

# Stoïcisme et bouddhisme, la question du suicide

Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide<sup>1</sup>.

L'idée selon laquelle le stoïcisme encouragerait le suicide repose surtout sur des textes de l'époque impériale. Il s'agit d'une interprétation trop sommaire qui sert les opposants au Portique. L'examen des textes conduit à une appréhension plus nuancée.

Vue superficiellement, la position bouddhiste pourrait sembler à la fois simple et de bon sens et serait en totale opposition avec la position stoïcienne. Selon cette vue, le suicide serait à la fois un acte immoral et un non-sens. Un acte immoral en ce que le premier précepte enjoint de ne pas tuer un être sensible ; un non-sens dans la mesure où la mort n'est en rien synonyme de sortie du *samsāra* et que les renaissances ultérieures verront mûrir les fruits de cet acte immoral. Une telle interprétation est à la fois réductrice et inexacte, comme le montrent certains textes du canon pāli.

Chez Musonius, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, le suicide n'est pas directement encouragé, mais les extraits suivants évoquent au moins une certaine permissivité :

Saisis l'occasion, quand tu l'as, de bien mourir, de crainte que, peu après, tu aies celle de mourir, mais que tu n'aies plus celle de bien mourir<sup>2</sup>.

Quand notre vie est utile à un grand nombre, nous n'avons le droit de mourir que si notre mort doit être utile à un plus grand nombre encore<sup>3</sup>.

Jusqu'où faut-il donc obéir aux règles du jeu ? Tant qu'il y va de mon intérêt, c'est-à-dire tant que je garde les convenances et l'accord avec moi-même. Il y a des gens sévères et d'humeur chagrine qui disent : « Moi, je ne peux pas dîner chez un tel pour subir le récit jour par jour de la guerre qu'il a faite en Mysie : oui, frère, je t'ai raconté comment j'ai gravi la colline ; à mon tour je commence à être assiégé... » Un autre dit : « Moi, je préfère dîner chez lui et l'écouter bavarder autant qu'il veut ». Toi, compare ces deux appréciations ; seulement ne fais rien avec ennui, par contrainte et en te croyant malheureux ; car cela, personne ne t'y force. Le foyer fume dans l'appartement ; s'il n'y a pas trop de

<sup>1</sup> - Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*.

<sup>2</sup> - Musonius Rufus, fragment XXVIII. La formule est reprise par Sénèque : « L'important n'est pas de mourir plus tôt ou plus tard, mais de mourir bien ou mal. Or bien mourir, c'est éviter le risque de vivre mal » (*Lettres*, 70, 6 ; comparer *Lettres*, 53, 34).

<sup>3</sup> - Musonius, fragment XXIX.

fumée, je resterai ; s'il y en a trop, je m'en vais. *Car il faut se souvenir et bien retenir que la porte est ouverte*<sup>1</sup>.

Plutôt que de considérer les actions en elles-mêmes, ce qui donnerait lieu à une longue liste d'actions interdites et autorisées, le bouddhisme en considère deux aspects : l'état mental qui la sous-tend et les conséquences qui en résultent (dans ce sens, on peut considérer que l'éthique bouddhique est à la fois intentionnaliste et conséquentialiste). Le premier argument s'opposant à la pratique du suicide repose sur les préceptes bouddhiques. Ceux-ci se fondent sur « La morale bouddhique [qui] n'est pas basée sur les commandements hétéronomes d'un législateur tout-puissant. Son critère n'est pas théologique mais anthropologique et psychologique<sup>2</sup> ». Le premier précepte repose sur l'engagement à la non-violence (*ahimsa*) qui est un trait majeur de l'éthique. « L'usage de la violence est en effet la négation d'un ego par un autre, avec le meurtre d'un être comme la négation absolue de cet être. [...] On peut imaginer alors que le fait de se tuer soi-même n'est qu'une variante du fait de tuer un être vivant et doit par conséquent être considéré dans un sens négatif comme étant simplement une autre cause de souffrance<sup>3</sup>. » Un deuxième argument tient à l'idée de renaissance et à la théorie du Karma : la mort n'est qu'un moment d'un processus plus large dans lequel la conscience ultime est un continuum qui se poursuit indéfiniment dans le *samsāra*, aussi se donner la mort est un acte inapproprié (*akusala*) qui constitue la condition d'une renaissance malheureuse ; croire que le suicide mettra un terme à la souffrance est une illusion.

Ce passage d'un texte paracanonique majeur, *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*<sup>4</sup>, ne laisse guère de doute sur la condamnation du suicide :

Si tu meurs avant le temps, tu commets le crime de tuer un dieu. C'est pourquoi le suicide est un si grand crime. Même d'après les Sūtra il n'y a pas de plus grand péché que de trancher sa propre vie. Et puisque tu les connais, renonce à te tuer<sup>5</sup>.

Une étude plus attentive des textes nous montrera d'une part que les stoïciens n'encourageaient pas le suicide, et, d'autre part, que le Bouddha ne l'a pas toujours condamné.

---

<sup>1</sup> - Épictète, *Entretiens*, I, 25, 14-18. C'est moi qui souligne.

<sup>2</sup> - B. Stevens, *La communauté bouddhiste Triratna. Un Bouddhisme occidental*, p. 112.

<sup>3</sup> - Michael Attwood, *Suicide as A Response to Suffering*.

<sup>4</sup> - Trad. Jacques Bacot.

<sup>5</sup> - *Op. cit.*, p. 119.

## 1 – Les stoïciens et le suicide

Mettre en avant les quelques personnages célèbres qui se sont suicidés, comme Zénon, Cléanthe, Caton d'Utique ou Sénèque<sup>1</sup>, pour prétendre que les stoïciens étaient favorables au suicide, c'est méconnaître le contexte de ces actes, mais c'est aussi se livrer à une interprétation fautive du stoïcisme<sup>2</sup>.

