voyons comment nous passons de l'un à l'autre, à l'aide de divers auteurs, dont Éric Volant et Gilles Lipovetsky, pour ne nommer que ceux-là.

4.1 INVERSER L'ANOMIE (DURKHEIM) PAR L'INTERVENTION COMMUNAUTAIRE

Émile Durkheim a fait un travail sociologique gigantesque pour éclairer le rapport entre le suicide et la vie en société : le concept d'anomie qu'il a proposé constitue encore aujourd'hui un véritable phare pour la compréhension des causes du suicide. La proposition que nous explorons et que nous voulons partager avec les membres de notre communauté est la suivante : l'anomie peut et doit être inversée grâce au levier de l'intervention éthique communautaire, en marche vers une diminution progressive du taux de suicide dans la région Chaudière-Appalaches. Une telle intervention pourrait inspirer des actions similaires dans d'autres milieux.

Durkheim a mené ses recherches sociologiques dans les années vingt et publié ses résultats en 1930. Un chapitre de cet ouvrage toujours actuel, intitulé « Le suicide anomique », nous intéresse particulièrement en ce qu'il développe une thèse fondamentale : « ...la société n'est pas seulement un objet qui attire à soi avec une intensité inégale, les sentiments et l'activité des

individus. Elle est aussi un pouvoir qui les règle. Entre la manière dont s'exerce cette action régulatrice et le taux social des suicides, il existe un rapport ».¹⁴⁹

Nous avons déjà évoqué au cours du premier chapitre, comment certaines situations agissent sur les individus de manière à aggraver les dispositions suicidaires : les crises économiques, les fermetures d'usine, les faillites dans les commerces, les événements destructeurs tels le feu, les inondations qui détruisent des surfaces plus ou moins étendues, emportant avec eux de nombreux emplois. Ces événements – qui ont particulièrement touché la région Chaudière-Appalaches au cours des dernières années – influencent directement à la hausse, selon Durkheim, les taux de suicide. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser spontanément, ce ne sont pas seulement les désastres qui sont en cause : « C'est si peu l'accroissement de la misère qui fait l'accroissement des suicides que même des crises heureuses, dont l'effet est d'accroître brusquement la prospérité d'un pays, agissent sur le suicide tout comme des désastres économiques ».¹⁵⁰

Dans une société, donc, tout ce qui amène un dérèglement, un changement profond dans l'ordre établi des choses, tout ce qui crée de l'instabilité et de l'insécurité chez les individus, peut générer des effets secondaires négatifs tels le suicide. Durkheim affirme à ce propos : « Toutes les fois que de graves réarrangements se produisent dans le corps social, qu'ils soient dus à un soudain mouvement de croissance ou à un cataclysme inattendu, l'homme se tue plus facilement ».¹⁵¹

Il paraît logique de lier un événement malheureux à une aggravation du taux de suicide, car il crée chez les personnes de l'insécurité et de l'incertitude qui peuvent conduire à l'anxiété et à la dépression; or ces états psychologiques sont souvent présents parmi les causes du suicide, comme nous l'avons vu au chapitre premier. Que le suicide augmente aussi lors d'événements heureux importants est sans doute plus difficile à imaginer : pourquoi une croissance économique accélérée provoquerait-elle une augmentation des suicides ? L'explication de Durkheim repose sur le concept de dérèglement social, de perte des repères habituels; elle met également en cause

¹⁴⁹ Émile Durkheim, *Le suicide*, Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, 2005 (1930), p. 264.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 267.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 271.

la résistance au changement qui s'installe inévitablement, agissant elle aussi sur l'insécurité et l'anxiété.

Un vivant quelconque ne peut être heureux et même ne peut vivre que si ses besoins sont suffisamment en rapport avec ses moyens. Autrement, s'ils exigent plus qu'il ne peut leur être accordé ou simplement autre chose, ils seront froissés sans cesse et ne pourront fonctionner sans douleur. Or, un mouvement qui ne peut se produire sans souffrance tend à ne pas se produire. Des tendances qui ne sont pas satisfaites s'atrophient et, comme la tendance à vivre n'est que la résultante de toutes les autres, elle ne peut pas ne pas s'affaiblir si les autres se relâchent.¹⁵²

Gilles Lipovetsky, dans son ouvrage intitulé *Le bonheur paradoxal, Essai sur la société d'hyperconsommation*¹⁵³, consacre tout un chapitre à la jouissance matérielle et à l'insatisfaction existentielle. Il y traite de l'estime de soi qui est en chute libre amenant avec elle son lot de dépressions et de crises d'anxiété. Les gens se cherchent, dit Lipovetsky, car ils ont perdu leurs espoirs, leurs valeurs, éprouvant même le sentiment d'avoir raté leur vie, ce qui fait naître la difficulté d'exister. Il parle de perte de l'individualisme réflexif et d'échec du bonheur paradoxal promu par la société de production-consommation.

On peut introduire ainsi le concept de bonheur paradoxal : le psychisme humain est ainsi fait que les besoins sont toujours à combler, que le désir est toujours lié au manque, que les limites de la satisfaction ne sont jamais atteintes. À l'ère de la consommation, voire de la surconsommation, cette fuite en avant génère d'importants troubles psychiques chez plusieurs.

Par elle-même, abstraction faite de tout pouvoir extérieur qui la règle, notre sensibilité est un abîme sans fond que rien ne peut combler. Car des désirs illimités sont insatiables par définition et ce n'est pas sans raison que l'insatiabilité est regardée comme un signe de morbidité. Puisque rien ne les borne, ils dépassent toujours et infiniment les moyens dont ils disposent; rien ne saurait les calmer. Poursuivre une fin inaccessible par hypothèse, c'est se condamner à un perpétuel état de mécontentement.¹⁵⁴

¹⁵² Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 272.

¹⁵³ Gilles Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard, 2006, p. 155-156.

¹⁵⁴ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 273-274.

L'industrialisation des technologies de pointe et la production massive et diversifiée de biens de consommation se présentent continuellement sous le jour de la nouveauté, à grands renforts de publicité. De plus, nous vivons à l'ère du produit jetable après usage, de la survalorisation de l'objet éphémère. Les biens durables sont dépassés : dès que nous nous procurons un produit, un nouveau prend sa place sur le marché avec de nouvelles caractéristiques qui rendent obsolètes les objets en notre possession, dont la durée objective de vie utile est loin d'être atteinte.

L'attrait des nouveaux produits et des nouvelles technologies est constamment entretenu et même intensifié, de sorte que les individus ont besoin de « toujours plus » pour être heureux. Ils ont besoin d'un pouvoir d'achat illimité pour suivre le mouvement perpétuel : les cartes de crédit sont pleines, mais les besoins demeurent insatisfaits. La souffrance s'installe, l'insécurité apparaît au moindre échec, et quand se produit un revers plus important, perte d'emploi, rupture, maladie, voilà que tout bascule et que s'installe, pour reprendre les mots de Durkheim, un affaiblissement qui peut enlever le goût de vivre.

Rien ne révèle mieux les dégâts subjectifs de la civilisation du bonheur que la formidable expansion des troubles psychiques. Le paradoxe est à souligner : voilà une société où plus de 90 % des individus se déclarent heureux ou très heureux et où, en même temps, les dépressions et les tentatives de suicide, les anxiétés et consommations de médicaments psychotropes se répandent à la manière d'un torrent inquiétant.¹⁵⁵

Dans un contexte où il faut aller toujours plus vite et plus loin, être super performant, il devient difficile d'être satisfait de soi, de son mode de vie. Les athlètes amateurs ou professionnels en sont un bon exemple : ils doivent être ultra-compétitifs et battre des records, souvent au détriment de leur santé et parfois de leur vie.

Pour limiter les effets pervers d'un tel système d'une puissance quasi illimitée, qui a une emprise sur le mode de vie, les mentalités et les valeurs de l'ensemble de la population, il faut mettre en place un contre pouvoir au sein même de la société. Les communautés locales doivent se donner des moyens de résister à cette puissance, de la modérer. Nous croyons fortement à la capacité des communautés de reprendre le pouvoir sur leur mode de vie; mais l'entreprise ne va pas de soi.

¹⁵⁵ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 183.

Le premier défi consiste à canaliser les désirs insatiables et à calmer les passions : il faut mettre en place des limites, des balises et des voies de passage. Il faut faire des compromis dans le rythme de développement du système production-consommation, apprendre à le gérer autrement, pour mettre la priorité sur le respect de l'environnement et surtout le bien-être des personnes, qui méritent un bonheur qui ne soit pas paradoxal. Ce défi peut-il être relevé ?

Nous avons déjà mentionné antérieurement l'état de désorganisation dans lequel se trouve l'ethos de notre société : les normes et les valeurs qui constituaient les balises de la vie en société se sont perdues au fil des ans. La générosité, la bonté, la solidarité, dont nous avons vu toute l'importance avec Lévinas, ne sont que circonstancielles ou occasionnelles; nous assistons à une transformation des valeurs, ou du moins de la façon dont elles motivent les actions, qui est de plus en plus subjective. Gilles Lipovetsky nous parle « de l'annihilation des valeurs ».¹⁵⁶ La communauté ne se reconnaît plus comme telle, ses membres ne partagent plus les mêmes points de repère.

Pour qu'il en soit autrement, pour inverser la tendance lourde de l'anomie, avance Durkheim, il faut avant tout que les passions soient limitées :

Il faut qu'une puissance régulatrice joue pour les besoins moraux le même rôle que l'organisme pour les besoins physiques. C'est l'éveil de la conscience qui est venu rompre l'état d'équilibre dans lequel sommeillait l'animal; seule donc la conscience peut fournir les moyens de le rétablir. La contrainte matérielle serait ici sans effet; ce n'est pas avec des forces physicochimiques qu'on peut modifier les cœurs. Ils doivent donc la recevoir d'une autorité qu'ils respectent et devant laquelle ils s'inclinent spontanément.

Seule la société, soit directement et dans son ensemble, soit par l'intermédiaire d'un de ses organes, est en état de jouer ce rôle modérateur, car elle est le seul pouvoir moral supérieur à l'individu, et dont celle-ci accepte l'autorité. Seule, elle a l'autorité nécessaire pour dire le droit et marquer aux passions le point au-delà duquel elles ne doivent pas aller.¹⁵⁷

Il faut donc retrouver ou redéfinir, dans un milieu social donné qui est délimité par des paramètres territoriaux, historiques, et culturels, des normes communes qui jouent le rôle de

¹⁵⁶ Gilles Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal*, p. 133-134.

¹⁵⁷ Émile Durkheim, *Op. Cit.*, p. 275.

modération des passions dont parle Durkheim. Nous ne recherchons pas ici de nouvelles normes juridiques pour affirmer les droits et les devoirs des citoyens, ni de nouvelles règles déontologiques pour encadrer davantage le travail des professionnels. Nous pensons plutôt à l'ordre implicite qui découle de la répartition du travail dans une société, et aux balises qui régissent les rapports entre les personnes en milieu de travail. Nous pensons à l'ordre qui est introduit par la répartition du pouvoir d'achat entre les membres d'une communauté, qui prend une signification importante dans une société dont l'économie est fondée sur la consommation; ce sont autant de repères qui permettent aux membres de la communauté de se situer les uns par rapport aux autres, de comprendre et de partager un premier niveau d'organisation des rapports humains. Chacun est conscient de la place qu'il occupe dans la société, des avantages qu'il en retire, du rôle qu'il y joue et du comportement attendu de ce rôle. Ces règles de base du vivre ensemble, lorsqu'elles s'effritent, produisent des malaises, des insatisfactions et une perte du plaisir de vivre qui peuvent conduire au suicide, surtout chez les jeunes qui ont besoin de repères pour les guider sur le chemin de la vie.

C'est cette limitation relative et la modération qui en résulte qui font les hommes contents de leur sort tout en les stimulant avec mesure à le rendre meilleur; et c'est ce contentement moyen qui donne naissance à ce sentiment de joie et de calme et l'active; à ce plaisir d'être et de vivre qui, pour les sociétés comme pour les individus, est la caractéristique de la santé.¹⁵⁸

Or bon nombre de personnes ne trouvent plus au travail les satisfactions et les repères dont elles ont besoin. Un nombre grandissant de travailleurs se sentent peu reconnus, peu respectés, peu valorisés; ils se plaignent de la surcharge de travail doublée de fortes pressions à la productivité. Les changements dans les techniques de production sont nombreux, les méthodes de travail sont en constante évolution. La précarité de l'emploi et les changements de carrière obligés apportent énormément de déséquilibre, d'insatisfaction et de souffrance. On peut en prendre la mesure dans le taux d'absentéisme au travail et les nombreux problèmes psychologiques qui en sont la cause. Jean-Pierre Brun, un chercheur spécialiste de la question, rappelle que depuis 1987 à 1998, l'incapacité au travail causée par des problèmes psychologiques a presque doublé.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 277.

¹⁵⁹ Jean-Pierre Brun, *La santé psychologique au travail... de la définition du problème aux solutions*, Chaire en gestion de la santé et de la sécurité du travail dans les organisations, Université Laval, Québec, 2003.

