

LES SOINS SPIRITUELS DANS L'INSTITUTION DE SANTÉ: futilité, utilité, nécessité¹ ?

RAYMOND LEMIEUX

Professeur émérite

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval, Québec

raymond.lemieux.2@ulaval.ca

Quand j'ai accepté le principe de cette intervention, un collègue m'a suggéré de rendre compte de mon expérience comme premier titulaire de la Chaire *Religion santé et spiritualité*, à Québec. Qu'est-ce que j'y ai appris? Je vais donc tenter de relever ce défi. Quelques énoncés centraux peuvent résumer cette expérience. En voici deux, pour commencer; un troisième arrivera en conclusion.

1. Prodiguer des soins spirituels suppose de se mettre en position non pas d'expert, mais d'apprenti. L'accompagnement spirituel est essentiellement une posture d'apprentissage.

2. La spiritualité est une réalité intangible et dynamique. La vie spirituelle n'a rien de statique, mais est essentiellement, mouvement, tension.

Certes, ce sont là des réalités dont j'avais déjà l'intuition pour avoir un peu bourlingué dans le milieu pendant plusieurs années, un peu fréquenté la littérature mystique de la modernité et avoir aussi été confronté à quelques impasses dans ma vie personnelle – comme tout le monde –, que ce soit en tant que père ou conjoint, voire désormais comme grand-père, vieillissant, de huit petits-enfants, dont sept garçons âgés de 7 à 23 ans. Ce ne sont pas les

occasions d'apprendre qui manquent, sans compter toutes celles que présentent les relations professionnelles et amicales.

Je m'explique donc à propos de chacun de ces deux énoncés

1. L'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL EST ESSENTIELLEMENT UNE POSTURE D'APPRENTISSAGE

Au nom de quoi? Qu'est-ce qui m'autorise à me faire compagnon, ou, question tout aussi cruciale, à laisser quelqu'un d'autre m'accompagner?

Je ne parle même pas ici d'intervention, mais simplement de présence humaine auprès d'un autre humain. Présence à un *autre* qui, vraisemblablement, ne m'a pas invité et se trouve là à la suite de circonstances indépendantes de sa volonté et de la mienne (ce qui est particulièrement évident dans le cas de personnes malades, à l'hôpital).

Dans *accompagnement* il y a *com pan* – *cum panem* – avec le pain. Il est donc question de partager quelque chose, quelque chose de vital. Mais de quel pain s'agit-il? Rabelais disait, quinze ans après

la parution du *Prince* de Machiavel – qu’il connaissait bien pour avoir lui-même séjourné en Italie lors de cette parution – que la responsabilité du prince vainqueur est, non pas de manger le vaincu, mais de le faire manger! La répartie est tout à fait rabelaisienne, bien sûr. Il y a cependant toutes sortes de nourritures : des légères et des indigestes. Le pain du vainqueur peut très bien ne pas convenir au vaincu, surtout quand il s’agit d’une personne malade.

Or à l’hôpital, au chevet d’une personne malade, l’accompagnateur est nécessairement – structurellement – en posture dominante, puisqu’il est toujours debout alors que l’autre, l’accompagné, a été terrassé par la maladie. Comment peut-on *accompagner*, être véritablement *co-pain*, dans une telle position de pouvoir?

Ce sont des étudiants qui m’ont à la fois posé la question et fourni des éléments essentiels de réponse. Le premier, aux tout premiers temps de la Chaire, cumulait déjà une dizaine d’années d’expérience comme aumônier protestant dans un gros hôpital – 700 lits – en Europe : « Il y a dix ans, me dit-il d’emblée lors de notre première rencontre, quand j’ai commencé dans le métier, je pensais en entrant dans la chambre d’un patient avec mes connaissances bibliques et mon expérience de pasteur : “Quel que soit son problème, j’ai la solution.” Maintenant, après avoir rencontré des malades de toutes confessions, croyants et athées, je sais que je n’ai pas de solution. De toute façon, ma vie spirituelle est sans doute aussi fragile que la leur. De quel droit puis-je m’immiscer dans leur quête et dans la construction du sens de ce qui leur arrive? »

Quelques années plus tard, un autre étudiant, lui aussi doté d’une riche expérience, mais en contexte laïc, renchérisait et écrivait : « J’ai compris assez vite que, si la vertu première de l’accompagnement est bien de soulager des souffrances, sa vertu seconde est de mettre chacun en contact avec sa propre *impuissance radicale*. C’est quand il a expérimenté son insuffisance fondamentale, sa propre finitude, que le bien-portant peut effectivement se rendre proche d’un

malade, lequel ne cesse de le précéder *au quotidien* sur cette voie². »

Ce sont là des constats de praticiens, par ailleurs engagés dans deux milieux forts différents. Le premier est un aumônier attitré, dûment mandaté par son Église. Le second, juriste de profession, est un intervenant bénévole auprès de personnes en fin de vie, en milieu strictement laïque. De leurs constats s’impose une même évidence : accompagner un malade, ou un quelconque traumatisé par la vie, c’est d’abord se mettre en posture d’apprenti.

Pourquoi? Parce que le seul pain qu’on peut alors partager ne peut être pétri *ni d’un savoir* (l’expérience de l’autre m’est irréductiblement étrangère), *ni d’un pouvoir* (je n’ai aucun droit de m’immiscer dans sa vie). Que reste-t-il alors, sinon partager un pain très spécial qui est *le pain de la quête*? Ce pain est pétri d’une expérience fondamentale, commune à tous les humains, quoique différente pour chacun : l’expérience de ses limites. Toujours source de souffrance – c’est précisément celle du manque, de *ce qui est en souffrance*, comme on disait autrefois d’une denrée manquante au magasin général – cette expérience nous met sans cesse en demeure de quêter un meilleur sort, d’améliorer notre qualité de vie, ou tout simplement de survivre³, c’est-à-dire de continuer de *vivre malgré, avec et dans* les limites qui s’imposent. Il s’agit alors de tirer le meilleur parti de ces limites, c’est-à-dire de les rendre créatrices, ce qui suppose et fonde la nécessité d’un *prendre soin* d’autant plus rigoureux que la vie qui s’en exsude est fragile.

