

La question éthique que pose le suicide par rapport à la responsabilité individuelle et collective

Hugues Poltier, Dr. phil., spécialiste en philosophie morale et politique

Au commencement est la Relation
... (M. Buber, *Je et Tu*, p. 50)

L'instant véritablement présent et
plein n'existe que s'il y a présence,
rencontre, relation. Dès que le *Tu*
devient présent, la présence naît.
(*Ibid.*, p. 31)

Mon propos comprend deux parties nettement distinctes. Dans un premier temps, je m'attache à clarifier la position de l'éthique. Ce souci peut paraître étrange dans la mesure où le discours éthique occupe aujourd'hui une place significative sur la scène publique. Cependant, ce discours, en raison de ce qu'il témoigne le plus souvent d'un manque de réflexivité sur sa source, est moins clarifiant que, trop fréquemment culpabilisant : il nous parle comme d'en haut. Dans un second temps, je mets en lien les enseignements que nous apporte cette clarification sur le lieu propre de l'éthique avec la problématique de la responsabilité dans le fait suicidaire.

La position de l'éthique

Dans le champ de l'éthique comme champ académique, le fait significatif dominant de notre époque est constitué par la pluralité et le discord des discours éthiques. On sait que, grosso modo, ce champ est aujourd'hui un champ de bataille sur lequel s'affrontent trois grandes positions : l'aristotélisme, le déontologisme kantien et l'utilitarisme ; et que, posant chacune des thèses ultimes sur les fins dernières de l'existence humaine – thèses qui en tant que telles ne sont pas susceptibles de preuve – les controverses entre elles sont infinies. Un rapide regard sur la production éthique contemporaine montre que ces disputes l'occupent passablement.

La conclusion de cette observation est qu'il est vain, et peut-être stérile, de prétendre résoudre cet affrontement et que nous devons admettre comme irrémédiable le constat que nul ne dispose d'un savoir de surplomb, en éthique pas plus qu'ailleurs – et que, partant, la pluralité des discours éthiques est un fait constitutif, indépassable, de la modernité.

La réflexion que je propose ci-dessous sur la position de l'éthique ne prétend donc pas résoudre ce différend. Mon souci est bien plutôt de revenir en-deçà des élaborations théoriques qui s'affrontent pour remonter à la source vive de l'éthique dans notre existence. Pour le dire en un mot, la conviction qui oriente ces propos est que, en-deçà de ce qui les sépare, ces théorisations éthiques s'ancrent dans une préoccupation éthique qui leur est commune, mais à laquelle ils donnent des interprétations divergentes. Soyons ici tout à fait clairs : ces théorisations ne sont pas, certes, étrangères à l'éthique, loin s'en faut ; il s'agit incontestablement pour elles de formaliser nos intuitions morales par un travail de clarification et de hiérarchisation et par là d'apporter des outils devant nous permettre de mettre à plat les conflits autour desquels nous nous affrontons et ainsi, de clarifier à la fois nos différends et le chemin possible vers une solution. Et si elles ne sont ni étrangères à l'éthique ni dépourvues d'utilité, c'est parce qu'elles proviennent de ce que j'appelle cette position-

source de l'éthique, cependant que leur caractère insatisfaisant résulte de ce qu'elles ne la prennent pas en charge dans leur réflexion – guidée le plus souvent plus par un souci d'opérationnalisation-formalisation que par celui de la réflexivité sur la source et le sens de l'éthicité de l'existence humaine. De sorte que, pour renouer le fil du dialogue et ainsi reconstruire la possibilité d'une pensée éthique collective des problèmes qui nous saisissent, il me paraît essentiel, en d'autres termes, de revenir au fond commun dont procèdent ces différentes théorisations.