L'évolution du travail en fonction d'impératifs largement économiques et au détriment de sa fonction d'intégration et de participation sociales, représente bien l'incapacité de la société actuelle à jouer un rôle de « modérateur » qui soit structurant pour les personnes. Or c'est précisément dans ces moments que les taux de suicides s'élèvent. Dans la région Chaudière-Appalaches il se pourrait que la perte des points de repère soit plus accusée qu'ailleurs au Québec, notamment en ce qui concerne le rapport à l'économie, à l'emploi et à la consommation, qui est vécu assez difficilement, sur le mode de l'instabilité et de l'incertitude face à l'avenir. Notre région étant agricole et industrielle, le salaire moyen y est inférieur à la moyenne provinciale, sans compter qu'elle a été durement touchée par des fermetures d'usines. Le revenu moyen ne permet pas à la majorité d'accéder à cette qualité de vie présentée comme « normale », alors qu'elle dépasse largement les limites du nécessaire et du raisonnable. Une qualité de vie définie par l'avoir, la possession d'une « grosse » maison, d'une voiture de luxe ou de sport, d'ordinateurs et de jeux électroniques toujours plus performants, de cellulaires des plus puissants, bref la liste est pratiquement illimitée.

Le nirvana de la consommation lance le développement économique dans une fuite en avant qui amplifie la frustration éprouvée par la majorité de ne pas pouvoir se procurer tout ce que l'on apprend à désirer dès le plus jeune âge. L'effet structurant des petites entreprises qui amenaient stabilité et sécurité s'est affaibli au gré des fermetures, sans aucune solution de rechange à laquelle se raccrocher : c'est la loi du plus fort qui prévaut, celle des plus gros marchés, des plus grandes surfaces. L'artisanat, les entreprises familiales et l'agriculture, toutes les entreprises locales sont appelées à se soumettre à la règle de la mondialisation financière et économique.¹⁶⁰

Il s'agit là, sans doute, d'un facteur important d'insatisfaction des communautés de la région : manifestement, le principal pouvoir modérateur de l'économie et de l'emploi, via la limitation des « passions individuelles », n'appartient pas aux instances décisionnelles locales. Ce pouvoir est détenu par des personnes ou des organisations externes qui n'ont pas pour premier souci le bien-être de la population. Or ce pouvoir doit être confié à des instances sociétales dont l'autorité est légitime.

¹⁶⁰ À propos des effets des effets locaux de la mondialisation on pourra lire Michel Damian, Jean-Christophe Graz, *Commerce international et développement soutenable*, Economica, Paris, 2001.

Parce que cette réglementation est destinée à contenir les passions individuelles, il faut qu'elle émane d'un pouvoir qui domine les individus; mais il faut également que ce pouvoir soit obéi par respect et non par crainte. Ainsi, il n'est pas vrai que l'activité humaine puisse être affranchie de tout frein. Il n'est rien au monde qui puisse jouir d'un tel privilège. Car tout être, étant partie de l'univers est relatif au reste de l'univers; sa nature et la manière dont il la manifeste ne dépendent pas seulement de lui-même, mais des autres êtres qui, par la suite le contiennent et le règlent.¹⁶¹

Poursuivant la réflexion sur la question des limites, Durkheim la lie directement à la courbe ascendante des suicides :

Seulement quand la société est troublée, que ce soit par une crise douloureuse ou par d'heureuses mais soudaines transformations, elle est provisoirement incapable d'exercer cette transformation, et voilà d'où viennent ces brusques ascensions de la courbe des suicides dont nous avons plus haut établi l'existence. Ainsi, les appétits, n'étant plus contenus par une opinion désorientée, ne savent plus où sont les bornes devant lesquelles elles doivent s'arrêter. L'état de dérèglement et d'anomie est donc encore renforcé par ce fait que les passions sont moins disciplinées au moment même où elles auraient besoin d'une forte discipline.¹⁶²

Le sociologue propose comme avenue de solution le mouvement contraire de l'anarchie, la discipline. Plusieurs observateurs déplorent, à l'instar de Durkheim, la perte du sens de la discipline. On la perçoit à l'école dans les rapports entre professeurs et élèves, dans l'agressivité sur la route, le vandalisme dans les lieux publics ou la violence dans les files d'attente. On l'attribue à l'individualisme exacerbé qui domine les valeurs et les attitudes du plus grand nombre, au refus consécutif du compromis et à la perte du souci de l'autre. Nous ajoutons au tableau cette réflexion de Durkheim : « Ce n'est donc pas sans raison que tant de religions ont célébré les bienfaits de la pauvreté. C'est qu'elle est en effet la meilleure école pour apprendre à l'homme à se contenir ».¹⁶³

Or la difficulté de modération des pulsions individuelles par les instances politiques n'est pas due à la seule évolution de l'ethos vers l'individualisme radical. Elle est pour ainsi dire structurelle, au sens où le pouvoir gouvernemental est soumis à l'impératif de la prospérité économique. Durkheim tient à ce sujet des propos d'une grande actualité :

¹⁶¹ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 279.

¹⁶² *Ibid.*, p. 280.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 282.

De part et d'autre, on déclare que les nations doivent avoir pour seul ou principal objectif de prospérer industriellement, c'est ce qui implique le dogme du matérialisme économique qui sert également de base à ces systèmes, en apparence opposés. Et comme ces théories ne font qu'exprimer l'état de l'opinion, l'industrie, au lieu de continuer à être regardée comme moyen en vue d'une fin qui le dépasse, est devenue fin suprême des individus et des sociétés. Mais alors il est arrivé que les appétits qu'elle met en jeu se sont trouvés affranchis de toute autorité qui les limitât.¹⁶⁴

Certes, la redéfinition du rôle de l'État dans le contexte de la mondialisation offre des occasions de renouveler le rapport entre les citoyens et les institutions gouvernementales. Plusieurs auteurs, dont Gilles Paquet, analysent ainsi la transformation des organisations : en devenant de plus en plus grosses, elles paraissent de plus en plus poreuses et floues; leur occupation de vastes territoires transforme et redistribue le pouvoir. En pareil contexte de « destruction créatrice »¹⁶⁵ et d'apprentissage collectif continu, les communautés locales n'ont d'autre choix que d'expérimenter de nouveaux rapports au pouvoir de définir les balises du vivre ensemble.

4.1.1 SORTIR DE L'ÉTAT D'ANOMIE PAR UNE APPROCHE COMMUNAUTAIRE

La première tâche consiste à sortir de l'état constant d'anomie qui caractérise les rapports sociaux, c'est-à-dire l'absence de repères, de normes, de limites qui sont clairement définis et partagés. Cela suppose une première prise de conscience : le bien-être des personnes et des communautés ne peut manifestement pas reposer la frénésie de l'avoir et sur l'appât du gain qui sont devenus le moteur du développement. La logique de l'augmentation des dividendes exerce une emprise implacable sur l'organisation du travail et de la production, peu importe la moralité des moyens et les conséquences parfois désastreuses sur le plan humain et environnemental. La mondialisation des modes de production et des échanges commerciaux renvoie presque hors de portée des communautés locales la capacité à fixer le sens, la finalité de leur propre développement et les balises qui en découlent. Le travailleur suit malgré lui ce mouvement de fuite en avant sans jamais avoir accès aux bénéfices, sans en retirer d'avantages; comment peut-il

¹⁶⁴ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 284.

¹⁶⁵ Gilles Paquet, *Gouvernance : une invitation à la subversion*, Montréal, Liber, 2008, p. 60-7, dernière modification : 2008-12-03, http://www.caij.qc.ca/doctrine/congres_du_barreau/2008/632/index.html, consulté le 7 décembre 2008.

être satisfait ou tirer profit de son travail, dans ce tourbillon de production qui se présente comme une fin en soi ? Nous l'avons déjà mentionné antérieurement, la souffrance et l'insatisfaction qui naissent de cette dynamique socio-économique comptent pour beaucoup dans l'étiologie des gestes suicidaires. Durkheim écrit à ce propos :

La fatigue, du reste, suffit, à elle seule, pour produire le désenchantement, car il est difficile de ne pas sentir, à la longue, l'inutilité d'une poursuite sans terme. On peut même se demander si ce n'est pas surtout cet état moral qui rend aujourd'hui si féconde en suicides les catastrophes économiques. Dans les sociétés où il est soumis à une saine discipline, l'homme se soumet aussi plus facilement aux coups du sort. Habitué à se gêner et à se contenir, l'effort nécessaire pour s'imposer un peu plus de gêne lui coûte relativement peu.¹⁶⁶

Durkheim qualifie le suicide d'« anémique » quand il est d'origine sociale, quand il est lié à l'absence de normes, à la déstabilisation, à la désorientation et à la souffrance que cette absence génère : « Ce que prouve ce nombre exceptionnel de morts volontaires, c'est l'état de perturbation profonde dont souffrent les sociétés civilisées et il en atteste la gravité. On peut même dire qu'il en donne la mesure ».¹⁶⁷ L'anomie peut également se retrouver dans des unités de relations humaines plus petites. Ainsi, la rupture d'équilibre qui se produit dans le couple au décès du conjoint, ou lors d'un divorce, peut conduire au suicide.

C'est donc l'état d'anomie conjugale, produit par l'institution du divorce, qui explique le développement parallèle des divorces et des suicides. Par conséquent, ces suicides d'époux qui, dans les pays où il y a beaucoup de divorces, élèvent le nombre des morts volontaires, constituent une variété de suicide anémique.¹⁶⁸

Il y a donc un fil conducteur entre la communauté humaine et le suicide. La personne suicidaire ressent comme un manque radical l'affaiblissement des liens sociaux suite à des transformations radicales des normes et des institutions qui structurent les rapports humains, qui font en sorte que les individus se sentent en harmonie avec leur milieu de vie social et bien dans leur peau. Ils doivent se sentir partie prenante de la vie de leur communauté, pouvoir compter sur son soutien et éprouver le sentiment d'y contribuer.

¹⁶⁶ Émile Durkheim, *Op. cit.*, p. 285.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 450.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 307.

Cette constatation fondamentale, que nous devons à Durkheim, nous indique deux orientations d'action interdépendantes : il faut travailler à renforcer les rapports communautaires, mais il faut également travailler à renforcer les ressources, les capacités de résistance des personnes face aux situations potentielles d'anomie. Voyons d'abord quelques valeurs pouvant inspirer le travail à faire sur les rapports au sein de la communauté, avant d'examiner (à la section 4.1.2) un changement de valeurs qui nous paraît préalable à tout changement d'attitude des personnes.

Nous croyons qu'il est nécessaire de développer une approche communautaire différente de celle qui prévaut aujourd'hui, où les communautés se créent principalement autour des groupes d'intérêt. Il est important à nos yeux de développer une force collective dans des ensembles plus vastes, dans un village, une ville, une région. Pour y arriver, il faudra réinventer des projets, des actions communes qui à leur tour reposeront sur une vision, sur des valeurs communes. La première conviction à partager serait que tout ne peut se mesurer à partir du bien-être matériel, de la recherche du bonheur individuel. La solidarité, l'entraide et la compassion sont des valeurs phares qui nous paraissent plus nécessaires que jamais à la vie communautaire; le projet de diminuer les écarts entre les milieux favorisés et les milieux plus pauvres, par exemple, tout en reconnaissant la légitimité de la recherche du bien-être, introduit dans les rapports sociaux la conscience de l'interdépendance de toutes les personnes. Il faut, à notre sens, chercher à canaliser autrement les passions, à les mettre au service du bien-être collectif, à placer ce dernier au-dessus de l'intérêt des petits groupes, de certains individus détenteurs de pouvoirs importants.

Nous avons à repenser l'ethos de notre société dans les termes d'une éthique de la responsabilité centrée sur le souci de l'autre; le partage de cette sensibilité morale s'impose si nous voulons sensibiliser les membres de la communauté au rôle important qu'ils peuvent tous jouer dans la prévention du suicide chez les jeunes. Nous l'avons dit antérieurement : une telle approche s'ajoute aux stratégies de prévention actuellement confiées aux organismes gouvernementaux et communautaires; loin de vouloir les remplacer, nous croyons au contraire qu'il faut continuer à les soutenir.

Un nouvel éthos sociétal doit faire son apparition, articulé autour d'un ensemble d'attitudes et de valeurs qui expriment l'éthique de la responsabilité, en vue d'inspirer une morale sociétale évolutive. En employant les termes « morale évolutive », nous voyons une morale qui fait place au changement et à l'initiative, mais aussi une morale qui propose des règles de conduite, qui permet à chacun de voir où il faut une limite pour être responsable, qui propose à chacun des façons de définir et de poser ses propres limites.

Un renouveau éthique doit faire son apparition. Lipovetsky nous dit que « les injonctions solennelles au devoir sont périmées »¹⁶⁹ : la morale du devoir et de l'obligation, la morale imposée par la punition et la menace du feu de l'enfer est révolue. Nous sommes à l'orée d'un renouveau, qui fait place à une éthique de la responsabilité, une éthique du raisonnable, de l'intelligence et de la prudence. À nos yeux, une telle éthique ne peut avoir de sens si elle ne pose pas comme premier défi à la communauté la survie de tous ses membres; elle doit être suffisamment riche pour donner un sens, pour donner des arguments forts qui motivent à l'action, l'objectif étant toujours de diminuer le plus possible le nombre de suicides et de soutenir les personnes aux prises avec les répercussions négatives du deuil causé par le suicide.