En situation de crise – en fin de vie, dans la maladie, mais aussi dans la rupture amoureuse, les désillusions de toutes sortes, l’épuisement professionnel, bref chaque fois que s’effondrent les idéaux sur lesquels on a jusqu’alors bâti sa vie –, il y a exacerbation de cette quête. Et cette exacerbation elle-même est souffrance, tant pour l’accompagnateur que pour l’accompagné : elle met l’un et l’autre en présence de béances devenues impossibles à colmater : d’une part le fossé entre ce qu’il s’est imaginé être ou pouvoir être (*le moi idéal*) et les limites imposées par la vie, d’autre part le gouffre entre les impératifs reçus de

l'environnement et de l'éducation (*l'idéal du moi*) et la réalité qui s'impose dans la réalité. Cette souffrance est avant tout spirituelle, mais elle peut très bien fournir un milieu favorable aux souffrances psychiques et physiques, qui s'en trouvent exaspérées. On la voit alors s'inscrire dans le corps, comme symptôme, sous toutes sortes de modalités.

L'accompagnement spirituel devient ainsi un travail nécessaire pour la construction de l'espace vital du sujet souffrant, un espace de vie pour lui permettre de s'approprier sa propre condition, de façon autant que possible lucide et réaliste, sans la honte de se trouver affaibli. Du même coup, ce sujet souffrant peut tester la vraisemblance de son désir et se dire, malgré la maladie qui le diminue : « Je ne suis pas fou, puisque je puis être entendu. »

C'est là un travail nécessaire, encore une fois, un travail dont accompagnateur et accompagné sont solidaires, mais dont la responsabilité première incombe à l'accompagnateur puisque celui-ci est debout et capable d'agir, alors que l'autre est affaibli, impuissant, objet d'une attention clinique⁴. C'est un travail nécessaire pour construire un espace de confiance tel que la vérité du désir, c'est-à-dire la mobilisation de l'être que suscitent le manque et la souffrance, puissent se manifester, que ce soit par des signes ténus alors même que la parole – dans les codes ordinaires du langage – devient de plus en plus difficile.

Devant la souffrance, l'accompagnateur est celui qui amorce alors une « mobilisation spirituelle », une mobilisation qui consiste, essentiellement, à *prendre soin de la fragilité humaine* dans sa dimension à la fois la plus riche et la plus fondamentale. Cette dimension intègre en effet le niveau matériel, physiologique, et le niveau psychique, affectif, que la maladie met visiblement en cause, mais elle est encore plus complexe que cela. Elle concerne le rapport que chacun entretient avec le sens de sa vie, c'est-à-dire non seulement avec son environnement visible, son environnement culturel et tout ce qui peut être abordé par la logique des savoirs techniques, mais avec *l'indéfini du sens*, cet indéfini qui s'impose aux humains

parce qu'ils sont dépourvus de ce qu'on appelle, chez les autres animaux, *l'instinct*, capable de programmer leurs comportements.

En effet, de ce point de vue, celui de l'instinct, nous sommes tous défectueux et, en conséquence, nous devons prendre le risque de la vie et accepter la responsabilité de nos choix.

Les mystères de la conversation

On est ainsi plongé non seulement dans le concret des drames personnels, mais aussi au cœur du mystère de l'humain. Or, à ce niveau, il n'y a jamais rien d'insignifiant. Même quand elles semblent n'avoir pour fonction que de remplir le vide (par exemple, la discussion des résultats sportifs de la veille, les échanges sur la pluie et le beau temps), les conversations les plus banales entre des êtres humains activent des valeurs qui ne viennent pas des objets qu'elles mettent en scène – ce dont on parle –, mais du fait même de l'échange qui s'établit entre des interlocuteurs. Cet échange, en effet, est toujours une requête de reconnaissance, car « car on parle pour être entendu [...] c'est pour être compris qu'on cherche à être entendu »⁵. Cela suppose, en priorité, la disponibilité de chaque interlocuteur à l'égard de l'autre. Chacun y explore, à sa façon, le caractère unique de son être, et dès lors se construit non seulement l'identité qu'il donne à voir aux autres, mais son *ipséité*, c'est-à-dire, comme dit le philosophe de l'éducation Jean-Bernard Paturet, « ce qui le positionne comme un sujet vis-à-vis du mystère d'un autre sujet »⁶.

Il devient alors responsable de l'espace de convivialité en train de se créer, quel qu'en soit le caractère éphémère. Cette responsabilité est caractéristique des rapports de l'humain au monde et se retrouve dans la rencontre des multiples figures de l'altérité présentes dans son environnement immédiat ou lointain. La conversation – même la plus ordinaire – la met en scène et l'active dans la mesure où les interlocuteurs, quelle que soit la banalité de leurs échanges, se créent mutuellement d'une volonté de comprendre et d'être compris. Chacun s'y engage, certes, selon

ses capacités propres, mais, quoi qu'il en soit, cela suppose un acte de confiance radicale, c'est-à-dire l'*acte de foi*, anthropologiquement fondamental, qui consiste à faire confiance au mystère de l'humain⁷. Faire confiance – *con-fidere* –, d'abord à celui qui est proche de soi, l'*autre*, l'interlocuteur qui donne figure et consistance *actuelles* à une altérité plus grande, l'instance de l'Autre, qui reste, elle, irrémédiablement *autre*, c'est-à-dire réfractaire à toute tentative de contrôle.

L'écoute

Vous aurez sans doute compris, par ces remarques trop rapides, que l'écoute est la première condition de l'accompagnement spirituel.

Or l'écoute est une ascèse. Si elle consiste à « faire hospitalité à l'autre », comme dit Maurice Bellet⁸, elle exige, à l'instar de tout geste d'hospitalité, d'avoir suffisamment nettoyé sa propre maison, d'avoir balayé les scories de sa propre vie, jusque dans son propre cerveau, pour que l'autre s'y sente en confiance et puisse s'y reposer. Elle demande en conséquence de museler, sinon d'effacer, tout *supposé savoir* quant au mystère de l'autre, autrement dit tous les préjugés qui nourrissent les rapports sociaux ordinaires ou extraordinaires. On est bien là au cœur du mystère de l'humain, au cœur du mystère de l'être parlant. Dans la mesure où l'autre nous échappe, on ne peut que lui faire confiance !

Un travail d'accompagnement implique donc de rejeter toute volonté de puissance et de manipulation : dès qu'une telle volonté se manifeste, en effet, elle invalide chez l'autre son habilité à répondre – sa *responsabilité* – pour l'assigner à une posture de séduction, à du maquillage qui voile l'authenticité de son être. C'est pourquoi l'écoute du compagnon doit donc être inconditionnelle. Seule une écoute inconditionnelle, en effet, permet l'émergence d'une parole libre chez l'autre, c'est-à-dire d'une parole qui ne cherche pas à séduire.