Entre le *Je* et le *Tu* il n'y a ni buts, ni appétit, ni anticipation (...). Tout moyen est obstacle. Quand tous les moyens sont abolis, alors seulement se produit la rencontre. (M. Buber, *Je et Tu*, p. 30)

Les rencontres ne s'ordonnent pas de façon à former un monde, mais chacune est pour toi le symbole de l'ordre du monde. (*Ibid.*, p. 57)

Cette position que je cherche, et que j'appelle la position-source de l'éthique, n'est pas une position de surplomb à partir de laquelle on énoncerait les « vraies » valeurs ou les « vraies » normes. Elle n'est pas une extériorité qui nous serait transcendante, que l'on nomme celle-ci Dieu, la Raison ou toute autre instance qui nous serait antérieure ou extérieure. Certes, je ne nie pas que le discours éthique puisse prendre cette forme-là, mais précisément, lorsqu'il le fait, il s'est déjà dégagé de cette position-source, oubliant, ou feignant de le faire, qu'il lui doit son existence même.

Brièvement, mon souci est de revenir à la source immédiate de l'éthique au cœur de notre existence-dans-le-monde-avec-les-autres¹, à cette source, immanente à notre être-au-monde, mais antérieure à toute théorisation, à toute tentative de mise en forme et ordre des valeurs et des normes, soigneusement hiérarchisées et articulées les unes aux autres. Car, et c'est à mes yeux une conviction fondamentale, nous êtres humains, sommes constitutivement des êtres éthiques. Je veux dire : il appartient constitutivement à l'être humain d'être éthique – et cela, encore une fois, avant toute théorisation, tout raisonnement, toute construction ou élaboration philosophique. Pour prévenir tout malentendu, précisons tout de suite qu'en disant que la dimension éthique est constitutive à l'homme, je ne prétends nullement que l'agir de l'homme soit toujours éthique – ce que cela signifie s'éclairera par la suite – bien entendu : l'histoire humaine est traversée d'actes épouvantables que chacun de nous a à l'esprit. En avançant cette proposition, je ne fais que soutenir que l'éthique, comme souci, comme orientation, n'est pas quelque chose qui nous serait apporté du dehors par les mœurs, l'éducation ou encore le prêche. Pour le dire de façon paradoxale, je dirais volontiers que c'est précisément parce que nous sommes des êtres éthiques que nous pouvons – voire que nous devons inévitablement – manquer à l'éthique.

¹ Ma principale source d'inspiration est ici, Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969 [1921]. Ma réflexion est également sous-tendue par la pensée de Spinoza – voir en particulier son *Ethique*. Pour un accès plus aisé à la pensée de ce dernier, cf. Robert Misrahi, *La signification de l'éthique*, Paris, 1995. Voir également Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Livre de poche, 1982 et Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 (spécialement les études 7 à 9 qui composent ce que Ricoeur appelle sa « petite éthique »)

En quoi, maintenant, consiste cette position-source, - position que, par commodité, j'appellerai également position « méta »² ?

En ceci que l'apparition de l'autre – ici tout spécialement l'autre humain, encore que cette restriction doive plutôt être comprise comme un privilège que comme une prérogative exclusive – dans mon champ d'expérience constitue d'emblée ce que, faute de mieux, j'appellerai une « interpellation ». Ce que je veux indiquer par cette expression est que, d'une manière ou d'une autre, je ne peux pas ne pas y répondre : un autre entre dans mon champ d'expérience, que fais-je ? discuter, négocier, me battre, battre en retraite, me cacher ... ? Bref, sitôt qu'il y a coprésence d'êtres humains, il y a relation – et ne pas « entrer en relation », comme l'on dit, est déjà une réponse que je peux donner à cette situation première d'être-en-relation, donnée par la simple co-présence.

La position méta, pour me résumer, est celle-là : le pur et simple fait de la relation comme milieu au sein duquel je suis d'emblée donné à moi-même comme être-en-relation-avec-les-autres. Et non seulement elle est ce milieu, mais encore convient-il de souligner que je ne puis m'y soustraire, ce qui veut dire : je ne peux me situer en dehors de ce milieu. En ce sens, tout acte, tout geste que je puis faire s'inscrit dans la chair de la relation, de sorte que, nécessairement, mon agir est réponse, articulation d'une réponse, fût-elle d'évitement, voire de déni.

