

Psychiatrie et violence



Psychiatrie et violence

Le suicide est-il un problème ?

Michel Cornu

Volume 3, 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1074699ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1074699ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut Philippe-Pinel de Montréal
Service de Médecine et de Psychiatrie Pénitentiaires du Département de
psychiatrie du CHUV (Suisse)

ISSN

1702-501X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cornu, M. (2003). Le suicide est-il un problème ? *Psychiatrie et violence*, 3.
<https://doi.org/10.7202/1074699ar>

LE SUICIDE EST-IL UN PROBLEME ?

Par Michel Cornu

Cet article est né d'une conférence donnée le 2 décembre 2000, dans le cadre d'une matinée de réflexion organisée par la Commission d'éthique de psychiatrie, Lausanne, sur le thème, *Suicide et éthique*. L'auteur y développe une réflexion philosophique et personnelle où il tente de montrer que le suicide, envisagé comme événement existentiel, ne peut pas être compris par les sciences ou même par la philosophie, parce qu'il est un mystère et non un problème. Il tire, d'un tel constat, des conséquences philosophiques et éthiques, quant au suicide, et propose, notamment, une éthique tragique de l'inquiétude.

(N.B. Ce texte paraît également sur le site
« www.contrepointphilosophique.ch »)

Dans les pages qui suivent, je développerai un point de vue philosophique et personnel sur la question du suicide et sur les questions que pose l'événement du suicide. J'explique plus loin pourquoi je parle d'événement et non de phénomène du suicide.

Les sciences expliquent, cherchent les causes, mais ne font pas intervenir la question du sens. Ainsi des sciences humaines quand elles restent à leur place de science. Mais l'homme, lui, est un être qui se pose la question du sens, quitte à trouver qu'il n'y en a pas. Et voilà pourquoi, je crois, les discours des sciences sur le suicide n'atteignent pas la réalité de l'acte dans la mesure même où un acte humain renvoie toujours à la question du sens. Poser la question du sens, nous l'avons dit, n'est pas le but des sciences. Lucien Guirlinger, dans, *Le suicide et la mort libre*, écrit: "La psychiatrie est animée par le souci essentiel et compatissant de remédier au mal de vivre en prenant en toutes circonstances le parti de la vie - c'est une médecine - et met en œuvre des thérapeutiques préventives et curatives."¹ Et plus loin encore : "On a déculpabilisé le suicide mais on a évacué le problème du sens. Freud est formel : «Quand on commence à se poser des questions sur le sens de la vie et de la mort, on est malade car tout ceci n'existe pas de façon objective»."² Dans une telle perspective, le philosophe

¹ Lucien Guirlinger, *Le suicide et la mort libre*, pp. 16-17, Pleins Feux, Nantes, 2000 (Coll. Version originale).

² *Op. cit.*, p. 25. Pour une critique plus générale du matérialisme moniste et positiviste, on pourra se rapporter aux livres de Hans Jonas, *Puissance ou Impuissance de la subjectivité?* Éditions du Cerf, Paris, 2000.(Coll. La Nuit surveillée) et *Évolution et Liberté*, éd. Payot et Rivages, Paris, 2000. (Coll. Bibliothèque Rivages)

est malade (excusez-moi de rappeler une évidence que vous ne connaissiez déjà que trop), puisque la question du sens est une des questions majeures qu'il se pose.

La question du sens renvoie à celle du fondement du sens. Or, si j'ose dire, la question du fondement est fondamentale. Car elle ne fonde pas qu'une théorie, elle décide d'une pratique. Je prends un exemple, la bioéthique. On ne peut, dans ce domaine spécifique, défendre des valeurs que si elles reposent sur une éthique que le philosophe s'efforce d'explicitier et dont il cherche le fondement. Mais ce fondement ne peut pas être donné par la seule éthique; il est dans une anthropologie (au sens philosophique d'étude de l'homme en tant qu'homme), une métaphysique, une théologie. Ou alors, après examen critique ou après «déconstruction», dans la reconnaissance que le fondement ne peut que nous échapper. Mais ce constat n'élimine pas la question, en tant que question fondamentale, sur l'impossibilité de trouver un fondement.

D'où le questionnement que je voudrais conduire dans ces pages: peut-on fonder une affirmation, un jugement, une théorie sur le suicide? En son temps, quand l'avancée de ma réflexion me le permettra, je montrerai qu'à mes yeux la question du suicide nous conduit à une aporie, qu'elle nous place non pas face à un problème, mais face à un mystère.

Poser la question du sens et du fondement ne peut valablement advenir que si l'on renonce à sauvegarder implicitement ses certitudes, à camper dans le dogmatisme, à se rassurer par les conventions. Ce questionnement implique un exercice critique. Critique de la théorie, mais aussi de la pratique. C'est dire que la philosophie ne reste vivante et crédible que lorsqu'elle est critique d'elle-même et pas seulement des discours qui lui sont extérieurs. Je vais essayer d'adopter cette attitude à propos de la question du suicide.

Mais auparavant, j'aimerais apporter encore quelques précisions.

La première concerne un souci quant à mon attitude intellectuelle et éthique. Le philosophe réfléchit, puis réfléchit sur ce à quoi il a réfléchi, opère une critique et une critique de la critique et doit continuer car, quand, comme Marx, on se gausse de la critique de la critique, on aboutit rapidement au dogmatisme comme coup de force. Mais cette réflexion, cette critique empêchent souvent le philosophe d'agir autrement que par sa pensée (je persiste à affirmer que la pensée est une forme d'action). Le philosophe risque d'aboutir à des contradictions entre sa théorie et sa pratique quotidienne. Peut-il en être autrement lorsqu'il est question du suicide? Ma critique se voudrait provocation

(au sens étymologique de « *pro-vocare* ») et tentative de penser encore pour transformer la contradiction en paradoxe..

Les deux précisions suivantes et dernières concernent des questions de terminologie. J'aimerais, à la suite de Ricoeur dans son important et beau livre, *Soi-même comme un autre*, faire deux distinctions : d'abord celle entre l'*idem* et l'*ipse*, puis celle entre la morale et l'éthique.

Idem, le même, renvoie à une identité : nous avons les mêmes intérêts.