Quand l'écoute est assortie d'une grille quelconque, morale ou nosographique, peu importe,

tout naturellement l'interlocuteur va chercher à la contourner ou à en faire sauter les verrous. Il va alors d'autant plus chercher à séduire, à simuler, que sa blessure le fait souffrir. L'accompagnement spirituel suppose donc, en tout premier lieu, de donner primauté à l'écoute sur toute autre démarche.

Écouter est la première marque du *respect* du mystère de l'autre. Mais attention ! Écouter n'est pas si simple qu'on pourrait le penser. Écouter est un processus complexe qui suppose une remise en cause profonde et constante de la part de celui ou celle qui s'y risque. Écouter nécessite une *formation* qui n'est pas un apprentissage technique de l'ordre d'un *savoir-faire*, mais est de l'ordre d'une *éthique*, d'un travail sur soi-même, de la reconnaissance et l'acceptation de ses propres limites, dans la vérité de son propre rapport monde et de son propre désir. Écouter est souvent beaucoup plus difficile que parler, parce que parler permet d'*occuper* une place, de colmater provisoirement l'angoisse du vide, alors qu'écouter exige de laisser cette place à l'autre, sans rien savoir de ce qu'il en fera.

Écouter est d'abord un geste de confiance à l'égard de l'*autre*. Cela ne comporte aucune garantie d'efficacité. Pourtant, l'écoute est la seule façon de signaler à l'autre qu'on le reconnaît comme être humain, c'est-à-dire dans la liberté de son propre désir, et qu'on lui fait confiance. Il s'agit d'accueillir une étrangeté et, pour cela, de laisser dire jusqu'au bout, même si cela ne semble avoir aucune cohérence immédiate, même quand cela fait souffrir, même quand c'est quasi intolérable à entendre.

Voilà tout un programme, et tout un acte de foi...

La parole

Dans cette stratégie de l'accompagnement, parler ne peut venir qu'en second lieu. Mais la parole qui arrive alors est également importante. Elle aussi est un risque. Et comme l'écoute, elle nécessite une réelle ascèse.

Si l'accompagnateur parle du haut de son savoir, quelle qu'en soit la pertinence, ou s'il parle du lieu d'un pouvoir (octroyé par un statut ecclésiastique, académique ou autre), ou pire s'il se prétend moraliste et entreprend de discriminer le bien et le mal, il est tout aussi évident que le pain qu'il offre en partage est douteux. L'accompagnement suppose donc ici encore un dépouillement radical : un dépouillement qui doit sans cesse être remis en chantier, pour que la conversation soit une recherche de vérité et d'authenticité. C'est là une condition *sine qua non* du partage de ce pain très spécial qu'est le pain de la quête, où le mystère d'un être humain rencontre le mystère d'un autre humain.

Dans un tel contexte, la parole de l'accompagnateur doit avant tout manifester que quelque chose, venu de l'autre, a été entendu ou du moins est «entendable», et non pas tenter de «gérer» le désir de l'autre, de le rendre conforme à des normes quelconques. Il s'agit alors foncièrement de manifester que l'on entend, d'admettre qu'il faut du temps et qu'on est prêt à le prendre, d'avouer sa propre expérience des limites, souvent en regard de l'expérience de l'autre, et dire sa volonté d'aller plus loin. Bref, il s'agit de construire une *espérance solidaire*. Voilà ce que la parole *accompagnatrice* a sans doute de plus précieux à livrer.

Toute évolution des personnes ainsi solidaires doit être le résultat de leur désir, c'est-à-dire de leur vérité propre, au fondement de leur être, et non pas le résultat d'un impérialisme savant ou charitable de l'un à l'égard de l'autre. C'est pourquoi l'accompagnement est tout le contraire de l'invasion. Les intervenants en milieux de santé comprennent généralement cela facilement : le patient est précisément objet d'invasion dans son corps, par des thérapies qui en font un objet à manipuler en vue de sa guérison ou du prolongement de sa vie ; il peut devenir très sensible à tout ce qui, par ailleurs, lui ouvre un espace de liberté et, au contraire, à tout ce qui lui semble faire obstacle à cette dernière.

L'accompagnement, somme toute, est solidarité avec la souffrance, c'est-à-dire avec le manque

fondamental d'où se constitue l'être humain dans sa quête de sens. Ce partage du pain de l'écoute et de la parole sans arrière-pensées n'est rien d'autre que le geste humain par excellence. Il exige de la part de chacun (accompagnant et accompagné) une *confiance* foncière en l'humain, ou plus précisément, pour reprendre une heureuse expression de Fernand Dumont⁹, une *foi partagée*. L'enjeu de cet acte de foi se présente moins sous forme de croyances en des objets ou des représentations de l'Autre, mais réside dans la reconnaissance de la liberté – et, partant, de la responsabilité – de chacun dans la quête de sens qui lui est propre.

Dès lors, la parole de l'accompagnateur peut devenir aussi un acte de gratitude : il s'agit de *rendre grâce* pour cette quête partagée, de rendre grâce pour la dynamique vitale par laquelle s'actualise en chacun, accompagnateur et accompagné, un rapport renouvelé à l'altérité, malgré et dans l'expérience de ses limites.

Prendre ce risque, ce n'est pas seulement se libérer des anciennes visions qui «attribuaient la souffrance et la mort au péché», mais c'est s'appuyer sur «la conviction qu'il y a quelque chose à apprendre d'une expérience limite de l'existence : un supplément de conscience, un autre niveau de compréhension de soi-même et du rapport à l'existence»¹⁰.

2. LA SPIRITUALITÉ COMME DYNAMIQUE

Ceci dit et expérimenté sur le terrain, on peut commencer à réfléchir sur la nature et la fonction de la vie spirituelle dans le monde contemporain. C'est là l'enjeu de la seconde proposition annoncée en introduction : la spiritualité est une réalité intangible et dynamique, elle n'a rien de statique, mais est essentiellement, mouvement, tension.

Bref, pour le dire en un mot, la spiritualité n'est pas un objet. On ne peut ni la vendre ni la mettre en location pour usage fonctionnel. Réalité intangible, elle se révèle essentiellement dans le mouvement, la

tension qui soutient la dynamique de l'être. Elle renvoie en cela à la nature fondamentale de la quête qui nourrit toute vie humaine, cette quête dont le pain se donne en partage précisément dans les moments les plus incertains et les plus fragiles de l'existence.

