

Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale

Daniel Dagenais

Number 5, 2023

Le néo-sujet et son contrôle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1110126ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1110126ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dagenais, D. (2023). Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale. *Cahiers Société*, (5), 177–205. <https://doi.org/10.7202/1110126ar>

Article abstract

This article reviews the successive meanings of suicide in history, based on the hypothesis that the emergence of youth suicide in the Western world would at the same time usher in a new meaning of suicide. The latter would break with the gravity that sociology had ascribed to suicide by understanding it as a social problem. In order to support this hypothesis, the article returns to the historical semantics specific to the Western tradition since ancient times. The notion of historical semantics seeks to integrate under the same concept the practical meanings experienced through suicide, the meaning attributed to it by historical societies and the types of scholarly discourses which grasp them.

© Collectif Société, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Les sémantiques historiques du suicide dans la tradition occidentale

Daniel DAGENAI
Université Concordia

Cet article vise à proposer une manière de distinguer catégoriquement les significations historiques générales qu'a prises l'idée même de suicide (et donc sa réalité) dans différents types de société de tradition occidentale, sémantiques à l'intérieur desquelles s'inscrit, le plus souvent d'une manière irreflexive, la discussion savante, académique, philosophique, sociologique ou suicidologique. Le point de départ de ces réflexions est double : elles tirent leur origine d'une tentative de comprendre la différence entre la sociologie du suicide telle qu'elle a été pratiquée dans la foulée des travaux de Durkheim et de ses contemporains (Morselli, Masaryk, Tarde, etc.), pour qui le suicide est un problème social à comprendre, et la suicidologie contemporaine pour qui le suicide est fondamentalement une erreur cognitive et quelque chose qu'il faut empêcher ; elles trouvent aussi à leur source l'intuition selon laquelle, à la faveur de l'émergence du suicide des jeunes, on assisterait à l'introduction d'un nouveau sens du suicide. Plus généralement, on ne peut postuler l'unité sémantique du « suicide » (le mot n'existait même pas avant le xvii^e siècle), ne fût-ce que pour la raison qu'on ne peut trouver aucune réflexion portant sur le problème que constituerait le suicide dans l'Antiquité grecque et romaine, et non faute de philosophie ou de réflexion juridique à ce sujet. Cela dit, les préoccupations actuelles ayant aiguillonné ces réflexions seraient demeurées à l'état de projet si elles n'avaient été fécondées par quelques œuvres majeures sur lesquelles je dois dire un mot avant de commencer parce que je n'y ferai pas référence tout au long de mon article alors qu'elles l'informent puissamment¹.

J'ai en tête pour commencer l'ouvrage remarquable d'Albert Bayet (1880-1961), *Le suicide et la morale*, dont on célèbre le centenaire de publication cette année. Ce livre, réédité à L'Harmattan en 2007, n'a pas d'équivalent. Il retrace l'évolution de la morale à l'égard du suicide de la fin de l'empire romain au début du xx^e siècle, en s'attardant, pour chaque époque, à ce qu'en disent les lois, les écrits religieux (conciles, prêches, manuels destinés aux futurs prêtres, etc.), les romans, les articles de journaux, la poésie, le théâtre, les manuels de morale. Cette énumération des

1. Je remercie du même coup les évaluateurs de cet article pour leur lecture attentive et généreuse et pour les pistes de réflexion qu'ils m'ont ouvertes.

sources montre bien qu'il faut comprendre l'idée de *morale* dans un sens très général : il s'agit simplement de ce qu'on pense de la chose à un moment donné dans une société en se référant autant aux mœurs qu'aux doctrines. Notons au passage que *Le suicide et la morale* était sa thèse de doctorat. Durkheim était d'ailleurs censé être sur son jury, mais sa mort l'a empêché de lire la thèse de Bayet.

Par cet intérêt pour la morale du suicide, Bayet entendait d'abord pallier un manque chez Durkheim. Il écrit à ce sujet : « Mais en ce qui concerne précisément l'étude des faits *moraux*, il m'a semblé que sa méthode soulevait des objections. Il m'est précieux d'ajouter que lui-même, en accueillant le sujet de cette thèse, en avait admis quelques-unes². » Son enquête le conduisit à prendre ses distances par rapport à son maître, précisément par rapport à la thèse de Durkheim relative à l'évolution progressive de la réprobation radicale du suicide. On sait que celui-ci considérait que l'évolution de la morale à l'égard du suicide avait connu deux phases. Je cite quelques passages de l'ouvrage de Durkheim à ce sujet :

Dans la première, il est interdit à l'individu de se détruire de sa propre autorité ; mais l'État peut l'autoriser à le faire. L'acte n'est immoral que quand il est tout entier le fait des particuliers et que les organes de la vie collective n'y ont pas collaboré. (...) Dans la seconde période, la condamnation est absolue et sans aucune exception. La faculté de disposer d'une existence humaine, sauf quand la mort est le châtement du crime, est retirée non plus seulement au sujet intéressé, mais même à la société. (...) Le suicide est regardé comme immoral en lui-même, pour lui-même, quels que soient ceux qui y participent³.

Contre cette thèse d'une évolution progressive nécessaire culminant dans sa réprobation absolue, à l'époque moderne, Bayet retrace plutôt deux courants qui se chevaucheraient dans l'histoire, courants anhistoriques puisqu'on les retrouve tous deux à toutes les époques, soit une morale *nuancée* qui admet le suicide, le comprend, ne le condamne pas, l'excuse sans jamais pourtant le défendre absolument ou en faire un droit (sauf rares exceptions) ; une morale *simple* qui le réprovoie franchement, le condamne parfois sévèrement, le punit même, tout en ménageant des exceptions ou des excuses. La morale nuancée aurait son assise dans les classes supérieures alors que la morale sévère serait d'origine populaire. Partout et toujours, les élites (cultivées, aristocratiques, éprouvant un certain mépris pour le simple fait de vivre, y compris les élites religieuses au début de la chrétienté) auraient ouvert la porte au suicide. Partout et toujours le peuple aurait réprovoqué le suicide par peur,

2. Albert Bayet, *Le suicide et la morale*, Paris, L'Harmattan, 2007, 2 volumes. Première édition : Félix Alcan, 1922. La citation est tirée de la page 6.

3. Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1997 [1897], p. 377-378.

y voyant l'action du Malin et craignant le retour fantomatique du suicidé, et cette croyance s'est frayé un chemin jusque dans la réprobation savante, religieuse autant que profane. On verra dans la suite de cet article que je prends mes distances autant à l'égard des thèses de Bayet que de celles de Durkheim (spécifiquement sur l'évolution historique des sémantiques du suicide). Cela dit, l'ouvrage de Bayet est une source d'une richesse inégalée et on se demande bien qui, aujourd'hui, pourrait livrer pareils « résultats de recherche », pourtant hyper-subventionnés.

C'est un esprit classique semblable qui a animé les travaux de Yolande Grisé sur *Le suicide dans la Rome antique*⁴. Née à Montréal en 1944, elle a écrit un ouvrage absolument remarquable d'érudition et d'humanisme qui donne l'idée la plus richement documentée de la réalité du suicide dans la Rome antique et qui, sur ce point, surpasse celui de Bayet. Elle a par exemple dressé l'inventaire de tous les suicides auxquels il est fait référence dans la littérature latine, du VIII^e siècle avant notre ère au II^e siècle de notre ère (l'inventaire couvre une vingtaine de pages du livre). Elle a surtout répertorié, classé et interprété *toutes* les expressions latines (verbales, nominales) pour désigner le suicide, parvenant à la conclusion que le suicide n'y signifie pas la même chose que ce qu'on en entend habituellement. La démonstration est impeccable. On se demande, encore une fois, qui pourrait livrer pareils résultats de recherche aujourd'hui⁵. On verra plus loin que l'interprétation que Grisé fait de la signification du suicide romain est centrale dans les idées que j'avance.

Je m'appuie aussi sur un article de David Daube, article intitulé *The Linguistics of Suicide*⁶. Daube (1909-1999), un spécialiste du droit ancien (romain, hébraïque, grec) et de la littérature antique, s'est payé une excursion hors de son champ d'intérêt avec ce petit article très érudit et d'une grande finesse interprétative. Il y retrace l'évolution du vocabulaire relatif au suicide en hébreu, en grec et en latin, pour commencer, afin de marquer la différence catégorique entre les significations du suicide que ces langues permettent d'entrevoir et l'innovation que le christianisme introduira en faisant du suicidé un meurtrier de lui-même. De manière significative, toutes les langues antiques utilisent comme radical pour former leur notion de suicide le mot *mort* (ex. : *mors voluntaria*), alors que le christianisme introduira un vocabulaire construit autour du mot *tuere* reconnaissable dans toutes les langues européennes modernes (homicide de soi,

4. Il s'agit de sa thèse de doctorat rédigée sous la direction du regretté humaniste, Pierre Grimal, à l'Université de Paris-IV. L'ouvrage a été publié à Montréal (Éditions Bellarmin) et à Paris (Belles Lettres) en 1982. Épuisé depuis longtemps, le livre mériterait bien une seconde édition. Par ailleurs, j'ignorais l'existence, au moment de la rédaction de cet article, de l'ouvrage important de Timothy Hill, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature* (Londres, Routledge, 2004). Ce livre complète superbement celui de Grisé en éclairant le contraste entre la persona à l'œuvre dans le suicide antique par rapport au sujet individualiste moderne que Durkheim a typologisé.

5. Voir la recension très élogieuse que fit du livre de « M^{lle} Grisé » (sic) le latiniste Lucien Jerphagnon, traducteur d'Augustin dans la Pléiade, dans la *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 63, n° 1, 1985, p. 149-151.

6. David Daube, *Philosophy & Public Affairs*, été 1972, vol. 1, n° 4, p. 387-437.

self-murderer, *Selbsmord*, etc.). Daube soutient en outre une thèse convaincante relativement à l'invention (anglaise, selon lui) du mot *suicide*, invention qui visait à atténuer le caractère criminel du suicide et donc sa réprobation absolue. Notons que les thèses de Daube et celles de Grisé sont parfaitement complémentaires.

J'ai finalement utilisé abondamment le dictionnaire publié par Éric Volant (1926-2013) aux éditions Liber, à Montréal⁷. Belge d'origine et Québécois d'adoption, Volant a enseigné pendant plus de vingt ans (à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et au département de science des religions à l'Université du Québec à Montréal). Toute sa vie et son enseignement sont traversés par une préoccupation profonde pour les questions éthiques⁸. Pour cet homme profondément religieux, la question du suicide et donc du droit à disposer de sa vie s'imposait comme un dilemme moral déchirant, ce qui le conduisit à fréquenter sur une longue période l'ensemble des réflexions philosophiques, morales et sociologiques sur le suicide. Le dictionnaire auquel je fais référence est le résultat de cette étude soutenue.