Iipse, lui-même, renvoie à un sujet : c'est lui-même qui me l'a confié.

Cette distinction est de taille, dans la mesure où elle me permet de comprendre que je ne suis pas identique à moi-même, qu'il y a de l'autre en moi. Si j'étais identique à moi-même, sans autre en moi, sans faille, sans brèche, sans secret à moi-même, je serais simplement tel que je suis; ma manifestation, mes actes se confondraient avec le moi et seraient identiques à ce que je suis. En outre, cette distinction permet d'avancer, par rapport au suicide, une première remarque. Des personnes ne se suicident-elles pas parce qu'elles se sentent nulles, insuffisantes, pas à la hauteur? Or ce sentiment n'est-il pas en rapport à l'*idem*, à une norme intérieure ou extérieure, aujourd'hui surtout extérieure¹, à laquelle il faudrait s'identifier? Mais comme *ipse*, je ne suis jamais identifiable à cette norme, à une quelconque comparaison, je suis singulier et unique. Peut-être que la morale appartient à l'*idem* et l'éthique à l'*ipse*, nous le verrons. Mais en tout cas, cela devrait être un souci, dans notre relation à l'autre, que de conforter ce dernier dans son ipséité plutôt que de le réduire à sa mêmeté. Réduire l'autre à être une identité, c'est nier la faille, l'altérité, ramener l'autre au personnage qu'on veut qu'il soit pour se rassurer et mieux exercer la maîtrise.

Deuxième distinction, celle entre morale et éthique, suggérée par Ricoeur qui l'opère dans *Soi-même comme un autre*. Étymologiquement, éthique, du grec *ethos*, et morale, du latin *mos, mores*, sont identiques et signifient les mœurs, la coutume. A travers l'histoire de la pensée cependant, ces termes vont connaître des variations de sens, si bien qu'il est nécessaire de préciser dans lequel on les utilise. C'est dire que notre distinction est de convention, mais, j'espère, opérationnelle aussi !

L'éthique, chez Aristote déjà, est la voie de la bonne vie en tant que vie accomplie. En tant que visée, visée d'un but, à savoir la bonne vie justement, on peut la dire téléologique. C'est l'éthique qui, dans certaines situations

¹ Cf. Daniel Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, éd. Odile Jacob, Paris, 1998.

exceptionnelles ou limites, me donnera d'inventer et d'oser l'action qui sort peut-être de la morale, mais me permet de sauvegarder ou d'instaurer ce qui peut l'être de la bonne vie.

La morale est caractérisée par les normes qui ont valeur universelle ou générale, cela dépend du fondement, et qui contraignent chaque individu. En tant qu'indiquant les normes auxquelles l'individu est moralement contraint, justement, on peut dire que la morale est déontologique. Morale et éthique sont liées l'une à l'autre : sans l'éthique, la morale risque d'être étouffante, de masquer ou d'annihiler la dimension personnelle de l'action, la part d'invention nécessaire dans certaines circonstances. Sans la morale, l'éthique devient vite arbitraire et sans structure. Pour reprendre la première distinction que nous avons faite, nous pourrions dire encore que la morale est du côté de l'*idem* et l'éthique de celui de l'*ipse*.

Pour bien faire et mieux mettre en perspective ce que je veux avancer de ma propre réflexion, il faudrait maintenant commencer par une histoire des positions philosophiques quant au suicide. Ceci pourtant nous entraînerait trop loin. Je renvoie les personnes intéressées à l'excellent ouvrage de G. Minois sur l'histoire du suicide, qui résume clairement certaines positions philosophiques également¹. Je me contenterai d'indiquer trois attitudes qui me semblent être à la base de la plupart des théories philosophiques.

1. La condamnation du suicide. Chez les philosophes grecs, on la trouve notamment chez Platon et Aristote. Elle est reprise et absolutisée par Augustin et Thomas d'Aquin.
2. La position des stoïciens qui légitiment le suicide dans certaines circonstances. Cette position sera à la base de ce que l'on appelle le suicide philosophique qui reconnaît le suicide comme un acte, un acte libre, sauvegardant ou manifestant la dignité de l'homme.
3. La position philosophique de Kierkegaard qui, montrant que, dans les problèmes existentiels, on ne peut jamais décider pour l'autre, ouvre une tout autre voie.

Disons d'abord que ce qui caractérise l'antiquité grecque par rapport à la question du suicide, c'est la diversité des points de vue, et ceci surtout si l'on compare cette diversité au monolithisme de sa condamnation par le

¹ Georges Minois, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Fayard, Paris, 1995.

christianisme. Chaque grande école a sa position. Platon s'oppose au suicide pour deux raisons: même si le philosophe aspire à rejoindre le monde des Idées et à quitter ce corps où l'âme est enfermée comme l'huître en sa coquille, l'homme n'a pas le droit de décider lui-même du moment de cette séparation de l'âme et du corps puisque c'est la divinité qui l'a placé là. D'autre part, le philosophe, par un don des dieux, a eu le privilège de contempler la réalité suprême, l'Idée du Bien et, par là, de découvrir que le mal n'est qu'un manque, une ignorance. Le philosophe est responsable de tenter de faire découvrir cette vérité aux hommes. Tant qu'il est en vie, il doit œuvrer au Bien dans la Cité, raison de plus pour laquelle il n'a pas droit au suicide. Au fond, celui qui se suicide le fait par ignorance du vrai Bien. Cependant, Platon est plus nuancé que le platonisme. Il admet trois exceptions où il tolère le suicide : la condamnation, la maladie très douloureuse et incurable et un sort misérable.

Aristote, dont on sait l'influence déterminante sur la pensée de Thomas d'Aquin, condamne de manière absolue le suicide. Ce dernier, aux yeux du Stagirite, est une injustice perpétrée contre soi-même et contre la Cité. Il est acte de lâcheté qui s'oppose à la vertu.