Allons encore une fois au plus élémentaire : parlons de l'expérience que nous vivons en ce moment même, alors que je vous parle et que vous semblez m'écouter. Croire que vous pouvez m'entendre quand je parle, pour ma part, c'est déjà vous faire confiance. Et de votre côté, croire que je puisse dire quelque chose de sensé, voire que mon discours puisse répondre à certaines de vos attentes – ce pourquoi normalement vous êtes ici ce soir – c'est aussi une position de foi, qui suppose d'ailleurs beaucoup de présomption de votre part.

Prendre le risque de l'autre

Nous sommes ainsi, déjà, mis en présence de multiples mystères, dont la simple conversation, encore une fois, représente le modèle élémentaire : si, comme évoqué ci-haut, elle instaure un espace-temps privilégié de construction identitaire, même dans ses occurrences les plus banales, c'est bien sûr parce qu'elle suppose à la fois *écoute*, c'est-à-dire respect de l'autre, et *parole*, c'est-à-dire risque de s'exposer à l'autre, dans un échange libre¹¹. Dans cette double dimension, écoute et prise de parole, elle comporte un double péril : mal entendre et mal dire. Elle résume donc, à l'état embryonnaire en quelque sorte, toutes les richesses et tous les dangers de l'accompagnement. C'est pourquoi, dans ses manifestations les plus élémentaires comme les plus sublimes, elle représente le fait que la vie, pour être véritablement humaine, a besoin de *faire confiance*, de *croire* en la parole de l'autre. Ce *croire*, réciproque chez les interlocuteurs d'une simple conversation, est partout nécessaire. Sans lui, il n'y a plus de solidarité pensable, c'est-à-dire de société humaine.

Dès lors, la vie spirituelle – quelles qu'en soient les formes – consiste à miser sur le fait que les paroles dont nous vivons peuvent nous conduire à une

meilleure réalisation de notre condition d'humains, devant notre responsabilité par rapport au sens indéfini de notre vie. Or cette réalisation n'est évidemment pas un objet qu'on pourrait posséder : propre à la dynamique de l'humain, c'est un processus qu'il faut sans cesse réactiver. Elle ne dépend pas de l'exactitude des observations ou de l'enregistrement des événements qui nous arrivent et qui font notre histoire, mais elle est de l'ordre de *l'amour*¹², c'est-à-dire de la *capacité de répondre* de notre condition humaine devant l'expérience de nos propres limites dont l'autre, le vis-à-vis, est un témoin privilégié. Elle est de l'ordre « de ce qui parle, en nous, quand nous répondons de ce qui nous arrive »¹³. Pas besoin d'être théologien ou philosophe pour le comprendre : « *Love is a response ability* », annonce aussi Snoopy à Charlie Brown¹⁴.

Cette responsabilité est concomitante aux risques que nous prenons, quotidiennement, les uns avec les autres et chacun, individuellement et collectivement, avec le monde. C'est la raison pour laquelle nous tentons sans cesse de dépasser nos limites, comme on le voit très bien dans la pratique des sports : elle concerne l'amélioration de notre qualité de vie et des communautés dont nous sommes solidaires. Et c'est aussi la raison pour laquelle il faut *en prendre soin*.

Foi et vérité – faire confiance et tenir une parole juste – sont la farine et le levain du pain de la quête, parce que la foi – entendue au sens anthropologique et fondamental de *confiance*, sens antérieur à ses appropriations religieuses – et la vérité – au sens tout aussi fondamental de quête, travail pour tenter de répondre de ce qui nous arrive – « *délogent le sujet de ses enfermements dans l'imaginaire* »¹⁵, c'est-à-dire de toutes les représentations de l'idéal auxquelles il a pu s'habituer et qui lui donnent, dans sa vie ordinaire, des « buts » et des « objectifs » servant des fins plus ou moins occultes, ou tout au moins difficiles à discerner et qu'il ne contrôle pas complètement.

But, objectif, finalité

Il faut procéder ici à une courte réflexion à propos des concepts utilisés couramment dans les institutions.

En administration publique, on manie régulièrement les concepts de *buts*, *objectifs* et *finalités*. Pour comprendre ce qu'il en est, prenons l'exemple du monde du sport – un monde hyperinstitué. Le joueur de hockey, sur la patinoire, veut marquer des buts. Tout son entraînement le dispose à cela, toutes ses énergies sont investies pour cela. C'est ce qui détermine son jeu, ses rapports à ses coéquipiers, son mode d'être dans le monde, pendant les soixante minutes de la partie au moins. C'est le niveau le plus élémentaire d'appropriation du sens de ses actes, là où ceux-ci prennent leur valeur la plus explicite et la plus facile à explorer.

Pourquoi veut-il compter des buts? Bien sûr, parce que cela concourt à un objectif plus large, qu'on pourrait énoncer comme suit: «gagner la partie». L'objectif, en toute cohérence organisationnelle, englobe les buts. Les buts servent un ou des objectifs. Étroitement dépendants l'un de l'autre, les deux niveaux manifestent la réalité du sens tel que géré par les organisations. Les institutions insistent constamment sur leur énonciation et celle-ci est sans cesse rappelée, voire proclamée, dans les systèmes procéduraux comme ceux du monde médical. On y poursuit des *buts*: obtenir un soulagement de la souffrance (ce qui se répète pour chaque cas traité). On y poursuit des *objectifs*: corriger les défauts de l'être que constituent les maladies, arriver si possible à les supprimer (rappel de la raison d'être du système).

Mais pourquoi poursuivre ces buts et objectifs? Alors là, si on veut aller plus loin, si on questionne les finalités du système lui-même, la réalité devient beaucoup plus floue et équivoque, dans un mélange constant de dicible et d'indicible. C'est en quelque sorte *bar ouvert*: peut-être le joueur de hockey souhaite-t-il simplement être admiré par sa petite amie ou ses copains; peut-être cherche-t-il à devenir champion, pour recevoir la considération sociale que

ses parents n'ont pas connue; peut-être espère-t-il faire carrière, devenir riche et célèbre, voire, par ses prouesses, affirmer la grandeur de son pays. À ce niveau de configuration du sens, rien n'est déterminé: le monde des finalités est un monde ouvert. Il nous met en présence d'une dimension incontournable de l'humain qui est le caractère a priori indéfini du sens de ses actes.