Dans cette perspective, *l'attitude éthique* consiste en un certain type de rapport à ce qui est la matière même de l'éthique, c'est-à-dire le fait premier de la relation et de l'interpellation qui lui est inhérent. Je caractériserais volontiers cette attitude en disant qu'elle est et se veut, en conscience, fidélité à la relation ; plus exactement fidélité à l'interpellation, à son contenu spécifique – lequel se donne dans le moment de la relation à l'autre déterminé là-devant-moi et dont je suis l'obligé, pour cette seule et suffisante raison qu'il a surgi dans mon champ d'expérience. L'attitude éthique, en tant que fidélité à cette interpellation, est alors, primordialement, attention à la relation unique surgie à la faveur de la rencontre de *Je* et *Tu*, à ce qui s'y révèle comme étant le besoin et/ou le désir de l'autre et, enfin, le souci d'y donner une réponse adéquate, ajustée aux possibles qu'ouvre cette relation *Je-Tu*, dans le respect de Toi et de Moi, de ce qui se passe entre nous, nous dépasse et nous enveloppe.

A la lumière de ce qui précède, nous voyons que nous sommes en possession d'un « critère » très simple : l'attitude éthique est fidélité à cette interpellation que constitue la relation, de sorte encore qu'elle se déploiera comme souci de prendre soin de la relation. Aussi lui est fidèle tout ce qui y contribue, i.e. tout ce qui va promouvoir la relation en tant qu'elle relie tout en maintenant séparés les êtres qui y sont inscrits ; ou encore, tout ce qui va rendre possible et nourrir la possibilité de la relation. A l'opposé, tout ce qui interdit, nuit, freine, bloque la relation devra être considéré comme infidèle à l'interpellation éthique.

S'indiquent donc comme infidèles à cette interpellation les gestes d'imposition d'une valeur ou d'une norme en ceci que ces gestes sont des tentatives d'absorber l'autre, de se l'assimiler, de se l'assujettir et que, du coup, leur sens réel est, de la part de ceux qui les posent, de conjurer le risque que comporte la relation en tant qu'elle met en péril leur position de maîtrise. Ce qui s'indique là, c'est que la relation est un événement qui nous destitue de la position de sujet. Elle advient dans la rencontre, elle est ce qui se passe de *Je* à *Tu* et de *Tu* à *Je* ; elle est enfin cet espace qui nous enveloppe, ce dans quoi nous sommes pris sans que nous ayons ni ne puissions avoir sur lui de maîtrise. Tel serait peut-être au fond le sens du sacré ou

² J'appelle cette position «méta» précisément parce qu'en elle-même, elle ne constitue pas une doctrine, une «théorie» éthique mais qu'elle en constitue la condition de possibilité. Ce qui signifie aussi que, dans ce qui suit, je m'attache essentiellement à clarifier le contenu de cette position «méta». Ce qui veut dire encore, que explicitement ou non, toute théorie éthique cherche, d'une manière ou d'une autre, à donner corps et à formaliser cette position «méta». Je veux ici exprimer ma gratitude à Gérard Salem dont l'apport, sur ce point, m'a été décisif.

du spirituel : cette reconnaissance de ce quelque chose qui, dans l'espace de la relation, échappe irrémédiablement à la maîtrise de chacun. Ce n'est qu'à la lumière de ces explications que nous pouvons comprendre le sens profond de l'infidélité à l'éthique : elle est centralement manière d'annuler, plus exactement, de conjurer le moment de la relation en tant qu'il est porteur de cette force de décentrement qui m'interdit toute position de maîtrise. Le geste d'imposition n'est au fond rien d'autre que cet effort de ramener l'autre à soi et par là d'éviter le moment de la destitution de sa position de sujet. Comme indice de la justesse de cette remarque, je me bornerai à observer que, en réponse à nos gestes d'imposition, nous nous heurtons très fréquemment à la résistance, ouverte ou non, de l'autre précisément parce qu'il reconnaît que, ce faisant, nous cherchons à éviter la relation et à nous réfugier dans une position – d'autorité, de pouvoir, de savoir – dont nous craignons d'être délogés.