Si Diogène Laërce présente un large éventail de situations où le suicide est justifié, ses propos concernent le sage, et non l'homme ordinaire :

Le sage aura raison de quitter la vie pour sa patrie, pour ses amis, et aussi s'il a des souffrances trop pénibles, s'il subit des mutilations ou s'il est atteint d'une maladie incurable<sup>3</sup>.

Cicéron développe ce thème en opposant la possibilité qui est offerte au sage de choisir la mort à l'obligation qui est faite à l'insensé de rester en vie :

Comme tous les convenables procèdent des choses moyennes, l'on dit non sans motif que toutes nos réflexions se rapportent à elles, entre autre la question de savoir si nous devons quitter la vie ou y demeurer. Sont-ce les états conformes à la nature qui dominent chez un homme, il est alors convenable de rester en vie ; si ce sont les états contraires qui paraissent dominer, il est convenable de quitter la vie. Il apparaît donc que c'est parfois un devoir pour le sage de quitter la vie, quoiqu'il soit heureux, et pour l'insensé d'y demeurer, quoiqu'il soit malheureux. Car le bien et le mal, je l'ai souvent dit, ne sont pas primitifs ; les tendances naturelles primitives sont-elles favorisées ou contrariées, voilà ce qui tombe sous le jugement du sage et l'amène à choisir ; elles sont comme la matière soumise à la sagesse. C'est pourquoi les raisons de rester dans la vie ou de la quitter, doivent se mesurer aux choses que j'ai dites ; ce n'est pas parce qu'on est vertueux qu'on est tenu de vivre, et l'absence de vertu n'est pas une raison pour devancer la mort. Souvent le

---

<sup>1</sup> - Les causes de la mort de Zénon sont incertaines : « fatigué par la vieillesse », il se serait laissé mourir en ne mangeant plus, ou il serait mort « d'étouffement » après s'être cassé le doigt (Diogène Laërce, cité désormais DL, VII, 28-32).

<sup>2</sup> - Comme dans l'article « Caton d'Utique » de l'*Encyclopædia Universalis* où Joël Schmidt écrit : « C'est en apprenant la victoire des partisans de César à Thapsus, qu'il décide de se suicider *en bon stoïcien* ». Peut-être Caton s'est-il suicidé en bon stoïcien, mais le raccourci est ici critiquable dans la mesure où 1/ la victoire des partisans de César appartient aux indifférents ; 2/ dans la proposition, les deux événements sont juxtaposés sans qu'on puisse affirmer une relation de cause à effet de « nature stoïcienne » (Caton a pu se suicider par dépit, ce qui serait alors de l'ordre de la passion, non de la sagesse, et annulerait la validité de « en bon stoïcien »).

<sup>3</sup> - DL, VII, 130.

convenable pour le sage est de s'écarter de la vie, alors qu'il est au comble du bonheur, s'il peut le faire à propos ; car les Stoïciens pensent que la vie heureuse, c'est-à-dire la vie conforme à la nature, est liée à l'opportunité des actes. Ainsi la sagesse prescrit qu'on l'abandonne, si le sage a profit à l'abandonner. Et comme les vices n'ont rien en eux-mêmes qui motive une mort volontaire, ce qui convient aux insensés, qui sont aussi les malheureux, c'est de rester en vie, si chez eux dominent ces choses qui sont, comme nous disons, conformes à la nature. Puisqu'il est également malheureux, qu'il sorte de la vie ou qu'il y reste, et puisque la prolongation de cet état ne lui donne pas plus de raisons de fuir la vie, ce n'est pas sans motif que l'on dit qu'il doit rester en vie, s'il peut jouir d'un plus grand nombre d'avantages naturels<sup>1</sup>.

Quelques notions qui reviennent souvent chez Épictète peuvent servir de guide à notre examen. La première est la bipartition entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Cette distinction en appelle à notre jugement et à l'assentiment que nous donnerons ou non à nos représentations. Nous devons nous abstenir de tout jugement sur les choses indifférentes, car ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais leur jugement sur les choses<sup>2</sup>. Il y a ensuite l'idée que seule notre volonté est libre et indépendante, par l'exercice de la partie hégémonique de l'âme. Il s'ensuit qu'en dernier recours, nous avons toujours la possibilité d'user librement de notre volonté et que rien ne peut nous contraindre, sinon nous-même<sup>3</sup>. Il faut ajouter que cette partie hégémonique est une part de la Raison universelle ou en d'autres termes, que notre âme est une partie de l'âme de Dieu dont toutes les décisions sont justes et rationnelles. Accorder notre action avec la nature, c'est être en accord avec la nature de Dieu. C'est Dieu qui a choisi de nous assigner un rôle dans l'existence, et nous avons le devoir de jouer au mieux ce rôle car c'est Dieu qui ordonne toutes choses<sup>4</sup> pour le bien du Tout. Notre vie n'est pas en notre pouvoir et nous devons l'accepter comme une chose indifférente, même si la vie est préférable à la mort, la santé à la maladie<sup>5</sup>, etc.

---

<sup>1</sup> - Cicéron, *Des biens et des maux*, III, XVIII, 60-61.

<sup>2</sup> - Voir *Manuel*, V, et aussi, pour les exemples, XVI, XIX, XX...

<sup>3</sup> - « Qui craindre d'ailleurs ? Celui qui est maître de quoi ? De ce qui dépend de moi ? Nul n'en est maître. De ce qui ne dépend pas de moi ? À quoi bon m'en soucier ? », *Entretiens*, I, 29, 8.