Autrement dit, la question du sens, en dernier recours, est renvoyée aux choix de valeurs que chacun fait pour orienter sa vie. La plupart du temps, les finalités des systèmes organisationnels restent implicites, non discutées (comme celles du sport, notamment, qui sous bannière étatique ou *libérale*, peu importe, sont surdéterminées par les puissances d'argent et échappent largement au regard du citoyen). Comme le remarquait déjà Herbert Simon¹⁶, l'un des premiers théoriciens de l'administration publique, les organisations humaines sont «pleines de valeurs», mais celles-ci sont sans cesse posées comme allant de soi: pratiquement personne n'en parle.

Bien sûr, ces valeurs peuvent en être dictées par les traditions: le lieu de naissance, l'éducation, l'environnement culturel en assurent alors plus ou moins la pérennité. On peut même tenter de les imposer par la force: elles seront alors reçues comme autant d'oppressions de la liberté. Dans le monde contemporain, réglé par les logiques marchandes, elles sont le plus souvent en libre marché: c'est la puissance de séduction des idéologies – porteuses d'idéaux en compétition les uns avec les autres – qui la plupart du temps les contrôle.

Autrement dit, la question des finalités nous met en présence d'une dimension incontournable de l'humain qui est le caractère a priori indéfini du sens de ses actes. Dans le monde contemporain, la responsabilité en est renvoyée à l'individu, un individu supposé libre, seul avec lui-même dans sa vie privée en même temps que circonvenu par des influences qui le dépassent.

Dès lors, l'enjeu de son aventure spirituelle consiste essentiellement à tenter d'avancer sur des chemins incertains¹⁷, sur lesquels chacun marche

en tentant de dégager l'espace de liberté nécessaire à sa responsabilité. En conséquence, les solutions satisfaisantes de sa quête spirituelle lui paraissent à la fois séduisantes et suspectes. Elles lui promettent l'apaisement, convient-il, mais ne sont-elles pas illusoires? La tension de l'être, attiré par un idéal qui lui échappe et pris dans l'expérience de ses limites, pousse à relativiser toute satisfaction : aucun discours, aucun objet, aucune représentation ne peut en arrêter le dynamisme. La vie spirituelle, dès lors, est l'antidote des déterminismes, qu'ils soient matérialistes ou religieux. Nourrie d'un désir sans compromis, elle permet d'entrevoir ce qui fait l'essence du désir humain : *persévérer dans l'être*¹⁸ et, en conséquence, de surmonter, au moins temporairement, les « formes troubles et vacillantes »¹⁹ que les intérêts circonstanciels auxquels chacun se voue dans la vie courante semblent lui imposer.

La quête spirituelle affleure, dans la vie, d'autant plus qu'on est confronté à l'impasse. Cela est bien connu et n'a rien de surprenant, sinon que les formes prises par cette quête sont alors parfois inattendues, puisant dans les couches refoulées de la conscience. Le désir, en effet, est un dynamisme à jamais ouvert : « persévérer dans l'être » interpelle la vérité intime de ceux qui s'y risquent, cette vérité qui gîte là où les regards ne sont autorisés que dans la plus absolue confiance.

Certes, aucun objet, aucune représentation ne peut définitivement combler un tel désir. Pourtant, ce n'est qu'en misant sur les valeurs et représentations du monde – de l'objet futile du désir enfantin à l'objet sublime qu'ose nommer le mystique – qu'on peut espérer en faire l'expérience. C'est pourquoi les civilisations proposent sans relâche tant d'objets à consommer et à surconsommer : il faut bien en calmer les tensions. C'est pourquoi l'humain, comme le dit Nancy Huston, est une « espèce fabulatrice »²⁰. Cela peut certes facilement conduire à l'hallucination : cela est d'autant plus patent, désormais, que les anciens contrôles de cette production, notamment religieux, sont en perte d'influence et que les sujets sont laissés seuls dans leur quête de sens, sans aide –

hilflosigkeit, disait Freud – pendant la plus grande partie de leur existence. Mais déjà le psalmiste l'avait énoncé, bien avant notre époque de modernité exaspérée : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ! Et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes ! » (Ps. 22, 1-2).

Spiritualité et religion

À vrai dire, ne serait-ce pas là le cœur de la condition humaine ? Ceux qui ont pris le risque de l'aventure spirituelle, et qu'on appelle « les mystiques », nous ont déjà avertis du fait que les avancées humaines consistent à « aller de commencements en commencements par des commencements qui n'ont jamais de fin »²¹.

Depuis quelques décennies, on fait grand cas, en Occident, de distinguer entre spiritualité et religion. C'est là une question que les accompagnateurs spirituels en milieu hospitalier rencontrent constamment, comme d'ailleurs tous ceux qui se préoccupent d'éducation de la foi. Disons simplement ici, pour en poser une problématique encore une fois élémentaire, que spiritualité et religion sont des sœurs dont les visages méritent d'être distingués, mais dont la séparation peut être néfaste.

D'une part, il n'y a pas de *religion vivante* sans spiritualité qui l'anime, c'est-à-dire sans une mobilisation de l'être qui oriente sans cesse le regard vers l'altérité et par là, littéralement, lui donne son âme (du latin *anima*). Mais si la vie de l'esprit anime ainsi les religions et les traverse aussi de bord en bord, il arrive aussi qu'elle les déborde, voire qu'elle transgresse leurs cadres et s'en émancipe. Dès lors, quoiqu'il faille admettre qu'il n'y a pas de religion vivante sans spiritualité, la proposition inverse tient plus difficilement la route : il peut effectivement y avoir une vie spirituelle en dehors des religions reconnues et instituées dans les collectivités humaines, quelle que soit la noblesse de leurs traditions.

On parle même aujourd'hui de « spiritualité laïque »²², laquelle consiste à « prendre acte de l'effondrement des assurances traditionnelles qui préten-

daient faire dériver de fondements absolus le vivre-ensemble des hommes, sans renoncer pour autant à la quête exigeante de justice et de sens hors de laquelle c'est la barbarie qui nous menace»²³.

L'effervescence des spiritualités dans le monde contemporain n'est plus à démontrer. Elle est bien palpable à l'hôpital, où l'expérience concrète des limites, inéluctables, exacerbe les quêtes de sens. Et c'est probablement là une des questions majeures que devront affronter nos petits-enfants en contexte de mondialisation, quand seront mis en concurrence effrénée – nous n'en sommes sans doute encore qu'aux premiers balbutiements – les montages culturels prétendant assurer « qu'il y a du sens », autrement dit quand il deviendra encore plus évident que rien ne tient, dans les communautés humaines éclatées, d'un ordre capable de s'imposer d'autorité.