Suicide et responsabilité

L'homme qui a conclu avec le monde du Cela un compromis fondé sur l'expérience et l'utilisation empêche ce sens [de la présence dans la relation] et cette destinée de se réaliser ; au lieu de délier ce qui est enclos dans le monde du Tu, il le réprime ; au lieu de le contempler, il l'observe, au lieu de l'accueillir, il s'en sert. (*Je et Tu*, p. 67)

Fort de cet éclairage, j'en viens maintenant à la question que nous pose le suicide de quelqu'un. Je dis bien : la question que cet événement *nous* pose. Car le suicide d'une personne est un événement qui *nous* arrive – et non pas seulement à celui/celle qui se donne la mort. En témoigne précisément le déni, le besoin, dans nos explications, de réduire cet acte à la dimension d'un geste singulier ayant son lieu dans la singularité d'une pathologie individuelle – « il/elle était fou », « dépressif », « mal dans sa peau », etc. – à laquelle nous n'avons aucune part. En témoigne encore le tabou dont nous entourons les actes suicidaires, en clair la difficulté que nous avons à mettre en paroles, mettre des mots sur ce que cela nous fait, révélant en creux notre culpabilité latente.

C'est en ce lieu très précisément que se loge la question de notre responsabilité.

En tant que cet événement nous arrive, nous sommes sommés d'y répondre. Nous nous trouvons en quelque sorte dans la position de Caïn interpellé par Dieu après qu'il a tué son frère Abel : « Caïn, qu'as-tu fait de ton frère ? » Telle est la question qui nous assaille à la survenue d'un suicide : qu'avons-nous fait de lui, d'elle, plus généralement du monde humain que nous partageons pour que cet être fasse le « choix » de s'en retirer définitivement et si brutalement ? Car nous savons bien, par devers nous, que le suicidé, par son geste, nous adresse un message, quelque chose comme : « Ce monde est trop dur et trop sourd. Mes appels au secours n'ont suscité que votre indifférence ou votre impuissance, ou encore votre renvoi à ma responsabilité propre et votre refus de prendre une part de ma souffrance. Peut-être est-il vrai que j'ai été impuissant à me faire entendre. Mais vous, vous avez été particulièrement *sourd* au sens de mon silence ou de ma réserve. *Je ne supporte plus de devoir porter seul cette souffrance*, votre énergie à ne pas voir, à ne pas entendre, à ne pas parler de ce qui était là, entre nous, au milieu de nous. »

Qu'est-ce à dire ? Ce que nous dit ce message, c'est que le suicide d'une personne n'est pas le geste d'un individu – en ce sens que celui-ci serait une totalité explicative qui nous permettrait de rendre compte du geste commis ; mais qu'il est plutôt celui d'une singularité, c'est-à-dire d'une existence singulière devenue et devenant ce qu'elle est dans un incessant *commerce* avec les autres singularités qui peuplent le monde humain ; et que le suicide est un événement singulier qui s'inscrit aussi, même si c'est pour l'interrompre, dans ce commerce relationnel.

*En clair : le lieu de la pathologie n'est pas tant l'individu que la forme du commerce entre les hommes. C'est d'ailleurs bien ce que suggère Watzlawick lorsqu'il soutient, dans son *Logique de la communication*³, que le souffre-douleur ne l'est pas en raison de caractéristiques intrinsèques mais bien en raison du système relationnel mis en place, lequel appelle en quelque sorte cette place et cette fonction.*

Ce n'est qu'à partir de cette compréhension du suicide comme surgissant au sein du commerce des existants et comme témoignant du caractère insupportable de sa forme dans l'ici et maintenant – ce n'est qu'à partir de cette compréhension, donc, que nous pouvons poser adéquatement la question de la responsabilité.

