

André Comte-Sponville

L'opportunité de vivre

Ultimes études



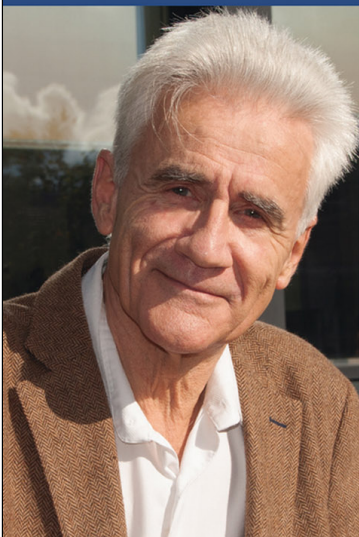
**André
Comte-Sponville**

puf

André Comte-Sponville

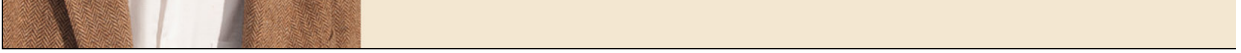
L'opportunité de vivre

Ultimes études



**André
Comte-Sponville**

puf



André Comte-Sponville

L'opportunité de vivre

Ultimes études



Du même auteur aux Puf

La clé des champs et autres impromptus, 2023

L'inconsolable et autres impromptus, 2018.

Dictionnaire philosophique, 2001 ; rééditions augmentées, coll. « Quadrige », 2013 puis 2021.

Du tragique au matérialisme (et retour), Vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres, 2015 ; rééd. coll. « Quadrige », 2018.

Du corps, 2009 ; rééd. coll. « Quadrige », 2019.

La philosophie, coll. « Que sais-je ? », 2005.

L'être-temps, 1999.

Impromptus, 1996 ; réédition coll. « Quadrige » (*Bonjour l'angoisse ! et autres impromptus*), 2022.

Petit traité des grandes vertus, 1995 ; rééd. Seuil, coll. « Points », 2001, puis Le Livre de Poche, 2018.

Valeur et vérité (Études cyniques), 1994.

Une éducation philosophique, 1989.

Traité du désespoir et de la béatitude (t. 1 : *Le mythe d'Icare*, 1984 ; t. 2 : *Vivre*, 1988) ; rééd. en un seul volume, coll. « Quadrige », 2002.

ISBN : 978-2-13-087630-4

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2025, janvier

© Presses universitaires de France / Humensis, 2025
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

à Francis Wolff

Avant-propos

« On aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon. »

Voltaire (Lettre à la marquise du Deffand, 1^{er} novembre 1769)

J'aime les formes brèves. Mais comment leur assurer quelque pérennité, sinon en les rassemblant en un ou plusieurs livres ? Aussi ai-je tôt regroupé les articles que j'écrivais en trois catégories, qui donneront, au fil des années, trois types de recueil. Je rassemblai les plus brefs, parus dans des journaux ou des magazines et souvent inspirés par l'actualité, sous le titre générique de « Propos », que j'empruntais évidemment à Alain. Par différence, et pensant cette fois à Schubert, j'appelai « Impromptus » des articles tout aussi faciles d'accès, pour le lecteur, mais un peu plus développés (une quinzaine de feuillets, plutôt que les trois ou quatre des Propos) et surtout plus intimistes, plus littéraires ou plus mélancoliques – ces trois qualificatifs, chez moi, tendant à se rejoindre. Enfin, j'empruntai à Chopin le titre d'« Études » pour désigner des articles plus techniques, plus approfondis, plus exigeants, et relevant en l'occurrence de l'histoire de la philosophie au moins autant que de mon propre cheminement, lequel eût été impossible sans la longue fréquentation de celle-là. Ainsi fais-je de nouveau et une dernière fois, s'agissant des « études », en rassemblant ici les neuf qui suivent. Non, certes, que j'aie décidé de ne plus écrire (quoique j'en rêve

depuis longtemps, ou quoique je rêve, plutôt, d'en être capable), mais parce que la proximité de la mort pousse à profiter de la vie plus qu'à travailler, ou incite, lorsque la vie ne suffit pas, à s'occuper de sa propre pensée – à supposer qu'on en ait encore le goût, le loisir, le courage – plutôt que de celle des illustres prédécesseurs qu'on s'est choisis pour maîtres, pour adversaires ou pour objets d'études.

En l'occurrence, les six premiers de ces articles relèvent bien de l'histoire de la philosophie, depuis la période hellénistique jusqu'à nos jours (même si le quatrième, qui porte sur mon rapport à Spinoza, va très au-delà d'une approche seulement historique). Les trois derniers présentent plutôt des moments, comme autant de bilans d'étape, dans mon propre parcours. C'est vrai en particulier du neuvième, qui fait ici office de conclusion : un entretien, mais fait directement par écrit, avec François L'Yvonnet (maître d'œuvre du *Cahier de l'Herne* qui me fut consacré en 2020), dans lequel je répondais à un certain nombre d'objections que certains des contributeurs de ce même *Cahier* avaient eu la gentillesse de m'adresser. Disons que c'est ma façon de me situer, pour finir et fût-ce immodestement, dans cette histoire de la philosophie qui ne cesse, depuis vingt-six siècles, de nous précéder, de nous accompagner, et qui nous survivra.

Quant au titre de ce recueil, il prolonge et redresse celui du premier article, « L'opportunité de mourir », qui retrace les positions des épicuriens et des stoïciens face au suicide. Choisir de continuer de vivre ou au contraire d'en finir, c'est une question d'opportunité plus que de principe. Voilà ce sur quoi s'accordaient les deux grandes écoles hellénistiques, comme je m'accorde, sur ce point, avec elles. Non, certes, que ces deux « opportunités » – de vivre ou de mourir – se vaillent, ce que les Anciens n'ont jamais pensé, ni moi. C'est la vie qui vaut, et rien ne vaut que pour elle, que par elle. Aussi le droit de vivre est-il le premier et le plus important des droits de l'homme, d'ailleurs le plus difficile à assurer. Le droit de mourir, je veux dire volontairement, plus facile à garantir, n'est que

son prolongement ultime. Si je suis maître de ma vie, je dois pouvoir l'être aussi, dans certaines circonstances, de ma mort. Nos lois d'ailleurs le reconnaissent : il y a fort longtemps que le suicide n'est plus considéré, dans nos pays, comme un délit. Ce n'est pas une raison pour le valoriser à l'excès. Une opportunité est le contraire d'un devoir ; libre à chacun de la saisir ou pas.