Déjà, au Moyen-Âge, Thomas d'Aquin disait de la vertu de religion qu'elle est *inclinatio ad*, inclination vers l'Autre. Sans définir l'Autre, que la place publique appelle tout aussi bien Dieu, Allah, Kichi Manitou²⁴, voire la Force comme dans le mythe contemporain de la *Guerre des étoiles*, que les représentations en soient multipliées comme dans le *Livre des morts tibétain* ou qu'elles soient jalouses de leur unicité comme dans la Bible, il s'agit alors pour les humains, limités dans leur expérience, d'assumer la tension entre leurs conditions concrètes d'existence et le désir d'altérité qui anime leur vie.

Là même où les religions disposent de rapports institués, de chemins balisés et de règles formatées pour marcher vers l'Autre, la spiritualité prend le risque de l'élan vers l'inconnu. Elle prétend ainsi renouveler les objets capables de baliser l'aventure humaine sur les territoires de l'Autre. Certes, ces objets peuvent aussi fixer ses mouvements, procurer par exemple un sentiment de satisfaction qui arrête la quête. D'une façon générale, cependant, les expériences spirituelles se présentent comme des ouvertures sur l'inédit, sur l'avenir. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles on aime en célébrer les grandeurs, alors que les religions paraissent

aujourd'hui si souvent misérables²⁵, figées dans le passé.

La mobilisation spirituelle dont se nourrissent les religions a elle aussi besoin de conventions. Elle doit pouvoir se dire en mots, en gestes, intégrer les langages qui structurent les communautés humaines, bref être partageable. Elle est en cela comme l'expérience du coureur de fond qui, pour progresser, doit sans cesse renouveler ses objectifs, redéfinir les représentations de l'idéal qui mobilise son énergie.

Quoi qu'il en soit, à l'intérieur comme dans les débordements des religions instituées, l'expérience spirituelle reste de l'ordre de la mobilisation, de la traversée, du dépassement, de l'aventure. Bien sûr, cette aventure peut être pleine de risques. Dans une société comme la nôtre, où les cadres sociaux du religieux sont à peu près effondrés, où l'expérience du non-sens devient exaspérante alors que l'offre d'aventures spirituelles est en marché libre, on peut penser qu'on n'a encore rien vu des risques et des dérives possibles des quêtes de sens. Les cadres sociaux que maîtrisaient les religions traditionnelles étaient essentiellement des cadres communautaires; la globalisation du monde expose sur les places publiques toutes les expériences, tous les imaginaires, toutes les traditions. La recherche de satisfaction se fait tous azimuts, en spiritualité comme en sexualité, sans autre discrimination que celles des barèmes à la mode dans tel ou tel milieu à tel ou tel moment, normes en concurrence les unes avec les autres pour imposer leur « efficacité ». On appelle « réalisation de soi » ces quêtes de satisfaction et on proclame partout le droit de chacun d'en avoir une part.

En conséquence, les individus sont renvoyés à leur seule énergie, leurs seules pulsions, leurs seules émotions, devant une offre marchande seule capable d'orienter leur vie²⁶.

Survivre

Or la maladie, la vieillesse, l'approche évidente de la mort provoquent l'effondrement des acquis ordinaires du sens, c'est-à-dire de ces montages culturels avec lesquels chacun a pu gérer sa vie jusque-là. L'enjeu de la spiritualité, dès lors, est de construire des espaces où il devient possible de continuer de vivre. Puisque rien d'autre ne semble désormais tenir, il s'agit alors littéralement de *survivre* dans la vérité de son être. Survivre: non pas chercher une vie dans un autre monde, mais continuer de vivre, ici et maintenant, c'est-à-dire *malgré* et *dans* les limites qu'impose la désorganisation du sens. Au cœur de la crise elle-même, l'enjeu de la vie spirituelle réside moins dans la représentation de l'altérité, dont chacun peut être détenteur – quelles que soient la légitimité et la grandeur de la tradition qui l'autorise –, que dans la tension vitale entre l'enracinement de chacun, d'une part, et l'idéal – l'altérité qui lui échappe –, d'autre part.

C'est là le nœud de l'expérience spirituelle, ce nœud parfois caché sous des couches de conventions et d'habitudes que l'écoute et la parole cherchent à traverser sans jamais y arriver complètement. Telle la vie de l'arbre qui tire sa sève du sol et grandit grâce à la lumière du soleil, la spiritualité permet à l'aventure humaine de se déployer entre les deux réalités que représentent son enracinement dans un sol déterminé et son aspiration à l'altérité. Ces deux réalités, on peut les appeler, avec la philosophe Simone Weil, *la pesanteur et la grâce*²⁷. Dès lors, comme la corde d'un arc bandé, la vie spirituelle suppose la solidité à toute épreuve de chacun de ses points d'attache, celui de la pesanteur, de l'enracinement de chacun dans son histoire, sa culture, voire ce que les théologies chrétiennes ont appelé son « péché », et celui de la grâce, de son élan, de son attrait pour autre chose, ou pour le dire autrement, de la vérité de son désir. La spiritualité en ce sens est une « proposition de vie », et c'est cette proposition qui est chaque fois en cause, de façon très concrète, dans l'accompagnement de la vulnérabilité humaine.

Prendre soin

Dans cette dialectique de la pesanteur et de la grâce, chaque pôle doit être considéré selon sa réalité propre, avec ses fécondités et ses limites sans jamais oublier son attachement à l'autre pôle. Quand un tel oubli survient, apparaissent alors les symptômes de l'une ou l'autre « maladie de la foi »²⁸ que sont l'intégrisme et le fondamentalisme. Ceux-ci constituent en effet des modes d'évitement de la tension vitale, soit dans l'absolutisation de conjonctures historiques, soit dans l'absolutisation de certains savoirs, théologiques ou autres. Autrement dit, s'arrêtant à des représentations figées du sens, le sujet peut alors prétendre éviter les risques d'une aventure dont il serait appelé à répondre. Mais cet évitement peut aussi se solder par l'effacement de son dynamisme vital, ou plus ordinairement, par son aliénation dans des objets à consommer.

On comprend mieux dès lors l'importance et la complexité de la notion de soin, antérieurement même à celle de « soin spirituel ».