Ainsi comprise, l'éthique de la responsabilité prendrait tout son sens si elle pouvait servir à légitimer la mise en place de normes professionnelles, institutionnelles ou même juridiques. Au sens où l'explique Luc Bégin, il faut redonner à la normativité éthique la place qui lui revient : son travail consiste à donner un sens aux autres normativités, à les pondérer dans l'orientation de l'action¹⁷⁰. Afin de réaliser ce travail éthique, il faut mettre en place des espaces de dialogue éthique dans les lieux institutionnels de l'éducation, de la santé et des services sociaux, ainsi que des groupes communautaires qui se préoccupent de prévention du suicide. Des membres et des décideurs de la communauté pourraient y intervenir et assurer le relais avec leurs pairs, en vue d'impliquer dans la réflexion et dans l'action le plus grand nombre de personnes possible.

Mais cette responsabilité que nous souhaitons voir se développer principalement face aux jeunes qui sont les plus touchés par le suicide, nous ne la voulons pas paternaliste. Nous croyons qu'il

¹⁶⁹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 264-311.

¹⁷⁰ Luc Bégin, « Les normativités dans les comités d'éthique clinique », dans Marie-Hélène Parizeau (dir.), *Hôpital et éthique*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 32-57.

faut leur faire une place dans « notre » société, les intégrer dans des projets communautaires par exemple; mais il faut aussi leur donner, leur laisser le pouvoir de changer ce qu'ils peuvent, d'en faire « leur » société. Pour y arriver, notre première responsabilité est de les inviter, de les inciter à se responsabiliser face à eux-mêmes et aux difficultés qui se présentent à eux. Ils doivent puiser dans leurs propres ressources pour trouver des solutions à leurs problèmes.

Ainsi comprise, la prévention du suicide doit débiter en amont du mal de vivre qui conduit au geste irréparable. Notre première tâche est de mettre les jeunes en situation de développer des forces personnelles, des forces morales en adhérant à des valeurs fortes qu'ils pourront ensuite défendre et faire valoir sur la place publique. L'apprentissage n'est pas que moral, il doit aussi jouer sur le plan des attitudes, des manières de réagir aux situations : nous pensons notamment au pouvoir de gérer ses émotions, d'articuler sa pensée, de se donner des buts et des objectifs, d'acquiescer des convictions, de défendre ses opinions. Cela dit, il faut être conscient que ces apprentissages peuvent aller dans le sens de la valeur d'autonomie, et que la domination de cette valeur fait partie de la problématique du suicide. C'est pourquoi nous proposons de rechercher un ethos du juste milieu.

4.1.2 AUTONOMIE ET RESPONSABILITÉ – VERS UN JUSTE MILIEU

Nous avons montré, dans les chapitres précédents, que l'ethos individualiste prône la liberté donc l'abolition des contraintes dans le choix du mode de vie, et que paradoxalement, ce que nous avons en commun, la recherche du bien-être dans la consommation, nous renvoie encore à nous-mêmes... Rappelons ici, pour faire le point, les propos de Lipovetsky :

De toute façon, cette mobilité et cette autonomie ont un prix souvent lourd, car elles s'accompagnent d'une montée inquiétante de l'anxiété, de la dépression, de divers troubles psychopathologiques des comportements. Narcisse n'est pas l'individu triomphant, il est l'individu fragilisé et déstabilisé parce qu'il a à se porter et se constituer tout seul, sans ces soutiens que constituaient autrefois les encadrements collectifs et les normes sociales intériorisées. La figure dominante de l'individualisme démocratique a été pendant un moment l'euphorie libérationniste, c'est maintenant de plus en plus la peine à vivre, l'insécurité, la

peur liée non seulement au terrorisme mais à toutes choses : l'alimentation, le relationnel, l'âge, le travail, la retraite.¹⁷¹

Et quand la « peine à vivre » devient insupportable, la solution ultime qui s'offre à plusieurs se trouve encore dans une manifestation de l'autonomie, c'est-à-dire dans cette capacité que possède l'être humain de s'enlever la vie :

Par rapport au suicide, l'autonomie signifie donc la capacité que l'homme possède de décider en toute liberté de sa propre mort et de disposer de son corps selon sa volonté (autodétermination). Cette autonomie doit être prise au sérieux, non pas uniquement dans les discours et la réflexion éthique, mais surtout dans la pratique.¹⁷²

Or, poursuit Éric Volant, l'autonomie est une arme à double tranchant. Elle nous permet de s'affirmer face à un milieu de vie qui peut être étouffant, mais elle peut aussi conduire à dissoudre les repères du vivre ensemble :

Cependant, l'autonomie, si importante soit-elle pour qu'on la revendique et la maintienne avec rigueur contre un communautarisme étroit et restrictif, reste une arme à double tranchant; elle peut mener à la vie ou à la mort. Formés dans la solitude d'un moi détaché de sa géographie culturelle, les jugements éthiques risquent fort d'être arbitraires. L'autonomie individuelle, si chère aux libéraux, ne peut éclore et se développer qu'au sein d'une communauté dont les institutions et les traditions promeuvent des valeurs propres à stimuler ses membres à vivre ensemble.¹⁷³

Lipovetsky formule la même idée en d'autres termes : il parle du suicide comme d'un geste de liberté négative, comme expression de la volonté de se « sauver du mal ».

Le but recherché est un changement pour le mieux, l'obligation d'une situation jugée intolérable du point de vue physique, moral, économique, social ou politique. Cette transformation est une forme de liberté négative, au sens d'une libération ou d'une délivrance du mal. Le suicide est donc à la fois d'un acte de libération ou de salut (il me sauve du mal) et un acte de liberté (il est choisi librement).¹⁷⁴

¹⁷¹ Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale*, p. 26.

¹⁷² Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 44.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁴ Gilles Lipovetsky, *Ibid.*, p. 49.

Force est de reconnaître que l'être humain a la capacité, qu'il peut prendre la liberté de s'enlever la vie. Cela ne signifie pas que cette forme d'autonomie doive nécessairement être acceptée sur le plan éthique, puisque le geste suicidaire ne met fin au mal de vivre qu'en abrégeant l'existence de la personne souffrante. L'éthique de la responsabilité nous invite à poser autrement la question : le changement « pour le mieux » recherché dans le geste suicidaire pourrait-il être atteint autrement ? L'aspiration au mieux-être, au bonheur et même, à la liberté, ne peut-elle être trouvée autrement qu'en mettant fin à ses jours ?

Nous empruntons la réponse d'Éric Volant dans une citation précédente : il faut situer la valeur d'autonomie parmi d'autres valeurs qui stimulent les membres de la communauté à vivre ensemble. Tous les membres de la communauté vivent des peines, des souffrances qui peuvent éventuellement paraître trop lourdes à porter. C'est en côtoyant l'autre, les autres, en partageant avec eux notre propre souffrance et en partageant la leur que l'allègement s'effectue, que la compassion s'installe et que l'on découvre des manières de résoudre le mal-être dans des gestes compatibles avec la poursuite de l'existence, du bien-être. Lipovetsky parle de faire reculer l'individualisme irresponsable :

Dans ce contexte, ce qui fait sens aujourd'hui, ce ne sont plus les grands projets ni les grands sacrifices, mais l'idéal de responsabilisation humaine, l'ambition de faire reculer l'individualisme irresponsable, voilà un but, un sens que chacun d'entre nous parents, enseignants, chefs d'entreprise, thérapeutes, peut se fixer et dans lequel il peut se reconnaître.¹⁷⁵

En ce sens, l'éthique de la responsabilité invite à penser que l'autonomie n'a de sens que si le sujet moral existe, que si son existence autonome se poursuit. Et cette existence ne peut se poursuivre si la communauté ne place pas au fondement des relations humaines les valeurs de sollicitude, de solidarité, de réciprocité. En dernière analyse, le regard que l'éthique de la responsabilité nous amène à poser sur l'autre se formule en termes de justice sociale. Notre responsabilité est de porter sur l'organisation de la vie en société un regard qui cherche le plus grand bien pour le plus grand nombre. Notre devoir ne consiste pas à atteindre l'idéal, mais à inscrire nos pensées sous le signe de la bonne intention, à démontrer toute la générosité dont nous sommes capables. Jean Grondin parle d'un impératif :

¹⁷⁵ Gilles Lipovetsky, *Métamorphoses de la culture libérale*, p. 49.

Mais l'ordre éthique, chevillé au bien d'autrui, n'a pas à attendre cette fondation pour s'exercer et être contraignant, c'est-à-dire lier les consciences. Le « tu ne tueras point » n'est pas un argument, ni la conclusion d'une démonstration, mais un commandement, un impératif. Il en est de même de tous les principes éthiques (en commençant par le « tu porteras assistance aux démunis » qui est un autre nom de la charité), qui sont effectivement « des points de départ » ou des « lieux communs » de notre humanité.¹⁷⁶

Vouloir le bien de l'autre nous amène inévitablement à le faire et à le considérer comme une voie d'accès au sens social, en délaissant l'individualisme et en pratiquant une autonomie humaine à dimension sociale. Grondin parle des lieux communs de notre humanité. Abordant la question du fondement rationnel des impératifs moraux, il fait état de la dimension affective de la compassion et partant, d'une éthique de la sollicitude :

Ne résulte-t-elle pas d'une obsession hypercartésienne, hyperintellectualiste, qui est le fait d'une exacerbation de l'exigence scientifique de démonstration et de vérification ? Comme si la compassion, comme si la sollicitude, comme si l'amour et l'affection dépendaient de ce type de fondation ! Le sens attend moins d'être fondé que d'être senti.¹⁷⁷

La compassion sera au cœur de la nouvelle approche de prévention du suicide que nous explorons à la section suivante. Nous situons la compassion dans le droit fil de l'éthique de la responsabilité que nous avons cherché à cerner à partir des écrits de Lévinas. Que signifie en effet se porter responsable de l'autre sinon « avoir l'autre dans sa peau », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Simonne Plourde ?¹⁷⁸

¹⁷⁶ Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Bellarmin, 2003, p. 102.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ Simonne Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2003, 133 p.

4.2 L'APPRENTISSAGE DE LA COMPASSION - UNE JUSTIFICATION POSSIBLE

La compassion est pour nous le fait d'être sensible aux autres, de se mettre dans la peau de l'autre et de ressentir sa souffrance au même diapason que lui. Se mettre ainsi à la place de l'autre amène à le comprendre à travers sa vulnérabilité, mais aussi à travers sa force morale, à travers les moyens qu'il utilise pour échapper aux difficultés de l'existence. Compatir à l'autre, c'est le découvrir dans la plénitude de son être. C'est aussi lui témoigner que sa vie est importante, qu'elle a un sens pour quelqu'un.

Il est nécessaire que, non seulement de loin en loin, mais à chaque instant de sa vie, l'individu puisse se rendre compte que ce qu'il fait va vers un but. Pour que son existence ne lui paraisse pas vaine, il faut qu'il la voie, d'une façon constante, servir à une fin qui le touche immédiatement. Mais cela n'est possible que si un milieu social, plus simple et moins étendu, l'enveloppe de plus près et offre un terme plus prochain à son activité.¹⁷⁹

Chaque personne se raccroche à la vie en se donnant un but à atteindre, en s'ouvrant à une source d'inspiration, une source nourricière qui apaise et qui porte à sortir de soi. Cette source vient en grande partie de la présence d'autrui, du sentiment d'appartenir à une communauté, à une entité plus grande que soi. Durkheim parle de se sentir solidaire d'un être collectif. À nos yeux, c'est précisément cette inspiration qu'il faut aux jeunes qui sont à la recherche du sens de leur vie. Ils doivent se sentir désirés, aimés, utiles voire même nécessaires.

Par conséquent, la seule façon de remédier au mal, est de rendre aux groupes sociaux assez de consistance pour qu'ils tiennent plus fermement l'individu et que lui-même tienne à eux. Il faut qu'il se sente davantage solidaire d'un être collectif qui l'ait précédé dans le temps, qui lui survive et qui le déborde de tous les côtés. À cette condition, il cessera de chercher en soi-même l'unique objet de sa conduite et, comprenant qu'il est l'instrument d'une fin qui le dépasse, il s'apercevra qu'il sert à quelque chose. La vie prendra un sens à ses yeux parce qu'elle trouvera son but et son orientation naturels.¹⁸⁰

Quel chemin peut donc me conduire vers la société, vers l'autre, me faire prendre conscience que l'autre existe et qu'il a besoin de moi autant que j'ai besoin de lui ? Il n'y a sans doute pas un

¹⁷⁹ Émile Durkheim, *Le suicide*, p. 429.