Je m'attarde dans ce qui suit à distinguer trois sémantiques historiques du suicide propres à la tradition occidentale : classique, chrétienne-moderne et contemporaine. J'ignore, pour l'heure, la sémantique qui appartiendrait aux sociétés « primitives » ou archaïques, marquées par un véritable *tabou* à l'égard du suicide⁹. Comme j'entends rapprocher la condamnation chrétienne de la réprobation moderne, la sémantique antique me sert surtout de contrepoint. Je retiens les principaux éléments de la démonstration de Grisé et de Daube pour marquer le contraste avec la signification qu'introduira Augustin d'Hippone. Je ne m'attarde pas, non plus, aux formes phénoménales du suicide que l'on pourrait associer à ces sémantiques. Je le souligne parce que, ultimement, cette distinction entre les différentes sémantiques du suicide devrait inclure deux autres volets : a) un examen des formes phénoménales du suicide propres à chacune des sémantiques ; b) une caractérisation plus systématique des discours savants propres à chacune de ces époques. Finalement, même si l'articulation de ces sémantiques à l'ordre social d'ensemble est la clef de leur élaboration propre, cet

7. Éric Volant, *Culture et mort volontaire. Le suicide à travers les âges et les pays*, 2006. Il s'agit d'une réédition de son *Dictionnaire des suicides* paru en 2001 à Montréal, chez Liber aussi. L'ouvrage est disponible sur le site internet de *L'Agora* ; en ligne : <<http://agora.qc.ca/thematiques/mort/>>.

8. Il a publié *La maison de l'éthique*, Montréal, Liber, 2003, pour lequel il s'est mérité le Prix des Écrivains francophones d'Amérique.

9. Par quoi je n'entends pas que le suicide y fût rare et encore moins inexistant. Je désigne plutôt l'attitude générale envers les suicidés. Ce tabou paraît s'enraciner dans la croyance (qu'on retrouve jusque très tardivement : voir plus loin) que l'âme doit quitter le corps « normalement ». Dans les cas de mort violente, l'âme troublée continuerait d'errer et de harceler les vivants. Yolande Grisé lie le mauvais sort longtemps accordé aux corps des suicidés à ces vieilles pratiques et interprète la pendaison des suicidés (la tête en bas) ou le fait qu'on les enterre à un carrefour loin du village, qu'on leur coupe la main, etc., comme des pratiques de désensorcellement. Cette origine archaïque de la *peur* du suicide, dont Grisé donne maints exemples (cf. p. 130-140 de son livre) me paraît plus probante que la persistance, à toutes les époques, d'une réprobation morale du suicide dans les classes populaires soutenue par Bayet.

article en reste au plan des dites sémantiques qu'il vise à distinguer qualitativement l'une de l'autre. Bref, il s'agit de l'amorce d'un projet plus vaste.

La légitimation du suicide dans l'Antiquité

Relevons pour commencer certains éléments permettant de qualifier la sémantique antique, ou classique. Tout d'abord, il est significatif qu'il n'y ait pas de mot pour désigner le suicide dans beaucoup de langues ; aucune langue indo-européenne n'a de substantif pour désigner le suicide qui soit formé *d'un seul radical* spécifique, propre à cette réalité (comme pour les mots *aimer* ou *manger*). Cela témoigne de l'exceptionnalité du phénomène. Dans les écrits les plus anciens que l'on possède, le « suicide » est essentiellement évoqué par des périphrases. Dans la Bible, Ancien comme Nouveau Testament, on utilise un vocabulaire essentiellement descriptif pour parler de la mort volontaire. Parlant du suicide de Judas, l'apôtre Pierre dira : « Cet homme, avec le salaire de l'iniquité, avait acheté une terre ; il est tombé en avant et s'est ouvert par le milieu et toutes ses entrailles se sont répandues. » (Actes, 1,18-20) Le suicide de Saül est pareillement évoqué : « Saül prit l'épée et se jeta sur elle. Voyant la mort de Saül, le porteur d'armes se jeta à son tour sur la sienne et mourut avec lui. » (I Samuel, 31,4)

Plus significative, cependant, est l'utilisation du mot *mort* pour former le syntagme désignant le suicide au lieu de celui de *tuer*, en tout cas, jusqu'à la chrétienté. Je défile une série d'expressions verbales traduites du grec ancien et tirées de David Daube : embrasser la mort, quitter la vie, saisir la mort, aller volontairement à Hadès, mourir avec, mourir ensemble, être délivré, se délivrer, quitter la lumière, mourir de ses propres mains, et ainsi de suite. Ce sont là des périphrases verbales où le substantif pour suicide n'est pas encore formé.

En grec ancien, toujours selon Daube, le substantif est attesté dès le III^e siècle avant Jésus-Christ. Il s'agit du mot *exagoge*¹⁰ qui signifie *retrait* (en anglais, *removal*), utilisé spécifiquement pour désigner le retrait *de la vie*. En grec, le vocabulaire trouvera son achèvement dans une expression remarquable *eulogos exagoge* qui signifie *retrait réfléchi* ou *raisonnable* (en anglais, *sensible removal*). On trouve la même évolution en latin (ici, je suis Grisé). Des périphrases verbales sont d'abord utilisées. Des expressions provenant des verbes *fugere* ou *defugere* (fuir la vie,

10. La thèse de Kevin Peytral (*Le suicide dans la Grèce ancienne*, thèse de doctorat, Université Paris-Est, 2021) ne contredit pas celle de Daube. En effet, si Peytral retrace des termes évoquant le suicide antérieur à *exagoge*, il note « que pour la plupart, ces termes ne sont pas exclusifs, mais ils bénéficient d'utilisations plus larges qui sortent parfois du champ du meurtre et de la mort » (p. 37). De plus, je m'attarde moins ici à l'histoire fine de la formation du concept de suicide en Grèce ancienne qu'à la signification qui y est attachée. Je remercie un des évaluateurs de cet article de m'avoir fait connaître une source, la thèse de Peytral, que j'ignorais au moment de la rédaction de cet article.

s'enfuir, se réfugier dans la mort), ou alors, à partir du verbe *currere* (se rencontrer avec la mort, se joindre à la mort, se précipiter dans la mort), ou alors des images de marches tranquilles (aller vers la mort, marcher vers la mort, prendre la sortie, etc.) sont utilisées pour évoquer la mort volontaire.

La phase nominale est atteinte avec l'expression *mors voluntaria* qui signifie exactement ce que la traduction française suggère. L'expression la plus courante pour parler du suicide est *mortem sibi consciscere*. Yolande Grisé a dressé un inventaire et classifié toutes les expressions utilisées pour parler du suicide et *mortem sibi consciscere* arrive en haut de la liste. Or, *consciscere* est un verbe d'une grande réflexivité qui signifie, en l'occurrence, décider pour soi, se résoudre. Son usage en atteste. Lorsque le Sénat romain, par exemple, après avoir dûment délibéré d'une question, et proposé et adopté une motion, la communique, il utilise ce verbe : le Sénat romain a *résolu* = *consciscere*.

Si l'on compare ces éléments de la sémantique antique avec une réalité qui nous est familière, deux différences peuvent être soulignées d'emblée. Premièrement, le sens classique est beaucoup moins *subjectif*. Il évoque moins des problèmes du sujet avec lui-même qu'un jugement porté *sur la vie*. C'est ce qui fait dire à Yolande Grisé : « La vie humaine n'avait pas chez eux tout le prix que notre morale s'efforce de lui donner. Car, pour les Romains, la vie n'était pas un don des dieux, ni un droit de l'homme, ni le souffle de vie sacré : "C'est peu de chose que de vivre : ils vivent, tes esclaves ; ils vivent, les animaux", constatait Sénèque¹¹. » En second lieu, aucune de ces expressions n'évoque le *meurtre de soi*, un sens qui devra attendre le christianisme pour s'affirmer et qui fait son entrée remarquable avec Augustin d'Hippone, auquel je m'attarde pour commencer.

La réprobation chrétienne-moderne du suicide

C'est Augustin d'Hippone qui introduira l'idée qu'une personne qui se suicide commet un meurtre, *sémantique qui entachera tout le vocabulaire latin, puis celui des langues européennes (homicide de soi, self-murderer, Selbsmord¹²)*. Pourtant, ce n'est pas la sévérité qui caractérise au premier chef la réflexion chrétienne sur le suicide.

On associe généralement (quoique ce ne soit pas la position de Durkheim lui-même) la condamnation du suicide aux sociétés occidentales traditionnelles, profondément marquées par le christianisme, et l'ouverture compréhensive à son égard au monde moderne même si c'est bien tardivement qu'une telle ouverture compréhensive se sera

11. Yolande Grisé, *op. cit.*, p. 185

12. Voir David Daube, *loc. cit.* L'allemand, *Selbsmord* a le même sens, car *Mord* signifie *meurtre*, et non *mort*.

manifestée, d'une manière caractéristique avec la sociologie du suicide, afin de comprendre le problème qu'est le suicide.

Je veux suggérer que d'Augustin (354-430) à Locke, Descartes, Rousseau, Voltaire, Diderot et Kant, il y a une seule et même longue discussion qui ressasse sempiternellement les mêmes arguties sur la question de savoir s'il est légitime pour un individu d'en finir avec lui-même, une discussion où on pèse le pour et le contre, s'appuyant tantôt sur les Écritures, tantôt sur la Raison. Le fil conducteur de cette discussion tient à ce que le suicide y est envisagé déductivement, du point de vue abstrait de l'individu qui a supposément reçu le don de la vie à titre individuel, et non par ses parents ou encore de l'espèce, mais directement du Créateur, (à titre individuel est le mot-clé ici), afin de déterminer s'il est légitime de mettre fin à ce point de départ inatteignable.

La première caractéristique de la position chrétienne/moderne c'est que la réflexion qui y conduit a une forme déductive qui découle d'une idée abstraite de l'homme (désincarnée, décontextualisée), idée posée comme première et fondamentale, en comparaison de laquelle tous les faits sont négligeables.

Augustin d'Hippone (354-430)

En lisant Augustin, on croirait entendre la célèbre boutade de Rousseau : « Écartons tous les faits, car ils ne touchent point à la question », comme avait écrit celui-ci dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* ou encore : « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est », comme il l'écrit dans *Émile ou De l'éducation*¹³. Parlant, dans le Livre I de la *Cité de Dieu*, des suicides historiques (Lucrèce, Caton, etc.) pour juger du suicide en général, Augustin écrit quant à lui : « Pour le moment, nous n'enquêtons pas sur ce qui s'est fait ; nous nous demandons si cela était à faire *car la raison saine prime les exemples* (*La Cité de Dieu*, Livre I, par. xxii je souligne).