La position stoïcienne sur le suicide est liée à la reconnaissance de la valeur de l'individu. Pour les stoïciens, nous sommes pris dans le jeu du monde. Le destin est le monde et le monde est le destin. L'homme lui-même est pris dans le mouvement du destin, mais à la différence d'autres êtres vivants, il a une raison qui lui permet de savoir ce qui dépend de lui et ce qui ne dépend pas de lui. Dépend de lui son monde intérieur, sa raison donc et sa volonté. Ne dépend pas de lui, et n'est donc pas un mal non plus, tout ce qui lui est extérieur. Ainsi, par exemple, la mort n'est pas un mal, elle **est**, tout simplement et nos plaintes n'y changeront rien: nous ne pouvons pas la supprimer. Elle n'est pas un mal, mais c'est l'idée que nous nous faisons qu'elle est un mal qui fait qu'elle nous fait mal. Il s'agit de tenir ferme sur ce qui dépend de nous et d'accepter que ce qui ne dépend pas de nous arrive comme le destin l'a prévu. Le stoïcien obtient ainsi une liberté intérieure, une autonomie que même l'esclave dans les chaînes peut vivre. Le stoïcisme est d'abord un rationalisme, il faut savoir ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous, et ensuite un volontarisme, il faut tenir ferme sur ce qui dépend de nous. On comprend qu'une telle position fondamentale ne puisse qu'être favorable au suicide dans certaines circonstances. Il faut pouvoir se rendre indépendant de ce qui nous arrive, donc mépriser toutes les choses qui nous arrivent indépendamment de notre volonté. Mépriser la mort avant tout. Il ne s'agit pas de valoriser le suicide, mais de rester maître de nous-mêmes, grâce à la raison et à la volonté qui nous rendent indépendants du vivre et du mourir. Ce qui vaut n'est pas dans l'acte du suicide, mais dans la liberté intérieure qui

permet cet acte, quand cela est plus raisonnable. Par l'exercice de la raison et de la volonté, l'adage d'Épictète, "abstiens-toi et supporte", tout comme le mot de Sénèque, "Tu ne dois pas vivre sous la nécessité, car il n'y a pour toi aucune nécessité de vivre", peuvent devenir vrais.

Cette pensée va être une référence majeure pour les penseurs, du XVI^e au XVIII^e siècles, qui essaient de comprendre et de légitimer ce qu'ils appellent le suicide philosophique. Il me semble que lorsqu'on parle du suicide comme d'un acte de liberté sauvegardant la dignité de l'homme, il y a toujours, quelque part, cette idée de l'homme *sui compos*, maître de sa vie et de sa mort.

Ce qui me frappe dans ces deux conceptions antagonistes, justification ou condamnation du suicide, c'est que les deux prétendent savoir ce qu'est le suicide et le sens d'un tel acte. Quand Jean Améry écrit : "Quelle outrecuidance pour une société qui ne fait que bavarder autour du thème de la mort! Il faut absolument y remédier, mais cela ne peut se faire que si l'arrogance d'une science qui ne sait rien de la mort, puisqu'elle ne peut rien en savoir, est battue en brèche. Et je ne me fais aucune illusion"¹, il devrait aussi parler, et il le fait, des positions philosophiques qui croient savoir et détenir la vérité sur le sens.

Ces rappels vont nous permettre de situer la doctrine chrétienne telle qu'elle est pratiquement fixée à partir de Saint Augustin. Ce dernier va reprendre la doctrine de Platon en la durcissant et en tentant d'y donner un fondement théologique.

C'est dans *La Cité de Dieu* que Saint Augustin va poser la doctrine du suicide. Texte de circonstance: Rome vient de succomber (410) à l'attaque des Barbares. Des sectes, des philosophies diverses, une agitation "new age" troublent les esprits. Saint Augustin, en évêque responsable tout autant qu'en immense penseur, philosophe et théologien de génie, va préciser, fixer la doctrine. En ce qui concerne le suicide, il doit faire face à l'hérésie des donatistes, secte chrétienne et guerrière qui admet le suicide. Il doit surtout lutter contre les stoïciens qui rendent le christianisme et sa morale d'esclaves (on n'a pas attendu Nietzsche pour interpréter!) responsable de la décadence de Rome.

Voici le texte que je cite d'après Minois :

"Nous disons, nous déclarons et nous confirmons de toute manière que nul ne doit spontanément se donner la mort sous couleur de fuir des tourments passagers, au risque de tomber dans des tourments éternels; nul ne doit se tuer pour le péché d'autrui : ce serait commettre le péché le

¹ Jean Améry, *Porter la main sur soi. Traité du suicide*, p. 63, Actes Sud, Arles, 1996.

plus grave alors que la faute d'un autre ne nous souillait pas; nul ne doit se tuer pour les fautes passées : ce sont surtout ceux qui ont péché qui ont besoin de la vie pour faire pénitence et guérir; nul ne doit se tuer par espoir d'une vie meilleure espérée après la mort : ceux qui sont coupables de leur mort n'ont pas accès à cette vie meilleure."¹

Dans cette condamnation implacable du suicide par Augustin, il y a une influence certaine du platonisme. En plus, Augustin porte sa condamnation au nom du 5^e commandement, «Tu ne tueras pas», dont il donne une interprétation pour le moins discutable. L'argument est le suivant : se tuer, c'est tuer un homme, donc le suicide est un homicide interdit par le *Décalogue*. Par contre, Saint Augustin admet la guerre et la peine de mort. Comme le note Minois : "Pendant des siècles, les autorités civiles et religieuses n'échapperont pas à ce paradoxe : le malheureux qui se tue lui-même pour abrégé ses souffrances et celles de ses proches est un criminel, alors que le meurtre de milliers de jeunes gens en pleine santé, contre leur volonté, sur le champ de bataille, est un acte méritoire."² La doctrine augustinienne du suicide va être celle sur laquelle reposera tout le moyen âge. Au XIII^e siècle, Saint Thomas d'Aquin, en bon aristotélicien, condamnera vigoureusement le suicide au nom de trois arguments :

1. Le suicide est contraire à l'inclination naturelle de l'homme, contraire à la loi naturelle et à l'amour que l'homme se doit à lui-même : amour bien ordonné commence par soi-même.
2. L'homme appartient à la patrie, à la société; il n'a donc pas le droit de les priver de sa présence et de son activité.
3. Nous sommes la propriété de Dieu, comme l'esclave appartient à son maître. C'est à Dieu de décider de notre vie et de notre mort : argument que l'on trouvait déjà dans les pensées platonicienne et aristotélicienne.