¹⁸⁰ *Idem.*

chemin unique. Celui que nous explorons dans les pages qui suivent consiste à faire l'apprentissage de la compassion, du dépassement dans une démarche concrète envers les plus vulnérables, les plus affaiblis tant d'un point de vue physique que psychologique. Expérimenter la compassion, c'est partager pour un moment avec l'autre son existence, ses passions et ses désillusions. Il faut laisser à la vie la chance de nous enseigner qui est l'autre dans son existence singulière et peut-être dans son essence. Développer son sens de la responsabilité à travers la compassion : « Non indifférence de la responsabilité, renchérit Lévinas, jusqu'à la substitution au prochain, source de toute compassion ». ¹⁸¹

La responsabilité est « Compassion, sentiment particulièrement promu dans les diverses traditions méditerranéennes et dans la tradition bouddhiste, qui rend apte à « souffrir avec » celui qui souffre ou à être touché par la souffrance d'autrui jusqu'à la partager ». Ce sentiment revêt un caractère éthique important et est souvent invoqué en rapport avec l'aide aux personnes suicidaires autant dans la prévention du suicide que dans l'assistance au suicide. Un cœur accessible à la compassion est tout à fait apte à faire un bout de chemin avec celui ou celle dont la douleur physique ou la souffrance morale est lourde à porter. Le partage du mal d'autrui est généralement très apprécié par la personne qui souffre et qui peut trouver ainsi une ressource suffisante pour assumer elle-même les malheurs de son existence et développer ses propres ressources. Ce sentiment de compassion est invoqué aussi dans l'évaluation juridique (le droit) ou judiciaire (la jurisprudence) de l'assistance au suicide que l'on présente alors comme « un meurtre de compassion ». ¹⁸²

La compassion se vit dans un mouvement de va-et-vient entre la personne aidante et la personne souffrante, un échange bidirectionnel qui peut être compris comme une série des mouvements ascendants et descendants pour reprendre l'image proposée par Anne Fagot-Largeault quand elle décrit le mouvement de la théorie à la pratique en bioéthique. ¹⁸³ Nous voyons l'apprentissage de la compassion comme des moments de récit et de discussion qui permettent de recueillir et de comprendre diverses situations particulières de vie et de découvrir, à travers l'expérience de l'autre, des motivations qui permettent de passer à travers certaines épreuves, des valeurs qui donnent un sens à la vie malgré la souffrance. Ces raisons de vivre et d'agir peuvent être discutées, mises en contexte, relativisées pour être bien comprises dans leur signification

¹⁸¹ Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et responsabilité*, p. 83.

¹⁸² Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 74.

¹⁸³ Anne Fagot-Largeault, « La réflexion philosophique en bioéthique », dans Marie-Hélène Parizeau (dir.), *La bioéthique : méthodes et fondement*, Les cahiers scientifiques, ACFAS, Montréal, 1989, p. 3-16.

singulière. C'est ce que nous appelons le mouvement descendant : aller profondément dans l'expérience de l'autre, sans toutefois s'y perdre.

Le mouvement ascendant permet d'échapper à l'emprise du drame vécu par l'autre : il consiste à identifier les situations sans issue, les exemples à ne pas suivre, pour éviter de reproduire les conditions qui ont conduit la personne souffrante et ses proches dans cette situation difficile. Il consiste à distinguer les malheurs qui sont dus à des choix délibérés et ceux qui sont liés au mauvais sort. Il consiste à évaluer l'éventail des choix existentiels qui s'offrent à soi et de constater qu'il y a toujours possibilité de choisir d'exister.

Compatir avec l'autre, c'est assumer sa responsabilité envers lui en l'accompagnant, en saisissant l'occasion de faire un bout de chemin avec lui. Cette compréhension de la douleur de l'autre peut permettre à elle seule de lui donner l'énergie nécessaire pour se reprendre en main; cette force nouvelle, il la puisera dans le fait de trouver une place dans une relation humaine, dans une communauté, et non pas toute la place; il la trouvera dans un projet d'existence qui tient compte de la finitude humaine. Cette idée centrale, qui exprime à notre sens la condition humaine, est fort bien exprimée par Éric Volant, qui dégage un enseignement fondamental de la philosophie existentialiste :

Par ailleurs, de Beauvoir est bien consciente qu'il n'est pas évident pour un jeune de se trouver une place dans le monde. C'est pourquoi il peut se sentir « délaissé, inutile, sans justification. Qu'il fasse de la science, de la poésie, qu'il construise des moteurs », (p. 288), il accomplit sans doute son propre projet, mais « dans l'humanité, il n'atteint jamais que certains hommes, il ne peut fonder que des situations limitées. S'il rêve de se dilater à l'infini, il se perd aussitôt. Il se perd en rêve car, en fait, il ne cesse d'être là, de témoigner par ses projets finis de sa présence finie » (p. 295). Les attentes des suicidaires surtout les jeunes, à l'égard de l'existence et de l'humanité, pour avoir une place et y être reconnus, ne seraient-elles pas trop démesurées et tiendraient-elles assez compte de la finitude de leur personne et de la portée limitée de leur action ? Derrière ce désir de réclamer une place dans ce monde ne se cacherait-il pas davantage une passion de vivre qu'une pulsion de mort ? « L'être humain ne peut pas vivre si aucune personne n'a pu établir une relation fondamentale avec lui et n'a pu lui offrir une parole qui fera de son existence une aventure signifiante ».¹⁸⁴

¹⁸⁴ Éric Volant, *Culture et mort volontaire*, p. 125.

Selon notre expérience personnelle et professionnelle, le jeune est à la recherche de personnes qui pourront lui apporter quelque chose de signifiant. Il est à la recherche de quelque chose qui l'animera, alimentera ses passions, galvanisera ses forces et canalisera ses énergies. C'est pourquoi nous pensons que l'apprentissage de la compassion serait une approche valable en prévention du suicide, dans le projet global d'agir en amont des expériences négatives pouvant conduire au geste suicidaire. Il s'agit à la fois de donner au jeune l'occasion d'établir des liens sociaux significatifs et d'y occuper une place qui l'implique comme personne globale. Il s'agit de lui proposer de former son caractère moral en faisant la découverte de la vulnérabilité de l'autre et en lui offrant le support de sa présence et de son attention. Nous devons faire confiance à ces jeunes qui ne sont jamais aussi individualistes et égocentriques qu'on veut bien le dire. Nous croyons qu'ils aspirent à faire de leur existence une aventure signifiante et qu'ils sont tout à fait capables de tirer profit, pour eux-mêmes et pour autrui, de l'apprentissage de la compassion. En ce sens, nous ne partageons pas l'ambivalence qui marque la philosophie morale, décrite dans la citation suivante:

La pitié et la compassion. Les émotions dites morales ont été très diversement appréciées par les philosophes s'intéressant à la philosophie morale. En particulier, les émotions qui nous font partager les peines et les plaisirs d'autrui ont été considérées tantôt comme moralement primordiales, tantôt négligeables, voire néfastes.¹⁸⁵

Voyons brièvement sur quoi repose cette ambivalence, pour mieux consolider notre proposition.

La compassion et la pitié sont utilisées par plusieurs auteurs comme des synonymes, nous rappelle Christine Tappolet, dans son article du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*.¹⁸⁶ Par ailleurs, les philosophes ne sont pas d'accord sur la valeur morale de la compassion. Ainsi pour Aristote, la compassion ne revêt pas de valeur morale, tandis que pour les Stoïciens la pitié et la compassion sont néfastes, car ils voient dans ces émotions le vice des âmes trop sensibles. Les philosophes chrétiens, par contre, lui accordent une valeur morale en la nommant aussi miséricorde.

¹⁸⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, *Op.cit.*, p.78-79.

¹⁸⁶ Christine Tappolet, « Pitié. La pitié et la compassion. », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, Presses Universitaires de France, 1996.

Nous disions que ces fruits de la terre signifient et figurent en allégorie les œuvres de miséricorde, que produit pour les nécessités de cette vie « la terre » féconde. Il était comparable à une « terre » de ce genre, le pieux Onésiphore dont la maison a reçu la grâce de votre miséricorde, parce qu'il avait souvent assisté votre Paul, et qu'il n'avait pas rougi de ses chaînes. C'est ce que firent aussi les frères qui, de Macédoine, lui fournirent ce qui lui manquait, produisant aussi une abondante moisson.¹⁸⁷

Pour être reconnue comme valeur morale et qu'elle porte ses bienfaits, la compassion doit cependant être soumise à la raison selon Saint-Augustin et Thomas d'Aquin.

Pour d'autres philosophes, la pitié et la compassion sont deux sentiments voisins qui permettent de découvrir l'autre dans sa souffrance ou dans ce qui lui fait plaisir. La pitié fait appel à un sentiment qui ne tient pas compte du fait que l'on puisse aider l'autre, il n'appelle pas au dévouement comme le fait la compassion. La pitié est vue comme un sentiment négatif alors que la compassion est appréciée positivement.

S'il y a une différence entre la pitié et la compassion, quelle est-elle ? Pour Lawrence Blum, la différence vient du fait que la première, contrairement à la seconde, comporte de la condescendance. D'après lui, c'est pour cette raison que la compassion est moralement supérieure à la pitié.¹⁸⁸

Selon cette approche, la fonction cognitive de la compassion nous permet de comprendre l'autre, de saisir les nuances de sa souffrance, la compassion se présente ainsi comme une disposition à bien saisir l'intensité et le niveau de détresse de l'autre. Certes, il y a des pièges à éviter : il ne s'agit pas de sombrer dans la même intensité émotionnelle que la personne souffrante, mais de garder la distance suffisante pour en comprendre l'origine et l'évolution, pour découvrir à travers l'expérience de la compassion, une façon d'aider l'autre, de le rejoindre dans ses véritables besoins, et non pas dans les besoins que l'on pourrait projeter chez lui. Tappolet résume ainsi certains écrits sur le sujet :

La pitié et la compassion nous donnent-elles un accès cognitif privilégié aux souffrances d'autrui ? D'après Lawrence Blum, il y a plus de chance qu'une personne compatissante se rende compte des souffrances d'autrui qu'une personne insensible, cette dernière ne prenant pas garde aux souffrances des

¹⁸⁷ Saint-Augustin, *Les confessions*, Librairie Garnier Frères, 1950, p. 365.

¹⁸⁸ Christine Tappolet, *Op. cit.*, p. 1471.

autres (*Friendship, Altruism and Morality*, 1980, p. 132 sq). Dans le même esprit, Justin Oakley affirme que la compassion peut parfois être nécessaire à la compréhension des souffrances d'autrui, compréhension qui échapperait à celui qui n'a pas de compassion (*Morality and the Emotions*, p. 50-51). Ainsi, en l'absence de compassion, il est, selon Oakley, peu probable que nous puissions comprendre la souffrance de celui qui a perdu un proche (*Ibid.* p. 51).¹⁸⁹

La compassion ouvre donc un accès privilégié à la souffrance d'autrui, habilitant la personne compatissante à agir de manière bienfaitante. Derrière la compassion, en effet, il y a la visée d'aider la personne souffrante, ce qui lui confère une valeur morale. Tappolet ajoute :

Une première remarque, qu'il faut faire à ce propos est que, même si le but recherché n'est pas le bien-être d'autrui, de telles actions ont au moins en général des conséquences bénéfiques pour autrui. On aurait donc affaire à des actions qui allègent non seulement nos propres souffrances, mais aussi celles d'autrui. Et il est plausible d'affirmer que de telles actions ont une certaine valeur morale.¹⁹⁰

À nos yeux, la compassion a plus qu'une valeur relative. Sans nier qu'au contact de la souffrance de l'autre, il se produit un allègement de notre propre souffrance, nous voyons dans la compassion un moyen de lutter contre un certain égocentrisme généré par la culture morale contemporaine. La compassion qui a une valeur morale va au-delà de « l'éthique psychologisante » dont parle Lipovetsky, qui motive les gens à donner aux divers téléthons et œuvres de charité. C'est cette même tendance qui explique la tolérance envers le suicide : « Le recul de l'encadrement religieux, la légitimité croissante des valeurs de liberté privée, la généralisation de la culture psychologique ont convergé pour « démoraliser » la mort volontaire ». ¹⁹¹

Pour nous, la véritable compassion s'établit dans le contact direct avec une personne souffrante. Cette relation vient subvenir au besoin de se dépasser, de sortir de l'individualisme qui est une façon de se replier sur soi, de se voir seulement avec ses propres yeux. Il est important d'aller vers l'autre afin de s'évaluer, de se mesurer et éventuellement de se reconstruire.

¹⁸⁹ Christine Tappolet, *Op. cit.*, p. 1473.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 1475.

¹⁹¹ Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, p. 109.

En brisant l'individualisme par l'expérience de la compassion, on peut espérer, à terme, mobiliser, stimuler le sentiment d'appartenance à la communauté. Donner aux jeunes l'occasion de développer la vertu morale de la compassion leur permettrait également de trouver soutien et support, dans la réciprocité d'une action communautaire motivée par le don et l'entraide. Ce faisant, ils apprendraient que l'autre est là, qu'il a besoin d'eux, mais aussi que l'autre est là pour eux.

Il faut donc à notre sens *remoraliser* la mort volontaire et revaloriser la prévention du suicide comme devoir communautaire; l'approche que nous préconisons est celle de l'apprentissage de la compassion chez les jeunes.