C'est un postulat. J'oppose ce postulat à un enseignement tiré, par exemple, de la vie exemplaire de Jésus (qui, après tout, a donné sa vie) ou encore des Écritures (où l'on retrouve maints suicides), voire à la pratique en vigueur chez les Juifs de l'époque, ou chez les premiers chrétiens assez prompts à se donner aux lions. Si l'on retrouve chez Thomas d'Aquin un étayage assez large (j'y reviendrai) de sa réprobation du suicide, Augustin s'appuie sur une seule idée : *Tu ne tueras point*,

13. Je tire ces deux références de Julian Michelet, dans un article intitulé : « “Une société selon mon cœur”. Les usages philosophiques et littéraires de la fiction chez Jean-Jacques Rousseau », reproduit sur le site suivant, consulté le 14 octobre 2023 ; en ligne : <<https://www.implications-philosophiques.org/une-societe-selon-mon-coeur-les-usages-philosophiques-et-litteraires-de-la-fiction-chez-jean-jacques-rousseau>>.

une idée dont il détourne d'ailleurs allègrement le sens. Alors qu'à l'évidence, ce commandement de Dieu reçu par Moïse concerne le meurtre d'autrui, Augustin le réinterprète pour faire du suicide le meurtre de soi-même, l'homicide de soi, important dans le vocabulaire pour désigner le suicide les expressions utilisées pour parler du meurtre¹⁴. Chez Augustin, *tout découle de cette idée* et il critiquera *tous les cas concrets de suicide* (Caton, Lucrèce, les femmes violées en général) à partir de là.

Ce postulat s'oppose aussi à ce qui serait un examen nuancé de la réalité : la réflexion chrétienne telle qu'elle s'inaugure chez Augustin, procède d'une idée posée *a priori* au mépris de toutes les circonstances. La condition de naissance, les mœurs actuelles de la société, la pratique effective du suicide dans les classes supérieures ou dans le peuple (des chrétiens), les lois des pays souvent nuancées, les circonstances de la vie, les faits relevés dans la Bible, rien de tout cela n'intéresse Augustin. Il écrit ainsi, au début du paragraphe xx, après avoir invalidé les raisons invoquées pour justifier, qui le suicide de Lucrèce, qui même celui de Judas : « Il y a bien une raison si l'on échoue à trouver dans le canon des Écritures un précepte divin ou une permission sur quoi l'on s'appuierait pour se donner la mort, que ce soit pour gagner la vie éternelle ou pour prévenir ou écarter un mal. Nous devons nous le tenir pour interdit par ce précepte de la loi : "Tu ne tueras point." »

Toutes considérations pratiques, voire réalistes, sont exclues de cette discussion. Les circonstances extérieures du suicide (guerre, honte, viol), les raisons personnelles possiblement invoquées (*tædium vitae* ou dégoût de la vie, maladie incurable, etc.), l'histoire réelle du suicide dans la société, tout cela est exclu aux profits d'une idée qu'Augustin se donne comme point de départ, celle d'un individu insécable qui n'a en tête qu'une Loi, celle de son Créateur.

L'existence réelle de maints suicides dans l'Ancien Testament est pourtant évidente. Samson qui écarte les colonnes du temple pour mourir avec les Philistins, (Juges, 16,23-31) ; Razis qui « cerné de toutes parts tourna son épée contre lui, préférant mourir noblement que tomber entre des mains criminelles et subir des outrages indignes de sa noblesse » (II Macchabées, 14,37-46) ; Saül qui ayant perdu ses fils et ne voulant pas tomber aux mains de l'ennemi demande à son porteur d'armes de

14. Il écrit, au paragraphe xvii : *profecto etiam qui se ipsum occidit homicida* (« assurément encore celui qui se tue lui-même est meurtrier »). Je note, sous toute réserve, qu'Augustin importe dans le texte les expressions et le vocabulaire couramment utilisés non seulement pour parler du meurtre (homicide de soi) mais ceux utilisés pour exécuter quelqu'un ou le mettre à mort. Ainsi, au début du paragraphe xx, il écrit : *causa nobismet ipsis necem inferamus* (« nous portons à nous-même [ce qu'on fait] en vue de tuer, de faire périr »), sans doute pour marquer que l'on applique à soi-même une mort violente comme on pourrait l'appliquer à d'autres. Cette exécution de soi est mal rendue par la traduction. Le texte français dit « se donner la mort » alors qu'il s'agit d'exécuter quelqu'un. On perd ainsi le sens littéral de l'expression. Par ailleurs, la traduction est anachronique au paragraphe xxii lorsqu'elle utilise le mot « suicide », non encore inventé. J'utilise l'édition de la Pléiade de *La Cité de Dieu*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000.

le transpercer (celui-ci refusant). Comme il est écrit dans I Samuel, 31,4 : « Saül prit l'épée et se jeta sur elle. Voyant la mort de Saül, le porteur d'armes se jeta à son tour sur la sienne et mourut avec lui » ; ou encore Achitopel qui, se voyant désavoué, « sella son âne et rentra chez lui, dans sa ville. Puis ayant donné ses instructions à sa maison, il s'étrangla et mourut. On l'enterra ensuite dans le tombeau de son père » (II Samuel, 17,23). Sans parler du suicide des Juifs à Massada ou encore des hésitations de saint Paul « à vivre ou à séparer son âme et son corps », « son désir étant de partir de ce monde et d'être avec Christ », « ce qui [lui] serait beaucoup meilleur » mais, ajoute-t-il, « il est plus nécessaire pour vous que je reste dans ce corps » ; ou qui affirme encore « Et quand bien même vous livreriez votre corps pour être brûlé, si vous n'avez point la charité, cela ne sert à rien », ne laissant paraître aucune désapprobation du suicide. Tout cela ne fait l'objet d'aucun examen chez Augustin¹⁵.

La manière dont ce dernier discute du suicide des femmes violées ou de celles qui mettraient fin à leurs jours pour éviter un viol donne une bonne idée de la notion de personne (quasiment immatérielle) qu'il a en tête. D'ailleurs, mais je le dis sous toute réserve, le suicide succédant ou précédant le viol occupe une place centrale dans les paragraphes XVI à XXVIII du Livre I : la discussion sur le suicide s'amorce avec l'évocation du suicide de Lucrèce et se termine au paragraphe XXVIII qui commence par ces mots : « Ô vous, filles fidèles du Christ, qu'elle ne vous soit pas à charge, votre vie, si votre vertu a été le jouet de vos ennemis. » (Où il en profite pour dire aux femmes que, peut-être, accordent-elles trop d'importance à la chasteté par orgueil !) Si l'adresse aux femmes est si importante, c'est peut-être parce que beaucoup de femmes chrétiennes « offraient leur corps aux lions » et sans doute aussi parce qu'elles étaient l'objet de viol. Discutant du suicide de Lucrèce et, indirectement de toutes les femmes dont on a attenté à la pudeur, il affirme que le viol du corps est sans importance si l'esprit ou l'âme n'y a pas consenti. On voit à quel point les circonstances (et les conséquences !) sont de peu de poids.

Mais on voit aussi que la *vraie* personne n'est pas la personne réelle qui s'est fait violer, mais l'idée qu'elle se fait d'elle-même, abstraitement. C'est celle qui se constitue tout entièrement dans l'écart gigantesque qui la fait sauter par-dessus son époque, ses mœurs, ses lois, ses pratiques, et par-dessus ce qui lui est effectivement arrivé pour entrer directement en rapport avec Dieu et assumer individuellement, en son âme et conscience, sa Loi, en ne s'envisageant soi-même que par là.

Augustin n'évoque pas le libre arbitre, comme le fera Thomas d'Aquin, mais cela revient au même. Il intime aux Chrétiens, contre les mœurs de leur époque, contre les Écritures, contre leurs propres pratiques, d'adopter comme maxime de leurs actes en l'assumant à titre individuel la loi de Dieu (telle qu'Augustin l'énonce) en

15. Tous ces exemples sont tirés de Bayet et de Daube. Les citations de saint Paul, tirées de Bayet, figurent aux pages 225-226 de *Le suicide et la morale*.

ne voyant en eux-mêmes qu'un être spirituel que le viol ne trouble même pas, écart gigantesque entre la personne réelle et l'être en soi ou, comme dira plus tard Kant, entre *l'homme et la personne*. À ce détachement réel vis-à-vis de l'existence telle qu'elle était donnée en ce v^e siècle par la loi et les mœurs correspond ce rattachement des individus qui, pour être membre d'une communauté hors du monde, apparaissent comme de véritables monades directement branchées sur la source de leur conduite.

Thomas d'Aquin (1225-1274)

Je passe à Thomas d'Aquin¹⁶ pour marquer la continuité et la différence avant de faire quelques références aux penseurs laïques modernes.

Si Augustin s'appuie entièrement sur un seul article de foi en fait dont il détourne le sens, Thomas d'Aquin mobilise d'abord ce que la Raison enseigne de la nature de l'homme (de sa nature individuelle) de telle façon que sa condamnation du suicide est moins absolue (on se demande si ce n'est pas en partie une simple erreur de la raison).

Voici comment il raisonne. On connaît la forme des raisonnements présentés dans la *Somme théologique*. Thomas énonce d'abord des objections ou des faits relatifs à une question (en l'occurrence, il prend acte, pour commencer, de l'existence du suicide dans la réalité et dans la Bible), il relève l'objection que le souverain qui a le droit de tuer des malfaiteurs aurait le droit de se tuer lui-même s'il en est un ; il note que l'argument d'injustice appliqué au meurtre d'un autre ne s'applique pas ici car nul ne peut être injuste envers soi-même (« ainsi que le prouve Aristote ») ; il note aussi finalement qu'il est courant de tenter d'éviter un plus grand mal (une vie misérable ou la honte d'un péché). Il énonce ensuite une série de thèses pour, en un troisième temps, revenir sur les cas ou objections avancés afin d'y appliquer les thèses énoncées.

Voici comment il avance les thèses gouvernant la synthèse.

Il commence par invoquer l'autorité d'Augustin, sans plus : « Cependant, S. Augustin écrit "C'est de l'homme que doit s'entendre le précepte : "Tu ne tueras point." Ni ton prochain par conséquent, ni toi-même ; car c'est tuer un homme que se tuer soi-même. »

Il passe ensuite à une explicitation des raisons interdisant le suicide, sans que jamais il les rattache aux affirmations d'Augustin. Ce qui m'intéresse ici, c'est l'ordre des raisons et la nature de leur justification. Thomas commence avec la loi de nature :

16. Je fais référence à sa *Somme théologique* (IIa-IIae, *Secunda secundae*, question 64 (consacrée à l'homicide), article 5 (*Est-il permis de se tuer ?*). Consultée le 14 février 2021 ; en ligne : <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommetheologique2a2ae.htm#_Toc476936926>.

Conclusion : Il est absolument interdit de se tuer. Et cela pour trois raisons :

- 1° Tout être s'aime naturellement soi-même ; de là vient qu'il s'efforce, selon cet amour inné, de se conserver dans l'existence et de résister autant qu'il le peut à ce qui pourrait le détruire. C'est pourquoi le suicide va contre cette tendance de la nature et contre la charité dont chacun doit s'aimer soi-même. [Il écrira plus loin : *De ce point de vue, le suicide est un péché par rapport à soi-même.*]
- 2° La partie, en tant que telle, est quelque chose du tout. Or chaque homme est dans la société comme une partie dans un tout ; ce qu'il est appartient donc à la société. Par le suicide l'homme se rend donc coupable d'injustice envers la société à laquelle il appartient, comme le montre Aristote.
- 3° Enfin la vie est un don de Dieu accordé l'homme, et qui demeure toujours soumis au pouvoir de celui qui « fait mourir et qui fait vivre ». Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autrui pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée. Décider de la mort ou de la vie n'appartient qu'à Dieu seul, selon le Deutéronome (32, 39) : « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre. »

Au total, l'homme qui se suicide commet :

- un péché contre lui-même ;
- un péché contre la société ;
- un péché contre Dieu.