Encore faut-il être vivant pour en décider. L'opportunité de vivre est donc première (puisque toutes les autres la supposent), aux deux sens du mot « opportunité » : comme ce qui convient au moment ou aux circonstances, et comme occasion favorable (le *kairos* des Anciens). Mais elle n'est une opportunité – et non une contrainte ou une prison – que par la possibilité de la mort volontaire, qui fait de chaque instant, qu'on y pense ou non et fût-ce rétrospectivement, le résultat d'un choix, le plus souvent implicite, qui est de vivre encore. Je n'ai pas choisi de vivre ; mais je ne continue de vivre qu'à condition de le vouloir, ou en tout cas d'y consentir. Par quoi les deux opportunités, de vivre ou de mourir, sont indissociables l'une de l'autre, au bénéfice toutefois de la première, puisqu'on ne peut faire du bien (*bene facere*, d'où vient « bénéfice ») qu'à un vivant. « La porte est ouverte », comme disait Épictète : la mort est cette porte ; la liberté, cette ouverture.

Telle est aussi la leçon de Montaigne, d'ailleurs fidèle sur ce point au Jardin comme au Portique. Le deuxième article de ce recueil (sur Montaigne lecteur d'Épicure) complète en cela le premier : il éclaire, quoique indirectement et par la médiation des *Essais*, la face positive ou initiale (puisque'il faut être vivant pour pouvoir mourir) de cette même alternative, qu'on pourrait énoncer dans les mots d'Hamlet. Être ou ne pas être, telle est en effet la question, à laquelle nous ne cessons de répondre, jour après jour, et positivement, tant que nous vivons. Cela ne condamne pas pour autant le suicide. Rester fidèle aux Anciens, sur ce point, c'est jouer Montaigne contre Kant, non moins que contre Cioran. La vie n'est ni un devoir, ni un inconvénient : elle est une chance, un plaisir, un combat, qu'on a le droit

d'interrompre quand on veut (puisqu'il est perdu d'avance : il faudra mourir de toute façon), mais qu'il convient donc de poursuivre, le plus et le mieux qu'on peut, tant qu'on juge que cela en vaut la peine ou le plaisir – puisque c'est ce dernier, pour Montaigne comme pour Épicure, qui est « notre but » (*Essais*, I, 20). C'est ce que j'appelle l'opportunité de vivre, d'autant plus favorable qu'on a le droit d'y renoncer quand ce n'est plus le cas (la nature nous a laissé « la clef des champs » : *Essais*, II, 3). Est *opportunus*, en latin, le vent le plus propice, celui qui pousse *ob portum*, vers le port. La mort n'en est un, « très assuré » mais ultime, qu'en dernier recours (*ibid.*). La vie, tant qu'elle est supportable, vaut mieux.

Quant à évaluer « la justice et opportunité » (Montaigne, *ibid.*) de vivre ou de mourir volontairement, à tel ou tel moment, dans telles ou telles circonstances, c'est à chacun de le faire, pour son propre compte, et l'on aurait bien tort de se précipiter trop vite vers la mort. Montaigne a beau écrire – non sans exagération, selon moi – que « la plus volontaire mort, c'est la plus belle », il n'en précise pas moins, quelques pages plus bas, que « tous les maux ne valent pas qu'on veuille mourir pour les éviter », ni même les pires, tant qu'il reste une chance de les surmonter (*ibid.* ; voir aussi l'entrée « Suicide » dans mon *Dictionnaire amoureux de Montaigne*). C'est la vie qui importe, qui « doit être elle-même à soi sa visée, son dessein », enfin qu'il faut « méditer et manier », bien plus que la mort : « savoir mourir » n'est qu'un des articles – « et des plus légers, si notre crainte ne lui donnait poids » – du « général et principal chapitre » de toute sagesse, qui est de « savoir vivre » (*Essais*, III, 12 et 13). Cela ne va pas sans plaisir, ce qui donne raison à Épicure, ni autrement qu'au présent, ce qui donne raison à Chrysippe. C'est parce qu'il n'est ni épicurien ni stoïcien que Montaigne fait comme une synthèse, mais singulièrement libre, de l'une et l'autre écoles.

« Opportun : qui est à propos », écrit Littré dans son illustre *Dictionnaire*. C'est ce qui justifie le titre de ce recueil, comme on le comprendra en lisant le troisième de ces articles, sur Montaigne et le temps.

Cultiver l'opportunité de vivre, c'est simplement « vivre à propos » (*Essais*, III, 13), c'est-à-dire en adéquation avec ce que le temps ou le monde nous proposent, sans oublier – puisque « nous sommes nés pour agir » – d'y faire ce qui nous agréé ou nous paraît être dû. « Faire bien l'homme et dûment », ce n'est pas forger sa propre statue, encore moins « s'élever au-dessus de l'humanité », mais au contraire accepter ce qu'il y a en nous de mobilité, de variété, de souplesse, d'impermanence, donc aussi d'inconstance et de fragilité. C'est prendre modèle sur le vent, « plus sage que nous, qui s'aime à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes » (*ibid.*). L'opportunité de vivre, c'est la vie même, toujours mouvante, toujours « matérielle et corporelle, imparfaite de sa propre essence, et dérégulée », mais qu'il faut « servir selon elle » (*Essais*, III, 9).

Ajoutons que l'opportunité de mourir est par définition exceptionnelle (elle ne peut se concrétiser qu'une fois). C'est donc l'opportunité de vivre qui est la règle, par nature quotidienne, et qui requiert tous nos soins. C'est la philosophie même, celle qui ne nous apprend à mourir que parce qu'elle nous apprend, d'abord, à vivre (*Essais*, I, 26). Il n'est pas vrai, malgré Camus, que le suicide soit le seul « problème philosophique vraiment sérieux » (*Le Mythe de Sisyphe*, I). Mais que vaudrait une philosophie qui n'aiderait pas à juger – non une fois pour toutes mais en fonction des circonstances – « que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue » (*ibid.*) ? Ainsi fait Montaigne, pour qui « méditer et manier notre vie » est « la plus grande besogne de toutes » (*Essais*, III, 13).

Voltaire, qui n'a jamais condamné ni prôné la mort volontaire (il voit trop bien ce qu'il y a de pathologie ou de courage : voir l'article « Suicide ou homicide de soi-même », dans l'édition augmentée de son *Dictionnaire philosophique*), serait assurément d'accord, sur la plupart de ces thèmes, avec celui qu'il appelait « le roi des essayistes », dont il vantait, contre Pascal, « le charmant projet qu'il eut de se peindre ». J'en veux pour

confirmation la formule que je cite ici en exergue, laquelle m'a toujours amusé. On aurait tort d'y voir – chez ce grand vivant que fut Voltaire – je ne sais quelle tentation nihiliste ou suicidaire. C'est tout le contraire ! Lisez dans son entier la lettre dont je l'extrais : vous verrez qu'elle se veut résolument enjouée, pour ne pas dire optimiste, et vise plutôt à dissuader l'une des grandes amies de Voltaire, la charmante et dépressive Mme du Deffand, de mettre fin à ses jours. Saine attitude. Ne confondons pas la dépression, qui n'est qu'une prison de plus, et la liberté d'en finir ou pas ! Quant à la phrase en question, qui se trouve à l'extrême fin de la missive, elle y fait office d'envoi à la fois amical et apaisant. Ce qu'elle exprime, à mes yeux, ce n'est nullement le dégoût de l'existence (malgré les ennuis de l'âge, dont Voltaire et son amie se plaignent l'un et l'autre) mais l'acceptation souriante – « nonchalante », dirait Montaigne – de ce que les meilleures choses ont une fin, les pires aussi, et que la vie n'est absolument aimable que pour qui accepte de la perdre un jour. Pour des études que je sais et veux ultimes, cela m'a paru un clin d'œil sympathique, comme entre amis, lorsqu'on se quitte.