<sup>4</sup> - « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; si c'est un rôle de mendiant qu'il veut pour toi, même celui-là joue-le avec talent ; de même si c'est un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Car ton affaire, c'est de jouer correctement le personnage qui t'a été confié ; quant à le choisir, c'est celle d'un autre », *Manuel*, XVII.

<sup>5</sup> - Nous devons accepter la maladie comme indifférente, même si nous devons nous efforcer à nous garder en bonne santé. Si la vie appartient bien aux choses indifférentes, l'usage que nous en faisons dépend, lui, de notre volonté, et le sage en usera toujours vertueusement. Néanmoins, nous devons être attentif à la nature du rôle qui nous a été assigné et ne pas présumer de nos forces : « Si tu prends un rôle au-dessus de tes forces, non seulement tu y fais pauvre figure, mais celui que tu aurais pu remplir, tu le laisses de côté », *Manuel*, XXXVII.

Avoir ces quelques notions à l'esprit éclaire les quelques textes d'Épictète qui se rapportent à la question du suicide.

Ce passage des *Entretiens* résume à lui seul la plupart de ces notions :

Voilà la lutte que votre professeur, votre maître, s'il était vraiment un maître, devrait soutenir ; vous viendriez à lui en lui disant : « Épictète, nous ne supportons plus d'être liés à ce misérable corps, de le nourrir, de le faire boire, de le reposer, de le nettoyer, de vivre, à cause de lui, dans la société de tels et tels. Tout cela n'est-il pas parmi les choses indifférentes qui ne sont rien pour nous ? N'est-il pas vrai que la mort n'est pas un mal, que nous sommes parents des dieux, que nous venons de là-bas ? Laisse-nous nous en aller d'où nous sommes venus ; laisse-nous détacher ces liens qui nous retiennent et qui nous pèsent. Ici, les brigands, les voleurs, les tribunaux et ceux qu'on appelle tyrans croient avoir quelque pouvoir sur nous à cause de notre corps et de ce qui lui appartient ; laisse-nous leur montrer qu'ils n'en ont aucun. » Et moi je leur dirais : « Hommes, attendez Dieu. Lorsqu'il vous fera signe, alors vous irez à lui ; pour le moment, consentez à résider dans le séjour où il vous a placés. Le temps du séjour n'est pas bien long et il est facile à supporter, et il est facile pour ceux qui sont dans les dispositions que je dis. Quel tyran, quel voleur, quels tribunaux sont redoutables à qui compte pour néant son corps et ses biens ? Restez ! Il serait déraisonnable de partir<sup>1</sup>. »

Le disciple, bien qu'ayant compris ce que sont les choses indifférentes, demande au maître s'il peut quitter ce corps et cette vie qui l'entravent. La réponse bienveillante du maître montre que s'il a vraiment bien compris les enjeux de ces choses indifférentes, il n'est pas raisonnable de quitter ce monde avant l'heure.

Si je ne vous sers plus à rien dans cette prison, je m'en vais ; si vous avez encore besoin que j'y sois, j'y rentrerai. Pour combien de temps ? Tant que la raison prescrit que je reste uni à mon corps ; lorsqu'elle ne le prescrira plus, prenez-le et que grand bien vous fasse. Seulement il faut que j'y réfléchisse sans faiblesse et que je ne prenne pas le premier prétexte venu ; Dieu, à son tour, le défend ; il a besoin d'un monde comme le nôtre, et d'hommes comme nous qui vivent sur la terre. Mais, s'il donne le signal de la retraite comme il l'a donné à Socrate, il faut obéir à son signal comme à celui d'un général<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> - *Entretiens*, I, 9, 12-17.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 29, 27-29.

Le point délicat sera donc d'être capable d'entendre le « signal de la retraite », le moment où Dieu « n'a pas besoin de moi<sup>1</sup> ». La faiblesse serait de donner son assentiment à une situation indifférente. La décision juste dépendra donc de notre capacité à juger droitement de nos représentations :

Où veux-tu que je sois ? À Rome, à Athènes, à Thèbes ou à Gyaros ? Seulement souviens-toi de moi quand j'y serai. Si tu m'envoies là-bas, là où la nature ne permet pas à l'homme de séjourner, j'irai pour t'obéir, mais avec l'idée que tu me donnes par là le signe de la retraite ; je ne t'abandonne pas, aux dieux ne plaise, mais je m'aperçois que tu n'as pas besoin de moi. Mais si tu m'accordes un séjour conforme à ma nature, je ne chercherai pas un autre endroit que celui où je suis, ni d'autres hommes que ceux avec qui je vis<sup>2</sup>.

Il appartient à chacun de juger si la mort est préférable à la souffrance et à la détresse. Dans ce cas, le suicide n'est pas condamné, toujours la porte reste ouverte.

Et la souffrance, qu'est-elle ? Un croquemitaine. Apprenez-le en retournant le masque ; notre chair est rudement secouée, puis elle se meut avec facilité. Si le mouvement t'est nuisible, la porte est ouverte ; s'il est utile, supporte-le. Dans tous les cas, la porte doit être ouverte, et nous n'avons pas de difficulté<sup>3</sup>.

Si je suis à ce point malheureux, la mort sera mon port de refuge. Pour tous, il y a ce havre qu'est la mort, cet asile. Grâce à elle il n'y a pas de difficulté dans la vie. Lorsqu'on le veut, on s'en va et on n'est plus enfumé<sup>4</sup>.