Il serait important de discuter chacun de ces arguments, mais cela nous entraînerait trop loin. Je renvoie aux pages 132-139 du livre de Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort suivi du Problème moral du suicide*.³ Nous pouvons cependant faire une remarque générale. Que ce soit dans le dolorisme catholique, dans le jansénisme ou dans un certain puritanisme protestant, pour toute une morale de la chrétienté occidentale, morale, faut-il le préciser, aux antipodes de l'esprit de l'Évangile, la vie n'est pas bonne; elle est une vallée de larmes; mais en même temps, le désespoir est le péché par

¹ G. Minois, *op. cit.*, p. 38.

² G. Minois, *op. cit.*, p. 39.

³ Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort suivi de Problème moral du suicide*, Seuil, Paris, 1951.

excellence et le suicide une condamnation à l'enfer assurée (voilà au moins une certitude; quelle chance !).

J'aimerais rapidement poser deux questions critiques à la dogmatique traditionnelle.

La première : est-ce la vie qui est sacrée ou autrui qui est saint en tant que toujours autre, en tant que je ne peux ni ne dois me l'approprier que je ne peux pas le « com-prendre », au sens étymologique de prendre avec, ni le juger, en tant que créé à l'image du Tout Autre ? Faut-il valoriser la vie à tout prix ? Respecter la vie pour la vie ou respecter autrui pour qu'il puisse vivre, est-ce la même chose ? On le sait, il n'y a pas de sacré sans profane et peut-être pas de sacralisation sans profanation. Que l'actuel président des États-Unis, alors qu'il était candidat à ce poste, pour satisfaire l'extrême droite fondamentaliste dont il a besoin dans le parti républicain, ait pu se recueillir sur la tombe de l'enfant inconnu - entendez un fœtus avorté - et se conduire, dans l'État dont il était gouverneur, en *serial killer*, pour reprendre une qualification d'un journaliste américain, est peut-être un exemple de cette fausse sacralisation de la vie et de sa profanation réelle.

Deuxième question : à condamner absolument le suicide, à ériger la morale en absolu, au nom de Dieu, ne se fait-on pas une image de Dieu - transgressant l'interdit majeur du *Décalogue* - identifié au Bien, tel que nous, nous pouvons le connaître ? Et ne risque-t-on pas de sacrifier autrui à cette idée du Bien, car l'idolâtrie sacrifie toujours autrui à l'idole ? Mais, allons plus loin : ne risque-t-on pas souvent d'idolâtrer autrui lorsque nous nous sacrifions pour ce que nous sommes persuadés être son bien ? Quant à s'idolâtrer soi-même, c'est bien le propre du narcissisme, et je pense que cette éminente qualité est suffisamment répandue en notre époque et en notre culture pour qu'il soit superflu d'insister. D'une manière plus générale, je me demande s'il n'y a pas un rapport certain entre idolâtrie de la vie, du savoir, de l'image de Dieu, d'autrui ou de soi-même et condamnation du suicide. La dogmatique et la morale, dans leur condamnation sans appel du suicide ne seraient-elles pas alors idolâtres ? Est-il besoin d'ajouter qu'aujourd'hui les idolâtries se perpétuent, qu'il n'y a même plus le Bien, mais la réussite, le profit, la santé, la rationalisation, par exemple ? Mais idolâtrer rime avec refouler. Idolâtrer la vie, c'est se rendre incapable d'exister par déni de la mort. Mais n'est-ce pas alors une inclination à la mort qui guide tous ces sacrifiés de l'efficacité, de la vie à tout prix, tous ces héros qui se tuent à la tâche ? Suicide larvé ?

Vous constatez bien que les questions et remarques critiques que je viens de poser ne sont ni innocentes, ni désintéressées. D'une part, suivant la réponse que nous leur donnerons, nos attitudes morale et éthique face au suicide seront différentes. D'autre part, elles sont là parce que j'aimerais développer une autre approche dans ma dernière partie.

De Kierkegaard, je ne dirai ici que ce qui peut nous aider à prendre une autre orientation de pensée. Pour le philosophe danois, la pensée n'est pas première: j'existe avant de penser et c'est parce que l'existence est problématique que je me mets à penser. Or certaines expériences existentielles comme l'angoisse, le désespoir ou la foi, sont irréductibles à la raison. Kierkegaard s'oppose radicalement à l'affirmation de Hegel selon laquelle tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel. Le désespoir, l'angoisse ne sont pas des catégories psychologiques (c'est l'idéologie du psychologisme qui les réduit à ce statut), mais spirituelles et elles existent parce que l'homme est libre. Si l'homme est libre, personne ne peut choisir pour moi, comme je ne peux jamais choisir pour l'autre. Je cite de mémoire Kierkegaard: "Là où chacun a à décider pour lui-même, la seule chose qu'on peut faire pour lui est de l'inquiéter." Précisons qu'inquiéter est à prendre ici, tout comme d'ailleurs lorsque je parlerai d'éthique de l'inquiétude, en son sens étymologique de ne pas laisser en repos. Si je choisis à la place de l'autre, je veux l'empêcher de choisir. Ce que je peux faire, c'est indiquer indirectement qu'il y a à choisir. La vérité existentielle n'est pas dans ce que je dis, mais dans l'appropriation existentielle de ce qui est dit. La philosophie ne peut donc pas être l'aboutissement, au sens où elle détiendrait la Vérité. Kierkegaard s'oppose directement à Hegel et aux hégéliens, mais aussi, indirectement, à tout un pan de la philosophie, de la métaphysique. Bien évidemment, même s'il n'en parle pas, les sciences sont concernées en leur prétention à détenir la vérité sur l'humain. Je ne peux et ne pourrai jamais savoir pour l'autre qui est et reste seul face à son choix. Avec ces derniers propos, je glisse en direction de ma dernière partie.