Je note, sans pouvoir m'y attarder, que le péché contre Dieu est comparé au péché contre le maître de l'esclave, justification bassement terrestre s'il en est. Je note aussi, sans pouvoir juger vraiment de la hiérarchie des arguments, que Thomas d'Aquin se réfère davantage à Aristote qu'à Augustin, et qu'il introduit un argument sur la fidélité de l'homme à sa nature individuelle (autoconservation) qui ressemble fort au genre d'arguments que les premiers philosophes politiques modernes mettront en avant dans l'élaboration de leurs systèmes politiques (Locke, Hobbes, Rousseau, etc.).

Si on lie maintenant Augustin et Thomas, la caractéristique fondamentale de l'idée à la base de la réprobation du suicide tient à ceci que, peu importe si la vie est conçue comme don direct de Dieu ou si l'Homme dispose à titre individuel d'une nature que la raison lui indique, c'est toujours à titre individuel que ce don est reçu *ou que l'on dispose de cette nature*, directement du Créateur à travers l'âme qui vient habiter le corps de chacun ou alors en vertu d'une nature de l'Homme créée de toute pièce et d'un seul coup, avec un penchant naturel que la Raison vise à découvrir et à gouverner.

Kant (1724-1804)

Kant viendra épurer tout ça. Ses considérations, succinctes mais significatives, sur le suicide font partie de l'ouvrage traduit sous le titre de *Fondements de la métaphysique des mœurs*¹⁷. Cette métaphysique des mœurs, je cite Victor Delbos, « vise d'abord pour satisfaire le besoin spéculatif de l'esprit qui cherche dans la raison la source des principes pratiques, ensuite pour préserver la moralité de toute corruption en montrant l'absolue nécessité [rationnelle, il va sans dire] de ces principes, leur entière indépendance à l'égard de tous les mobiles suggérés comme de toutes les circonstances présentées par l'expérience¹⁸ ».

La recherche du principe à l'œuvre dans l'action morale, c'est-à-dire dans l'action conforme à la nature de l'Homme telle que celle-ci apparaît à la raison, s'oppose à l'anthropologie pratique (qui cherche à identifier dans l'action effective des mobiles différents), comme le fait par exemple la sociologie de Durkheim en identifiant des *types* de suicide correspondant à des passions différentes. On est dans la philosophie morale et non dans la sociologie et cette recherche des principes de l'action morale *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la raison, n'est pas fondée sur l'examen de la réalité. Delbos écrit ainsi, d'une manière très parlante et qui rappelle à la fois Augustin et Rousseau : « Fondée sur l'expérience, la moralité serait donc bien vite ruinée, tandis qu'elle demeure inébranlable dès qu'elle s'appuie non sur ce qui *est*, mais sur ce qui *doit être* absolument¹⁹. »

Il faut comprendre d'abord le sens de la démarche kantienne. Il s'agit, d'une manière non dogmatique ou non autoritaire (qui serait purement affirmative, à partir d'une autorité, comme chez Augustin), d'identifier philosophiquement les principes qui gouvernent l'action morale de l'individu (un objet réel donc, c'est-à-dire la réalité de l'action), sans pour autant que cette recherche philosophique se contente, comme la sociologie, d'identifier des motifs à l'action mais, au contraire, tente de saisir *dans* l'action individuelle le *principe sociétalisant*, c'est-à-dire universalisable, attendu que (il s'agit d'un postulat indiscuté) il n'y a pas d'autre point de départ et d'autre fin à la loi que cet individu, en même temps auteur, sujet et objet de la loi.

On a reconnu la formule de l'impératif catégorique. J'essaie simplement, et peut-être lourdement, de la situer par rapport à ses devancières. On voit tout de suite où cela mène. Le concepteur de la loi, celui qui n'accepte d'autre fondement que lui-même en tant que semblable aux autres pour fonder ladite loi, et qui du coup devient

17. Je m'appuie sur Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Vevey, Delagrave, 1973. Le livre est paru pour la première fois en 1785 sous le titre *Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*.

18. Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 36-37.

19. *Ibid.*, p. 42. Voir la longue présentation de Victor Delbos aux *Fondements*, « Les conceptions morales de Kant dans la période antécritique ».

l'objet de sa propre loi, *ne peut se tuer lui-même*. Le principe de l'ordre social ne peut se nier lui-même.

Prenons un contre-exemple. Si l'on sacralise le principe de la souveraineté politique en lui-même, à la manière de Bodin ou de Hobbes, en arguant par exemple qu'en vertu d'un principe de réalisme élémentaire, nul ne peut prétendre être né, avoir grandi, été nourri et profité de la vie *depuis un ailleurs* que là où il se trouve effectivement, on fait appel à travers la reconnaissance de la dette à l'égard de cette souveraineté, à un principe de reconnaissance ou d'acceptation qui ne mobilise pas pareillement l'accord subjectif profond.

En comparaison des conséquences pour l'agir individuel résultant de cette reconnaissance, disons réaliste ou raisonnable, du principe de souveraineté auquel personne n'échappe, la recherche de l'impératif catégorique vise à *fonder sur l'individu seul* l'action morale et elle y parvient (spéculativement) en établissant *l'extériorité à l'intérieur de chaque personne*, en une espèce de surmoi, de telle façon que chacun est censé voir « en lui-même », « en sa personne » particulière *l'Homme en général* (pas dans son âme, toutefois, mais plutôt dans sa raison qui ne peut se contredire elle-même), comme sa véritable « identité » (à laquelle, disons, il aspire ou doit nécessairement aspirer s'il suit sa raison)²⁰. Je note la ressemblance de cet écart entre la personne réelle et le sentiment de soi (pour utiliser une expression moderne qui vient de Locke).

Comment cette recherche de l'impératif catégorique effectivement à l'œuvre dans la vie de tous les jours est-elle conduite en matière de réflexion sur le suicide par Kant ?

Il commence par imaginer une situation où les circonstances de l'existence auraient réduit quelqu'un au désespoir jusqu'à ressentir du « dégoût pour l'existence » (il fait manifestement référence à l'expression latine classique, *tædium vitae*) et à songer au suicide, *tout en restant assez maître de sa raison*. La remarque est importante car, c'est parce qu'il est maître de sa raison qu'il *se* demande s'il est juste de se suicider, c'est-à-dire « si son action s'accorde avec l'idée d'humanité *comme fin en soi*. » Invalidant rapidement l'universalisation possible du principe de « l'amour de soi » ou du « souci à l'égard de soi-même », par trop personnel, comme maxime de son action (justifiant éventuellement son suicide), Kant affirme qu'en suivant ainsi « l'amour de soi », on finirait par adopter un principe contradictoire car cette « nature » (le principe gouvernant l'action conforme à une nature) ne serait plus une « nature » car elle se détruirait elle-même²¹.

20. Cette attention à l'Homme en la personne n'est évidemment pas que le fait de la philosophie; elle correspond à l'exigence de rationalisation de la pratique qui a effectivement conduit à assumer toute la pratique (le mariage et la famille, le sentiment du devoir, l'exigence de la citoyenneté, la nécessité de se former par l'éducation, etc.) à titre individuel.

21. Je note simplement pour mémoire qu'à ce point précis, Victor Delbos écrit dans une note de bas de

Quel substitut Kant trouve-t-il ? La formule qui exprime son idée est particulièrement significative : « Ainsi, écrit-il en conclusion, je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, soit pour le mutiler, soit pour l'endommager, soit pour le tuer²². »

Si l'individu se détruit, il se traite en moyen. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Rien d'autre que ceci. Il ne pense qu'à « lui », à sa personne, au lieu de considérer « l'homme », l'être générique, en lui. En ne considérant que l'homme en général dans l'homme en particulier, de la même manière qu'Augustin ne considérerait que le chrétien soulevé par-dessus le siècle pour entrer comme une monade dans un rapport spirituel à Dieu, Kant aboutit à la même réprobation du suicide, mais d'une manière épurée : dans la mesure où le Sujet de la raison est le point de départ et le point d'aboutissement de toute réflexion sur la morale, on ne saurait tuer le sujet de la Raison ou le Sujet de la loi.

Il aboutit à une réprobation du suicide aussi fondamentale, quoique laïque, que celle d'Augustin et de Thomas d'Aquin. En comparaison d'Augustin qui énonce d'autorité une vérité qui s'adresse à un être immatériel survolant son époque, Kant tente d'extraire de l'idée d'individu obéissant à sa nature sans que personne, sauf sa raison, ne le contraigne, une semblable obligation morale. Le caractère idéaliste, abstrait et rationnel de cette réflexion a orienté la *réalité* que prendra le suicide sur mille cinq cents ans d'histoire.

Aux origines de la réprobation du suicide

En traçant le fil conducteur entre quelques grands textes philosophiques, afin de marquer l'écart entre l'Antiquité et le monde chrétien et la continuité entre celui-ci et le monde moderne, j'ai laissé de côté, et la pratique ecclésiastique à laquelle on renvoie souvent pour retracer l'origine de la condamnation, et les origines philosophiques préchrétiennes (néo-platoniciennes) de la réprobation du suicide. Je me permettrai ici d'y faire allusion.

La thèse de Bayet relativement aux origines non spécifiquement chrétiennes de la condamnation morale du suicide (ce qui ne veut pas dire sa punition) est juste (ce qui ne signifie pas qu'il ait raison d'y assigner une origine populaire) dans la mesure

page visant à expliquer ce passage : « Voici ce que Kant veut dire : il est impossible de concevoir un ordre de la nature dont la loi serait la maxime d'une volonté qui userait *arbitrairement* de la disposition à vivre implantée en chacun de nous, et qui, selon les circonstances contingentes et les impressions subjectives, la tournerait contre la vie elle-même. » (p. 139) Je doute que l'impératif catégorique se fonde pareillement sur une *disposition* vitale *implantée* en chacun de nous (par dieu ?), parce que c'est du point de vue de l'intention résultant de l'attention portée à l'Homme en notre personne que toute la réflexion s'oriente.

22. Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 151, je souligne.

où, d'une part, on retrouve depuis Platon et, surtout, chez les néo-platoniciens, une critique du « droit » au suicide qui influencera d'ailleurs Augustin. D'autre part, il a aussi raison de souligner que l'Église ne condamnera le suicide que bien tardivement, en dépit d'Augustin. L'Église des premiers siècles se soucie peu du suicide, en général. Je reprends quelques exemples tirés de Bayet. Le Concile de Carthage, en 348, refuse de reconnaître le *martyre* « de ceux qui se sont précipités d'un rocher ou qui se sont tués d'une façon analogue²³ ». Ce canon, écrit Bayet, « vise les Donatistes et les Circoncillions » (les femmes donatistes se donnent la mort pour n'avoir pas respecté la chasteté et les Circoncillions font preuve de zèle pour la mort volontaire). « À en croire leurs adversaires, poursuit Bayet, qui ne tarissent pas sur ce chapitre, ils arrêtent les passants pour leur dire : “Tuez-nous”, et, en cas de refus, les frappent²⁴. »

Le Concile d'Arles, en 452, ne fait que condamner le suicide des *famuli* (des esclaves ou domestiques). Critiquant l'interprétation que fait Durkheim du canon relatif au suicide²⁵, Bayet écrit : « Mais ce qui est sûr, c'est que le concile ne vise pas tous ceux qui se tuent. Il vise les serviteurs qui se tuent. (...) Le concile flétrit exclusivement (...) les esclaves qui se tuent “comme pour exaspérer la rigueur de leur maître”²⁶. » Il veut dire : dans le cas où l'esclave se tue pour protester contre son maître, pour lui en faire porter l'odieux. Il rapproche ensuite son interprétation d'un autre texte (« statuts du collège de Lanuvium ») où la même idée est affirmée. Bref, c'est la morale romaine, considère-t-il.

En 533, le concile d'Orléans vise non pas le suicide en général, mais le suicide des condamnés qui veulent éviter les supplices ou la honte en se tuant eux-mêmes²⁷. Il écrit : « Je ne crois pas qu'il y ait, sur ce point, la moindre incertitude : le concile d'Orléans ne vise pas le suicide en général, mais le suicide des seuls accusés. Bien loin de prétendre créer un droit nouveau, il a probablement l'impression de consacrer purement et simplement la vieille doctrine romaine²⁸. » Le texte vise ceux qui se tuent *in aliquo crimine*²⁹. D'ailleurs, ce canon fut précédé, trente ans auparavant, par la même condamnation, laïque cette fois, telle qu'elle apparaît dans la « *Lex Romana*, publiée en 506, par l'ordre d'Alaric. (...) L'Église suit le monde laïque (...) du VI^e siècle barbare d'où a disparu toute aristocratie³⁰ », écrit Bayet. À vrai dire, la pénalisation du suicide, les procès faits au cadavre, les supplices qui lui sont infligés, la confiscation des biens des suicidés, etc., sont moins le fait de l'Église que

23. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 336.

24. *Ibid.*, p. 337.

25. Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 370.

26. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 378.

27. *Ibid.*, p. 383.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 381.

30. *Ibid.*, p. 384-386.

des pouvoirs temporels, et c'est entre les XII^e et XIV^e siècles que ces peines furent infligées. Aucun des Docteurs de l'Église, de Lactance à Augustin en passant par Alexandre de Hales et Thomas d'Aquin n'a, explicitement ou implicitement, suggéré que de tels châtiments fussent infligés. Rien non plus en ce qui a trait à l'ensevelissement du cadavre des suppliciés (hors de la cité, hors du cimetière, ou refus d'inhumation).

La filiation qui va des penseurs de la fin de l'Antiquité aux penseurs chrétiens est claire et, si cela tend à confirmer un aspect de la thèse de Bayet (la réprobation du suicide n'est pas d'origine historique spécifiquement chrétienne), cela tend à en invalider un autre (l'origine populaire de l'horreur du suicide). Il semble bien qu'on puisse situer les remarques de Platon entre deux époques, c'est-à-dire entre l'amorce d'une condamnation *de principe* du suicide que seules des circonstances *exceptionnelles* peuvent justifier et les vestiges d'une horreur archaïque où des rites de purification s'apparentant à de la sorcellerie à l'égard de tout ce qui entoure le suicide (le corps moribond, le moyen utilisé, le lieu où cela s'est passé, etc.) signalent des mœurs révolues. Si l'on retrouve effectivement dans le *Phédon*, quoique de manière incidente, une réprobation du suicide fondée sur l'analogie entre les droits du maître sur son esclave et ceux des dieux sur les hommes, les remarques les plus significatives relatives au suicide se trouvent dans *Les Lois*.

Les considérations sur la sépulture à donner aux suicidés sont encadrées par deux passages très significatifs. Il est d'abord question du sort réservé à ceux qui ont été parricide, matricide ou fratricide. Ces derniers n'ont même pas de sépulture, dit Platon : leur cadavre est lapidé à des fins de purification et finalement jeté *sans sépulture à l'extérieur des bornes de la ville*. Ils seront mis à mort : « Les serviteurs des juges et les magistrats le mettront à mort. Ils le jetteront nu, hors de la cité, à un carrefour désigné à cet effet, et tous les magistrats, au nom de la cité tout entière, chacun portant sa pierre, la jetteront sur la tête du cadavre pour purifier la cité tout entière. Après quoi, ils le porteront à la frontière du territoire et ils le jetteront dehors sans sépulture conformément à la loi³¹. » (Lois, IX, 873b)

En comparaison, le sort dévolu au suicidé est moins radical : il semble y avoir une hésitation chez Platon qui écrit que « c'est en définitive le dieu qui sait les rites coutumiers à observer en ce qui concerne les purifications aussi bien que les funérailles », de sorte que les membres de la famille doivent consulter les « exégètes » en même temps que la loi. « Quant aux gens qui ont péri de la sorte³², ils seront d'abord

31. J'utilise l'édition Flammarion (Paris, 2008) des *Œuvres complètes* de Platon, sous la direction de Luc Brisson.

32. Platon n'a pas en tête n'importe quel suicide. Afin de préciser ceux à qui ce châtiment s'applique, il ajoute : « Je veux parler de l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille de façon violente de la part de vie que lui a accordée le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y aient contraint les souffrances insupportables d'un mal sans issue qui le frappe à l'improviste, sans que le sort

ensevelis à l'écart sans que personne d'autre ne puisse partager leur sépulture ; de plus on les enterrera dans des endroits déserts et dépourvus de nom aux frontières des douze secteurs, où on les ensevelira sans gloire, sans stèle et sans inscription pour identifier leur tombe. » (Lois, IX, 873c-d) Il est significatif que l'alinéa suivant immédiatement celui où il est question des suicidés concerne un animal qui tue une personne (l'animal sera mis à mort s'il est reconnu coupable). L'alinéa suivant a trait au cas d'une personne morte *par le biais d'un objet*. « Pour se purifier et purifier toute la famille, il fera bannir du territoire l'objet reconnu coupable, de la même manière qu'on l'a dit pour l'animal. » (Lois, IX, 874a)

Le trait dominant des remarques que l'on retrouve chez Platon relativement au sort à accorder au corps du suicidé est qu'elles font partie d'un ensemble d'indications qui, toutes, témoignent de croyances animistes où objets, animaux et humains sont semblablement responsables de morts violentes, causes maléfiques qui appellent des rites de purification et de désensorcellement. Si effectivement des pratiques tirant leur origine au tréfonds de ces mœurs archaïques (et non « populaires » comme le croit Bayet) ont persisté pendant longtemps, la *doctrine* de condamnation du suicide se construira dans l'ordre d'une épuration progressive et de plus en plus rationnelle qui, pour commencer chez les penseurs de la fin de l'Antiquité, en passant par les philosophes néo-platoniciens puis chrétiens, culminera chez Kant.

L'expression utilisée par Platon pour parler des parricides est « de dépouiller de son corps l'âme d'un père, d'une mère, de frères ou d'enfants ». Il faut accorder de l'importance à l'expression qui revient constamment dans les écrits, à savoir *séparer son âme de son corps* dans la mesure où elle paraît faire référence à une ancienne croyance en vertu de laquelle *il faut laisser le temps à l'âme de se séparer du corps* (sinon elle reviendra hanter les vivants). Les expressions utilisées à l'origine des premières réprobations du suicide en principe empruntent à ce vocabulaire archaïque. C'est néanmoins dans un sens « moderne » que ces expressions sont mobilisées.

Si un Plotin écrira que « Il ne faut pas se tuer car en cas de mort violente, l'âme ne parvient pas à s'éloigner du corps³³ », on aura de plus en plus recours à une justification de principe : Le suicidé pèche contre Dieu (Apulée : « mais à moins que la loi divine ne lui impose absolument d'en passer par là, il ne doit pas hâter l'heure de sa mort³⁴ » ; Platon dans le Phédon avait énoncé la même idée) ; le suicidé se rend complice d'un meurtre (Clément d'Alexandrie : « Qui s'offre se rend complice d'un meurtre puisqu'il donne au meurtrier l'occasion de mal faire³⁵ » ; le suicidé se fait meurtrier (déjà chez Lactance, avant Augustin : « Car si l'homicide est impie en

lui ait imposé une honte sans issue et invivable, mais qui, par lâcheté et parce qu'il n'a pas la dignité de se comporter comme un homme, s'inflige à lui-même une peine injuste. » (Lois, IX, 873, d)

33. Cité par Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 328.

34. Cité *ibid.*, p. 328.

35. Cité *ibid.*, p. 237.

ce qu'il met fin à une vie humaine, celui qui se détruit est chargé du même crime, puisqu'il détruit un homme³⁶ »). Et ainsi de suite, jusqu'à Kant³⁷.

J'espère avoir montré la forte analogie entre la position d'Augustin et de Kant, en passant par celle de Thomas d'Aquin. Au total, malgré des différences auxquelles j'arrive maintenant, il n'y a qu'une différence de degrés entre la position chrétienne et la position philosophique moderne. Elles se ressemblent certes du point de vue de leur conclusion (la réprobation plus ou moins forte du suicide) mais surtout parce qu'elles posent comme point de départ d'une réflexion déductive un individu abstrait, à l'écart du monde, et qui doit décider par-devers lui ce qui est juste.

À vrai dire, en lisant Augustin, Thomas d'Aquin, Rousseau, Voltaire, Kant, l'*Encyclopédie*, on a le sentiment qu'il s'agit d'une longue discussion qui reprend les mêmes raisonnements. Je n'ai pas insisté sur cet aspect, mais la *forme argumentative et rationnelle* est une caractéristique formelle fondamentale de la réflexion chrétienne-moderne. Cette deuxième caractéristique découle de la première, mais il me semble pertinent de la souligner. Cette réflexion sur le suicide a la forme d'une argumentation raisonnée qui s'appuie sur l'interprétation de l'Écriture et l'évidence rationnelle de l'argumentation. Je veux dire par là que c'est le contraire d'une affirmation dogmatique de vérités révélées tirées en quelque sorte naturellement des Écritures. D'ailleurs, les Écritures témoignent de la présence banale, simplement observée, de suicides (dans l'Ancien Testament) et, surtout, il faut souligner l'absence de toute référence à la condamnation du suicide dans le Nouveau Testament ou dans les Actes des Apôtres ou les Épîtres de saint Paul. Tous les auteurs auxquels j'ai fait référence pèsent le pour et le contre.

La réflexion sur le suicide est un débat contradictoire. Je ne veux pas faire disparaître la force contraignante (voire répressive) des conclusions de cette discussion, mais d'Augustin à l'*Encyclopédie*, on soumet des arguments à un examen rationnel.