L'opportunité de mourir

(Épicuriens et stoïciens face au suicide)

Les deux grandes écoles hellénistiques – le Jardin, le Portique – s'opposent sur presque tout, mais guère sur le suicide. C'est peut-être que le sujet touche moins à leurs doctrines respectives, qui se combattent, qu'à une certaine sagesse, qui les inclut et les dépasse.

Ni sacrement ni sommet

Commençons par les stoïciens, et méfions-nous, les concernant, des clichés trop séduisants que la tradition, parfois, véhicule. Que les stoïciens n'aient pas condamné le suicide, et même qu'ils l'aient prôné, dans certaines circonstances, cela frappa tellement les esprits, une fois l'Occident devenu chrétien, que certains firent de la mort volontaire un dogme du Portique, voire le sommet de la vertu stoïque. C'était assurément se méprendre. Par exemple lorsque Baudelaire écrit : « Le stoïcisme, religion qui n'a qu'un sacrement, – le suicide¹ ! » La formule, pour forte qu'elle soit, ne saurait être prise au pied de la lettre. D'abord parce que la notion de *sacrement* n'a guère de place dans le stoïcisme, ni d'ailleurs dans l'Antiquité gréco-latine ;

ensuite, et surtout, parce qu'elle accorde au suicide une espèce de prééminence qui va très au-delà de ce que les textes (sauf parfois chez Sénèque) autorisent. Que le sage puisse se donner la mort, dans telle ou telle situation, tous les stoïciens là-dessus s'accordent. Mais cette position, dans l'Antiquité, n'a rien d'exceptionnel. Même Platon, qui condamne en général le suicide, pour des raisons surtout religieuses², reconnaît des exceptions, qui peuvent le rendre légitime³. Au reste, Socrate, que Platon et les stoïciens vénèrent, ne but-il pas volontairement la ciguë, sans rien faire pour l'éviter, pendant son procès, ni encore moins pour la fuir, lors de son incarcération ? Sa mort emblématique, telle que Platon la relate et que Sénèque la loue⁴, n'est-elle pas une espèce de suicide, certes forcé, mais librement et joyeusement consenti ? Et que dire de Diogène le Cynique – autre idole du Portique –, qui aurait mis fin à ses jours, dans son grand âge, en suspendant volontairement sa respiration⁵ ?

L'ancien stoïcisme

Mais venons-en à la doctrine. S'agissant du premier stoïcisme, celui de Zénon ou de Chrysippe, et même du moyen stoïcisme, celui de Panetius ou Posidonius, les textes font cruellement défaut. Si l'on en croit Diogène Laërce, Zénon de Citium, épuisé par le grand âge, s'était cassé un doigt en tombant. Il y vit une espèce de signe ou d'appel, auquel il s'empressa d'obéir : il se laissa mourir en cessant de manger – suicide par inanition⁶. Son disciple Cléanthe, qui lui succéda à la tête de l'école, fit de même : atteint d'un abcès ou d'une tumeur à la gencive, et lui aussi fort vieux, il s'abstint de nourriture jusqu'à mourir de faim⁷. On peut y voir dans les deux cas quelque paradoxe, puisque la vieillesse, une fracture ou une maladie, pour un stoïcien de stricte observance, ne sont pas des maux. Mais la mort non plus : rien n'interdit donc de la préférer à la survie, si celle-ci semble

inconvenante ou superfétatoire, si celle-là – non en général mais du fait de la maladie ou du grand âge – semble plus raisonnable ou (cela revient au même) plus conforme à la nature.

Au reste le suicide, pour légitime parfois qu'il puisse être, n'est aucunement, pour le sage, un passage obligé. Dans la vie du grand Chrysippe, qui passe pour le second fondateur du Portique, rien de tel : quand bien même il serait mort de rire, comme certains l'ont prétendu⁸, rien n'indique, ni même ne rend vraisemblable, qu'il y eût là une mort volontaire – et la gloire de Chrysippe, qui surpasse celle des deux précédents, n'en fut nullement diminuée. Le même Chrysippe n'en jugeait pas moins qu'« il peut convenir à des gens heureux de quitter la vie, et inversement à des malheureux d'y rester⁹ ». Socrate ou Zénon, acceptant ou choisissant de mourir, étaient plus libres et plus heureux que ceux, autour d'eux, qui s'attristaient de les voir partir. Tendre à sa propre conservation, pour un mortel raisonnable, autrement dit persévérer dans son être propre, ce n'est pas tendre vers une impossible immortalité, ni donc repousser indéfiniment la mort ; c'est vivre aussi longtemps qu'on le peut convenablement¹⁰, tout en acceptant de mourir, lorsqu'il le faut, voire en le décidant, lorsque cela semble plus raisonnable ou plus digne que la survie. Ainsi Caton, « décidé à mourir plutôt qu'à être forcé de voir la face d'un tyran », quand d'autres, moins forts que lui, pouvaient légitimement continuer à vivre¹¹. Les stoïciens, qui ont si fort l'esprit de système, n'oublient pas pour autant la diversité des situations singulières. Le suicide n'est ni toujours vertueux (il en est de lâches ou de pathologiques), ni toujours condamnable : il relève de ce que les stoïciens appelaient les *préférables* ou les *non-préférables*¹², lesquels varient selon les circonstances, non du bien et du mal, qui ne varient pas. Affaire d'opportunité, donc, plutôt que de principe, et ce qui peut être opportun pour le sage ne l'est pas pour n'importe qui. Telle était, semble-t-il, la doctrine de l'ancien et du moyen stoïcisme, dont Cicéron (qui

disposait des textes que nous avons perdus) se fait, dans le *De finibus*, l'interprète fidèle et fiable :

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 ou sur le point de 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. [...] 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 convenable pour le sage est d'abandonner 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'abandonner¹³.

Dans quelles circonstances le suicide peut-il constituer ce que les stoïciens appelaient une « issue raisonnable » (*eulogon exagoghè*¹⁴) ? Diogène Laërce en évoque plusieurs, et l'on se doute que la liste pourrait en être prolongée : « 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 incurable¹⁵. » Il y a place ici pour une casuistique, au bon sens du terme, mais qui ne saurait annuler l'orientation première, qui restera celle, durant les cinq siècles de sa longue histoire, du stoïcisme : on a le droit – voire le devoir parfois – de mettre fin à ses jours, dans certains cas ; mais ces cas sont rares, et seul le sage peut en juger, pour son propre compte, valablement. À la limite, le suicide n'est absolument raisonnable que chez l'individu parfaitement libre, et dès lors – puisque tout advient comme il le désire – parfaitement heureux (le sage).