4.3 L'APPRENTISSAGE DE LA COMPASSION

Dans la littérature, la compassion est associée à des attitudes ou à des valeurs souvent présentées comme synonymes : l'empathie, l'altruisme, la miséricorde, la bonté et l'amour. En psychologie, le terme qui convient le mieux à notre propos est celui d'empathie : nous avons antérieurement défini la compassion comme ce sentir intérieur qui amène le sujet au même diapason que l'autre. D'où la pertinence de cette définition de l'empathie :

On appelle ce comportement un mimétisme moteur, et c'est pour le décrire que le psychologue E.B. Titchener inventa le terme empathie dans les années vingt. Ce sens est légèrement différent de celui donné au mot dans son introduction dans la langue anglaise à partir du grec *empathia*, voulant dire « sentir intérieurement » terme utilisé par les théoriciens de l'esthétique pour désigner la capacité de percevoir l'expérience subjective d'une autre personne. Selon la théorie de Titchener, l'empathie dériverait d'une sorte d'imitation physique de l'affliction d'autrui, imitation qui suscite ensuite les mêmes sentiments en soi. Il rechercha un mot distinct de la sympathie, que l'on peut avoir pour quelqu'un sans partager pour autant ses sentiments.¹⁹²

¹⁹² Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle, Accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*, Robert Laffont, Paris, 1997, p. 154.

L'empathie mobilise des processus psychologiques pouvant induire la compassion, qui consiste à se mettre dans la peau de l'autre, à tenter de comprendre comment il se sent, ce qu'il vit pour pouvoir l'aider de façon plus adéquate.

L'empathie sous-tend bien des formes de l'action et du jugement moraux. L'une d'elles est la « colère empathique », que John Stuart Mill décrit ainsi : « Le sentiment naturel de vengeance... éveillé par l'intelligence et la sympathie est lié aux blessures qui nous atteignent en atteignant les autres ». Mill disait que ce sentiment est le « gardien de la justice ». Un autre cas où l'empathie conduit à l'action morale est celui où un spectateur intervient en faveur d'une victime ; plus il éprouve d'empathie pour celle-ci, plus il y a des chances qu'il lui porte secours. Il semble également que le degré d'empathie éprouvé par un individu déteigne sur ses jugements moraux. Ainsi, des études effectuées en Allemagne et aux États-Unis ont montré que plus on est enclin à l'empathie, plus on adhère au principe moral selon lequel les ressources doivent être réparties suivant les besoins de chacun.¹⁹³

Goleman, montre ici que l'empathie peut conduire à poser des gestes de portée morale. Elle éveille l'individu au principe de justice pour tous, elle motive des jugements moraux qui incitent à défendre les victimes, les personnes atteintes dans leur intégrité. Or cette sensibilité morale est, à notre sens, une condition première de la vie en société : vivre ensemble signifie nécessairement prendre position et prendre action dans des situations inacceptables telles le haut taux de suicide chez les jeunes.

Toujours en vue d'élaborer une proposition d'apprentissage de la compassion, nous empruntons à Goleman une seconde intuition, à savoir que l'apprentissage est favorisé par la fluidité, l'idée étant que la fluidité, c'est-à-dire l'immersion dans le travail, exige de l'individu qu'il mobilise ses capacités au maximum, à mesure que son habileté augmente. « Les peintres doivent avoir envie de peindre par-dessus tout. Si, devant sa toile, l'artiste commence par se demander combien il vendra son tableau ou ce qu'en penseront les critiques, il sera incapable de faire preuve d'originalité. La créativité dépend d'une immersion résolue dans son travail ». ¹⁹⁴ Pour l'auteur, cette condition de la création artistique s'applique aussi aux situations d'apprentissage chez les jeunes, qui aspirent à développer leur plein potentiel.

¹⁹³ Daniel Goleman, *Op. cit.*, p. 165.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 146.

Howard Gardner, le père de la théorie des intelligences multiples, considère que l'utilisation de la fluidité et des états positifs qui la caractérisent est le moyen le plus sain d'éduquer les jeunes, car cela revient à les motiver intérieurement et non par la menace ou la perspective d'une récompense. « Nous devrions utiliser les états positifs dans lesquels se trouvent les enfants pour les amener à étudier les domaines où ils peuvent cultiver leurs talents ». ¹⁹⁵

Selon ces auteurs, il y a des façons d'aborder l'éducation qui permettent des apprentissages plus concluants, plus significatifs. Il s'agit de proposer des situations d'apprentissage susceptibles de passionner les apprenants, de les motiver à l'atteinte du but :

Cela confirme, de manière plus générale, que le fait de pouvoir canaliser ses émotions dans un but donné est une aptitude primordiale. Qu'il s'agisse de dominer ses pulsions ou de retarder la satisfaction de ses désirs, de contrôler son humeur afin de faciliter la pensée au lieu de l'entraver, de se motiver à persévérer sans se laisser décourager par les échecs, de réussir à atteindre l'état de fluidité et d'être plus efficace, tout cela souligne le pouvoir des émotions de nous guider dans ce que nous entreprenons. ¹⁹⁶

La période de l'adolescence est cruciale pour l'acquisition d'habitus psychologiques pour toute la vie. Ces apprentissages psychologiques centrés sur le développement de l'intelligence émotionnelle, sur la découverte de soi et de l'autre, permettent d'acquérir des moyens de faire face à la vie, des habitudes de vie. Goleman lui-même fait le lien avec l'éthique aristotélicienne qui met au premier plan la formation du caractère moral.

L'Éthique à Nicomaque, l'ouvrage d'Aristote sur la vertu, le caractère et le bien-vivre, a pour objet la conduite intelligente de la vie affective. Nos passions, quand elles sont convenablement canalisées, possèdent leur sagesse propre ; elles guident notre pensée, le choix de nos valeurs, assurent notre survie. Mais elles peuvent aussi nous égarées elles le font très souvent. Comment l'avait vu Aristote, le problème ne tient pas aux émotions elles-mêmes, mais à leur justesse et à leur expression. La question qui se pose est celle-ci : comment mettre notre intelligence en accord avec mes émotions – comment rendre à la vie quotidienne sa civilité, à la vie communautaire son humanité ? ¹⁹⁷

¹⁹⁵ Daniel Goleman, *Op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.145.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.149.

Nous croyons que l'une des façons de former le caractère moral des jeunes consiste à les mettre en situation de découvrir leurs propres émotions et celles des autres, de développer leur potentiel d'empathie ou de compassion. On peut envisager un coaching ou une supervision de ces apprentissages, une approche qui prévoit des niveaux de complexité et d'intensité croissants, orientés vers la résolution de problème, vers le partage de solutions possibles aux dilemmes existentiels. Des solutions transférables dans différentes situations de vie. Nous y voyons une dynamique d'interaction positive entre les aspects cognitifs et affectifs :

Le domaine cognitif, comme nous le mentionnions plus tôt, les chercheurs sont davantage conscients du rôle que le domaine affectif (les émotions et les sensations) joue dans l'apprentissage, et plus précisément dans le développement et l'utilisation des habiletés intellectuelles. Lorsque les élèves prennent conscience du potentiel de leur propre réflexion, ils se servent plus volontiers de leurs habiletés et résolvent les problèmes par eux-mêmes au lieu d'attendre les réponses.¹⁹⁸

Voilà une approche intégrée qui permet de situer notre projet d'apprentissage de la compassion dans une démarche qui suscite l'intérêt et stimule le jeune à faire l'apprentissage de la réflexion, de la structuration de la pensée, à propos de sujets qui ont une profondeur existentielle. Certains auteurs parlent d'une approche constructiviste. Nous croyons pertinent de mentionner cette perspective plus théorique, même si son examen systématique ne fait pas partie de nos objectifs :

La taxonomie et le constructivisme. Dans la description des caractéristiques des enseignants constructivistes, Brooks et Brooks (1993) notent que ces derniers posent des questions ouvertes et encouragent continuellement les élèves à analyser, à synthétiser et à évaluer. Il semble évident que les enseignants qui font constamment appel aux niveaux supérieurs de la taxonomie de Bloom font preuve, entre autres de comportements constructivistes.¹⁹⁹

Les recherches sur l'intelligence émotionnelle permettent de mieux comprendre pourquoi certains échouent où d'autres réussissent. Ces connaissances permettent de concevoir des programmes de formation où l'intelligence émotionnelle est stimulée et développée très tôt chez les jeunes. Le bilan est positif : une meilleure maîtrise de soi, de la motivation, du respect d'autrui et de la persévérance devant les obstacles.

¹⁹⁸ David A. Sousa, *Un cerveau pour apprendre*, Chenelière Éducation, Montréal, 2002, p. 271.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 283.

La maîtrise de soi, qui est au cœur de ces apprentissages, répond à un besoin important de formation des jeunes générations. Goleman écrit à ce propos :

Cette génération est la première à disposer facilement non seulement de pistolets, mais aussi d'armes automatiques, tout comme la génération de leurs parents fut la première à avoir largement accès à la drogue. Cela veut dire que la moindre dispute, qui, naguère se serait terminée à coups de poing, risque de finir par une fusillade. Comme le souligne un autre expert, « ces jeunes sont loin d'exceller dans l'art d'éviter les querelles. Bien sûr, cela est dû en partie au fait que, dans notre société, les enfants n'apprennent pas à maîtriser leur colère et à régler les conflits à l'amiable. Ils n'apprennent pas non plus à témoigner de l'empathie, à maîtriser leurs pulsions, ni autre des aspects essentiels de l'intelligence émotionnelle. En laissant leur éducation au hasard, on risque de rater l'occasion offerte par la lente maturation du cerveau pour aider les enfants à devenir émotionnellement sain.²⁰⁰

Nous y voyons quant à nous une opportunité à saisir dans une perspective d'action structurante à long terme en prévention du suicide : mettre les jeunes en position de mieux se connaître, de maîtriser leurs émotions, de développer les habitus cognitifs et relationnels permettant de faire face aux difficultés de la vie. Des études explorant différentes applications de cette approche semblent confirmer notre hypothèse. Ainsi, une recherche américaine qui visait à prévenir la dépression chez des jeunes présentant une histoire familiale de dépression, a donné de bons résultats : « Notably, Clarke and colleagues found that a group cognitive behavioral (CB) prevention program was superior to usual care for the prevention of depression in adolescent offspring of parents with a history of depression ».²⁰¹

Autre exemple : prenant appui sur la théorie de l'attachement, une équipe du Centre jeunesse de Laval a développé une pratique qui s'inscrit dans une approche du même ordre, centrée sur le développement d'habiletés et l'adaptation à des exigences sociales, pour les jeunes de 6 à 12 ans.²⁰² Les expériences faisant appel aux thérapies cognitives semblent donc produire des résultats intéressants quant au renforcement des compétences des jeunes.²⁰³

²⁰⁰ Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle*, p. 423.

²⁰¹ Judy Garber et al., « Prevention of Depression in At-Risk Adolescents : A Randomized Controlled Trial », *JAMA (The Journal of the American Medical Association)*, June 3, 2009; 301: 2215-2224.

²⁰² Daniel Breton, « La théorie de l'attachement fait des petits ! », *Objectif Prévention*, Vol. 32, N° 1, 2009.

²⁰³ Santé Canada, *Meilleures pratiques : Traitement et réadaptation des jeunes ayant des problèmes...*, <http://www.hc-sc.gc.ca/hc-ps/pubs/adp-apd/youth-jeunes/ii-12-fra.php>

4.4 LES MOYENS CONCRETS DE CET APPRENTISSAGE

Pour notre part, le moyen concret que nous proposons de mettre à l'essai est une série de stages pour les jeunes en centre de santé et de services sociaux (CSSS). Le milieu de la santé présente en effet plusieurs avantages : il est d'abord très riche par la diversité des situations de vie auxquelles il s'adresse, et des spécialités professionnelles. Nous croyons que les milieux cliniques, ceux où des soins et services sont dispensés directement à la clientèle, sont propices à de multiples apprentissages, via l'établissement de relations d'aide avec les usagers, ainsi que dans les échanges avec le personnel. En évoluant dans chacun des secteurs d'activités du CSSS, les stagiaires que le domaine intéresse de plus près pourraient en outre faire connaissance avec diverses possibilités d'emploi, et ainsi évaluer leurs intérêts et leurs aspirations. Mais ce n'est pas l'essentiel de notre proposition.

Le milieu clinique du réseau de la santé et des services sociaux offre en effet aux jeunes qui sont visés par le projet, un espace de rencontre et de dialogue avec des personnes qui sont aux prises avec des difficultés de différents ordres, la souffrance et la douleur étant très souvent au rendez-vous. En côtoyant ces gens, les jeunes stagiaires auront l'occasion de développer des connaissances et des habiletés en relation d'aide, avec le support des professionnels en exercice. De plus, en étant confrontés à de multiples façons de réagir à un problème donné, aussi bien de la part des personnes que des intervenants, ils seront à même de découvrir des façons nouvelles d'apprivoiser des situations comparables qu'ils vivent eux-mêmes ou qu'ils sont appelés à vivre.

Le dialogue avec les personnes souffrantes, l'écoute active de leurs récits de vie, l'attention aux besoins qu'elles expriment sont autant d'occasions d'apprentissage de la compassion : les sentiments et les émotions qui naissent en situation méritent d'être nommés, compris, partagés. L'importance de ces émotions dans la dynamique de la relation ainsi que la manière de composer positivement avec ces dimensions affectives dans la relation avec les personnes, mais aussi dans la vie courante des stagiaires, tout cela doit faire l'objet de réflexions accompagnées et suivies par des superviseurs. Une telle démarche devrait permettre aux stagiaires d'apprendre à vivre avec des difficultés en trouvant des moyens de s'en dégager, en recherchant l'aide extérieure dont on a besoin, certes, mais d'abord en cherchant en soi-même la réponse à ses propres

besoins, en étant fidèle à ses propres valeurs. Le stage serait en ce sens l'occasion de relativiser ses propres difficultés par comparaison et empathique avec des personnes souffrant plus que soi, de découvrir et d'adopter éventuellement d'autres façons d'aborder son propre malaise existentiel et de le dépasser. Maintenant, comment ce projet pourrait-il se concrétiser ?