La langue anglaise distingue, plus clairement que la française, les deux versants de cette notion, avec les concepts de *curing* et de *caring*. En français, pour en approcher l'équivalent, il faut distinguer entre la *cure*, d'une part, et le *prendre soin*, d'autre part.

La *cure* (ou le *curing*) est un dispositif logique qui articule des moyens (des acteurs, humains ou disposant d'une intelligence artificielle, peu importe), des objets, des savoirs théoriques et des savoir-faire (des protocoles, etc.) en vue d'atteindre des objectifs déterminés qui sont, en gros, la rémission de la maladie ou, quand la guérison est impossible, le contrôle de la souffrance. Le *prendre soin* est une réalité beaucoup plus complexe, qui fait intervenir des *valeurs* et des *attitudes morales*. Joan Tronto, professeure de sciences politiques et féministe américaine, a recensé quelques-unes de ces valeurs: « prévenance, responsabilité, attention éducative, compassion, attention aux besoins des autres »²⁹.

La distinction est évidemment importante pour penser les soins spirituels. Mais attention ! Elle mérite aussi une approche prudente. Distinguer n'est pas séparer. S'il représente une dimension particulière, et peut-être trop souvent oubliée des engagements dans le domaine de la santé, le *prendre soin* ne peut évidemment être isolé de la cure qui représente la condition nécessaire de son efficacité. Un *prendre soin* qui ne se préoccuperait pas de son efficacité en termes d'effets de guérison, ou tout au moins de soulagement, ne serait pas sérieux. Sans doute est-ce là ce que le Samaritain avait compris quand, devant l'outragé de la route, il ne s'est pas contenté de compassion et de belles paroles, mais a payé de sa poche hôtellerie et médicaments. De même, au Moyen-Âge, les moines hospitaliers qui accompagnaient les aventures militaires ont initié, à partir de leurs pratiques traditionnelles d'herboristes, ce qui est devenu savoir pharmacologique et, apprenant à classer les malades selon leurs symptômes reconnaissables, ont élaboré les premières nosographies rationnelles. Ils ont préfiguré, dès les XII^e et XIII^e siècles, les différents départements de nos hôpitaux modernes.

Par ailleurs, les protocoles de soins, qui reposent sur la logique rationnelle – articulant des moyens en vue d'objectifs déterminés et contrôlables : le *curing* – peuvent facilement faire oublier l'autre dimension du *prendre soin*. Il leur suffit pour cela de se réduire à de pures techniques. À la limite, ils finissent par nier la réalité de l'humain pour en faire un objet fonctionnant comme une machine. Que ce soit en médecine, en administration, dans l'art de la guerre ou ailleurs, leur propension est alors totalitaire, si on définit le totalitarisme, à la manière de Hannah Arendt³⁰, comme une pratique qui tend à rendre l'humain superflu. Autrement dit, l'obsession pour l'efficacité technique peut facilement devenir un antihumanisme quand, plutôt que de travailler à l'invention de mesures convenant mieux à la fragilité humaine, elle tend à réparer l'humain pour le faire entrer dans un système « idéal »³¹.

Cela dit, un constat s'impose : pris dans les urgences et le développement exponentiel des demandes liées à l'augmentation de la population, à son vieillissement et à sa précarité grandissante, les systèmes contemporains de soins investissent massivement dans les protocoles au détriment de l'attention à l'humain. Ils ont alors tendance à marginaliser les questions de sens – jusqu'à les faire oublier – au profit d'une véritable obsession pour l'efficacité procédurale. C'est là un phénomène de civilisation sur lequel les générations montantes vont aussi devoir apprendre à réfléchir, d'autant plus que l'hégémonie des grandes corporations, avant tout préoccupées de rendement financier, rend caduques – ou folkloriques – les modes de penser traditionnels porteurs de valeurs collectives.

Cette évacuation du sens au profit des procédures techniques est évidemment un facteur, parmi d'autres sans doute, mais important et particulièrement difficile à contrôler, de l'épuisement professionnel observable dans les milieux de santé, de la détresse psychologique des militaires en choc post-traumatique, ou encore celle des policiers confrontés quotidiennement à la misère urbaine ordinaire (surdoses, délabrement psychique, violences, etc.). Elle nourrit le caractère pandémique de la dépression, cette « fatigue d'être soi »³² de plus en plus fréquente dans une société par ailleurs de plus en plus exigeante pour chacun de ses membres en termes de performance technique. Dès lors, l'accompagnement spirituel doit composer avec des hommes et des femmes meurtris dans leur histoire personnelle et collective.

On comprend que le *prendre soin* exige alors une attention sans relâche, celle du jardinier qui bêche, bine et enrichit le sol dans lequel ses plantes prennent racine en même temps qu'il s'assure de leur accès à la lumière du soleil. Autrement dit, il suppose de soigner la tension constitutive de la vie de chacun.

CONCLUSION. LES SOINS SPIRITUELS SONT-ILS FUTILES, UTILES, NÉCESSAIRES?

Au terme de ce parcours tributaire d'apprentissages faits sur le terrain, on pourrait conclure en disant que chacun devient responsable de ses propres réponses à la question posée en titre. Ce serait conséquent avec la logique de l'accompagnement tel que présenté. Quelques remarques s'imposent encore, cependant.

Tout d'abord, il faut bien voir que les institutions de santé, contrairement à ce qui a pu constituer une bonne part de leur histoire, sont désormais massivement sous l'emprise des logiques instrumentales. Le modèle en est celui des PPBS (*Public Programming Budgeting Systems*) mis au point par les administrations publiques au milieu du XX^e siècle et dont la fonction est de permettre aux décideurs (politiques ou administratifs) d'obtenir ou de conserver un certain degré de satisfaction chez les usagers des institutions, tout en maintenant leurs coûts au plus bas. La *bonne gouvernance*, concept généralement mis de l'avant, consiste à prendre des décisions qui tiennent compte des relations étroites entre l'équilibre économique et la santé, physique, sociale et parfois même culturelle d'une population donnée.

Dans un tel contexte, les questions spirituelles – comme les questions de sens en général – ne relèvent pas des objectifs poursuivis par les institutions, mais relèvent de compétences transversales. Elles font intervenir des valeurs, parfois même des convictions gardées hors délibération, que les logiques procédurales ne considèrent pas ou bien considèrent acquises. Ces questions délaissées traversent pourtant de bord en bord ces logiques procédurales et elles surgissent, littéralement, en situation de crise, quand les dispositifs curatifs atteignent leurs limites et quand, pour reprendre une expression traduisant le ras-le-bol des intervenants, « ça n'a plus de sens ».