Kierkegaard a bien mis en évidence que l'expérience existentielle est à chaque fois unique : l'expérience d'un existant qui est unique. Mais l'individuel peut être universel. Prenons un exemple, la mort. A chaque fois, elle est événement individuel, unique, incommunicable et pourtant universel. Nous pouvons dire du suicide qu'il est une expérience individuelle mais universelle, aucune civilisation ne le connaissant pas et personne ne pouvant affirmer apodictiquement qu'il n'est pas susceptible de se suicider. Ce que l'on peut affirmer connaître du suicide est de l'ordre de l'*idem*. C'est à ce seul niveau que l'on peut parler de problème du suicide. Problème que la science pose et auquel elle essaie de donner

des solutions, que ce soit la psychiatrie, la psychanalyse, la psychologie, la sociologie ou l'histoire des mentalités pour prendre quelques exemples. C'est à ce niveau également qu'on a pu parler du suicide philosophique, dont on voit immédiatement, puisqu'il est qualifié, qu'il n'est pas le suicide. C'est à ce niveau enfin qu'on peut élaborer une morale qui donne des lignes directrices et qui vaut pour le général. Une morale qui ne peut qu'en rester et surtout doit impérativement en rester au niveau de l'*idem*. Jamais cette morale ne pourra juger de l'événement individuel, comme jamais la science ne pourra rendre compte de la dimension existentielle du suicide. Car le suicide, en tant que tel, n'est pas un problème pour lequel on trouve ou ne trouve pas la ou les solutions. Le suicide, en tant qu'événement individuel et universel est de l'ordre du mystère qui, lui, n'a pas de solution juste ou fausse. Le mystère donne à penser, parce que, justement, on n'en trouve pas la conclusion. Il vaut la peine de s'arrêter sur la thèse du livre bouleversant de Jean Améry. Ce dernier, pour situer un peu le contexte biographique, a été déporté à Auschwitz, est ressorti du camp, a fait une tentative de suicide, a été réanimé (tentative de sauvetage qu'il ressentira comme, je cite, "la pire des choses que l'on m'ait jamais infligée et c'est pas peu dire"¹) écrira ce livre *Porter la main sur soi. Traité du suicide*, en 1976 et se suicidera en 1978. Améry pense que le suicidant se sort de la logique de la vie, qu'il estime que la vie n'est pas la valeur suprême. Dès lors, aussi longtemps qu'on reste dans la logique de la vie, on ne peut pas comprendre le suicide. "Le seul qui aura droit à la parole, écrit-il, est celui qui aura pénétré dans ces ténèbres-là. Pourtant tout ce qu'il en ramènera ne s'avérera jamais utile dans la clarté extérieure."² Est-ce à dire qu'aucune parole n'est tenable? Non. Améry admet la notion de mystère. Je cite encore ce passage admirable et qui me semble une base méthodologique pour toute approche existentielle d'une question existentielle :

"Le mystère qui non seulement existe mais habite tous nos actes existentiels, relève encore et toujours du *discours*. D'un discours certes impuissant, vulnérable, et à la merci du premier nigaud qui tente de le ridiculiser à titre gratuit; mais auquel tout homme au bord de l'abîme a à se mesurer et à s'imposer. Il faut que la réflexion s'attache au mystère dans un discours qui décrit des cercles, ou plutôt des demi-cercles autour de lui, se répétant sans cesse dans le souci constant d'une précision qu'il n'atteint jamais. On a *le droit* de discourir obscurément de ce que la lumière du *langage clair* n'éclaire pas."³

Par contre, où je ne suis plus Améry, c'est lorsqu'il affirme que la mort conduit au néant, qu'il l'affirme comme une certitude. Car alors, me semble-t-il, il réintroduit une logique du vivant, seul le vivant pouvant affirmer comme une

¹ J. Améry, *op. cit.*, p. 87.

² *Op. cit.*, p. 23.

³ *Op. cit.*, pp. 36-37.

certitude qu'il y a du néant ou de l'être, appelez cela comme vous voudrez, après la mort. "*Überzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen*", dit Nietzsche. Peut-on se sortir de la logique de la vie ? En tout cas pas pour entrer dans une impossible logique de la mort: la logique suppose un mouvement discursif que la mort, justement, semble-t-il, interrompt. Ici, je prolongerais la notion de mystère, en disant que se sortir de la logique de la vie sans entrer dans une impossible logique de la mort, c'est s'ouvrir à la dimension d'espérance que l'on ne peut jamais posséder - à la différence d'un savoir - sans la perdre. C'est sur cette notion d'espérance, le mystère de la petite fille, comme dit Péguy dans *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, que je conclurai plus tard.

L'expérience individuelle est expérience d'unicité, mais aussi d'altérité: non seulement dans la solitude de l'incommunicabilité avec autrui, mais à l'intérieur de soi: seule la présence de l'autre au sein de soi peut le faire sortir de l'identique, du général et le faire accéder au surgissement d'un événement. "Soi-même comme un autre". J'essaie d'indiquer une double structure anthropologique fondatrice qui explique cette tension en soi, cette altérité au sein de soi-même: la dette et le don. Nous ne sommes pas à notre origine. Il y a un don primordial. Le Tu précède le Je. C'est parce qu'il nous est donné de pouvoir devenir un Je que nous pouvons nous émanciper de l'aliénation qui fait obstacle à ce devenir. Toute émancipation qui ne reconnaîtrait pas qu'elle ne peut venir à l'idée et à l'action que parce qu'il y a eu don primordial, passerait à côté de notre fondement anthropologique. Ne pas être à son origine, c'est aussi être en dette, d'une dette sans fond, impayable. Nier la dette, c'est nier notre finitude et croire pouvoir s'accomplir totalement par soi-même, c'est vouloir être à son origine et même précéder son origine, c'est nier l'«ex-ister». Une dette impayable ne peut être que remise. Parce que je suis structuré par le don et par la dette, l'amour, par exemple, n'existe que s'il y a don de soi, mais en même temps ne vit que du désir d'infini, qui est bien le signe du manque. C'est bien parce qu'il y a dette et don, autre exemple, que l'espérance est possible, que le temps est à la fois le temps de la finitude et l'autre du temps.