C'est un paradoxe que Plutarque ne se lassera pas de dénoncer : pourquoi se suicider, si l'on est heureux¹⁶ ? Les stoïciens répondraient : pourquoi ne pas le faire, si l'on juge que c'est raisonnable, dès lors que notre bonheur présent – le seul réel, pour un stoïcien – n'en est point amoindri et n'augmenterait pas s'il durait davantage¹⁷ ?

Sénèque

Le stoïcisme plus tardif, celui de l'époque impériale, n'y contredira pas. Les textes sont ici beaucoup plus nombreux, et l'on nous pardonnera de ne pas les évoquer tous. Respectons l'ordre chronologique en suivant d'abord Sénèque, puis (plus brièvement, parce que la matière est moins abondante) Épictète et Marc Aurèle.

Le premier, qui se coupera les veines sur l'ordre de Néron¹⁸, est sans doute celui des trois que le suicide occupa le plus. Il y songea dès sa jeunesse, pour échapper à la maladie¹⁹, puis bien souvent plus tard, par exemple face aux atteintes prévisibles de la vieillesse²⁰. Mieux, ou pire, il ne cessa de voir dans le suicide une espèce de tentation, liée au *tædium vitæ* (le dégoût de la vie), dont il parle trop bien pour n'y avoir pas été lui-même exposé. Il annonce parfois Pascal, dans sa critique du divertissement, ou Schopenhauer, dans sa mise en évidence de la perpétuelle et lassante répétitivité de tout. C'est qu'il rappelle Lucrèce, qu'il lui arrive de citer ou de paraphraser :

N'est-ce pas le propre de la maladie que de ne rien supporter longtemps et de prendre le changement pour un remède ? De là ces voyages que l'on entreprend sans but, ces allées et venues de rivage en rivage et cette mobilité toujours ennemie de l'état présent... Les déplacements succèdent aux déplacements, un spectacle en remplace

un autre. Comme dit Lucrèce : « Ainsi chacun se fuit toujours ». Mais à quoi bon, si l'on n'échappe pas à soi ? On se suit soi-même, on ne se débarrasse pas de cette intolérable compagnie. Aussi persuadons-nous bien que le mal dont nous souffrons ne vient pas des lieux, mais de nous, qui n'avons la force de rien supporter : travail, plaisir, nous-mêmes, toute chose au monde nous est à charge. Il y a des gens que cela mène à la mort : comme leurs perpétuelles variations les font tourner indéfiniment dans le même cercle et qu'ils se sont rendu toute nouveauté impossible, ils prennent en dégoût la vie et l'univers, ils sentent monter en eux le cri des cœurs que pourrit la jouissance : « Eh quoi ! toujours la même chose²¹ ? »

On dira que la philosophie sert précisément à sortir de cette « mélancolie²² »... Hélas ! ce n'est pas toujours vrai, et il arrive même que ce soit la philosophie qui suscite ou renforce ce *tædium vitæ*. Sénèque, à nouveau proche de Lucrèce, rencontre aussi l'inspiration de l'Ecclésiaste :

Il en est que gagne la satiété de faire et de voir les mêmes choses : ils n'ont pas la vie en haine, mais en dégoût ; et c'est une pente où nous pousse pour son compte la philosophie, alors que nous disons : « Jusqu'à quand les mêmes choses ? Eh ! oui, qu'est-ce qui m'attend ? M'éveiller, dormir, avoir faim, m'emplir, avoir froid, avoir chaud... Rien ne trouve son terme, c'est un enchaînement circulaire des éléments du monde, ils fuient et s'entre-suivent. La nuit chasse le jour, et le jour la nuit, l'été se perd dans l'automne, l'automne est serré de près par l'hiver qui s'arrête devant le printemps : tout ne passe que pour revenir. Je ne fais rien de nouveau, je ne vois rien de nouveau. On en a quelquefois jusqu'à la nausée. » Dans la pensée de bien des gens, vivre n'est pas douloureux ; c'est vain²³.

On comprend qu'un tel dégoût puisse mener au suicide ; mais ni l'un ni l'autre ne conviennent au sage – le dégoût, parce qu'il est une faiblesse, donc le contraire d'une vertu ; le suicide qui en naît, parce qu'il ne saurait dès lors être raisonnable. Parmi les mauvaises raisons de se suicider, qui sont innombrables (une perte d'argent²⁴, la folie²⁵, la dépression²⁶, la peur²⁷, la souffrance²⁸, un chagrin d'amour²⁹...), il en est deux moins anecdotiques, certes d'inégale valeur, mais toutes deux passionnelles ou pathologiques (« Évitions cette passion qui s'est emparée de beaucoup : l'envie de mourir³⁰ »), donc incompatibles avec l'idéal stoïque. La première est l'excès de courage, ou plutôt de témérité (c'est moins une vertu qu'une passion), qui pousse parfois à mépriser la vie. La seconde, l'excès de lâcheté, qui pousse à la fuir. « Il existe pour la mort même une inclination inconsidérée qui souvent saisit les généreux, ceux du plus fougueux naturel, tout autant que les lâches, les démoralisés : ceux-là méprisent la vie, à ceux-ci elle pèse³¹. » Ils ont donc tort les uns et les autres. Sénèque, entre ces deux extrêmes, propose une voie moyenne, seule vertueuse : « l'homme de cœur, le sage, ne s'enfuit pas de la vie ; il en sort³². » Ni dégoût ni précipitation : « N'aimons pas trop la vie, ne la haïssons pas trop. Lors même que la raison nous conseille d'en finir, ne nous précipitons pas à la légère et comme à corps perdu³³. »

Par-delà les accents singulièrement tragiques ou « existentiels » qui lui sont propres et font partie de son charme, Sénèque ne s'éloigne guère de la doctrine traditionnelle du Portique. À preuve la *Lettre 70*, qu'il faudrait citer en entier. « Cette vie, il ne faut pas toujours chercher à la retenir, tu le sais : ce qui est un bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. Voilà pourquoi le sage vivra autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut³⁴. » Dans quelles circonstances doit-il opter pour le suicide ? Il n'y a guère ici que des « cas d'espèce, qui peuvent faire pencher la décision pour ou contre³⁵ ». Le sage peut se suicider pour éviter la torture³⁶ ou simplement les vaines souffrances d'une trop longue agonie³⁷, pour s'épargner la décrépitude du grand âge³⁸, pour ne pas « pâtir sans relâche » d'une maladie incurable qui

fait « obstacle à tout ce qui est raison de vivre³⁹ », parce qu'il a le sentiment de « ne plus être utile à personne⁴⁰ », de n'avoir « plus rien à faire que de souffrir⁴¹ », pour échapper à la servitude⁴², pour manifester son refus de la tyrannie⁴³, enfin et en général parce que Dieu, la raison ou la nature (les trois, dans le stoïcisme, reviennent au même) nous en ont laissé le droit, dont il convient de faire bon usage⁴⁴. Cela vaut pour le sage comme pour n'importe qui (lequel peut se suicider, le cas échéant, pour ces mêmes raisons). Mais seul le sage, s'il met fin à ses jours, peut le faire tout à fait librement. Ce n'est plus passion mais vertu. Plus faiblesse, mais force. Plus malheur (comme est ordinairement le suicide), mais bonheur prolongé jusqu'au bout.