Mais si les malheurs ne concernent que le personnage dont nous jouons le rôle, nous devons être capable de mettre de la distance entre nous et ce personnage : s'attrister de notre sort, se laisser écraser sous la contrainte, c'est nous identifier à tort à notre rôle. Quitter le rôle serait alors l'aveu d'un échec : on aura recours au suicide « parce qu'on n'aura pas réussi à tenir son rôle, parce qu'on n'aura pas su s'installer dans l'essentiel, qui est en nous et non dans le jeu de l'existence<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> - De plus, il s'agit moins de *choisir* de quitter la vie que d'*obéir* à un ordre divin. Le suicide ne procède pas d'un choix, mais d'un acte d'obéissance.

<sup>2</sup> - *Entretiens*, III, 24, 100-102.

<sup>3</sup> - *Entretiens*, II, 1, 18-20.

<sup>4</sup> - *Entretiens*, IV, 10, 27.

<sup>5</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, p. 132.

Nos contemporains n'ont-ils pas parfois surestimé la possibilité du suicide suggérée par les stoïciens ? Michel Spanneut cite G. Matzneff : « Aujourd'hui comme hier, ceux qui se sont mis à la rude et merveilleuse école des Stoïciens considèrent avec sérénité les orages menaçants. Ils savent qu'il existe une sortie raisonnable leur permettant d'échapper au malheur : le suicide<sup>1</sup> ». Plus loin, il s'interroge sur le suicide d'Henri de Montherlant qui rapporte la « leçon de Matzneff » dans un article paru en 1969 dans *Les Nouvelles littéraires*, intitulé « La mort de Caton ». M. Spanneut insiste : « Sa mort a été interprétée comme un acte stoïcien<sup>2</sup> ». J.-J. Duhot considère au contraire que la *possibilité* du suicide telle qu'elle est présentée par les stoïciens peut en éloigner la réalisation : « Puisqu'il y a toujours une issue, la porte de sortie, aucune situation n'est vraiment désespérée. L'hypothèse même du suicide sert donc à la rendre inutile. Si nous pouvons à chaque instant sortir du rôle, c'est qu'il ne s'agit que d'un rôle. Il suffit d'imaginer la sortie volontaire pour prendre la distance par rapport à ce qui nous arrive et ainsi le vivre comme une aventure de notre personnage et non comme un malheur personnel. Envisager sereinement le suicide en fait comprendre l'inutilité. L'expérience imaginaire du suicide fait prendre conscience que ce qui nous accable n'est pas réellement grave et ne nous concerne pas vraiment puisque nous pouvons en sortir<sup>3</sup> ». Il n'en reste pas moins que la position d'Épictète peut sembler ambiguë : « si on condamne le suicide, comment peut-on le suggérer comme une hypothèse envisageable quand l'épreuve semble au-dessus de nos forces ? C'est qu'il ne s'agit pas d'un commandement de type religieux : le suicide n'est pas en lui-même interdit par principe, simplement, il n'est pas bon de faire défection et de se dérober<sup>4</sup> ».

Le seul cas où le suicide ne serait pas un échec, c'est bien donc lorsque nous avons entendu le signal divin. Nous abordons ici en terre inconnue : personne d'autre que celui qui décide ne peut juger de la rectitude des raisons (donc de celles de Dieu) qui ont conduit à l'acte.

Si la mort s'accompagne de torture dans un cas, si dans l'autre elle est simple et facile, pourquoi ne pas choisir celle-ci ? Je choisis le navire où je vais naviguer, la maison où je vais habiter, de même le genre de mort qui me permettra d'abandonner la vie. En outre, si la vie la plus longue n'est pas toujours la meilleure, la mort la plus longue, elle, est toujours la pire [...] Notre vie, nous

---

<sup>1</sup> - G. Matzneff, dans *Le Défi*, Paris, 1965, cité par M. Spanneut dans *Permanence du Stoïcisme*, p. 380.

<sup>2</sup> - *Ibid.*, p. 381.

<sup>3</sup> - J.-J. Duhot, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, op. cit., p. 134.

<sup>4</sup> - *Ibid.*, p. 136.

devons la faire approuver même des autres : notre mort, de nous seuls. La meilleure, c'est celle que j'adopte<sup>1</sup>.

Il s'agit d'une décision purement individuelle qui interdit l'établissement d'une règle générale. Épictète dit encore :

Ainsi encore l'athlète qui était en danger de mort, s'il ne se faisait couper les parties génitales ; son frère survint (mais l'athlète était philosophe), et il lui dit : « Eh bien ! mon frère, qu'attends-tu ? Coupons ces parties et retournons au gymnase ». Mais lui ne se résigna pas, il tint bon et mourut. Quelqu'un demanda à Épictète : « Comment s'est-il conduit ainsi ? Est-ce comme un athlète ou comme un philosophe ? – Comme un homme, répondit-il, mais un homme dont le nom avait été proclamé aux Jeux d'Olympie, qui avait passé toute sa vie dans une telle position et qui n'était pas un client de Baton, le parfumeur. Un autre se serait laissé couper la tête, s'il avait pu vivre sans tête. » Voilà comment on reste au niveau de son rôle ; telle en est la force chez ceux qui, d'eux-mêmes, ont l'habitude d'en tenir compte dans leurs décisions<sup>2</sup>.

Au total, si Épictète (et, semble-t-il, Sénèque et Musonius) ne condamne pas le suicide en tant que tel, d'une manière générale sa réalisation est plutôt envisagée comme un expédient ou un pis-aller. C'est Dieu qui donne l'ordre de la retraite, mais entendre cet ordre reste du domaine de la subjectivité et, si elle peut appartenir au philosophe, elle est surtout le fait du sage. Aussi, ce n'est pas d'une manière générale qu'il faut considérer la question du suicide, mais dans l'individualité de chaque cas. Le suicide n'est pas un acte spécifiquement stoïcien.