Dans notre existence ordinaire, nous nous masquons ou oublions ces données en entrant dans le bavardage qui, pour Heidegger, est le langage du "on" (ici, "on" dégraisse, là, "on" se fait une petite bouffe, là-bas, "on" philosophe), en entrant dans le savoir positif qui rassure, dans le général de la morale, qui, aujourd'hui, est morale de l'obligation de la réussite - le mal, n'est-ce pas, c'est l'échec, ou plutôt non, c'est l'échec qui est le mal - et de l'impératif catégorique du bonheur : tu dois être heureux. Mais il est des expériences qui ébranlent le

général, qui nous montrent que la morale est insuffisante. Je cite Benjamin Fondane faisant allusion à Job :

"...tant que le mal n'abuse pas de ses pouvoirs, le « général » parvient à nous « consoler », à nous offrir sa compassion et sa pitié, il réussit même à convertir notre acceptation du mal en vertu, en satisfaction ineffable; mais que le mal exagère, que l'homme soit frappé, angoissé à la mort, qu'il ait tout perdu, qu'on lui ait enlevé : affections, honneur, santé, et jusqu'à l'espoir, alors la pensée des consolations cesse, la pitié et la compassion du général l'offensent, il ne supporte plus le mensonge de l'impuissance-vertu, il ne peut plus admettre que son malheur est raisonnable, nécessaire, sain, et qu'il soit sous la protection de la vérité éternelle."¹

Expérience de l'abîme sous nos pieds, comme dit Chestov. Et c'est cette expérience qui nous ouvre aussi bien à l'*ipse* qu'à la pensée et à l'espérance. Peut-être Chestov a-t-il raison lorsqu'il affirme que "toute pensée profonde doit commencer par le désespoir."² En effet, pour penser sérieusement, il faut perdre les certitudes acquises par le savoir et celles reçues des conventions sociales. Il faut les perdre parce que l'on ne peut pas poser la question du sens sans être confronté à celle de l'absurde.

Prendre au sérieux cette mise en question radicale de l'impossibilité de maîtrise sur nous-mêmes ou sur autrui en tant qu'*ipse* est capital pour la manière dont nous allons nous situer face à la question du suicide. Dans une telle perspective, il devient tout aussi impossible de justifier que de condamner le suicide. Ce dernier reste une question, une aporie pour la connaissance philosophique; mais c'est la réflexion philosophique qui nous a conduits à l'aporie qu'est la question du suicide. La philosophie a opéré son travail critique qui nous a sortis des certitudes toutes faites, des certitudes tout court, et elle a également opéré un travail critique sur elle-même en nous amenant à reconnaître qu'il n'y a pas de savoir, même philosophique, du suicide, qu'il n'y a pas un problème du suicide que nous pourrions résoudre dans l'avenir, mais un mystère à penser. Quant à la question d'une morale du suicide, nous pourrions avancer qu'il y a une morale sociale du suicide, une morale minimale, mais qu'il devrait surtout y avoir une éthique, si nous nous souvenons de la différence que nous avons opérée au début de cet exposé entre morale, comme déontologique et du domaine de l'*idem*, et éthique, comme téléologique et du domaine de l'*ipse*. Mais, avant de donner quelques esquisses de réponses possibles à la double question de savoir sur quoi peut reposer cette éthique et quelle allure elle peut prendre, j'aimerais poser une autre question d'ordre épistémologique.

¹ Benjamin Fondane, *Léon Chestov et la lutte contre les évidences*, pp. 245-246, in, *Rencontres avec Léon Chestov*, Plasma, Paris, 1982.
Cité in Alexis Philonenko, *La philosophie du malheur, Chestov et les problèmes de la philosophie existentielle*, pp. 32-33, Vrin, Paris, 1998 (Coll. Essais d'art et de philosophie).

L'événement du suicide, nous l'avons dit, restera un mystère et le réduire à un problème dont on pourrait trouver la solution, c'est non seulement réduire le suicide, mais l'homme en tant qu'existant. Par ce mystère du suicide, notamment mais non exclusivement, nous sommes ramenés à notre condition tragique. Le suicide, comme la mort, mais tout aussi bien comme l'amour ou la naissance au-delà de son aspect biologique, reste réfractaire à une «com-préhension», à une intégration par la raison. Le savoir ne peut être que contingent. Une telle affirmation ne signifie pas dévalorisation du rationnel. S'il s'agit de quitter le scientisme, le positivisme, tout comme le dogmatisme métaphysique, ou, tout autant, l'idéologie quelle qu'elle soit parce qu'elle n'est toujours qu'une pseudo pensée ne faisant usage que de la raison instrumentale, ce n'est pas pour tomber dans un irrationalisme. Il s'agit de défendre dialectiquement le rationnel contre, d'une part, le rationalisme illusoire de la raison instrumentale ou de la raison qui se croirait dogmatiquement capable, par un savoir absolu, de fonder l'être et, d'autre part, contre l'irrationalisme qui prend tant de formes aujourd'hui; par exemple, celle d'un mélange désolant de psychologisme de pacotille et d'un vague spiritualisme, mélange se ramenant lui-même à un usage pragmatico-hygiénico-commercial et prétendant combler le vide spirituel d'une époque qui se masque le tragique de l'existence dans le virtuel et son propre tragique dans le nihilisme d'une consommation aussi frivole que boulimique de *L'ère du vide*. Défendre le rationnel, cela signifie, notamment, oser cette question: n'y a-t-il pas une autre attitude possible face au savoir que celle débutant en gros avec Descartes, passant par l'*Aufklärung* et aboutissant aux sciences telles qu'entendues aujourd'hui? Partons d'un cas particulier qui nous importe ici. Pour le soignant, le suicide d'un patient est un échec, comme la mort, ou pire. Le suicide est le point limite qu'on tente de surmonter, si ce n'est de nier. Mais ne pourrait-on pas prendre le suicide, en tant que manifestation de la condition tragique, comme point de départ, et non comme point limite, d'une méthode et d'une attitude autres face à la fois au savoir et à l'existence? Le suicide perçu non plus comme seul échec, mais comme révélateur de la transcendance de l'humain à toute maîtrise. L'enfermer dans la seule dimension de l'échec, c'est participer de la morale dominante, c'est culpabiliser le suicidant, et celui ou ceux qui, comme l'on dit, n'auraient pas su le retenir ou l'accompagner, c'est culpabiliser d'une manière pire que n'a pu le faire l'Église, car dans le jugement actuel, il n'y a plus de transcendance, plus de Bien ou de Mal comme nous dépassant, et par conséquent de pardon possible, mais simplement une responsabilité face à une maîtrise de l'homme sur l'homme. Sortir de cette seule dimension de l'échec, impliquerait, notamment, de se sortir de la pensée du soin comme unique préoccupation. Mais une telle pensée autre ne pourrait devenir à son tour une technique ou un savoir acquis qu'en se détruisant elle-même. Viser non seulement