Cette liberté, pour un stoïcien, ne va pas sans obéissance. Le destin toujours nous guide ou nous emporte : *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁴⁵... Que cette obéissance ne fasse qu'un, pour le sage, avec sa liberté, c'est un point essentiel et constant du stoïcisme ; mais Sénèque insiste davantage sur celle-ci que sur celle-là, et plus, sans doute, qu'aucun autre stoïcien. « Le droit de vie et de mort sur moi n'appartient qu'à moi », fait-il dire à Œdipe⁴⁶, et nul doute qu'il en soit lui-même convaincu. S'exercer à mourir, comme le voulait Épicure, c'est s'exercer à être libre⁴⁷. « Qui sait mourir ne sait plus être esclave : il s'établit au-dessus, du moins en dehors de tout despotisme. Que lui font le cachot, les gardes, les verrous ? Il a toujours porte ouverte⁴⁸. » Pas besoin pour cela d'être sage. Le courage et l'amour de la liberté, même chez un enfant, peuvent suffire⁴⁹. Pas besoin même, pour décider d'en finir, de « raisons bien fortes ; car ce ne sont pas non plus de bien fortes raisons qui nous retiennent⁵⁰ ». La vie, pour qui s'interdit le suicide, est « un esclavage⁵¹ ». Envisager sereinement de mettre fin à ses jours, c'est s'ouvrir « la route de la liberté⁵² ».

Sénèque place cette liberté si haut qu'il juge aussi grave « d'empêcher quelqu'un de mourir que de le tuer⁵³ ». C'est une idée que je n'ai trouvée que chez lui, et dont il est douteux que tous les stoïciens l'eussent approuvée. Il

n'est pas exclu que Sénèque, sur ce point, soit plus près d'Épicure, qu'il aime à citer, que de Zénon ou Chrysippe. C'est qu'il met le bien-être ou l'agrément, parfois et au rebours de la doctrine, aussi haut que le devoir ou la vertu. Et la liberté, plus haut que tout :

On doit compte de sa vie même aux autres ; de sa mort, à soi seul : la meilleure est celle qui agréé. [...] Le grand motif de ne pas nous plaindre de la vie, c'est qu'elle ne retient personne. Tout est bon dans les choses humaines dès que nul ne reste malheureux que par sa faute. La vie te plaît ? Vis donc. Elle ne te plaît pas ? Libre à toi de t'en retourner d'où tu es venu⁵⁴.

Stoïcisme bien tempéré, et à l'adresse du grand nombre plus que des seuls maîtres ou disciples. Pas étonnant que Montaigne, quinze siècles plus tard (et citant d'ailleurs Lucrèce aussi volontiers que Sénèque), puisse s'y reconnaître⁵⁵, comme beaucoup de nos contemporains !

Épictète

Épictète, sur cette question, est plus réservé, et sans doute plus près du point d'équilibre de la doctrine. Il reconnaît lui aussi le droit de se donner la mort, « lorsqu'on éprouve qu'il est raisonnable de le faire⁵⁶ », et dans des termes que Sénèque n'eût pas désavoués : « 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 va⁵⁷... » Le monde n'est pas une prison, ni la vie, ou bien il est facile de s'en échapper. Le droit de s'en aller fait partie de ce qu'on n'appelait pas encore les droits de l'homme :

Chose essentielle : songe que la porte est ouverte. Ne sois pas plus lâche que les enfants ; quand la chose ne leur plaît pas, ils disent : « Je ne joue plus » ; toi aussi, quand tu crois être en semblable situation, dis : « Je ne joue plus », et va-t'en ; mais si tu restes, ne gémis pas⁵⁸.

Toutefois, comparé à Sénèque, l'esclave affranchi insiste un peu moins sur la liberté, un peu plus sur l'obéissance. À ses disciples qui voudraient devancer l'appel, il répond : « Hommes, attendez Dieu ! Lorsqu'il vous fera signe et vous libérera de ce service, alors vous irez à lui ; pour le moment, consentez à résider dans le séjour où il vous a placés. [...] Restez ! Il serait déraisonnable de partir⁵⁹. » Épictète est autrement sévère, sur ce point, que son prédécesseur latin : celui qui se tue sans motif valable ne porte pas seulement atteinte à ses proches, à qui il enlève un ami ou un concitoyen ; il commet « un meurtre⁶⁰ ». La liberté n'en demeure pas moins⁶¹, mais soumise à la pitié plutôt qu'au bon vouloir de qui en juge. Où l'on retrouve l'obéissance, ici pensée sur le modèle militaire :

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 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 général⁶².

Marc Aurèle

L'empereur philosophe, sur le suicide comme sur le reste, est le moins prolix des trois. Il perçoit volontiers la mort comme une libération, qu'il lui arrive d'attendre avec quelque impatience⁶³, sans toutefois consentir à « s'irriter du délai⁶⁴ ». Reprenant une métaphore qu'il emprunte à Épictète, il se reconnaît pourtant le droit, lui aussi, de quitter la vie comme on sort d'une maison par trop envahie de fumée⁶⁵. « Faut-il quitter la vie⁶⁶ ? » La question est légitime, observe Marc Aurèle, et il importe de se la poser avant que la vieillesse n'obscurcisse en nous la pensée⁶⁷. La réponse, qui variera en fonction des circonstances, n'est pas l'essentiel. Qu'on décide de vivre ou de mourir, l'important est de le faire bien, donc sereinement, sans se plaindre ni protester. Les choix sont limités, qui se ramènent à trois : « Ou bien tu vis ici, et tu y es maintenant habitué ; ou bien tu te retires ailleurs, et tu l'as voulu ; ou bien tu meurs, et ta fonction est accomplie. Hors cela il n'y a rien. Calme-toi donc⁶⁸. » Vie et mort sont indifférentes ; la vertu ne l'est pas. Aussi dépend-il de nous, si nous décidons de partir, de le faire « sans colère, simplement, librement, discrètement⁶⁹ », et même avec bienveillance⁷⁰. Marc Aurèle, avec le mélange de douceur et de gravité qui le caractérise, va pourtant plus loin que ses maîtres : là où ceux-ci enseignaient que seul le sage peut se suicider tout à fait valablement, lui jugerait plutôt que l'incapacité à devenir sage – ou même à devenir « bon et simple » – est un motif valable de suicide :

Tout ici dépend de toi ; car qui t'empêche d'être bon et simple ?
Décide seulement de cesser de vivre, si tu ne dois pas être tel ; car la raison n'exige pas que tu vives, si tu n'as pas ces qualités⁷¹.