Ces questions transversales nous plongent dès lors au cœur du mystère de l'humain.

Elles mettent en lumière la pertinence de l'accompagnement spirituel – au sens du partage du pain de la quête. Elles proclament, en fait, qu'on n'est humain que dans la mesure où on est en relation avec d'autres humains, c'est-à-dire là où se confrontent et se conjuguent les expériences fondamentales – les mystères – de chacun, ces expériences où chacun est acculé à ses limites et mis en demeure de « persévérer dans l'être » en donnant consistance sans cesse renouvelée à son désir. Du même coup, elles nous rappellent que la vie humaine est essentiellement mouvement, que nous sommes des voyageurs, comme aimait dire Augustin, ou des *marcheurs angéliques*, pour prendre l'expression d'un poète et mystique du XVII^e siècle, Angelus Silesius³³, lui-même médecin.

La vie spirituelle des malades en ce sens ne fait pas exception : elle représente toute vie spirituelle, voire toute vie humaine destinée, pour faire sens, à conjuguer pesanteur et grâce, enracinement et quête de lumière. Elle se manifeste simplement comme un moment crucial dans l'aventure de chacun, un moment où les simulacres ne sont plus possibles et où s'impose le besoin de « vivre dans la vérité »³⁴.

NOTES

1. Conférence prononcée à l'Agora de l'Université de Sherbrooke le 28 septembre 2017, dans le cadre du colloque *Les soins spirituels : lieu de relation, de libération et de réconciliation intérieure*.
2. Châtel, Tanguy, *Les nouvelles cultures de l'accompagnement : les soins palliatifs, une voie « spirituelle » dans une société de performance*, thèse de doctorat d'État en sciences sociales des religions, École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, école doctorale 472, juillet 2008, p. 17.
3. Lemieux, Raymond, « Raconter pour survivre », dans Christiane Kègle (dir.), *Les récits de survivance. Modalités génériques et structures d'adaptation au réel*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 221-235.
4. Rappelons-nous que « clinique » vient du grec *clinós* qui signifie *lit, couché, alité*.
5. Jakobson, Roman, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 41.
6. Paturet, Jean-Bernard, *De la responsabilité en éducation*, Toulouse, ERES, 2007, p. 62.

7. Lire à ce propos les textes d'Éric-Emmanuel Schmitt, *La nuit de feu*, Paris, Albin Michel, 2015, et *L'homme qui voyait à travers les visages*, Paris, Albin Michel, 2016.
8. Bellet, Maurice, *L'écoute*, Paris, Épi/Desclée de Brouwer, 1989, p. 41.
9. Dumont, Fernand, *Une foi partagée*, Montréal, Bellarmin, 1996.
10. Pelchat, Marc, «L'accompagnement spirituel de la personne séropositive ou sidéenne», *Santé mentale au Québec*, vol. XVII, n° 1, 1992, p. 261.
11. Goffman, Erving, «L'ordre de l'interaction», dans *Les moments et leurs hommes*, Paris, Minuit, 1988, p. 186-230. Voir aussi Céline Bonicco, «Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive», *Philosophie*, 1, 2007, p. 31-48. Repéré à <http://philosophie.revues.org/102>.
12. Vasse, Denis, «Répondre de la parole dans la chair», *Études*, juillet-août 1996, p. 68.
13. Vasse, Denis, *Op. cit.*, p. 60.
14. Short, Robert L., *The Gospel According to Peanuts*, Atlanta, John Know Press, 1965.
15. Julien, Jacques, «Le souffle du désir parlant dans la chair», *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 29, n° 2, 2000, p. 147-165.
16. Simon, Herbert, *Administrative Behavior: A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organizations*, New York, Free Press (4^e éd.) 1997 (1^{re} éd. : 1947).
17. Giard, Luce, «Un chemin non tracé», dans Michel de Certeau (dir.), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 3-101.
18. Spinoza, Baruch, *Éthique*, Paris, Seuil, 1999, p. 217.
19. Blanco, Mercedes, «Les raisons de la jouissance chez Thérèse d'Avila», *Savoirs et clinique*, 1/2007 (n° 8), p. 13-25. Repéré à <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2007-1-page-13.htm>.
20. Huston, Nancy, *L'espèce fabulatrice*, Paris-Montréal, Actes Sud-Lemeac, 2008.
21. Grégoire de Nysse, *La colombe et la ténèbre*, textes extraits des homélies sur *Le Cantique des cantiques*, Paris, Cerf, 2009. Mais, «délivrée du voile du désespoir», l'âme comprend peu à peu que «le fait de progresser chaque jour dans sa recherche et de ne jamais cesser de monter, c'est là la véritable jouissance de ce qu'elle désire, car chaque fois que son désir est comblé, il engendre le désir des biens supérieurs» (p. 85-87 ; p. 109-111).
22. Comte-Sponville, André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.
23. Guibal, Francis, «Une spiritualité laïque? À propos des essais de André Comte-Sponville et de Luc Ferry», *Études*, septembre 2007, p. 201-211.
24. Mercredi, Ovide, *My Silent Drum*, Winnipeg, Aboriginal Issues Press, 2015.
25. Voir notre texte: «Misère de la religion, grandeur du spirituel», *Ton ami. Bulletin de l'Association québécoise de la pastorale de la santé*, n° 55, 2001, p. 10-23.
26. On comprend dès lors que, par des passages à l'acte suicidaire soutenus ou non par des communautés extrémistes, certains en arrivent à mettre leur vie en jeu pour que leur vie ait du sens. Voir à ce propos Laurent de Sutter, *Théorie du kamikaze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
27. Weil, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1947 et 1988.
28. Siegwalt, Gérard, *Le défi ecclésial. Une voix protestante pour la réalisation de l'Église. Écrits théologiques IV*, Paris, Éditions du Cerf, 2016, p. 254.
29. Tronto, Joan C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.
30. Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
31. Laffitte, Jacques, «Le péché de Gomorrhe ou la tentation intégriste», *Études*, novembre 1996, p. 507-515.
32. Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998. Voir aussi, du même auteur, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 2010.
33. Angelus Silesius (Johannes Scheffler), *Le pèlerin chérubinique (Der cherubinische Wandersmann, 1674)*, Paris, Albin Michel, 1994.
34. Havel, Václav, «Le pouvoir des sans pouvoir», dans *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 65-157.