Cela nous ramène aux cas de suicides évoqués en introduction. Des deux hypothèses que Diogène Laërce donne de la mort de Zénon, il est clair que, dans un cas comme dans l'autre, celui-ci avait entendu le signal du départ : « Je viens de moi-même, pourquoi m'appelles-tu<sup>3</sup> ? » ; la raison en est que, très âgé, il avait bien conscience que son rôle était terminé. Concernant Caton et Sénèque, le contexte est plus politique que philosophique. Le cas de Cléanthe ressemble à celui de Zénon. C'est encore Diogène Laërce qui nous en donne le récit<sup>4</sup>. Très âgé, Cléanthe est atteint d'une tumeur à la bouche. Les médecins lui conseillent de s'abstenir de nourriture pendant deux jours, mais

---

<sup>1</sup> - Sénèque, *Lettres*, 70, 8, 11-12 (trad. Gabriel Germain).

<sup>2</sup> - *Entretiens*, I, 2, 25-28.

<sup>3</sup> - DL, VII, 31.

<sup>4</sup> - DL, VII, 176.



Cléanthe, qui se sentait mieux, décide de jeûner au-delà de la durée prescrite (« il dit qu'on lui avait montré le chemin<sup>1</sup> ») et il meurt de faim. De la manière dont l'histoire nous est présentée, on reconnaît les conditions énoncées par Épictète : Cléanthe a entendu le signal de la retraite et a franchi la porte qui était ouverte. Mais, en dépit de son antériorité, le suicide qui peut être le plus qualifié de stoïcien<sup>2</sup> est celui de Socrate, et les stoïciens l'évoquent souvent. Il est l'un des rares philosophes qu'ils reconnaissent comme sage, et la conclusion du *Manuel* témoigne de l'importance que lui donnait Épictète :

« Quiconque se rend de bonne grâce à la Nécessité  
« Est un sage à nos yeux, et il connaît les choses divines ».  
« Eh bien, Criton, si telle est la volonté des dieux, qu'il en soit ainsi ».  
« Anytos et Mélitos peuvent bien me tuer, mais non me nuire<sup>3</sup> ».

## 2 – Le suicide dans le canon pāli et d'autres textes bouddhiques

L'extrait de l'autobiographie de Milarepa cité en introduction est une injonction sans appel du lama Gnogpa à qui il vient de confier son désespoir et son intention de mettre fin à ses jours. Un maître bouddhiste contemporain relativise cependant cette vision :

Il n'existe aucun crime, aucune cruauté qu'un regret sincère et une pratique spirituelle authentique ne puissent purifier<sup>4</sup>.

Contredisant Gnopa, les textes du canon pāli présentent quelques cas de suicides qui récuse toute position dogmatique.

- *Trois moines dont le Bouddha ne condamne pas le suicide*

Les deux premiers cas sont exposés dans le *Samyutta Nikāya*<sup>5</sup>.

Godhika est un bhikkhu dont la maladie grave contrarie la libération. Il envisage de se suicider, considérant que s'il meurt dans un état de superconscience il renaîtra dans le monde de Brahma. Mara en informe le Bouddha au motif que Godhika n'est pas « soucieux de son corps et de sa vie ». En réalité, il voudrait que

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Et qui constitue une exception à ce qui vient d'être dit.

<sup>3</sup> - *Manuel*, LIII.

<sup>4</sup> - Sogyal Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, p. 192. S'il peut nous sembler absurde de regretter ce « crime » une fois mort, la renaissance annule cette absurdité.

<sup>5</sup> - Voir *The Connected Discourses of the Buddha, A Translation of the Samyutta Nikāya*, trad. Bikkhu Bodhi.

le Bouddha l'empêche de se suicider car il pressent que le moine est sur le point d'atteindre la libération. Mais c'est trop tard, et le Bouddha dit :

Voici vraiment comment est l'acte inébranlable :

Il n'y a pas d'attachement à la vie.

En ayant extirpé l'envie à sa racine,

Godhika a atteint le Nibbāna final<sup>1</sup>.

Vakkali, un autre bhikkhu, est lui aussi très malade et aux prises avec des douleurs atroces. N'étant pas en état de rendre visite au Bouddha, celui-ci vient le voir. Comme Vakkali s'accuse de n'avoir pas pu aller lui-même voir le Maître, le Bouddha lui répond : « Assez, Vakkali ! Pourquoi veux-tu voir ce corps infect ? Celui qui voit le Dhamma me voit ; celui qui me voit, voit le Dhamma ». Il poursuit avec un enseignement sur l'impermanence des phénomènes puis s'en retourne au Pic des Vautours. Prévenu en songe que Vakkali est sur le point d'atteindre la libération, le Bouddha lui envoie des moines pour l'en informer. Vakkali leur donne ce message en retour : « Je ne doute pas que, au regard de ce qui est impermanent, qui souffre et est sujet au changement, je n'ai plus de désir, de convoitise ou d'affection ». Se tranchant la gorge dès le départ des bhikkhus, il obtient la libération.

Le cas de Channa est rapporté dans le *Majjhima Nikāya*<sup>2</sup>. Channa vit au Pic des Vautours où résident deux disciples fameux du Bouddha, Sāriputta et Mahā Cunda. Il est lui aussi gravement malade et il explique aux deux autres moines que, n'ayant plus le désir de vivre, il songe à « prendre le couteau ». Sāriputta lui propose son aide, mais Channa décline son offre, lui dit qu'il a vénéré le Maître avec amour, et conclut : « Ami Sāriputta, rappelle-toi ceci : le Bhikkhu Channa usera du couteau d'une façon irréprochable », laissant entendre qu'il est déjà un arhant et que, par conséquent, il ne peut pas agir de manière inappropriée (*akusala*)<sup>3</sup>. Peu convaincus par cette assurance, Sāriputta et Mahā Cunda soumettent Channa à une sorte d'interrogatoire pour savoir s'il est bien un arhant. Ils lui demandent comment il en est arrivé à ces conclusions et Channa répond qu'il les a « vues et connues directement », ce qui est le signe de la vision transcendante. Peu après le départ des deux moines, Channa se tranche la gorge et meurt. Sāriputta relate la

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*, pp. 212-215.