l'inquiétude du savoir au sens, comme nous l'avons indiqué, de "*inquietus*" qui n'est pas en repos, mais aussi la conscience de l'inquiétude, conscience traversée par la manifestation du tragique. Pour approcher autrement la même question, demandons : comment rendre l'humain aux sciences humaines? En bonne dialectique, et si l'on ne veut pas de dialectique, par la simple observation de ce qui se passe aujourd'hui, on sait que la domination de l'homme sur la nature se retourne en domination de l'homme sur l'homme. Rendre l'humain aux sciences humaines passerait donc par rendre la nature aux sciences de la nature. Il faudrait ici, par exemple, faire retour à Goethe et aux réflexions qu'il a pu directement inciter ou influencer : pensons à quelques-unes des intuitions des romantiques allemands, aux interprétations de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, ou, plus près de nous, de Hans Jonas quant à la nature organique et à la continuité du vivant. Ce n'est évidemment pas le moment d'en parler, mais il y aurait urgence à chercher. Il faudrait intégrer le tragique comme une dimension anthropologique dont doit tenir compte toute méthode d'approche cognitive de l'homme. Il faudrait en même temps sortir de la coupure philosophie-esprit, d'un côté et science-nature, de l'autre non pour trouver une meilleure solution, c'est-à-dire plus efficace, par exemple à la question qui nous occupe du suicide, mais pour s'inquiéter de sauver, si c'est encore possible, ce qu'il reste de l'humain et de la nature. Penser encore et toujours la question du sens, respecter l'humain en l'homme et donc le vivant en la nature nous sortiraient peut-être, c'est mon hypothèse, du suicide collectif où nous courons allègrement sous l'illusion de sacraliser et profaner la vie et de dominer la nature. Ce serait aussi aborder différemment cette dimension de l'humain qui est ontologique, et non pas seulement physiologique, psychologique ou sociologique, celle de la souffrance.

J'en viens maintenant à la question indiquée de l'éthique, sans qu'il n'y ait, du moins dans mon intention, de rupture. En effet il y a une dialectique entre, d'une part, la perspective et la pratique épistémologiques adoptées, et, d'autre part, la perspective et la pratique éthiques adoptées.

L'expérience de l'altérité en moi s'accompagne de celle d'autrui comme autre. Jamais, nous l'avons déjà dit, je ne pourrai «comprendre» autrui; je ne peux prétendre l'identifier au savoir que j'en ai. Je ne peux pas plus m'identifier à autrui que je ne pourrai prendre sa place. La prise de conscience de la dette et du don nous aide à nous situer dans l'entre-deux de l'être et du non-être d'un sujet jamais sujet identique à lui-même. En nous libérant du souci et de l'angoisse de notre origine, elle nous aide à entrer dans la durée sans avoir à nous donner le droit d'exister, serait-ce en se sacrifiant pour l'autre, pour une cause, en brûlant la chandelle par les deux bouts. Elle nous aide à entrer dans une attitude de don. Si je repose la question du suicide à partir de ce que je

disais d'autrui, essayant par là d'indiquer une base pour une éthique non oppressive, je vois bien que condamner le suicide est une manière d'avoir pouvoir sur celui qui tente de se suicider ou se suicide. En ce sens encore, approuver éthiquement la peine de mort et condamner éthiquement le suicide ne sont-ce pas deux attitudes qui sont la pile et la face de la même pièce : la volonté de sortir de l'entre-deux et de prendre la place de l'autre? Je ne peux imposer l'éthique, mais seulement un certain ordre juridique qui, lui, et c'est le propre de son ordre, vaut pour le général, mais pas pour autrui en tant qu'autrui toujours autre.

Une éthique telle que visée ici serait ce que j'appelle une éthique de l'inquiétude. Elle seule, me semble-t-il, peut être soucieuse de l'altérité, car, justement, elle découle de la reconnaissance de l'altérité; nos actions se feront dans le tremblement, le frémissement, parfois dans une terrible angoisse, prix de notre liberté. L'éthique n'est pas là pour nous rassurer, mais elle est là pour nous aider à faire avec nos peurs. L'éthique commence à renoncer à savoir ce qu'est le Bien au sens où le Bien tel que nous le reconnaissons serait ce dans quoi il faut enfermer autrui. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'est le Bien pour soumettre autrui à cette connaissance, mais de trouver dans le respect de l'altérité d'autrui le bien se faisant. Renoncer à savoir ce qu'est le Bien, ne signifie pas entrer dans le nihilisme ou se satisfaire d'un relativisme paresseux, pas plus que d'un scepticisme confortable. C'est au contraire une position bien plus exigeante et plus inconfortable que la simple obéissance ou désobéissance, fondamentalement c'est la même chose, aux conventions morales. Position de solitude. Cela signifie renoncer à ses convictions (dans « con-viction », il y a vaincre avec) comme moyen de maîtrise, pour se laisser desceller par l'altérité toujours autre d'autrui. Prenons donc un exemple, je ne sais pas d'ailleurs s'il sera éclairant: dois-je être fidèle à la fidélité ou fidèle à autrui; ce n'est pas du tout la même chose. Sortir de ses certitudes, se laisser « inter-peller » dans sa capacité à répondre au visage d'autrui, c'est aussi ne pas exclure l'espérance, la sortie d'un temps clôturé sur lui-même. C'est entrer dans la durée. Prendre conscience que l'on n'en a jamais fini, qu'il faut sans cesse repartir plutôt que de croire pouvoir posséder le bonheur. Pour repartir dans l'être, il faut le courage de faire retour. Il y a sans doute plus de courage à faire retour et repartir qu'à se présenter dans la naïveté aussi coupable que sophistiquée du triomphalisme. Et si, de par hasard, on peut aider un suicidant, ce n'est certainement pas en affichant la *Leistungsethik* du devoir, ni celle de la performance, de l'efficacité, de la réussite avec lesquelles le monde du capitalisme aussi avancé que décadent nous asservit.