Rappelons d'abord brièvement que l'étude des dossiers du coroner réalisée dans la région Chaudière-Appalaches a mis en relief des constantes en termes de difficultés vécues par les personnes suicidaires avant leur passage à l'acte :

- les problèmes amoureux (rupture, divorce, peine d'amour, décès de l'être aimé, problèmes conjugaux, emprisonnement du conjoint);
- la dépendance ou l'abus d'alcool/drogues/médicaments;
- les problèmes reliés au travail (perte, conflit, inadéquation, etc.);
- la violence perpétrée ou subie (dont le fait de menacer de se suicider si la personne aimée quitte ou si l'entourage ne donne pas ce qu'on lui réclame);
- un ou des suicides dans l'entourage;
- des problèmes avec la justice;
- la perte d'autonomie;
- les problèmes avec le jeu;
- les problèmes financiers excluant ceux associés au jeu et aux drogues;
- autres (regroupe des problématiques diverses qui se retrouvent chez un nombre restreint de personnes, par exemple problème de garde d'enfant, de gang de rue, de mésentente familiale, des questionnements sur l'orientation sexuelle, des problèmes remontant à l'enfance, etc.).²⁰⁴

Ces constats révèlent des sources de souffrance sur lesquelles il faut s'attarder en vue d'orienter les stratégies de prévention quelles qu'elles soient. Dans le projet de stage que nous proposons, il faudra également en tenir compte, puisque c'est la capacité de résister à ces difficultés et de les surmonter que nous souhaitons renforcer chez les jeunes.

Notre projet de stage s'adresse à des jeunes à la fin du secondaire, particulièrement aux jeunes de 17 et 18 ans qui doivent faire un premier choix de carrière, qui est déterminant pour leur projet de vie. Ce moment est la plupart du temps vécu par les jeunes sur le mode de l'ambivalence, de l'indécision : choisir un cégep, une concentration ou une autre voie que les études postsecondaires, voilà une année charnière dans leur jeune existence. Certains prennent une

²⁰⁴ Agence de développement de réseaux locaux de services de santé et de services sociaux Chaudière-Appalaches, *Étude des cas de suicide dans Chaudière-Appalaches*, p. 37.

année de réflexion hors du milieu scolaire, d'autres réalisent au cours des premiers mois au cégep qu'ils ont fait le mauvais choix et qu'ils doivent se réorienter, voire même abandonner. Plusieurs de ceux qui poursuivent leurs études selon leur choix initial arrivent mal à s'intégrer à ce nouveau milieu social, à faire face aux nouvelles exigences de performance académique ou à concilier les études avec le travail à temps partiel nécessaire pour assurer la subsistance de base. Même les jeunes qui ne connaissent pas ces hésitations traversent une période cruciale, celle du passage de l'adolescence à l'âge adulte, où l'on est appelé à faire des choix de vie qui forcent à questionner ses valeurs et ses idéaux, notamment sur le plan des relations interpersonnelles.

Un document important est venu inspirer et baliser notre projet : L'Institut national de santé publique du Québec (INSPQ) a reçu de la table de concertation nationale en santé publique le mandat de fournir un avis scientifique aux responsables provinciaux et régionaux chargés d'implanter la *Stratégie d'action face au suicide* (MSSS, 1998) et le *Programme national de santé publique 2003-2012* (MSSS, 2003). Le mandat comportait deux objectifs :

1. Faire état des connaissances en matière de prévention du suicide chez les jeunes.
2. Formuler des recommandations à l'endroit des stratégies préventives déjà implantées ou à être mises en place. Les interventions cliniques qui s'adressent aux personnes suicidaires soit dans le cadre de traitements ou de démarche de dépistage dans la population générale ne sont pas incluses dans la recension et ne font pas l'objet de recommandations.²⁰⁵

Douze recommandations ont été formulées au terme de cette étude :

1. Mettre en œuvre les mesures visant le développement des habilités d'adaptation des jeunes.
2. Promouvoir la mise en œuvre des mesures visant à réduire l'accessibilité aux moyens.
3. Sensibiliser les médias d'information sur l'impact du traitement journalistique des suicides.
4. Faire preuve de prudence dans la mise en œuvre des activités de postvention.
5. Ne mettre en œuvre aucune activité de sensibilisation à la réalité du suicide qui s'adresse à des groupes de jeunes, en raison des résultats préoccupants qui ont été observés chez des jeunes vulnérables.
6. Faire preuve de prudence dans la mise en œuvre des programmes d'aide par les pairs.

²⁰⁵ Institut national de santé publique du Québec, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, Québec, 2004, p. 1.

7. Encourager le développement de réseaux de sentinelles dans les milieux de vie des jeunes.
8. Soutenir la formation continue des médecins généralistes en matière de prévention du suicide.
9. Maintenir les lignes d'écoute téléphonique.
10. Soutenir la mise en œuvre de programmes à multiples composantes, destinés à promouvoir la santé mentale des jeunes, à condition qu'ils ne comportent pas d'activités de sensibilisation qui s'adressent à des groupes de jeunes.
11. Soutenir les initiatives de mise en réseau des partenaires engagés en prévention du suicide.
12. Accroître les efforts de recherche afin de développer des programmes qui soient fondés sur des bases solides au niveau théorique et de réaliser des évaluations rigoureuses de ces programmes.²⁰⁶

Il y a là balises très importantes à respecter, notamment lorsqu'on travaille avec des groupes de jeunes : sachant qu'il est impossible de connaître leurs états d'âmes, il est difficile de voir chez eux des signes de dépression et des troubles affectifs et de récupérer éventuellement l'effet déclenchant que pourrait avoir chez certains l'intervention auprès du groupe. Pour ces raisons, les auteurs de l'étude écartent les activités de sensibilisation auprès des groupes de jeunes.

Ainsi, il est recommandé de ne pas proposer aux jeunes de participer à des activités qui comporteraient des échanges en groupe sur la question du suicide, que ce soit à partir de projection de vidéos, d'animation théâtrale ou de pièce de théâtre. La recommandation implique également d'abandonner la tenue d'événements culturels en lien avec ce thème, de même que la réalisation de travaux scolaires sur ce thème dans le cadre des cours de français, d'arts plastiques, etc. Elle vaut autant pour les jeunes de niveau primaire, que pour ceux de niveau secondaire et collégial.²⁰⁷

Il peut cependant être contreproductif de refuser d'aborder le suicide en classe si un jeune porte le sujet à la discussion. Les enseignants devraient toutefois être préparés à animer ce genre de dialogue et surtout être en mesure de reconnaître les jeunes qui sont plus affectés par le sujet afin de les référer aux intervenants compétents de l'école.

Le rapport met aussi un bémol aux initiatives visant à former des groupes de pairs aidants. On a remarqué que certains pairs aidants étaient eux-mêmes aux prises avec des difficultés, et que l'expérience pouvait avoir un effet désinhibant sur les comportements suicidaires. Pour ces

²⁰⁶ INSPQ, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, p. 29 à 35.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

raisons, la prudence est de mise dans la mise en œuvre de tels programmes et une attention particulière doit être accordée aux procédures de recrutement, d'encadrement et de soutien des pairs aidants, de même qu'au contenu de la formation qui leur est offerte.²⁰⁸ Cela dit, il demeure préférable de ne pas confier aux jeunes la responsabilité d'agir comme aidants : cette stratégie peut avoir des effets négatifs quand la responsabilité est ressentie comme trop grande et amène de l'instabilité émotionnelle.

Le document incite donc à la prudence dans les interventions préventives auprès des jeunes, et à l'évaluation rigoureuse des actions qui sont entreprises. Ces exigences fondamentales étant posées, la recherche conclut qu'il est important de continuer à développer des moyens d'intervenir pour diminuer le nombre de suicides. Aussi la première recommandation de l'avis scientifique est-elle de mettre en œuvre des mesures visant le développement des habiletés d'adaptation des jeunes; c'est une recommandation à nos yeux très importante puisqu'elle vise l'acquisition par les jeunes des outils leur permettant d'aborder avec une plus grande maîtrise les problèmes de la vie. Bref, l'idée centrale est ici que la meilleure protection est encore l'autoprotection.

La recension suggère certains effets positifs des programmes de promotion, des habiletés d'adaptation qui ont été mis en évidence que dans deux études. Plusieurs études ont par ailleurs montré que des programmes de ce type qui avaient été implantés dans le but de prévenir divers problèmes ou comportements à risque, tels les comportements d'agressivité, la dépression, l'anxiété, la dépendance aux drogues et à l'alcool, et même à long terme, la délinquance des jeunes, s'étaient révélés efficaces.²⁰⁹

La proposition d'action sur laquelle débouche notre recherche correspond à une approche de ce type; elle met en œuvre une mesure, le stage en CSSS, qui vise précisément le développement des habiletés d'adaptation des jeunes, comme le recommande l'avis scientifique en prévention du suicide. Notre programme de mise en situation dans le réseau de la santé permet en effet aux jeunes stagiaires de faire l'apprentissage de la compassion; en étant mis en contact avec des personnes vivant des difficultés bien réelles, ils peuvent faire des apprentissages de résolution de problèmes à partir de réactions observées dans le milieu et grâce à l'accompagnement de

²⁰⁸ INSPQ, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, p. 32.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 29.

personnes-ressources du milieu. Voici, à titre d'exemple, des programmes conçus dans le même esprit et qui ont fait leurs preuves :

Le PNSP (MSSS, 2002) comporte plusieurs cibles d'action en ce sens :

- Naître égaux – grandir en santé;
- Le programme de soutien aux jeunes parents;
- Un soutien éducatif précoce en milieu de garde pour les enfants d'âge préscolaire provenant de milieux défavorisés;
- Les programmes visant le développement social des enfants (Programme expérimental de Montréal - Fluppy) dans les milieux scolaires défavorisés;
- Les interventions globales et concertées avec le réseau de l'éducation et les autres partenaires communautaires pour promouvoir la santé et le bien-être des enfants et des adolescents et pour prévenir différents problèmes d'adaptation sociale;
- L'organisation de campagnes de communication sociétales, portant sur la promotion des habiletés personnelles et sociales des enfants et des adolescents et sur la prévention des problèmes psychosociaux qui les affectent;
- La promotion de l'application de lois et de règlements visant à restreindre l'accessibilité à l'alcool pour les jeunes de moins de 18 ans.²¹⁰

Cette liste d'activités montre bien que des stratégies d'actions sont déjà déployées en vue de développer les habiletés d'adaptation auprès des jeunes et auprès des jeunes couples. Plusieurs de ces actions exigent une concertation entre différents partenaires des divers réseaux, ce qui permet de mobiliser une force d'intervention plus grande.

Nos recherches en vue de documenter notre proposition de stages ont également porté à notre attention le programme expérimental *Montréal Fluppy*. Un des scientifiques qui a travaillé à l'élaboration de l'*Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, le psychologue Brian Mishara qui est directeur du Centre de recherche et d'intervention sur le suicide et l'euthanasie à l'Université du Québec à Montréal (CRISE), procède à l'évaluation de ce programme. Il est très intéressant de noter que ce programme a d'abord été implanté au Danemark et en Lituanie, sous le nom *Les amis de Zippy* et que l'évaluation de ces expériences s'est avérée très positive.

Le programme *Les amis de Zippy* vise l'acquisition d'habiletés d'adaptation (*coping*) par les enfants du premier cycle du primaire, particulièrement ceux de 6 et 7 ans. Plus spécifiquement, il leur enseigne comment s'ajuster aux difficultés

²¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

quotidiennes, identifier leurs sentiments, en parler et explorer différentes manières de composer avec eux. Il encourage également les enfants à aider d'autres personnes en difficulté.²¹¹

Deux éléments de ce programme rejoignent notre parcours. Ce sont les habiletés d'adaptation, le *coping*, et l'encouragement à aider d'autres personnes en difficulté. Nous avons eu l'occasion de mieux connaître le *coping* lors d'une formation sur un modèle conceptuel en soins infirmiers en santé communautaire, le modèle McGill. Selon cette approche, les infirmières sont invitées à *coper* avec le client, c'est-à-dire à faire de l'enseignement en développant chez lui des habiletés à partir de ses propres expériences et en l'amenant à y découvrir ce qui a bien et moins bien fonctionné; le but de l'intervention est d'améliorer les points faibles en *copant* avec son client. Il s'agit de partir de lui et de ce qu'il est prêt à faire considérant l'état actuel de ses habiletés.

Le premier volet de notre programme se situe dans la ligne de cette pratique : les infirmières intervenant au sein des stages en CSSS pourraient superviser les jeunes dans leur apprentissage en favorisant le *coping* dans le développement de leurs propres habiletés réflexives, communicationnelles et psychoaffectives. Quant au second volet, il consiste à encourager les jeunes à aider d'autres personnes en difficulté.