La mort volontaire lui apparaît moins comme une victoire que comme une issue toujours possible, moins comme une liberté que comme une

libération, face à la médiocrité de l'existence. Tu n'es pas capable d'être sage ? « Quitte donc la vie⁷² », cela au moins est à ta portée.

Obéissance et liberté

Quatre siècles séparent Marc Aurèle de Zénon. On voit que les stoïciens, par-delà les différences d'époque ou de sensibilité, n'en ont pas moins gardé, sur la mort volontaire, une position à peu près constante, faite d'obéissance (à Dieu ou à la nature) et de liberté (faire ce qui dépend de soi, pour affronter ou surmonter ce qui n'en dépend pas). Quant aux trois représentants du stoïcisme impérial, et s'agissant toujours du suicide, la différence, entre eux, est plus d'accent que de doctrine. Sénèque insiste davantage sur la liberté ; Épictète, sur l'obéissance ; Marc Aurèle, sur la vertu (quand on en est capable), sur la lassitude (quand on ne l'est pas) ou la libération (que la mort au moins apportera).

Leur position commune, notons-le pour finir, est donc à la fois plus modérée et moins originale qu'on ne le prétend parfois.

Plus modérée : le suicide, toujours possible, rarement nécessaire, est un gage de liberté ; mais il n'est vraiment vertueux que lorsqu'il est accompli pour de bonnes raisons morales (par amour de la sagesse, non de la mort, par refus de l'indignité, non de la souffrance), et n'est acceptable dans les autres cas, à défaut d'être tout à fait estimable, que lorsqu'il constitue la seule façon d'échapper au malheur ou à la honte.

La position stoïcienne est également moins originale qu'on ne le croit parfois : non seulement parce qu'elle n'est pas sans rapport avec celle de leurs prédécesseurs cyniques⁷³, mais aussi, ce qui est plus étonnant, parce qu'elle rencontre, sur bien des points, les préceptes de la grande école rivale, l'épicurisme. De façon significative, plusieurs des fragments épicuriens où il est question du suicide ne nous sont parvenus que grâce à

Sénèque, qui ne s'en démarque guère. Par exemple celui-ci : « C'est chose ridicule de courir à la mort par dégoût de la vie, alors que c'est ton genre de vie qui t'a obligé de courir à la mort⁷⁴. » Ou cet autre : « Quoi de plus ridicule que d'aspirer à la mort, alors que tu as détruit le repos de ta vie par la peur de mourir⁷⁵ ! » Et d'ajouter cette idée, qu'il prête aussi à Épicure et qu'on retrouvera chez Lucrèce : « Plusieurs, par peur de la mort, sont poussés à mourir⁷⁶. » On voit qu'il s'agit moins d'une condamnation du suicide que d'une critique des errements qui y mènent. On a le droit de se suicider, mais seul le sage – parce qu'il ne craint ni la vie ni la mort – peut le faire en toute liberté.

Les épicuriens

Quant au fond, la position d'Épicure n'est en effet pas très éloignée – une fois n'est pas coutume – de celle des stoïciens. Lui aussi « gourmande également ceux qui souhaitent la mort et ceux qui la redoutent⁷⁷ ». Il est même, avec les premiers, d'une singulière sévérité :

Celui qui exhorte le jeune à bien vivre et le vieillard à bien mourir est niais, non seulement à cause de l'agrément de la vie, mais aussi parce que c'est une même étude que celle de bien vivre et celle de bien mourir. Bien pire encore celui qui dit qu'il est beau de « n'être pas né » ou, « si l'on naît, de franchir au plus tôt les portes de l'Hadès ». Car, s'il est convaincu de ce qu'il dit, comment se fait-il qu'il ne quitte pas la vie ? Cela est tout à fait en son pouvoir, s'il y est fermement décidé. Mais s'il plaisante, il montre de la frivolité en des choses qui n'en comportent pas⁷⁸.

Épicure n'en voit pas moins dans la mort volontaire, comme les stoïciens, un gage possible de liberté : « Vivre dans la nécessité est un mal, écrivait-il, mais il n'y a aucune nécessité de vivre dans la nécessité⁷⁹. » Aussi conseillait-il de fuir « les injustices du sort », lorsqu'on ne peut les supporter, en quittant volontairement « une vie qui ne nous plaît pas », comme on sort d'un banquet ou d'un théâtre⁸⁰. Il n'était pas le premier atomiste à soutenir cette position, ni ne sera le dernier. Lucrèce, dont une source douteuse dit qu'il aurait lui-même mis fin à ses jours⁸¹, se souvient que « le vénérable Démocrite », sentant qu'il était, du fait de son extrême vieillesse, en train de perdre la mémoire, « alla de lui-même au-devant de la mort, pour lui offrir sa tête⁸² ». Le poète semble même conseiller le suicide à celui que la vie ne satisfait pas. Tels sont du moins les mots qu'il prête à la nature, dans une très célèbre prosopopée : « Pourquoi vouloir allonger ta vie d'un temps qui doit à son tour aboutir à une triste fin et se dissiper tout entier sans profit ? Ne vaut-il pas mieux mettre un terme à tes jours et à tes souffrances ? Car imaginer désormais quelque invention nouvelle pour te plaire, je ne le puis : les choses vont toujours de même⁸³. » Et l'on a vu que Sénèque, sur ce point, se sent bien proche du génial et mélancolique disciple d'Épicure...

S'agissant du suicide, il semble qu'il y ait pourtant une différence, au moins d'accent, entre ces deux écoles que tout, par ailleurs, oppose. Dans les textes d'Épicure – il est vrai fort peu nombreux – qui nous sont parvenus, on ne trouve certes aucune condamnation du suicide, mais point non plus l'éloge, si fréquent chez les stoïciens, de ce qu'on pourrait appeler le suicide du sage. Rien là de très étonnant. Le sage, s'il est épicurien (ou l'épicurien, s'il est sage), ne craint ni la mort ni la vie : « car ni vivre ne lui pèse, ni il ne considère comme un mal de ne pas vivre⁸⁴ ». Pourquoi se suiciderait-il ? Parce qu'il perd la vue ? Il n'en continue pas moins de vivre sans regrets⁸⁵. Parce qu'il souffre atrocement ? Mais les douleurs les plus vives ne durent pas, et les plus durables n'empêchent pas tout plaisir⁸⁶. D'ailleurs le sage,

lorsqu'il souffre, même atrocement, est capable (comme Épicure à la fin de sa vie) de « contrebalancer » les douleurs du corps par les joies de l'âme, par exemple lorsqu'il se souvient de plaisirs passés⁸⁷. Aussi n'y a-t-il « aucun moment où pour lui la somme des plaisirs ne l'emporte sur celle des douleurs⁸⁸ », ce qui devrait lui ôter, en bonne logique épicurienne⁸⁹, toute raison de se suicider – ce que, de fait, Épicure ne fit pas⁹⁰.