Responsabilité individuelle ou collective ?

Quand une civilisation cesse d'avoir pour centre un phénomène de relation vivante et sans cesse renouvelée, elle se fige, elle devient un monde du *Cela* que percent seulement de temps à autre les actes éruptifs et fulgurants d'esprits isolés. (M. Buber, *Je et Tu*, p. 86)

Sur la base des éclairages ci-dessus, nous comprenons déjà que nous ne pouvons la poser dans l'alternative classique de la responsabilité individuelle ou de la responsabilité collective. Comment en effet faire porter à l'individu souffrant et en proie au suicide la responsabilité de la forme du commerce entre nous, cette forme dominée par le silence, le déni de la souffrance, le renvoi à lui-même du type « c'est ton problème » ? Mais comment, de l'autre côté, faire porter à la collectivité en tant que personne morale la responsabilité de cette forme ? Est-ce, en effet, la tâche de l'Etat que de créer et d'imposer une forme à nos relations ? Encore une fois, aucun individu ni groupe n'a la maîtrise de ce qui surgit au milieu de nous.

Il n'en demeure pas moins que tout le développement ci-dessus a montré que le suicide a sa source principale dans la pathologie de la relation⁴, voire qu'il en est un symptôme parmi d'autres. Parmi les multiples symptômes autres que le suicide – violence retournée contre soi –, je signalerai le phénomène symétrique – la violence dirigée contre les autres, dont le dernier exemple en date, mais non pas le seul, hélas, est le récent massacre d'Erfurt, ou encore les conduites à risque, les comportements autodestructeurs, etc.

Ce que je veux pointer ici, c'est que même si le suicide constitue un cas extrême de violence retournée contre soi, il convient de ne pas l'isoler tout à fait de l'ensemble des conduites destructrices. Et s'il convient d'éviter de le faire, c'est parce que ces dernières sont, tout autant que le suicide, des réponses à cette pathologie de la forme dominante de la relation

³ Sur ce point, voir la section 4-44 «La famille comme système» in P. Watzlawick et alii, *Une Logique de la communication*, Paris, Seuil (Points), 1972, p. 135-146.

⁴ Je mets de côté ici les cas de douleur si intense et si durable qu'elle ravage jusqu'à la pure et simple possibilité de la relation. Voir sur ce point la contribution de Mme Cosette ODIER

dans notre société – pathologie qui est la souffrance que par ces actes, nous cherchons, sinon à résoudre, du moins à émuresser ou à effacer, fût-ce temporairement.

L'idée que je voudrais vous suggérer est que, peut-être, le mal ne serait au fond rien d'autre que cela : la pathologie de la relation sous toutes ses formes, chacune d'elles étant une manière de décliner cette violence première qu'est le déni de la relation *au sein même* de la relation. Car, comme le note encore Buber, «quand l'homme néglige de vérifier dans le monde réel l'apriori de la relation, quand il oublie de faire agir et de réaliser son *Tu* spontané au contact du *Tu* qu'il rencontre, son *Tu* s'introvertit.» (Ibid., p. 106). Lorsque, ainsi, je ne satisfais pas mon besoin immanent d'être-en-relation, je me replie, je m'isole, voire même je refoule mon élan spontané vers *Tu*, parce que l'expérience m'a appris que l'autre, plutôt que d'accueillir mon invitation à la relation, pourrait bien m'instrumentaliser, se servir de moi, voire me manipuler : en un mot, faire de moi un *Cela* parmi d'autres à sa disposition dans le monde.