Le second volet constitue en quelque sorte le point de chute de notre lecture de Lévinas : la finalité en est de développer, via l'apprentissage de la compassion, la responsabilité de chacun envers autrui, en accord avec les propos du philosophe sur la sensibilité : « L'approche du visage commande, dans *Autrement qu'être*, l'analyse d'une autre face de la sensibilité, celle qui, dans l'exposition du Moi à autrui, se présente comme vulnérable ».²¹² Faisant un pas de plus, nous dirions que l'apprentissage permet également aux personnes impliquées de mettre à l'épreuve les valeurs héritées de la culture morale, telles l'entraide et la solidarité, qui peuvent être véhiculées par les sujets moraux sans être authentiques. Ainsi, l'aide que l'on apporte à l'autre, dont la situation est toujours singulière, met à l'épreuve de la pratique, dans un mouvement descendant, les valeurs et partant les théories éthiques qui les supportent. Ce faisant, les sujets moraux sont amenés à réviser, à adapter les repères normatifs établis pour tenir compte de la réalité des

²¹¹ Partnership for children, *Les amis de Zippy, pour augmenter les habiletés d'adaptation des jeunes enfants*, 2006, Introduction, p. 3.

²¹² Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas, Altérité et responsabilité*, Paris, Édition du Cerf, 1996, p. 53.

personnes et des communautés auxquelles elles s'appliquent. En complétant le travail de va-et-vient dont nous avons parlé précédemment en nous inspirant de Fagot-Largeault, le mouvement ascendant consiste à réévaluer les repères normatifs, anciens et nouveaux, en cherchant des liens de cohérence et de congruence avec des repères conceptuels ou des valeurs perçus comme fondements parce qu'ils expriment le sens de nos choix. Dans l'aide aux autres personnes en difficulté, nous voyons une façon de développer une éthique personnelle et collective, en découvrant dans l'action un sens possible de l'éthique de Lévinas, et en découvrant le sens de nos gestes de solidarité grâce à la pensée du philosophe. Cela étant posé, nous savons bien que la dimension réflexive plus abstraite de ces apprentissages sur le plan éthique ne peut pas être le fait des jeunes gens dont nous nous préoccupons dans cette recherche.

Les amis de Zippy, dont nous nous inspirons pour élaborer notre proposition est un programme conçu pour les écoles : il traite de l'amitié, de la communication, de la solitude, de l'intimidation, il cherche à outiller les jeunes à composer avec la perte et le changement, à repartir à neuf. La mise en situation est faite à partir d'histoires racontées aux enfants, suivies de travaux portant sur le sujet des récits, réalisés à l'aide de jeux, de dessins et de discussions. Le programme comporte six modules de quatre séances par module.

À notre avis, ce programme pourrait très bien être adapté pour des adolescents; les mises en situation pourraient prendre appui sur des récits qui se rapprochent du vécu des jeunes de 17 et 18 ans, ce qui est d'autant plus pertinent que l'un des buts est de développer des habiletés d'adaptation. Tel que mentionné antérieurement, il serait également pertinent que les thèmes des récits et des échanges rejoignent les problématiques recueillies dans les dossiers des personnes qui se sont suicidées, dans l'étude des cas du coroner en Chaudière-Appalaches. Par exemple, la consommation excessive pourrait être abordée dans le module qui traite de la perte et du changement; la perte d'un être cher pourrait être traitée en y introduisant le suicide, sous supervision attentive.

Progressivement, les jeunes seraient amenés à élaborer un plan personnel de gestion de vie, de situations difficiles vécues. Nous empruntons cette notion à Lucien Auger, qui a produit un guide pratique de micro-thérapie intitulé *Prendre soin de soi*. Les thèmes abordés y sont les émotions

agréables et désagréables, ainsi que d'autres déterminants de l'action : l'anxiété, le besoin d'aimer et d'être aimé, la perte de valeur personnelle, la justice et l'injustice, le droit de tout faire, la liberté d'action et de décision, les sentiments (supériorité – infériorité). Il est proposé à la personne d'apprendre à agir dans l'affirmation de soi et sans hostilité, de développer des relations interpersonnelles dans le respect. Ces apprentissages contribuent à bâtir un plan d'action personnel de gestion de vie :

La méthode que je vous propose doit beaucoup aux penseurs de l'antiquité connus sous le nom de Stoïciens, dont les représentants les plus connus demeurent Épictète et Marc-Aurèle. Le manuel d'Épictète et les Pensées de Marc-Aurèle sont toujours disponibles en version française pour quelques dollars. Je me suis aussi largement inspirée de l'œuvre d'Albert Ellis, un psychologue qui a élaboré, vers 1955, la psychothérapie émotive-rationnelle, présentation moderne de la pensée stoïcienne.²¹³

Ces méthodes conviennent très bien à notre projet de prévention du suicide, qui a pour objectif de développer chez les jeunes des habiletés d'adaptation aux différentes situations de vie et de favoriser l'intégration sociale, notamment par le travail.

Sur le plan pratique, une telle approche devrait certes faire d'abord l'objet d'un projet pilote assez étendu dans le temps pour en évaluer la faisabilité, l'efficacité, ainsi que les limites et les dangers. Si les résultats devaient être positifs, les stages d'apprentissage de la compassion en milieu de soins pourraient être offerts à tous les jeunes à la fin de leurs études secondaires. Il pourrait même faire partie du programme de formation obligatoire.

Dans le cadre d'un projet pilote, deux groupes pourraient être formés. Le premier serait sous la supervision d'une infirmière qui l'accompagnerait et répondrait aux différents besoins des stagiaires au fur et à mesure que les situations se présentent; elle ferait également un retour sur le vécu et l'apprentissage de la compassion à la fin de chacune des journées, en vue de découvrir les acquis importants aux yeux des jeunes et sur quoi ils se basent pour en décider ainsi. Le second groupe accompagné lui aussi par une infirmière, bénéficierait de séances de discussion avec un contenu établi à l'avance, comme celui du programme *Les amis de Zippy*, mais adapté pour les

²¹³ Lucien Auger, *Prendre soin de soi, guide pratique de micro-thérapie*, Centre disciplinaire de Montréal Inc., Québec, 1992, p. 5.

adolescents, ou celui de Lucien Auger, en *copant* avec les situations vécues dans les unités de soins; les stagiaires pourraient y être introduits comme aides de service. *Coper*, rappelons-le, veut dire ici se servir de ce qui se passe sur les unités de soins pour aborder les sujets pertinents qui apparaissent dans l'étude de cas des dossiers de coroner de personnes qui se sont suicidées.

Les infirmières choisies pour mener ce projet pourraient être des infirmières à la retraite qui en assurent le suivi quotidien et en mesurent les impacts. Un journal de bord pourrait être tenu par chacun des participants. Les thèmes consignés et élaborés seraient les valeurs en cause, les émotions et leur gestion, les discussions et les actions mises en application. L'objectif de cet exercice serait d'amener chaque participant à bâtir un plan d'action de gestion de vie personnelle. Le projet pourrait se dérouler sur 6 mois, comme *Les amis de Zippy*, donc 24 séances sur des thèmes divers, choisis en fonction de leur pertinence pour l'élaboration d'un plan d'action de gestion de vie.

Enfin, nous avons mentionné plus haut que les stagiaires pourraient agir comme aides de services au CSSS. Le réseau de la santé est en difficulté financière et de recrutement de main-d'œuvre; ce projet pourrait certes tirer profit de cette main-d'œuvre. Nous ne pouvons terminer la présentation de ce projet sans insister sur la nécessité d'un accompagnement professionnel par des intervenants en santé mentale et en prévention du suicide. La force de ce projet devient la force d'une équipe multidisciplinaire qui peut intervenir directement auprès des jeunes en difficulté au besoin et de soutenir les infirmières qui accompagneraient les jeunes tout au long du stage.

CONCLUSION

Cette recherche tire sa motivation d'une réalité sociale bien documentée : le haut taux de suicide en Chaudière-Appalaches par rapport à celui de l'ensemble du Québec. Cette donnée factuelle souligne l'urgence d'agir pour contrer un phénomène qui, rappelons-le, peut avoir un effet d'entraînement à cause de la détresse psychologique que subissent les personnes de l'entourage, les personnes significatives des suicidés. Nous savons par ailleurs qu'il est difficile de connaître précisément le nombre de personnes qui souffrent de détresse psychologique dans l'ensemble d'une communauté, de les identifier et conséquemment, d'intervenir de manière préventive.

Une fois le tableau de la situation brossé, nous avons réfléchi sur une certaine tolérance qui s'installe face aux gestes suicidaires. Nous l'avons d'abord questionnée en regard de l'évolution de l'ethos postmoraliste, puis en regard des positions morales sur le suicide défendues par divers courants et auteurs qui ont marqué l'histoire de l'éthique philosophique. Nous avons découvert que l'évolution de la pensée a connu des périodes plus favorables aux suicides que d'autres. Ainsi, certaines époques marquées par une éthique du devoir largement inspirée par la morale judéo-chrétienne ont condamné le suicide, les sujets moraux adhérant à une morale du respect de la vie. Par contre, les mouvements d'idées revendiquant l'autodétermination du sujet ont conduit à une justification morale du suicide qui a favorisé son acceptation sociale.

En vue de comprendre les paramètres de l'ethos contemporain, nous avons mis à profit les travaux de divers observateurs, dont Lipovetsky. Cette analyse nous a permis de dégager la dynamique du relativisme éthique et du libéralisme moral, l'émergence de la morale émotionnelle intermittente et la cohabitation difficile de l'individualisme et de la responsabilité. Manifestement, nous vivons dans une société qui a perdu ses repères et cette perte explique, à notre sens, une tolérance grandissante par rapport au suicide. Or les recherches sociologiques de Durkheim ont permis de constater que la déstabilisation des valeurs et des normes, les transformations brusques de la vie sociale et la perte du réseau de solidarité qui en résulte, sont propices à l'augmentation du nombre de suicides.

Notre région, celle de Chaudière-Appalaches, principalement industrielle et agricole, a connu au fil des ans, des changements socio-économiques majeurs qui ont entraîné des effets majeurs sur un très grand nombre de travailleurs. Et sur le taux de suicide. Les familles ont aussi vu leur stabilité se dissoudre : les divorces nombreux ont fait apparaître un nombre grandissant de familles reconstituées.

Pour échapper à cette situation et arriver à penser autrement la prévention du suicide, nous avons cherché de nouveaux repères dans la philosophie éthique de Lévinas que Simonne Plourde nous a permis de découvrir. Pour résumer en une phrase, qui nous a profondément touchés, l'enseignement de Lévinas : avant d'avoir à être, nous devons répondre de la mort et de la souffrance d'autrui. La pensée de Lévinas ouvre sur la transcendance, et produit un éveil : altruisme, bienveillance, amour et passion surgissent de cette transcendance nécessaire à la responsabilité sociétale.

En fin de parcours, des modes d'action et d'intervention alternatifs ont été proposés en toute modestie, mais aussi en toute conviction. Notre objectif, en développant le projet de stages d'apprentissage pour les jeunes en milieu de soins, est de leur permettre d'appivoiser la compassion, tout en apprenant à se connaître soi-même et en développant des moyens de résoudre les difficultés personnelles. Il est aussi, plus globalement, d'habiliter les jeunes à développer des valeurs morales centrées sur la reconnaissance du visage de l'autre comme le sien.

Certes, il y a d'autres façons de concevoir une éthique de la prévention du suicide, en prenant appui sur d'autres auteurs, d'autres théories. Il y aurait aussi d'autres propositions alternatives à concevoir pour situer la prévention du suicide dans une dynamique de responsabilité communautaire. Et nous sommes bien conscients d'avoir abordé plusieurs questions qui n'ont pas pu être développées et qui auraient constitué des pistes additionnelles de recherche fort intéressantes. Nous avons tenté de maintenir le cap sur l'atteinte de notre objectif principal, en proposant une démarche argumentative progressive.

Enfin, nous savons que la hiérarchisation des valeurs qui se dégage de notre recherche ne peut pas faire l'unanimité. Malgré tout, notre conviction demeure : le véritable respect de la personne repose sur le respect, la préservation de sa vie, sur son maintien dans l'existence. D'où l'importance que nous accordons à la prévention du suicide, que nous posons comme impératif moral, comme responsabilité personnelle et sociétale incontournable. En guise d'épilogue, nous proposons cette réflexion de Jacques Dufresne sur la valeur de survie à cultiver chez les jeunes.

« L'expression valeur de survie n'a évidemment de sens que dans la mesure où l'on est vivant et attaché à la vie. Cet attachement à la vie hélas! ne va plus de soi, surtout parmi les jeunes d'âge scolaire, qui semblent en ce moment être les plus touchés par le reflux général de la vie: reflux devant les machines de l'homme exploiteur et consommateur, devant une rationalité desséchante et une agitation épuisante. Comme la vie ne peut naître que de la vie, comme elle ne peut se nourrir qu'en revenant à ses propres sources, son reflux devient irréversible quand disparaissent ces moments et ces lieux, ces oasis dans le temps et l'espace, qui rendent possible une symbiose entre une vie qui se vide de sa substance et une autre qui déborde de la sienne. Hier encore triomphante, et même agressive au point que les hommes devaient se défendre contre la forêt et les bêtes sauvages, la vie désormais est un être fragile qui a besoin de notre compassion. Cette compassion est le premier sentiment qu'il faut s'efforcer de cultiver chez les jeunes au moyen de l'éducation ».²¹⁴

²¹⁴ Jacques Dufresne, L'Encyclopédie de l'Agora, document *Les valeurs de survie*, Sujet : La culture, Texte : La transmission des valeurs de survie, p. 2, dernière mise à jour : 30/08/2003, http://agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/Impression/Valeur--Les_valeurs_de_survie_par_Jacques_Dufresne, consulté le 4 décembre 2008.