<sup>2</sup> - *Channovāda Sutta. The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, trad. Bhikkhu Bodhi and Bhikkhu Ñāṇamoli.

<sup>3</sup> - *Middle Length Discourses, op.cit.*, p.1115.

conversation au Bouddha, lui exprime ses doutes et demande au Maître dans quelles conditions Channa va renaître. Le Bouddha reprend alors les propres mots de Channa, disant qu'il était un arhant et que, par conséquent, son suicide n'était pas un acte inapproprié.

- *Un suicide de masse*<sup>1</sup>

Alors qu'il était à Vesāli, le Bouddha donna un enseignement sur l'impureté et sur la contemplation des étapes de la décomposition d'un corps, sujets traditionnels visant à refréner l'attraction pour les désirs sensuels. Il se retira ensuite pour une retraite de deux semaines. À son retour, il s'étonne auprès d'Ānanda du petit nombre de moines présents. Ānanda répond qu'après l'enseignement du Bouddha, les bhikkhus sont devenus « rebutés, humiliés et dégoûtés par leur corps » et qu'ils se sont suicidés<sup>2</sup>. À la demande de son disciple, le Bouddha convoque l'assemblée des bhikkhus sur le champ et leur dispense un enseignement sur les bienfaits de la méditation sur la respiration. Ce qui frappe les commentateurs de ce sutta, c'est d'abord le manque d'émotion : Ānanda pas plus que son Maître ne semblent particulièrement affectés par l'événement. Ensuite, averti de ce suicide de masse, le Bouddha n'y fait aucune allusion : il se contente de donner un enseignement différent. Le sutta dit que parmi les moines suicidés, il y avait des arhants, des progressants avancés et des bhikkhus « ordinaires ». On apprend encore que les arhants ont réalisé le Nibbāna, les progressants avancés ont bénéficié d'une renaissance heureuse, les moines ordinaires d'une renaissance incertaine.

- *Les cas de Sappadasa et de Sīhā*

Dans le *Theragāthā*<sup>3</sup> et le *Therīgāthā* nous trouvons deux histoires de personnes qui veulent se suicider mais qui, aux portes de la mort, ont une soudaine illumination. Le bhikkhu Sappadasa<sup>4</sup>, après vingt-cinq ans de pratique, n'avait atteint aucune paix et sombrait dans la luxure. Sentant qu'il ne pouvait pas retourner à la vie domestique et n'ayant fait aucun progrès en tant que bhikkhu, il est sur le point de se trancher la gorge quand « des pensées raisonnables apparurent en moi ; le danger sembla clair, le dégoût du monde fut établi. C'est alors que mon esprit fut

---

<sup>1</sup> - Cette histoire qui apparaît dans le *Majjhima Nikāya* (voir *The Connected Discourses*, pp. 1773-1774) se trouve aussi dans le *Vinaya* (Ī I 68-70).

<sup>2</sup> - Il y aurait eu ainsi 500 suicides (sans doute un chiffre symbolique pour marquer le grand nombre).

<sup>3</sup> - Dans *The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Dīgha Nikāya*, trad. M. Walshe.

<sup>4</sup> - *Theragāthā*, VI, 6, 405-410, dans *ibid.*, p. 48.

réalisé<sup>1</sup> ». De même, dans le Therīgāthā<sup>2</sup>, une femme du nom de Sīhā, réfléchissant sur sa vie précédente alors qu'elle était « distraite et harcelée par les désirs des sens », « poursuivant [stupidement] des rêves insensés de bonheur », prend conscience de son angoisse et de sa détresse et décide de se pendre. Elle prend des liens et se rend dans la forêt :

Fort était le nœud coulant que je fis ; à une branche  
J'ai attaché la corde et je l'ai passée autour de mon cou,  
C'est alors que j'ai vu !... mon cœur fut rendu à la liberté<sup>3</sup>.

Nous voyons ici le désespoir conduisant à des pulsions suicidaires et l'urgence à les suivre amenant une transformation inattendue. Cela suggère que même quand nous avons épuisé toutes nos ressources personnelles et ne pouvons plus voir de chemin au-delà, il y a toujours un chemin.

Deux éléments rapprochent les cas de Godhika, Vakkali et Channa : la « preuve » de leur état d'arhant est confortée par leur non-attachement (au corps, aux sens, à la vie) et la disparition de tout désir ; le corollaire de cet état – sur lequel insiste le Bouddha –, c'est que, puisqu'un arhant ne peut agir de façon inappropriée, leur action est *kusala*. Ils ne renaîtront plus. D. Keown estime que ces cas sont en contradiction avec le principe du plus profond respect bouddhiste pour la vie<sup>4</sup>. Il fait remarquer que si nous considérons seulement la motivation, alors, par exemple, le meurtre pourrait conduire à l'impunité bien que la victime ne voulait pas mourir. Pourtant, les conséquences doivent également être prises en compte. Priver une personne de la vie est un acte générant de la souffrance qui est jugé inapproprié, même s'il a été accompli sans volonté de faire le mal. Alors que le Bouddha n'est pas critique vis-à-vis de Godhika et Vakkali, c'est seulement avec Channa qu'il émet une déclaration sans équivoque disculpant le suicide : « Sāriputta, quand on renonce à ce corps pour s'attacher à un nouveau corps, alors je dis voilà quelqu'un qui est blâmable. Il n'y avait rien de cela chez le Bhikkhu Channa ; le Bhikkhu Channa a usé du couteau d'une façon irréprochable. » La première phrase ne se rapporte pas au suicide. C'est s'attacher à un nouveau corps qui est blâmable. La seconde phrase est le nœud du

---

<sup>1</sup> - *Ibid.*

<sup>2</sup> - Dans *Therīgāthā: Poems of the Early Buddhist Nuns*, trad. C. A. F. Rhys Davids and K.R. Norman, (Canto 5, 40, Sīhā ).