36. Cité *ibid.*, p. 324.

37. La position d'Aristote demeure classique. À sa manière idéal-typique si caractéristique, il distingue le courage de la témérité et de la lâcheté, louant l'action de celui « que n'effraie pas une belle mort ». En revanche, « mourir pour fuir la pauvreté, un chagrin d'amour ou quelque chose de désagréable n'est pas le fait du courageux, mais plutôt du lâche. C'est mollesse en effet que vouloir échapper aux choses pénibles et on affronte alors le trépas, non parce que c'est beau, mais pour fuir un mal » (*Éthique à Nicomaque*, Livre III, 1169a, 10-16). Et si le suicide constitue un crime contre la Cité, passage que l'on cite souvent, il y a suicide et suicide. Aristote écrit : « Or, si quelqu'un, *sous l'emprise de la colère*, vient de lui-même à s'étrangler, il accomplit ce geste *contrairement à la raison droite*, que ne permet pas la loi, donc, il fait preuve d'injustice, mais envers qui ? Envers la Cité, sans doute, mais pas envers lui-même, car s'il consent à subir un dommage, nul en revanche ne consent à subir une injustice. C'est précisément pourquoi la Cité punit le suicide et qu'une forme de déshonneur s'attache en outre à celui qui s'est détruit lui-même, comme au coupable d'une injustice envers la Cité. » (*Éthique à Nicomaque*, Livre V, 1138b, 10-15, je souligne) Or, on sait qu'il était possible de demander aux autorités d'Athènes de se suicider. Le crime contre la Cité est donc le fait d'un suicide accompli contre la raison droite et sous l'emprise de la colère. J'utilise l'édition Flammarion des *Œuvres complètes* (Paris, 2014) sous la direction de Pierre Pellegrin. La traduction de l'*Éthique à Nicomaque* est due à Richard Bodéüs.

Même dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Rousseau met en avant deux positions, l'une défendue par St-Preux (favorable au suicide), l'autre par son ami anglais, Milord Édouard (défavorable)³⁸. Même chez Voltaire, ce dialogue se poursuit, lui qui renvoie dos à dos les défenseurs du *droit* au suicide et ceux qui en condamnent le fait. La forme thèse, antithèse et synthèse que l'on retrouve chez Thomas d'Aquin est bien connue, mais elle n'est que plus systématique. On retrouve dans l'*Encyclopédie* la même discussion, la même présentation de thèses opposées quoique, ici, l'auteur (comme chez Rousseau) ne fait que *juxtaposer* des positions contradictoires.

Puisque mon propos était de marquer la continuité forte qui va d'Augustin à Kant, je n'ai pas traité d'auteurs qui, comme Érasme, Hume, Rousseau, Montaigne, Thomas More, etc., présentent une vue plus nuancée du suicide, en condamnant en fait sa condamnation. Parallèlement à la consolidation philosophique progressive de la réprobation du suicide, d'une manière de plus en plus épurée, se constitue un autre discours dont je veux pour commencer marquer le point d'origine au travers de l'invention même du mot *suicide* (je ne fais que répéter la thèse de David Daube).

Selon David Daube, on doit, indirectement, à John Donne (1572-1631), poète anglais de grande importance et contemporain de Shakespeare (1564-1616) l'invention du mot *suicide*. Donne a en effet écrit un traité intitulé *Biathanatos*, publié après sa mort, mais complété dès 1621, dans lequel il s'en prend à la criminalisation du suicide et met en avant l'idée que, tout comme on le fait pour l'homicide, l'on doit comprendre certains suicides. Il était préoccupé, selon Daube, de soustraire à l'empire de la religion certaines formes de suicide³⁹. Il y a un côté anecdotique à l'invention du terme sur laquelle je passe vite : une des connaissances de Donne, le médecin Walter Charleton, écrivit une comédie mettant en scène deux protagonistes : un homme, chargé de veiller sur un cadavre suspendu au gibet ; une femme, épouse éplorée du pendu. Le garde, entendant pleurer la femme à quelque distance du gibet s'en approche pour voir ce qui se passe. Le temps qu'il lui prête une oreille attentive, voilà qu'on vole le cadavre : et la femme de pleurer davantage. « Après être parvenu à dédramatiser la situation et à lui soutirer un sourire (un peu comme dans la chanson de Brassens : *La veuve*) il lui dit : « *you are not going to sui-cide* » (sui-cide, avec trait d'union).

Il s'agit selon Daube de la première occurrence du mot *suicide* qui réapparaîtra un demi-siècle plus tard, et en France, et en Angleterre. L'interprétation de Daube s'appuie moins sur les relations effectives entre Charleton et Donne que sur le fait

38. *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est un roman de Rousseau qui emprunte la forme épistolaire, en usant du subterfuge que lesdites lettres auraient été trouvées par Rousseau. Or, dans l'échange de « lettres » entre St-Preux et Milord, l'auteur du roman croit bon d'intervenir, dans une note de bas de page, pour prendre quelque distance vis-à-vis de la froide rationalité de St-Preux !

39. Je note que l'article de l'*Encyclopédie* fait longuement référence à Donne et à lui plus qu'à quiconque afin d'avancer l'idée qu'il y a lieu de comprendre certains suicides.

qu'à maints endroits dans le texte de la comédie, on retrouve des phrases copiées telles quelles du traité *Biathanatos*.

Voilà pour la petite histoire. La grande histoire, maintenant. La thèse de Daube c'est que l'invention du mot *suicide*, dans l'esprit du traité *Biathanatos* d'où il tire son origine, vise à produire une *atténuation du caractère criminel du suicide*, ouvrant un cœur compréhensif à certains suicides. Et voici comment j'utilise la thèse de Daube : l'ouverture compréhensive à l'égard de certains suicides et, éventuellement à l'égard du suicide en général (y compris par la sociologie), se produit *sans qu'on effectue un retour à la sémantique classique, à la sémantique antique*. Cette ouverture compréhensive reste *entièrement pénétrée de la gravité que la sémantique chrétienne-moderne a conféré au suicide subjectif des individus*.

Il faut donc considérer que la *sociologie du suicide* (Morselli, Tarde, Masaryk, Durkheim) est intérieure à cette sémantique particulière. Le suicide comme *problème social* comporte ces deux dimensions : la gravité de la chose (plutôt que le retour à l'acte libre, voire héroïque du suicide) et la nécessité de la comprendre, par où cette seconde sémantique moderne se distingue de la première qui va d'Augustin à Kant.

Intérieure à une sémantique historique plus large qui, pour se distinguer de la réprobation chrétienne-moderne du suicide ne s'en détache pas radicalement en ce que l'acte conserve pour elle sa gravité, la sociologie du suicide s'élabore parallèlement à la dimension de plus en plus subjective de l'acte qui va de pair avec l'exigence d'assumer la totalité de l'existence sur une base subjective-existentielle. Le caractère socialement problématique du suicide moderne, théorisé par la sociologie et, en particulier par Durkheim dans sa typologie, correspond au devenir subjectif du suicide. Le fait est que des individus sont amenés à ce suicide subjectif, alors que dans l'antiquité on *se tue* moins que l'on embrasse la mort⁴⁰.

L'Encyclopédie

Passons à l'*Encyclopédie*⁴¹. L'article sur le suicide est contemporain des réflexions de Kant mais il représente une avancée, par l'ouverture empathique aménagée à l'égard de certains suicides et par la facture générale de l'article qui, pour affirmer d'entrée de jeu que « pour ce qui regarde la moralité de cette action, il faut dire qu'elle est absolument contre la loi de la nature », ne cède pas moins la parole à John Donne.

40. Par où les réflexions proposées ici se distinguent de celles issues de la mouvance foucauldienne où les diverses significations historiques du suicide apparaissent comme le produit pur et simple de discours de pouvoir. Voir par exemple, Ian Marsh, *Suicide: Foucault, History and Truth*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 2010.

41. J'ai consulté le site suivant le 4 mars 2021 ; en ligne : <<http://xn--encyclopedie-ibb.eu/index.php/morale/710659057-SUICIDE>>.

L'article de l'*Encyclopédie*, rédigé par Antoine-Gaspard Boucher d'Argis en 1765 et publié en 1782, sept ans avant la Révolution française, commence par une reprise des raisons avancées par Thomas d'Aquin :

1. La tendance naturelle à se conserver contre laquelle il ne faut pas aller (loi de nature).
2. Le don de la vie par le Créateur interdit d'en disposer à sa guise.
3. La nécessité de vivre pour manifester l'œuvre du créateur (ajout par rapport à Thomas d'Aquin).
4. Nous ne sommes pas au monde uniquement pour nous-mêmes, mais pour la société.

Il s'agit certes d'une reprise quasi intégrale (mais plus développée : vivre pour se perfectionner et manifester l'œuvre du Créateur). Ce qui est nouveau, ici, c'est la reconnaissance de la possibilité de *perdre la raison*. Boucher d'Argis écrit :

Pour ce qui regarde l'imputation du suicide, il faut remarquer qu'elle dépend de la situation d'esprit où un homme se trouve avant et au moment qu'il se tue ; si un homme qui a le cerveau dérangé, ou qui est tombé dans une noire mélancolie, ou qui est en phrénésie, si un tel homme se tue, *on ne peut pas regarder son action comme un crime*, parce que dans un tel état on ne sait pas ce qu'on fait ; mais s'il le fait de propos délibéré, l'action lui est imputée dans son entier [je souligne].

Après la reprise des positions de Thomas d'Aquin (sans aucune référence explicite à la *Somme théologique* toutefois : c'est déjà le sens commun des Lumières), après une courte partie sur la casuistique, après l'exception ayant trait à la possibilité de perdre la raison, l'article *juxtapose* un long passage (un tiers de l'article, en fait), où l'on *cède la parole* à John Donne qui entend « prouver dans son livre, que le suicide n'est opposé, ni à la loi de la nature, ni à la raison, ni à la loi de Dieu révélée ». Suit un long compte rendu qui se termine par ces mots : « c'est ainsi que M. Donne établit son système, qui ne sera certainement point approuvé par les théologiens orthodoxes. »

Diderot ira plus loin. Dans *La Marquise de Claye et Saint-Alban*, il s'oppose au suicide dit philosophique, provenant du dégoût de la vie (*tædium vitae*). Or, après avoir souligné que « le dégoût de la vie est faux et n'existe que dans une tête dérangée ou mal organisée. Encore n'est-il que momentané », il ajoute cet avertissement qui annonce la sociologie du suicide :

Si les opérations du gouvernement précipitent dans une misère subite un grand nombre de sujets, attendons-nous à des suicides. On se défera fréquemment de la vie partout où l'abus des jouissances conduit à l'ennui, partout où le luxe et les mauvaises

mœurs nationales rendent le travail plus effrayant que la mort, partout où des superstitions lugubres et un climat triste concourront à produire et à entretenir la mélancolie ; partout où des opinions moitié philosophiques, moitié théologiques, inspireront un égal mépris de la mort⁴².