Une telle éthique de l'inquiétude, une éthique de l'entre-deux, impliquera nécessairement une certaine attitude face à la question du suicide. A ce point de mon développement, je présente quelques suggestions, de simples pistes, des interrogations, et ceci intentionnellement, sinon je donnerais à croire que la philosophie a pour tâche d'apporter des solutions, alors qu'elle doit mettre en évidence les problèmes, affronter le questionnement, approcher le plus possible les rives du mystère sans y aborder. Donner des solutions à la question éthique du suicide serait de nouveau imposer un discours affirmatif sur ce dont on ne peut rien affirmer. Il faudrait ici, pour être cohérent, préciser où, philosophiquement, s'articule ce que j'avance, ou, pour reprendre des mots qui furent très à la mode, préciser d'où je parle. Mais ceci serait un deuxième article. C'est pourquoi je me contenterai de dire qu'existentiellement je parle à partir d'une compassion pour la douleur du monde, d'une impuissance reconnue et acceptée à maîtriser ou même comprendre le Mal et d'une dimension d'espérance inquiète, jamais possédée.

Autrui est plus que la vie, parce qu'il n'est autrui que lorsqu'il est nommé. Nous n'existons comme *ipse* que parce que nous sommes nommés. Pour le dire autrement : faut-il aider une personne pour qu'elle ne se suicide pas ou pour lui donner, si c'est possible, de supporter la souffrance, de l'endurer et, si cela advient, de trouver ou retrouver la saveur de la vie. Mais puis-je la forcer à manger au plat de la vie sans que j'impose ma volonté, que je la ramène à l'*idem* ? Est-il besoin de rappeler que l'éthique est agir avec soi-même et que, pour s'accepter soi-même comme un autre, comme *ipse*, il faut sans cesse opérer une autocritique de la réduction de soi-même à l'*idem* ? Qu'est-ce à dire, sinon que les questions que je viens de poser par rapport à autrui et sa liaison avec la vie n'auront une quelconque chance d'être topiques que si je me les suis posées et me les pose sans cesse par rapport à moi-même et par rapport à ma liaison à la vie ? Une éthique de l'inquiétude ne peut aboutir à la quiétude de la certitude définitive, acquise une fois pour toutes. Nous sommes dans la durée, répétons-le encore, dans l'inachevé et l'inachevable.

Comme autrui est toujours au-delà de ce que j'en comprends, je ne pourrai jamais réduire son exister à un ensemble de causes et d'effets. Il n'y a d'exister, qui est plus que simplement vivre, que s'il y a du sens. Et le manque de sens, l'absurde ne sont que parce qu'il devrait y avoir du sens. "Dans tout suicide, écrit Lucien Guirlinger, les causes physiques ou morales ne sont que des révélatrices d'un non-sens. L'homme qui se suicide refuse autre chose. Il refuse l'imperfection d'une condition dont il se retire, il proteste."¹ Peut-être, mais Guirlinger me paraît bien affirmatif. Il sait. Pourtant, je ne peux pas être

¹ L. Guirlinger, *op. cit.*, p. 52.

propriétaire du sens qui ne peut que m'être donné; ce qui ne signifie nullement que je ne sois pas en permanence en quête de sens. Comment pourrais-je affirmer, comme Guirlinger le fait, que l'homme qui se suicide refuse l'imperfection d'une condition dont il se retire. Et s'il cherchait à se donner l'existence ? Ou à recevoir le sens jusqu'en cet extrême, le sens qui ferait sens?

Notre savoir, trop souvent, n'est-il pas là pour nous rassurer en nous faisant oublier l'altérité, l'autre inaccessible en soi-même et en autrui ? "Notre pensée, dit Chestov, consiste essentiellement à regarder en arrière... Elle est fille de la peur; nous avons peur qu'il y ait derrière nous, sous nous, au-dessus de nous quelque chose qui nous menace..."¹ Ne soignons-nous pas trop souvent notre peur, cette violence narcissique, sur le dos des autres? Ne croyons-nous pas la plupart du temps nous libérer de la peur en nous clôturant dans la totalité du fini: nous voulons «com-prendre». Mais alors, ne nous fermons-nous pas à l'espérance? L'idée d'Améry selon laquelle tant qu'on en reste à la logique de la vie on ne peut rien dire de sensé sur le suicide me paraît fondamentale. Mais, encore une fois, une logique de la mort est impossible, elle serait toujours une construction à partir de la vie. Alors? Alors? Alors que reste-t-il? Comme nous le laissons déjà entendre, peut-être les mains vides de la pensée pour recevoir l'espérance qui, à la différence de l'espoir, ne peut jamais être un avoir, être possédée sans, du même coup, être perdue. J'en reste intentionnellement à ces questions, laissant chacun à sa responsabilité d'unique, comme dirait Kierkegaard.

J'en viens à ma conclusion. Vous avez remarqué que, plus d'une fois, en essayant de le justifier, j'ai fait appel à la notion d'espérance, ce qui peut paraître mal venu quand on parle du suicide. Je ne vais pas ici me défendre par des arguments, mais, par contre, je sollicite l'autorisation pour le philosophe d'évoquer un souvenir personnel et de ne pas cacher que celui-ci l'émeut aujourd'hui encore.

Un ami d'études très cher avec qui je partageais une grande connivence de goûts littéraires, philosophiques, spirituels, s'est suicidé, plus tard, alors qu'il était actif dans une profession, comme l'on dit, et qu'il avait fondé une famille, comme l'on dit un peu vite. Au temps de nos études, il lui arrivait de me donner des livres qu'il avait aimés. Parmi ceux-ci, celui de Paul-Louis Landsberg que j'ai cité. Mon ami, à son habitude d'étudiant, avait souligné certains passages, en avait pointé d'autres dans la marge. Voici un de ces passages, le plus important à mes yeux; et ce sera sur cette phrase de Landsberg que je m'arrêterai sans conclure : "L'acte du suicide n'exprime pas le désespoir, me paraît-il, mais une espérance, peut-être folle et déviée, qui s'adresse à la grande région inconnue au delà de la

¹ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 344, Flammarion, Paris, 1967.

mort. J'oserai le paradoxe: l'homme se tue souvent parce qu'il ne peut et ne veut pas désespérer."¹

¹ P.L. Landsberg, *op. cit.*, p.135.