De la relation, je l'ai dit, nul n'a la maîtrise : chacun de nous est d'emblée jeté dedans, formé et façonné par elle, puis y intervient et agit à partir de ce qu'il a reçu, de cette formation : je donne sur le fond de ce que j'ai reçu et pas reçu.

Nul n'ayant la maîtrise, nul n'est responsable de la « forme » de la relation. Pas plus l'individu que la collectivité.

Est-ce à dire alors qu'en la matière, aucune forme d'action responsable n'est envisageable ? Sans doute serait-ce là une conclusion hâtive, même s'il est certain que nous ne devons pas imaginer que quiconque – l'Etat pas plus que les individus – dispose d'un pouvoir étendu de façonner à sa guise la forme des relations humaines. Cependant, nous ne sommes pas complètement dépourvus et notre présence dans le cadre de ce congrès témoigne de nos ressources, si fragiles soient-elles : alarmer, alerter l'opinion publique, en appeler à une prise de conscience et aux bonnes volontés pour qu'elles s'unissent afin de réagir contre ce fléau. Tel est notre pouvoir. Quant à celui de l'Etat, il est de mobiliser des ressources afin de proposer des lieux promoteurs de la relation comme telle.

Mais la première urgence, individuelle et collective, est de prendre conscience combien est pathogène la forme dominante de la relation dans laquelle nous sommes pris. Et elle l'est en ceci que, dans son contenu express, elle est au fond déni de la relation, c'est-à-dire déni du rapport d'un Je à un Tu.

A la faveur du système économique que nous vivons, la forme dominante de nos rapports est celle de la compétition. Or, dans la compétition, l'autre est soit un rival – quelque chose qui s'oppose à mes fins d'individu égoïste – soit un instrument au service de mes fins que je mobilise (en tant que chef d'entreprise ou responsable RH) pour ses talents, ses compétences, soit encore l'un et l'autre. Dans les deux cas de figure, je n'ai que marginalement affaire à un « *Tu* » et centralement à une chose menaçante ou utilisable – dans le langage de M. Buber, à un *Cela*⁵. Bref, sous le régime de la performance à laquelle chacun est astreint pour être justifié dans la place qu'il occupe dans le système économique contemporain, nous sommes poussés à nous séparer de plus en plus de nos semblables (« déni de la relation ») pour ne voir en eux que des outils sophistiqués avec lesquels nous collaborons à la production de biens ou de services et que nous sommes enclins à manipuler en vue de la poursuite de nos objectifs. Et lorsqu'ils ont lieu, ces rapports de collaboration sont sous condition de performance, à défaut de quoi les autres nous rejeteront du cercle des « producteurs associés » – ou, alternativement, nous nous faisons auteurs ou complices de ce geste, inquiets que nous sommes de ce que l'insuffisante compétitivité de notre entreprise n'en entraîne la mise en faillite. C'est classiquement ce qui se produit lorsqu'une entreprise « restructure » : elle se

⁵ Sur ce point, cf. M. Buber, *op. cit.*, passim.

défait du « gras » qui handicape sa rentabilité pour ne plus conserver que les « forces vives » les plus dynamiques et les plus performantes. Et, soulignons-le, ceux qui restent ne peuvent prendre en charge ceux que la machine a écartés, car, ils ne pourraient le faire qu'en prenant sur leur temps pour l'entreprise et du coup annuleraient le bénéfice qu'ils constituent pour elle et subiraient bientôt le même sort que les victimes du dégraissage.

Ce dont témoigne clairement ces remarques, c'est que l'entreprise contemporaine, sous l'empire de la compétitivité à outrance est un lieu de non-relation. Cette non-relation est étroitement associée à une violence qui, pour être le plus souvent feutrée, n'en est pas moins destructrice et au silence sur cette violence, chacun la retournant contre soi (sous la forme d'un « j'aurais dû ... » dans la crainte que sa dénonciation n'entraîne des représailles et une marginalisation de la part des supérieurs). On conçoit alors aisément que cette non-relation est également synonyme d'isolement extrême – isolement d'autant plus violent, faut-il noter, que tout cela se déroule sous la compulsion de la « communication » véhiculée par le discours managérial. Communiquer, oui, mais communiquer fonctionnellement, dans la perspective des fonctions qui doivent être assumées pour que l'entreprise produise et vende.