<sup>3</sup> - *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> - Keown, D. *Buddhism and Suicide: The Case of Channa*. *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996.

problème et, pour Kneown, cela conduit à la différence entre la non condamnation d'un acte et l'exonération de quelqu'un qui agit. Le Bouddha n'a pas émis une appréciation générale sur le caractère acceptable du suicide ; il a exonéré Channa dans ce cas particulier. Cela affaiblit le cas de ceux qui prétendent que le suicide des arhants est acceptable, et s'accorde avec les deux cas précédents. Un commentaire post-canonique pointe deux difficultés à propos de Vakkali : il aurait surestimé sa réalisation spirituelle, puisqu'il n'a réalisé l'illumination qu'*après* s'être tranché la gorge. Mais Attwood fait remarquer que, si un arhant aurait dû savoir que ce n'est pas le corps du Bouddha qui importe mais le Dharma, le Bouddha ne le considérerait pas comme un arhant au moment de sa visite puisque, précisément, il lui a donné un enseignement sur l'impermanence. Des commentaires semblables alimenteront d'ailleurs le cas de Channa. Selon la tradition bouddhique, la mort est une forme de souffrance. Mais, pour ces trois moines, elle n'était pas la plus grande des souffrances. Au contraire, pour eux, la plus grande des souffrances était de vivre, et la mort de leurs propres mains a conduit à la libération de la souffrance : nous souffrons au moment de la mort parce que nous sommes *attachés* à la vie, à notre corps, à notre soi, à nos possessions matérielles... Nous pouvons conclure que, pour les arhants, la mort n'implique pas la souffrance.

L'histoire du suicide de masse est bien plus problématique. Le commentaire donne l'explication que les cinq cent bhikkhus étaient liés par un karma commun. Partis du monde des enfers, ils avaient accédé à une renaissance humaine et avaient été ordonnés moines. Ce que le commentaire semble dire, c'est que le Bouddha était conscient de ce qui allait se passer et que, par son enseignement sur l'impureté, il a essayé d'atténuer les effets du suicide « karmiquement » inévitables des moines. Mais le traducteur, Bhikkhu Bodhi, a de la difficulté à accepter cette explication : « l'idée d'un suicide karmiquement prédéterminé semble difficile à concilier avec la conception du suicide comme un acte "induit par la volition<sup>1</sup>" ». Le doute est d'ailleurs renforcé par une autre difficulté : si le Bouddha avait su dès le début ce qui arrivait, pourquoi aurait-il dû interroger Ānanda ? Par ailleurs, il est incompréhensible que, s'il y avait des arhants parmi les moines suicidés, ils eussent réagi avec répulsion à l'enseignement du Bouddha, plutôt qu'avec l'équanimité qui les caractérise. Attwood est tenté de conclure que ce sutta a été corrompu au cours de sa transmission. Le Vinaya rapporte lui aussi le cas d'un suicide de masse qui aide à éclaircir un aspect qui n'a pas été abordé dans celui du *Majjhima Nikāya*. Le karma des bhikkhus entraîne à la fois le suicide et l'homicide. Dans cette

---

<sup>1</sup> - *The Connected Discourses, op. cit.*, pp. 1951-1952.

version, nous apprenons que, plutôt que prendre leur propre vie, certains moines trouvent un homme peu scrupuleux pour la leur prendre. Ensuite, nous lisons qu'un groupe de plusieurs moines a convaincu un homme de se tuer afin de séduire son épouse ! L'argument qu'ils avancent, c'est que quand l'homme est vertueux il doit en prendre l'avantage en mourant tôt et ainsi s'assurer une renaissance heureuse. Basée sur ces deux cas, une règle est formulée qui proscrit l'assistance au suicide, louant la beauté de la mort dans tous les cas, et n'incitant personne à se tuer soi-même<sup>1</sup>. Déroger à cette règle entraîne l'expulsion définitive du bhikkhu de la sangha. Mais ici, le suicide en soi n'est pas interdit.

Les histoires de Sappadasa et de Sīhā apportent un message d'espoir : ils sont extrêmement conscients de leur souffrance et, au cœur de celle-ci, ils ne gagnent pas seulement une plus large perspective sur elle, mais gagnent aussi une vision au sein de la réalité elle-même, comme si, dans l'expérience de la souffrance, la vision est d'une certaine manière plus accessible.

De ce survol illustré d'exemples variés<sup>2</sup>, il ressort qu'il n'est pas possible d'arriver à une conclusion univoque sur le suicide. D'une manière générale, le suicide ne constitue pas une solution à la souffrance, l'auto-agression n'est d'aucun secours et est source de nouvelles souffrances. Par extension, on peut rappeler que le Bouddha rejetait fermement toute forme de mortification comme exercice spirituel. Certains des cas que nous avons présentés sont des exceptions en ce qu'ils ne provoquent pas la souffrance. Cette multiplicité de réponses montre que, d'un point de vue bouddhiste, nous ne pouvons juger d'une situation éthiquement.