Bibliographie

Ouvrages

- ARISTOTE, *L'éthique à Nicomaque*, Tome 1, traduction René-Antoine Gauthier, Louvain et Paris, Nauwerlaerts et Béatrice Nauwelaerts, 1970, 150 p.
- BÉGIN, Luc, « Les normativités dans les comités d'éthique clinique », dans PARIZEAU, Marie-Hélène (dir.) *Hôpital et éthique*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1995, 78 p.
- BRUN, Jean, *Épicure et les Épicuriens*, textes choisis, Paris, Presses universitaires de France, 1981 (1961), 176 p.
- BRUN, Jean, *L'épicurisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 1974, 128 p.
- CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, 187 p.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 1 et tome 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- DAMIAN, Michel, Jean-Christophe GRAZ, *Commerce international et développement soutenable*, Paris, Economica, 2001, 224 p.
- DE RAEYMACKER, Louis, *Introduction à la philosophie*, Louvain-la-Neuve, Publications universitaires de Louvain, 1964, 320 p.
- DOUCET, Hubert, *Les promesses du crépuscule, Réflexions sur l'euthanasie et l'aide médicale au suicide*, Montréal, Labor et Fides, 1998, 265 p.
- DURKEIM, Émile, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 (1930), 463 p.
- ETCHEGOYEN, Alain, *Le temps des responsables*, Paris, Julliard, 1993, 262 p.
- FORTIN, Pierre, *L'œuvre de soi*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2007, 128 p.
- FORTIN, Pierre et BOULIANNE, Bruno, *Le suicide interventions et enjeux éthiques*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998, 122 p.
- GOLEMAN, Daniel, *L'intelligence émotionnelle, Accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*, Paris, Robert Laffont, 1997, 504 p.
- GOURINAT, Jean Baptiste, *Le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2007, 127 p.
- GRATTON, Francine, avec la collaboration de Jacques Lazure, *Les suicides d'être de jeunes Québécois*, Ste-Foy, Presses de l'université du Québec, 1997, 338 p.
- GRONDIN, Jean, *Du sens de la vie*, Québec, Bellarmin, 2003, 141 p.

- GUYAU, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Fayard, 1985 (1885), 254 p.
- JOYAU, Émile, *Épicure*, Paris, Alcan, 1910, 222 p.
- KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'Allemand en Français par Victor Delbos (1862-1916) à partir de l'édition 1792, Université du Québec à Chicoutimi, 67 p.
- LENOIR, Frédéric, *Le temps de la responsabilité, Entretien sur l'Éthique*, Postface de Paul Ricoeur, Paris, Arthème Fayard, 1991, 272 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, coll. Biblio Essais, 1991, 252 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Répondre d'autrui*, Neuchâtel, La Baconnière, 1989, 121 p.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1980, (1961), 346 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Le bonheur paradoxal, Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard, 2006, 377 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Métamorphoses de la culture libérale*, Montréal, Liber, 2002, 113 p.
- LIPOVETSKY, Gilles, *Le crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, 366 p.
- LIZÉE, Marcel, « La responsabilité sociale en regard du droit et de la morale », *Ethica*, vol. 6, no 2 (1994), 155 p.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même : suivies du manuel d'Épictète et du tableau de Cébès*, Paris, Garnier, 1960, 286 p.
- MARKHOFF, Gérard, *Vers une éthique politique*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1986, 516 p.
- MÜLLER, Denis, *Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste*, Chaire d'éthique appliquée, Université de Sherbrooke, Collection Essais et conférences, 2002, 34 p.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, Collection Folio/Essais, 1980, 328 p.
- PARIZEAU, Marie-Hélène (dir.), *La bioéthique : méthodes et fondement*, Montréal, Les cahiers scientifiques, ACFAS, 1989, 84 p.
- PLATON, *La république*, Traduction et note par Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 510 p.
- PLATON, *Apologie de socrate, Criton, Phédon*, Traduction Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 187 p.
- PLOURDE, Simonne, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2003, 133 p.

- PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Guide de lecture, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 160 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettres philosophiques*, Paris, Le livre de poche, 2003, 571 p.
- SAINT-AUGUSTIN, *Les confessions*, Tome Premier et Tome Deuxième, Paris, Classiques Garnier, 1950, 392 p.
- SÉNÈQUE, *Apprendre à vivre. Lettres à Lucilius*, Paris, Arléa, 2001, 291 p.
- SIMON, René, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 354 p.
- SOUSA, David A., *Un cerveau pour apprendre*, Montréal, Chenelière Éducation, 2002, 321 p.
- STUART-MILL, John, *L'utilitarisme*, traduction, chronologie, préface et note par Georges Tanesse, Paris Garnier-Flammarion, 1968, 99 p.
- TAYLOR, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, 125 p.
- TAYLOR, Charles, *La liberté des modernes*, Presses universitaires de France, 1997, 308 p.
- VACQUIN, Monette, *La Responsabilité*, Paris, Autrement, coll. Morales, 2002, 287 p.
- VACQUIN, Monette, *La responsabilité, la condition de notre humanité*, Paris, Autrement, 1994, 287 p.
- VOLANT, Éric, *Culture et mort volontaire, Le suicide à travers les pays et les âges*, Montréal, Liber, 2006, 409 p.
- VOLANT, Éric, *Dictionnaire des suicides*, Montréal, Liber, 2001, 383 p.
- VOLANT, Éric, *Jeux mortels et enjeux éthiques*. Montréal, Éditions Sapientia, 1992, 139 p.

Revue et articles de revues

- BRETON, Daniel, « La théorie de l'attachement fait des petits ! », *Objectif Prévention* – Vol. 32, N° 1, 2009, p. 25-27.
- GARBER, Judy et al., « Prevention of Depression in At-Risk Adolescents: A Randomized Controlled Trial », *JAMA (The Journal of the American Medical Association)*, June 3, 2009; 301: 2215-2224.
- LABELLE, Réal et MURRAY, Stéphanie, « Astuces : un programme pilote pour adolescents suicidaires », *Psychologie Québec*, Mai 2001, p. 25-27.
- « Dossier sur l'éthique », *Sommets, Le magazine de l'Université de Sherbrooke*, vol. XIX no. 1, Hiver 2006.
- « Dossier sur le suicide », *La Revue québécoise de psychologie*, vol. 24 n°. 1, 2003.

Documents gouvernementaux, rapports de recherche et articles divers

AGENCE DE DÉVELOPPEMENT DE RÉSEAUX LOCAUX DE SERVICES DE SANTÉ ET DE SERVICES SOCIAUX CHAUDIÈRE-APPALACHES, *Étude des cas de suicide dans Chaudière-Appalaches*, mars 2005.

AGENCE DE DÉVELOPPEMENT DE RÉSEAUX LOCAUX DE SERVICES DE SANTÉ ET DE SERVICES SOCIAUX CHAUDIÈRE-APPALACHES, *Faits saillants du rapport du directeur de santé publique sur la problématique du suicide dans la région Chaudière-Appalaches*, 2006.

AGENCE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX CHAUDIÈRE-APPALACHES, *Profil statistique du suicide en Chaudière-Appalaches*, mise à jour pour la période 2001-2005, Québec, 2008.

AGENCE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX DE CHAUDIÈRE-APPALACHES, *Rapport du directeur de santé publique sur la santé de la population de Chaudière-Appalaches*, La problématique du suicide, 2006, (Des recommandations pour réduire le suicide).

AUGER, Lucien, *Prendre soin de soi, guide pratique de micro-thérapie*, Centre disciplinaire de Montréal Inc., Québec, 1992.

BEAUDET C., *Le profil statistique du suicide en Chaudière-Appalaches*, Régie Régionale Chaudière-Appalaches, 1999.

BÉGIN, Monique, ROY, Françoise, BOUCHARD, Mélanie, GALLAGHER, Rodrigue, RAYMOND, Sylvain, GRAVEL, Carol, BOYER, Richard, *Programme de postvention en milieu scolaire, Stratégies d'intervention à la suite d'un suicide*, 2004.

BRUN, Jean-Pierre, *La santé psychologique au travail... de la définition du problème aux solutions*, Chaire en gestion de la santé et de la sécurité du travail dans les organisations, Université Laval, Québec, 2003.

CENTRE DE SANTÉ ET DE SERVICES SOCIAUX DE MONTMAGNY-L'ISLET, *Communiqué de presse semaine de prévention du suicide*, février 2008.

CENTRE DE SANTÉ ET DE SERVICES SOCIAUX DE MONTMAGNY-L'ISLET, *Protocole d'entente en prévention du suicide*, Le protocole Rémi expliqué, 2007.

COMITÉ CONSULTATIF SUR LA PRÉVENTION DU SUICIDE CHEZ LES PREMIÈRES NATIONS, *Agir selon ce que nous savons : La prévention du suicide chez les jeunes des premières nations*, Commission royale sur les peuples autochtones, Ottawa, Ontario, 1995.

FLEURY, Élisabeth, *Le Suicide*, Le Soleil, dimanche 10 septembre 2006.

HÔTEL-DIEU DE MONTMAGNY, *Politique et procédure relative à la communication de renseignements confidentiels en vue de prévenir un acte de violence dont un suicide*, Montmagny, 2003.

INSTITUT NATIONAL DE SANTÉ PUBLIQUE DU QUÉBEC, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, Québec, 2004.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX, Direction des communications, *Banque de documents de référence relatifs à la santé mentale*, Québec, 2004.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX, Direction des communications, *Guide pour le développement des compétences en santé mentale*, Québec 2004.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX, Direction des communications, *L'implantation de réseaux de sentinelles en prévention du suicide*, Cadre de référence Québec, 2006.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX, *Orientation relative aux standards d'accès de continuité, de qualité, d'efficacité et d'efficience, Programme services jeunes en difficulté*, Québec, 2007-2012.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX, *Stratégie Québécoise d'action face au suicide, S'entraider pour la vie*, Québec, 1998.

ORDRE DES INFIRMIÈRES ET INFIRMIERS DU QUÉBEC, *Prévenir le suicide pour préserver la vie*, Guide de pratique clinique, 2007.

PAQUET, Gilles, *Gouvernance : une invitation à la subversion*, Liber, 2008, p. 60-7, dernière modification : 2008-12-03, http://www.caij.qc.ca/doctrine/congres_du_barreau/2008/632/index.html, consulté le 7 décembre 2008.

PARTNERSHIP FOR CHILDREN, *Les amis de Zippy, pour augmenter les habiletés d'adaptation des jeunes enfants*, <http://www.zippy.uqam.ca/description.php>, 2006.

RÉGIE RÉGIONALE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX CHAUDIÈRE-APPALACHES, Direction de la santé publique, *La prévention du suicide tout le monde s'en mêle*, 2002.

RÉGIE RÉGIONALE DE LA SANTÉ ET DES SERVICES SOCIAUX CHAUDIÈRE-APPALACHES, *La Prévention du suicide, Tout le monde s'en parle*, Direction de la Santé publique, 2000.

Sites Internet

Emmanuel Lévinas, *Espacethique, Morceaux choisis*.

Socialité et Justice : *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1997, dernière modification : 23/10/2005, <http://espacethique.free.fr/articles.php?Ing=fr&pg=166>, consulté le 30 novembre 2008.

La socialité : *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 60-61; dernière modification : 23/10/2005, <http://espacethique.free.fr/articles.php?Ing=fr&pg=167>, consulté le 30 novembre 2008.

L'Encyclopédie de l'Agora

Éric Volant (dir.) L'encyclopédie sur la mort. <http://agora.qc.ca/thematiques/mort.nsf>

Jacques Dufresne, Document *Les valeurs de survie*, Sujet : La culture, Texte : La transmission des valeurs de survie, p. 2, dernière mise à jour : 30/08/2003, <http://agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/Impression/Valeur-> consulté le 4 décembre 2008.

Autres

Association internationale pour la prévention du suicide en collaboration avec l'Organisation mondiale de la santé (oms), <http://www.iasp.info/fr/accueil.php>.

Centre de recherche et d'intervention sur le suicide et l'euthanasie, Brian Mishara (dir.) Université du Québec à Montréal, www.crise.ca,

Partnership for children. Les Amis de Zippy, Market Place, Kingston on Thames, Surrey, England, web Partnership for children, www.partnershipforchildren.org.uk

Santé Canada, Meilleures pratiques : Traitement et réadaptation des jeunes ayant des problèmes..., <http://www.hc-sc.gc.ca/hc-ps/pubs/adp-apd/youth-jeunes/ii-12-fra.php>

Films

Le voyage d'une vie, Maryse Chartrand, Au retour d'un périple en famille autour du monde, le mari de Maryse Chartrand s'est donné la mort. Avec le documentaire « Le voyage d'une vie, elle espère aider d'autres hommes à vivre », 2008, DVD.

Tout est parfait, Guillaume Vigneault, drame sur le suicide chez les jeunes au Québec, Prise de conscience sur le phénomène, Québec, 2007, DVD.