Avec l'exacerbation de la concurrence à la faveur de la fameuse mondialisation, l'empire du *Je-Cela* (l'autre non pas comme Tu, comme altérité unique m'enrichissant de cette unicité même, mais comme « chose performante » dont je peux tirer un apport ou un bénéfice dans l'horizon de l'activité de production et de transaction) ne fait que s'étendre et, dans le même mouvement, reculer celui de la relation. Il n'est pas douteux, à mes yeux, que c'est cela que nous disent les jeunes (les 15-24 ans que les statistiques mettent en exergue) par tous leurs actes de mise en danger d'eux-mêmes et d'autrui : nous ne supportons plus ce monde-machine de production où nous ne sommes considérés qu'à proportion de notre productivité supposée et du prestige associé au poste que celle-ci nous vaut ; nous voulons que nous soit fait d'abord crédit de notre humanité, de notre besoin d'être inscrit dans des liens de confiance, où il nous est fait confiance simplement pour qui nous sommes et non pas pour tout ce que nous devrions faire pour pouvoir enfin prétendre à être reconnus.

Tel est donc l'objet premier de la responsabilité individuelle et collective relativement au suicide : prendre conscience, réaliser la mesure du caractère pathogène de la forme dominante de la relation dans notre société et œuvrer à la construction et à la mise en place de lieux et de formes au sein desquelles et à la faveur desquelles nous pouvons échapper, fût-ce temporairement, à la pression séparatrice, isolante, de la compétition et de la performance.

Tel serait donc le premier rôle de la collectivité pour la prévention du suicide – et de toutes les autres formes de conduite destructrice, de soi et d'autrui :

- promouvoir, favoriser la création de lieux, d'espaces dont la « matière », la « pâte » même est la relation et ne débouche sur aucun « produit » objectivable, extérieur à la relation comme telle ;
- en particulier, promouvoir et favoriser, dans les écoles, toutes les approches visant à la résolution des conflits par l'écoute (i.e. : que chacun écoute l'autre jusqu'à pouvoir comprendre qui il est et comment il se fait qu'il agit de telle ou telle manière qui me déplaît et suscite mon agressivité) ;
- établir et consolider des réseaux, des groupes de soutien, d'écoute, etc. ;
- formation à l'animation de réseaux et de groupes de soutien et d'entraide, etc.

Certes, on peut objecter que l'Etat comme tel n'est vraisemblablement pas le mieux placé pour la mise en œuvre de telles politiques. En ce cas, cependant, sa responsabilité serait alors de susciter des initiatives dans ce domaine et d'en assurer le financement. En tout cas, seules des actions allant dans ce sens peuvent constituer une véritable action de prévention à long terme et nous faire sortir de la politique du pompier se contentant d'empêcher que la personne

s'ôte la vie pour ensuite la laisser aussi démunie – de relation – qu'avant sa tentative. Humaniser l'entrée dans la vie, par tous les moyens possibles et imaginables, y consacrer les ressources nécessaires, telle est donc la première responsabilité collective – de plus en plus collective d'ailleurs, puisque, pressurisés par des salaires trop bas et des prix trop élevés, une proportion de plus en plus large de ménages ne peut simplement plus faire «l'économie» d'un double revenu – et donc de la raréfaction corrélative du temps de la relation, désormais luxe inouï que ne peut plus s'offrir notre société de travailleurs précarisés. Il en va du devenir à long terme de nos sociétés. Mais peut-être avons-nous abandonné l'idée que des générations futures nous succèderont ?