De John Donne à l'*Encyclopédie* qui admet que, bien que la raison indique que le suicide est une erreur morale, on peut perdre la raison, à Diderot qui blâme les pouvoirs en place de générer des *causes sociales de suicide*, à Durkheim qui théoriserait la pleine appartenance du suicide à la société (mettant en rapport des types de suicide et des types de société), il n'y a qu'une suite de petits pas par où on s'ouvre de plus en plus à la compréhension du suicide tout en lui conservant sa gravité. Dans la dernière partie de cet article, je voudrais suggérer que nous sommes sortis de la sémantique moderne et que cette sortie a été inaugurée par Camus autant que par Edwin Shneidman, le père de la suicidologie, et manifestée phénoménologiquement par le suicide des jeunes.

Sémantique postmoderne du suicide

Je voudrais suggérer, en guise de conclusion, que nous sommes passés au-delà de la sémantique moderne. Je m'appuie sur des éléments qui restent disparates pour le moment, faute d'intégration théorique plus poussée.

- Le suicide a d'abord perdu son caractère dramatique, par comparaison à la sémantique qui a caractérisé plus de mille ans de réflexion. Je saisis *Le mythe de Sisyphe* comme indice d'un point tournant, dans la mesure où Camus fait du suicide la pente naturelle de l'homme. À l'encontre d'un millénaire de justifications rationnelles de la réprobation du suicide, la raison et le monde s'opposent désormais chez Camus, celle-ci ayant déserté le monde pour devenir l'apanage d'un sujet en bute à l'*hostilité primitive du monde*. Sujet et monde divergent désormais.
- À cette dédramatisation du suicide correspondent des formes phénoménales nouvelles : les forums d'encouragement au suicide sur Internet, les pactes de suicide, la banalisation du suicide par son élévation « pédagogique » au rang de sujet de discussion comme les autres auprès des adolescents et, au cœur de tout cela, l'émergence du suicide des jeunes, sorte de réfutation de la pleine entrée dans l'humanité.
- Il m'apparaît finalement significatif que la forme de réflexion qui a marqué la culmination de la sémantique moderne, la sociologie du suicide, c'est-à-dire

42. Ces citations de Diderot sont tirées de Éric Volant, *Dictionnaire des suicides*, op. cit., p. 92-93.

l'effort compréhensif nécessaire d'un phénomène qui comporte toute la gravité humaine, ait été peu à peu remplacée par la suicidologie. De Durkheim à Baechler, non seulement y a-t-il continuité imparable mais c'est le paradigme sociologique qui a dominé cet objet pendant près d'un siècle. Avec la suicidologie, non seulement le suicide perd sa gravité, son poids d'humanité lui est soustrait en devenant une erreur (cognitive) à empêcher.

Albert Camus : Le mythe de Sisyphe ou l'épuisement de la Raison

Je saisis l'essai d'Albert Camus, publié en 1942, *Le mythe de Sisyphe*⁴³ comme une manifestation du passage à une sémantique postmoderne que je propose d'appeler la *dédramatisation du suicide*. Je suis évidemment conscient que l'expression a un caractère négatif, c'est-à-dire essentiellement relatif à la *réprobation* moderne du suicide, et je n'entends certes pas suggérer la nécessité de redramatiser le suicide. Mais comme c'est l'écart de signification avec la sémantique moderne qui importe, cela est suffisant pour le moment. J'aurais pu utiliser l'ouvrage de Stig Dagerman (paru en 1952, peu avant son suicide en 1954) : *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*.

Le livre de Camus s'ouvre, si je laisse de côté le propos liminaire, sur la phrase qui établit d'entrée de jeu la question qui oriente toute la réflexion de cet essai. Camus écrit : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou non d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie⁴⁴. »

Le livre de Camus est archiconnu. J'en cite néanmoins deux passages afin d'indiquer précisément où il veut en venir. Dans cet essai, il entend suivre à la trace les conséquences ultimes du *sentiment de l'absurde* (et non proposer une philosophie de l'absurde), en prenant comme point de départ le caractère incontournable, irréductible, « invalidable », du *sentiment de l'absurdité de l'existence*. Ce sentiment est pour lui un fait incontournable. « Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude [c'est-à-dire de se laisser aller à la routine], l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance⁴⁵. » « Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité. *Tous les hommes sains ayant songé à leur propre suicide*, on pourra reconnaître, sans plus d'explications, qu'il y a un lien direct entre ce sentiment [le sentiment de l'absurde] et l'aspiration vers le néant⁴⁶. »

43. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1984.

44. *Ibid.*, p. 15.

45. *Ibid.*, p. 18.

46. *Ibid.*, p. 18-19, je souligne.

Si je cite ces passages, ce n'est pas pour suggérer que l'essai de Camus propose le suicide comme solution. Au contraire, le suicide lui apparaît comme le symptôme d'une incapacité à admettre et à affronter la vérité brute et froide de l'existence, son absurdité, en la résolvant par le suicide, irrémédiablement.

Cela dit, le suicide est pour Camus la pente naturelle de l'homme parce que l'abîme entre la Raison humaine et l'irrationalité du monde ne peut être comblé. Il écrit : « le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même. » Par rapport à la soif de comprendre de l'Homme, il évoque, l'expression est très forte, *l'hostilité primitive du monde*. Rien ne fonde plus le sens de l'existence chez Camus et sa réflexion sur le suicide procède de ce qui est appréhendé comme un « fait », sans s'en réjouir pourtant, mais en l'appréhendant néanmoins comme un fait irréductible *dont tout le reste doit procéder*.

Cet aboutissement rattache Camus aux réflexions modernes et l'en détache en même temps. Il demeure attaché à la Raison et ne sort à vrai dire jamais du face à face de la raison et du monde, mais l'épuisement de toutes les raisons positives pour vivre (religieuses, éthiques, politiques, esthétiques, familiales, personnelles, etc.) conduit Camus à observer l'écart infranchissable entre l'Homme et le monde, entre l'Homme et son semblable.

La différence avec les réflexions antérieures est saisissante. La philosophie antique s'interrogeait sur la bonne vie ; la pensée moderne était mue par ce sentiment irrépressible que la Raison allait enseigner à l'Homme sa nature et lui permettre de se perfectionner ; Camus observe le divorce de la raison et du monde.

Par ce texte, Camus rompt avec la réprobation moderne du suicide et, s'il comprend le suicide, il le comprend comme la normalité absolue d'un monde au sein duquel la Raison a épuisé les raisons positives de vivre de telle façon que « tout homme sain » a songé à son propre suicide, non comme réponse au *tædium vitae*, mais comme solution la plus prochaine à l'absurdité de l'existence. Si l'on compare l'essai de Camus avec la réflexion moderne, on s'aperçoit que *le suicide a perdu sa gravité* : il est devenu « banal ». On n'y retrouve pas non plus de retour à la grandeur antique du suicide, puisque, loin d'être héroïque ou d'affirmer la hauteur d'une idée de vie bonne (excellente, héroïque) par rapport à une vie terne, le suicide est fondamentalement une erreur, un manque de lucidité vis-à-vis de l'absurdité de l'existence.

Les formes phénoménales de la dédramatisation du suicide

Étant donné les limites qui me sont imparties, je ne peux qu'évoquer les formes phénoménales de la banalisation du suicide. Pour bien faire, cette distinction entre les sémantiques historiques devrait s'accompagner d'une comparaison entre les formes phénoménales appartenant à chacune de ces sémantiques historiques. La noblesse antique du suicide s'accompagne d'un rituel public. Yolande Grisé mentionne

que, sous l'empire, très peu d'hommes âgés mouraient de leur belle mort à Rome. Bayet souligne quant à lui que dans l'Antiquité, « bien loin de cacher les suicides comme nous faisons aujourd'hui, on les étale au grand jour⁴⁷ ». Ainsi : « Quand C. Rufus décide de mourir de faim, il le dit à sa femme et à sa fille et discute avec elles sans se laisser fléchir. (...) Non seulement on ne se cache pas, mais, comme d'autres cherchent à bien mourir, on cherche à bien se tuer : Sénèque meurt en dictant un discours ; (...) Pétrone règle les détails de son suicide comme il le ferait pour une fête ; Lucain récite des vers de *Pharsale*⁴⁸... » Dans le monde moderne, l'obligation à assumer individuellement toutes les dimensions de l'existence, comme la raison y oblige, entraînera certainement le sentiment d'un échec ou d'une crise personnelle face à l'incapacité d'y parvenir.

L'émergence du suicide des jeunes, partout en Occident, à partir du début des années soixante (et des années cinquante dans certaines sociétés comme la Suède) est la manifestation la plus forte de cette dédramatisation du suicide. Qu'est-ce qui me permet de dire cela ? Le suicide des jeunes est une pathologie du devenir adulte contemporain. L'entrée ultime dans le symbolique⁴⁹ implique l'entrée comme adulte dans la société en acceptant de souder sa vie individuelle au devenir de la société, en participant à sa reproduction. La naissance du suicide des jeunes est une réfutation de l'entrée dans le monde adulte et donc du plein accès au symbolique et à l'humanité. Dans le terrain que j'ai effectué en Abitibi entre 2003 et 2005, j'ai documenté une trentaine de cas de suicide. Deux types très accusés sont ressortis. D'abord, *la peur de devenir adulte* chez les adolescents des deux sexes ; ces jeunes faisaient tout en leur pouvoir pour éviter ce destin commun, l'entrée dans le monde adulte, y compris en tentant, d'une manière pathologique, sue comme telle, de devenir adulte dans leur famille, en devenant l'homme de leur mère, la femme de ménage de leur sœur ou en prétendant être le père de l'enfant d'une cousine. J'ai baptisé l'autre type *le refus (militant, affirmatif) de devenir adulte* en une espèce de bras d'honneur à toute la société ; ces jeunes se perdront dans leur tentative irréaliste de s'établir pour l'éternité dans un entre-deux : ni dans leur famille, ni dans la société. Le pathos qui les caractérise, contrairement aux adolescents, est une haine de la société qu'ils finiront par retourner contre eux-mêmes, en haine de soi. Ces pathologies du devenir adulte contemporain comportent une dimension anthropologique qui interpelle la socialité même, un peu comme si ces jeunes se montraient d'accord avec Camus en réalisant la pente naturelle de l'Homme⁵⁰.

47. Alfred Bayet, *op. cit.*, p. 280.

48. *Ibid.*, p. 280.

49. Au sens de Michel Freitag. Voir *Dialectique et société*, vol. 2, *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011.

50. Voir mon article : « Le suicide des jeunes : une pathologie du devenir adulte contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. LII, n° 1, 2011, p. 71-104.