### **3 – Discussion**

La première chose qui ressort de ces analyses est que les deux traditions ont une vision générale de la question du suicide qui peut être contredite dans des circonstances particulières. Cette vision générale est défavorable au suicide, ce qui rapproche les deux doctrines, mais pour des raisons différentes. Pour le Portique, l'homme doit jouer au mieux et jusqu'au bout le rôle qui lui a été assigné par Dieu et seul Dieu peut donner le signal du départ. La possibilité du suicide est envisagée comme un pis-aller : non seulement il doit être exceptionnel, mais ce choix implique une confusion entre le personnage et l'acteur. Le bouddhisme pour sa part met en avant le premier précepte et

---

<sup>1</sup> - *Vinaya-piṭaka* I I.73, cité par P. Harvey, dans *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000, p.289.

<sup>2</sup> - M. Attwood en présente encore d'autres que nous ne reprenons pas ici.

le principe d'*ahimsā* ; par ailleurs, les conséquences karmiques d'un acte inapproprié (*akusala*) vont se manifester lors de renaissances futures et le suicide ne fait qu'ajouter de la souffrance à la souffrance.

D'autres rapprochements sont possibles.

L'attachement (ou le non-attachement) est un principe que les deux doctrines ont en commun (pour des raisons différentes que nous ne développerons pas ici). Pour les stoïciens, la vie fait partie des choses indifférentes et, par conséquent, y être attaché résulte d'un jugement erroné ; il existe dans le bouddhisme une méditation sur l'impermanence qui vise au non-attachement à la vie, aux biens et à la renaissance, légitimant certains cas de suicides et permettant la sortie hors du *samsāra*.

On peut aussi considérer que, dans les deux traditions, la *possibilité* du suicide possède un effet psychologique et propédeutique : elle agit comme un repoussoir de l'acte et en éloigne la réalisation. Pour les stoïciens, la mise à distance du personnage que nous jouons fait envisager la possibilité du suicide comme une expérience de pensée où le suicide n'est qu'une sortie du rôle, ce qui fait dire à J.-J. Duhot qu'« envisager sereinement le suicide en fait comprendre l'inutilité ». Cette dimension apparaît nettement dans les cas de Sappadasa et de Sīhā qui renoncent au moment ultime du passage à l'acte. Mais le canon pāli va plus loin : sur le point de se suicider, Sappadasa et Sīhā ont une soudaine illumination. Cette issue heureuse n'est cependant pas exclue pour le philosophe stoïcien qui, s'il est attentif à l'enseignement du Portique, prendra conscience que, quand il a épuisé toutes ses ressources personnelles et ne peut plus voir de chemin au-delà, il y a toujours un chemin.

P. Harvey<sup>1</sup> a traduit une section du commentaire du *Vinaya* pour présenter un aperçu des circonstances où le suicide n'est pas considéré comme une rupture des règles du *Vinaya*. Les quatre situations sont :

- 1) Le suicide, par tous moyens, est mauvais si l'on est malade mais que la médecine et l'entourage sont efficaces ;
- 2) Dans le cas d'une longue et grave maladie, quand l'entourage, de guerre lasse, commence à envisager l'euthanasie, on peut arrêter de se nourrir et de prendre les remèdes, et par conséquent mourir sans reproche ;
- 3) Quand une personne est agonisante mais a atteint l'état de méditation requis, elle peut arrêter de se nourrir ;

---

<sup>1</sup> - P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, p.289.

- 4) Quand on est tellement absorbé dans la méditation que rompre la concentration pour manger pourrait être un obstacle à l'Éveil.

Les deuxième et troisième points de cette présentation résonnent indéniablement avec la mort de Cléanthe<sup>1</sup> (même si son entourage n'a pas envisagé l'euthanasie).

Enfin, le suicide du sage est remarquable par la quasi-approbation qui en résulte. Cette fois, les raisons de cette acceptation sont assez semblables. Le sage stoïcien, par nature agit vertueusement, et chacune de ses actions est juste et vertueuse ; Épictète ne peut qu'approuver les conditions de la mort de Socrate, plus, il la hisse au rang de modèle. Godhika, Vakkali et Channa étaient des sages, et le Bouddha valide leur acte.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **Sources se rapportant au Stoïcisme**

- ARRIEN. *Épictète, Entretiens, Livres I à IV*, trad. Émile Bréhier, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 2.
- ARRIEN. *Épictète, Manuel*, trad. Jean Pépin, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 2.
- DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et opinions des philosophes, Livre VII*, trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, Tel Gallimard, Paris, 1962, t. 1.
- DUHOT, Jean-Joël, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 2003.
- MUSONIUS RUFUS. *Entretiens et fragments*, trad. Armand Jagu, Georg Olms, Hildesheim, 1979.
- SPANNEUT, Michel. *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Éditions J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1973. .

### **Sources se rapportant au Bouddhisme**

- ATTWOOD, Michael. *Suicide as A Response to Suffering*, Western Buddhist Review, vol. 4
- BACOT, Jacques (trad.). *Milarepa, ses méfaits, ses épreuves, son illumination*, Fayard, Paris, 1971.
- HARVEY, P. *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000.
- KNEOWN, D. *Buddhism and Suicide: The Case of Channa*. Journal of Buddhist Ethics 3, 1996.
- BHIKKHU ÑĀṆAMOLI. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, (trad. Bhikkhu Bodhi), Wisdom Publications, 1995.

---

<sup>1</sup> - Voir DL, VII, 176.



- SOGYAL Rinpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, Éditions de la Table Ronde, Paris, 2003.
- STEVENS, Bernard. *La communauté bouddhiste Triratna. Un bouddhisme occidental*, Paris, L'Harmattan, 2014.