Une autre des formes phénoménales a trait à la discussion publique du suicide. J'ai en tête les forums de suicide sur Internet, les recettes que l'on trouve pour mettre fin à ses jours, les pactes de suicide tout comme d'ailleurs la banalisation de la discussion sur le suicide, dans les écoles secondaires par exemple. Marie Julien avait présenté au Congrès mondial de prévention du suicide qui se tenait à Montréal en 2003 une revue exhaustive de la littérature sur la pertinence de parler du suicide aux jeunes des écoles secondaires. Sa conclusion, qui avait déplu à maints suicidologues présents, était la suivante : *rien* ne prouve qu'il soit positif d'aborder la question du suicide avec les jeunes des écoles secondaires ; *plusieurs indications* tendent à suggérer que cela peut avoir des effets négatifs, entraînant des suicides⁵¹.

Les suicides en série (*suicide clusters*) me paraissent aussi une des formes phénoménales de cette banalisation du suicide. Pour que le suicide devienne contagieux, de telle sorte que le suicide de telle ou telle personne déclenche une série de suicides dans une communauté proche, il faut avoir quitté l'ère sémantique où la gravité du suicide communique elle-même son évitement. C'est lorsque le suicide est devenu « banal », qu'il est devenu la pente naturelle, une option prochaine, que le suicide de quelqu'un « comme moi » peut inviter un ami à se suicider. Les pactes de suicide officialisent cela⁵².

Edwin Shneidman : le suicide comme erreur cognitive

Je passe à Edwin Shneidman (1918-2009), le père de la suicidologie. Si avec Camus le suicide devient la pente naturelle de l'Homme en raison du divorce irrémédiable entre la Raison et le Monde, Shneidman lui soustrait tout son poids d'humanité, lui enlève toute gravité, en le réinterprétant comme erreur cognitive. En un sens, la suicidologie accompagne le suicide contemporain sans le comprendre, refusant de

51. Marie Julien et Johanne Laverdure, *Avis scientifique sur la prévention du suicide chez les jeunes*, Institut national de santé publique du Québec, Direction développement des individus et des communautés, Montréal, 2004.

52. Voir à ce sujet les réflexions très suggestives de Ronald Niezen : « The Politics of Suicide » (le chapitre 6 de *The Rediscovered Self. Indigenous Identity and Cultural Justice*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009) ; « Internet Suicide: Communities of Affirmation and the Lethality of Communication », *Transcultural Psychiatry*, vol. 50, n° 2, 2013, p. 303-22 ; « Self-Destruction as a Way of Belonging: Understanding Cluster Suicides among Aboriginal Youth in Canada », dans Lawrence Kirmayer et Gail Valaskakis (dir.), *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009. Je ne partage pas son idée que les suicides en série (*suicide clusters*) expriment simplement la *communication* de l'idée de suicide, car il y a suicide et suicide, et chaque sémantique historique communique son propre sens. Ainsi, la sémantique moderne du suicide « communique » sa propre gravité. Et je ne crois pas que la communication de l'idée de suicide qu'il a observée chez certaines communautés autochtones au Canada manifeste un retour à la noblesse antique du suicide (lui non plus, d'ailleurs). La proximité à chacun du suicide dans certaines communautés autochtones et sa « rationalité », pour dire la chose ainsi, face à une situation culturelle et politique extrêmement difficile à transformer et à « prendre en mains », est la raison profonde de la forme phénoménale des *suicide clusters* et c'est sans doute la raison pour laquelle Niezen parle de *Politics of Suicide*.

saisir la signification anthropologique du suicide contemporain. En lieu et place de cette compréhension sociologique ou psychologique⁵³, elle a mis en place un véritable arsenal de contrôle social du « comportement suicidaire » qui vise fondamentalement sa propre reproduction systémique⁵⁴.

Le suicide pour Shneidman ne dit rien du monde, voire de la condition humaine. Le suicide désigne d'abord pour lui un *comportement suicidaire* et, en ce sens, il est totalement *intérieur à la personne* suicidaire, au sens strict, qui poursuit une logique morbide baptisée « catholique ». C'est un enfermement dans un raisonnement qui produit une constriction des perspectives qui finira par conduire la personne à envisager le suicide comme la seule solution pouvant mettre fin à sa *souffrance psychologique*. Il écrit ainsi : « in the distillation of each suicidal event its essential element is a *psychological* one; that is to say, each suicidal drama occurs in the *mind* of a unique individual⁵⁵. »

Shneidman insiste sur le caractère pathologique de cette logique afin de suggérer que la personne cherche dans le suicide un réconfort *psychologique*. Il écrit ainsi, toujours dans le même article : « It is this psychologic reward which may be one of the prime motivation aspects of suicide⁵⁶. »

La citation suivante montre jusqu'à quel point il va dans cette direction : « As we say in common speech, a neurotic does not really want to commit suicide. He really wants something quite different. Just as we would say of a thirsty man in a desert trudging toward a mirage: "He doesn't really want the mirage; he wants water." This, I believe, is the proper and fully adequate empirical answer⁵⁷. »

La maladie ou un emprisonnement jugés insupportables ; la fin d'une relation interpersonnelle, où l'on avait logé toute son identité, par la mort ou le divorce ; la difficulté bien réelle d'être une femme à la campagne aujourd'hui en Chine ; les revers de fortune qui anéantissent les espoirs d'une vie ou révèlent la personnalité

53. Erik Erikson, dont la carrière est parallèle à celle de Shneidman (les deux l'ont amorcée en travaillant dans des hôpitaux de vétérans en Californie) a diagnostiqué, sans le savoir, les premières générations qui allaient donner naissance au suicide des jeunes. Il diagnostiquera le problème comme *crise d'identité*, interprétera celle-ci comme « un processus "situé" au cœur de l'individu et pourtant aussi au cœur de la culture commune, un processus qui établit, en fait, l'identité entre deux identités » (je traduis). La difficulté réelle pour des jeunes, contraints de devenir eux-mêmes en nouant leur vie adulte aux idéaux de leur société, quand celle-ci ne leur offre que destruction consommatrice et guerrière du monde, se résoudra en une crise d'identité se manifestant notamment par le report de l'entrée dans le monde adulte. Voir en particulier le prologue à son ouvrage *Identity, Youth, and Crisis*, New York, W. W. Norton, 1968.

54. Voir à ce sujet, Gilles Gagné et David Dupont, « Les changements de régimes du suicide au Québec 1921-2004 », *Recherches sociographiques*, vol. XLVIII, n° 3, 2007, p. 27-63, et Marie-France Aujard, « La suicidologie, un outil de gestion du comportement », *ibid.*, p. 161-174.

55. Edwin S. Shneidman, *Definition of Suicide*, New York, John Wiley & Sons, 1985, p. 212.

56. Edwin S. Shneidman et Norman L. Farberow (dir.), *Clues to Suicide*, New York, Toronto, London, McGraw-Hill, 1957, p. 34.

57. *Ibid.*, p. 77.

anémique de toute une société ; perdre la face quand l'honneur est tout ; le pur effroi devant certains aspects parfois monstrueux de l'humanité ; l'impossibilité de survivre à un crime commis par négligence ; la difficulté bien réelle de la solitude égoïste du monde moderne ; le fils romain que son *pater familias* refuse d'envisager et qui donc se tue ; la fille jamais devenue une femme, jamais devenue elle-même, qui se tue par incapacité de s'opposer au refus de ses parents d'accepter son mariage ; le suicide des vieillards « inutiles » pour leur société (*La ballade de Narayana*) ; la haine contre l'autre que l'on retourne humainement vers soi ; ne pas vouloir être Alzheimer et préférer quitter le monde conscient ; etc., etc., etc. Toutes ces « situations », toutes ces « causes », tous ces stimuli ou ces stress se trouvent égalisés et niés dans leur spécificité, pour se « distiller » en un flux psychologique entièrement interne à la conscience de chacun.

Shneidman, qui a terminé sa carrière comme thanatologue, ira même jusqu'à redéfinir, en une sorte de radicalisation de Descartes, la vie comme la conscience d'exister et proposer de définir la mort comme la *cessation de la conscience*. Il écrit : « Being conscious is all one has; that is what life is⁵⁸. » Par rapport à Camus, Shneidman soutire au suicide sa dimension significative. Le suicide ne signifie plus rien. C'est une erreur cognitive du cerveau que la médication guérira.

Chez Camus comme chez Shneidman, le suicide perd sa gravité, mais dans deux sens complètement différents. Chez celui-là, « l'hostilité primitive du monde » au regard de la Raison fait du suicide la pente naturelle de l'homme qui est irrémédiablement étranger à un monde qui n'a aucun sens. Camus prend acte de l'épuisement de la raison, mais c'est paradoxalement son attachement à celle-ci qui l'y conduit. Le poids que la modernité a conféré à l'existence individuelle à la hauteur de l'exigence d'en assumer toutes les dimensions sur une base individuelle (subjective, rationnelle) se résout en une insoutenable légèreté de l'être. Shneidman, pour qui la vie s'apparente à du *problem solving*, fait disparaître le monde de l'équation. Du coup, le suicide perd toute réalité phénoménale par où sujet et monde s'entraappartiennent et le sujet, enfermé dans les ratiocinations de son cerveau, devient étranger à lui-même de sorte que même son suicide ne lui appartient pas.

Je termine par une remarque ayant trait à la sociologie classique. Selon Durkheim, qui à mon avis a raison contre Bayet et son idée de chevauchement anhistorique de deux morales du suicide, la réprobation du suicide, d'abord partielle (la société peut l'autoriser), deviendra absolue, par « divinisation » de l'homme.

Il écrit ainsi :

58. Edwin S. Shneidman (dir), *On the Nature of Suicide*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969, p. 29.

[La réprobation] prend plus de force à mesure que les droits de l'individu se développent en face de ceux de l'État. Si donc elle est devenue si formelle et si sévère dans les sociétés chrétiennes, la cause de ce changement doit se trouver, non dans la notion que ces peuples ont de l'État, mais dans la conception nouvelle qu'ils se sont faite de la personne humaine. Elle est devenue à leurs yeux une chose sacrée et même la chose sacrée par excellence, sur laquelle nul ne peut porter les mains. (...) Mais aujourd'hui, [l'individu] a acquis une sorte de dignité qui le met au-dessus et de lui-même et de la société. Tant qu'il n'a pas démerité et perdu par sa conduite ses titres d'homme, il nous paraît participer en quelque manière à cette nature *sui generis* que toute religion prête à ses dieux et qui les rend intangibles à tout ce qui est mortel. Il s'est empreint de religiosité ; l'homme est devenu un dieu pour les hommes.

Si Durkheim admet qu'« aujourd'hui », certains remettent en cause cette réprobation (des « moralistes »), tout retour en arrière, tout changement fondamental lui paraît impossible. Il poursuit : « Si donc, aujourd'hui, la conscience publique paraît moins ferme dans son jugement sur ce point, cet état d'ébranlement doit provenir de causes accidentelles et passagères; car il est contraire à toute vraisemblance que l'évolution morale, après s'être poursuivie dans le même sens pendant des siècles, revienne à ce point en arrière⁵⁹. » Nous n'en sommes plus là. Nous ne sommes évidemment pas revenus en arrière, mais allés en avant et parvenus à un point que ne pouvait envisager Durkheim.

59. Toutes ces dernières citations sont de Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 377-379.