Bref, on a le sentiment (même si la rareté des textes interdit toute certitude) que Marcel Conche, sur ce point comme sur tant d'autres, a raison : le suicide, pour Épicure, n'est bien qu'un « pis-aller », légitime – quoique dans des circonstances exceptionnelles⁹¹ – pour ceux « qui n'ont pas la force d'endurer certaines douleurs », mais dont le sage, à la limite, n'a que faire⁹². L'épicurien Torquatus, que fait parler Cicéron, affirme bien que le sage « n'hésite pas, si cela est préférable, à sortir de la vie⁹³ ». Mais comme il précise que le plaisir, chez le sage, l'emporte toujours sur la douleur, de même que la joie sur l'angoisse⁹⁴, on ne voit pas pourquoi il déciderait de lui-même d'interrompre le cours d'une existence perpétuellement heureuse.

Cela, toutefois, ne vaut que pour le sage. Pour tous les autres, le suicide fait bien partie, pour Épicure, des actions qu'il faut savoir envisager. Affaire d'opportunité, là encore, mais qui ne concerne que ceux – il est vrai fort nombreux – qui ne vivent pas « comme un dieu parmi les hommes⁹⁵ ». Aussi ne trouve-t-on pas, dans la tradition épicurienne, l'équivalent de ce qu'est le suicide emblématique de Caton dans l'école opposée. Le suicide, pour les épicuriens, est souvent légitime ; il n'est jamais intrinsèquement admirable (mais seulement, le cas échéant, par la façon de le vivre). Rien ne l'interdit, pour le commun des mortels, ni ne le rend souhaitable, pour le sage.

Convergence et symétrie

Que conclure de cette brève étude ? Que nos deux écoles hellénistiques, quoique partant de principes opposés, soutiennent, sur la mort volontaire, des positions à la fois étonnamment convergentes et bizarrement symétriques. C'est qu'elles y voient moins une question de principe, précisément, que de circonstances. Qu'on situe le souverain bien dans la vertu ou dans le plaisir, il n'y a aucune raison de s'interdire le suicide, ni de le valoriser à l'excès. Mais les stoïciens tendent à réserver le suicide libre et heureux au seul sage, s'il en décide ainsi (parce qu'il se tue alors par vertu, non par faiblesse, en plein bonheur, non pour fuir le malheur), quand les épicuriens penseraient plutôt que le sage est trop heureux et trop libre pour avoir jamais recours à cet expédient, qu'il n'interdit pas aux autres. Pour les stoïciens, mettre fin à ses jours n'est une vertu, le cas échéant, que pour les sages ; pour Épicure, ce n'est parfois un besoin que pour ceux à qui la sagesse fait défaut. Les deux écoles ne s'en accordent pas moins sur l'essentiel, qui vaut pour nous tous. Le suicide n'est ni un sacrement, qu'il faudrait recommander, ni un crime, qu'il faudrait s'interdire. La mort volontaire n'est qu'une possibilité parmi d'autres, presque toujours disponible, point toujours désirable ni estimable. Affaire d'opportunité, disais-je, plutôt que de principe. À chacun – à proportion de sa force ou de sa faiblesse et en fonction des circonstances – de la saisir ou pas.

-
1. Baudelaire, *Fusées*, XV, *Œuvres complètes*, Lausanne, 1967, La Guilde du Livre, p. 1347. Rappelons que le mot *suicidium*, d'où pourrait dériver le français « suicide », n'existe pas en latin classique. Alexander Murray signale qu'on trouve les mots *suicida* (« le suicidé ») et *suicidis* (adjectif « suicidés ») au XII^e siècle, dans un texte de Guillaume de Saint Victor, *De quatuor labyrinthos Franciae* (*Suicide in the Middle Ages*, vol. I, Oxford University Press, Oxford-New York, 1998, planche 1, p. 137-138 ; merci à François-Xavier Putallaz, qui m'a fait découvrir cette référence). Quant au substantif « suicide », en français, il semble bien qu'il ne soit forgé qu'au XVIII^e siècle, à partir des mots latins *sui* (« de soi ») et *caedes* (« meurtre »). Voir à ce propos Yolande Gris  , *Le Suicide dans la Rome antique*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1982, p. 22-23, ainsi que l'appendice des pages 291-297 (« Liste des principales formules employées dans les textes latins pour exprimer l'idée de suicide »).
 2. Voir par exemple *Phédon*, 61c-62c. Même condamnation du suicide chez Aristote, mais dans une problématique moins religieuse que morale et politique : *  thique à Nicomaque*, III, 1116 a 12-15 (le suicide comme lâcheté) et V, 1138 a 5-14 (le suicide comme injustice envers la Cité). Rien n'exclut toutefois que le Stagirite ait accepté certaines exceptions, par exemple qu'on puisse se suicider « parce qu'il est noble d'agir ainsi » et non « pour échapper à un mal » (pour reprendre, en les intervertissant, les expressions d'Aristote en 1116 a 12-15, p. 152 de la traduction Tricot, Paris, Vrin, 1979). Selon certains Anciens, Aristote se serait empoisonné ou jeté dans l'Euripe (cf. Diogène Laërce, V, 6 et 10).
 3. Par exemple lorsqu'il s'agit d'obéir à une décision de justice, d'échapper aux « souffrances insupportables d'un mal sans issue » ou à une « honte invivable » (*Lois*, IX, 873 c-e).
 4. *Phédon*, 116a-118a. Sénèque rapproche la mort de Socrate du suicide de Caton : *Lettres    Lucilius*, II, 13, 14, p. 631 ; voir aussi *De Providentia*, III, 9, 12-14, p. 299. Sauf précision contraire, mes références à Sénèque renvoient à l'édition Paul Veyne des *Entretiens* et *Lettres    Lucilius* (laquelle reprend les traductions des Belles Lettres, qu'il m'arrive parfois de modifier légèrement), Paris, Robert Laffont, 1993, « Bouquins », que je désignerai désormais par les initiales de l'  diteur, *PV*. S'agissant des autres sto  iciens, j'utiliserai de préférence le précieux volume de la « Bibliothèque de la Pléiade », *Les Sto  iciens*, Gallimard, 1962, qui rassemble plusieurs des textes majeurs du sto  icisme, traduits par Émile Br  hier et revus par les meilleurs spécialistes ; je le désignerai par la seule indication de sa collection, « Pléiade »).
 5. Si l'on se fie au récit, sans doute légendaire, de Diogène Laërce, qui évoque aussi d'autres causes de décès : *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 77. Le cynique M  trocl  s se serait également suicidé, mais en s'étranglant lui-même (Diogène Laërce, VI, 95). Comme le note Br  hier, « les Sto  iciens ont toujours reconnu dans les Cyniques leurs maîtres de sagesse » (Pléiade, p. 1350, note 1 de la p. 1002) : cf. Diogène Laërce, VI, 14-15, VII, 2-4, et Épictète, *Entretiens*, III, XXII et IV, I, 151-158 (« Pléiade », p. 1002-1015 et 1057-1058).
 6. Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 31 ; le même auteur lui prête, quelques lignes plus haut, une mort par «   touffement » (traduction Br  hier), sans doute volontaire (« en retenant sa respiration », selon la traduction de Richard Goulet, qui semble ici plus précise : *apopnixas eauton*), *op. cit.*,

VII, 28, et note 6, p. 809 dans l'édition dirigée par Marie-Odile Goulet-Cazé, Le Livre de Poche, 1999.

7. Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 176.

8. Voir Diogène Laërce (qui semble lui-même n'y croire qu'à demi), *op. cit.*, VII, 184-185.

9. Chrysippe, d'après le témoignage de Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XVIII (Pléiade, p. 108). Voir aussi *Des notions communes contre les stoïciens*, XI (Pléiade, p. 143-144).

10. Sur la notion de *convenable*, voir par exemple Diogène Laërce, VII, 107-110 (Pléiade, p. 50-51). Sur la « tendance primitive » qui pousse tout être vivant à rechercher sa propre conservation, voir André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, I, chap. V, 3, Paris, Puf, 1974, p. 66-67.

11. Cicéron (à propos des stoïciens), *De officiis*, I, 112 (Pléiade, p. 533).

12. Diogène Laërce, VII, 102-107 (Pléiade, p. 48-50).

13. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, XVIII, 60-61 (Pléiade, p. 284-285). C'est le stoïcien Caton qui parle.

14. Voir par exemple Diogène Laërce, VII, 130 (Pléiade, p. 57). La notion sera reprise par Montaigne, *Essais*, II, 3, Paris, Puf, 1978, p. 354.

15. *Ibid.* On peut légitimement se suicider, notera Sénèque, pour sauver sa liberté, son honneur ou sa sagesse (*De beneficiis*, I, XI, 4, *PV*, p. 417).

16. Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XIV et XVIII (Pléiade, p. 103-104 et 108-109), et surtout *Des notions communes contre les stoïciens*, XI (Pléiade, p. 143-144).

17. Chrysippe « dit en plusieurs endroits que le bonheur n'augmente pas parce qu'il dure davantage » (Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, XXVI, Pléiade, p. 115). Tout cela n'est intelligible qu'à partir de la conception stoïcienne du temps, que Plutarque, manifestement, ne comprend pas : voir à ce propos le grand livre de Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985 (voir spécialement les § 105-108, p. 204-210 ; l'auteur évoque expressément le suicide heureux p. 210).

18. Le suicide de Sénèque est raconté, avec force détails, par Tacite, *Annales*, XV, 62-64 (qu'on peut lire commodément dans la longue préface de Paul Veyne, *PV*, p. CLXVIII-CLXX).

19. *Lettres*, IX, 78, 1-2, *PV*, p. 823.

20. *Lettres*, VI, 58, 34-36, *PV*, p. 743.

21. *De tranquillitate animi*, II, 12-15, *PV*, p. 349. Comparer avec Lucrèce, *De rerum natura*, III, 1053-1094 (l'expression citée par Sénèque est empruntée au vers 1068 dans l'édition Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1968).

22. *Ibid.*, III, 1, p. 349.

23. *Lettres à Lucilius*, III, 24, 26, *PV*, p. 663-664. Comparer avec Lucrèce, III, 944-971, et avec L'Ecclésiaste, 1, 2-11.

24. Par exemple Apicius, se jugeant ruiné et incapable de vivre avec « dix millions de sesterces » (*Consolation à Helvia*, X, 8-10, *PV*, p. 61).

25. *De ira*, II, XXXVI, 5, *PV*, p. 152.
26. *Lettres*, I, 10, 2, *PV*, p. 622, et III, 24, 22-26, *PV*, p. 663 et note 4.
27. *Lettre 4*, 4, *PV*, p. 607.
28. *Lettre 58*, 36, *PV*, p. 743. Il faut entendre : la souffrance qui n'empêche pas de vivre valablement et de se rendre utile (*id.*). Nous y reviendrons.
29. *De beneficiis*, II, XIV, 2, *PV*, p. 429 ; *Lettre 4*, 4, p. 607.
30. Sénèque, *Lettre 24*, 25, *PV*, p. 663.
31. *Id.*
32. *Id.*
33. *Ibid.*, 24, *PV*, p. 663. Sur le juste amour de la vie (ni trop, ni trop peu), voir aussi la *Lettre 26*, 10, *PV*, p. 667.
34. *Lettres à Lucilius*, VIII, 70, 4, *PV*, p. 780.
35. *Ibid.*, 11, *PV*, p. 782.
36. *Id.*
37. *Ibid.*, 12, *PV*, p. 782 : « S'il n'est pas vrai que la vie la plus longue soit toujours la meilleure, il est bien vrai que la pire des morts est toujours celle qui se prolonge. »
38. *Lettre 58*, 34-35, *PV*, p. 743.
39. *Ibid.*, 36, *PV*, p. 743. On remarquera que la souffrance, seule, ne suffit pas à justifier le suicide, mais seulement quand aucune raison positive de vivre ne l'accompagne, par exemple quand on ne peut plus rien pour ses proches, pour sa patrie ou pour soi.
40. *Lettre 98*, 16, *PV*, p. 976. À l'inverse, il faut savoir renoncer au suicide « quand l'intérêt des siens l'exige : c'est le fait d'une grande force d'âme que de retourner à la vie pour l'amour d'autrui, comme l'ont fait nombre de grands hommes » (*Lettre 104*, 3-4, *PV*, p. 999).
41. *Lettre 98*, 16, *PV*, p. 976.
42. *Lettre 77*, 14-15, *PV*, p. 821.
43. Comme fit Caton : *Lettre 13*, 14, *PV*, p. 631 ; *De Providentia*, III, 9, 12-14, p. 299.
44. *De Providentia*, VI, 6-9, *PV*, p. 307-308. Paul Veyne, en note, voit dans ces pages « une apologie du suicide », laquelle, par « l'enthousiasme obsessionnel » dont Sénèque fait preuve, dépasserait « l'orthodoxie stoïcienne ». Nicole Tadic-Gilloteaux, à l'inverse, conclut que Sénèque « a pratiqué un enseignement destiné bien plus à combattre le suicide qu'à le conseiller » (« Sénèque face au suicide », *L'Antiquité classique*, 1963, vol. 32, n° 2, p. 541-551). Il me semble que les deux formulations sont quelque peu outrancières ou simplificatrices.
45. « Le destin guide qui y consent, entraîne qui résiste » : Sénèque, *Lettre 107*, 11, *PV*, p. 1011. Par quoi le suicide, pour un stoïcien, est toujours « un acte d'obéissance » (V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, § 93, note 3 de la p. 186). Voir à ce propos Diogène Laërce, VII, 28 et 31.
46. *Les Phéniciennes*, 98-104, cité par Y. Gris , *Le Suicide dans la Rome antique*, *op. cit.*, p. 218. Sur « La question du suicide dans les tragédies du philosophe Sénèque », voir l'article ainsi

intitulé d'Essam Safty, *Cahiers des études anciennes* [en ligne], XLIII, 2006 : <http://etudesanciennes.revues.org/616>.

47. *Lettre 26*, 8-10, *PV*, p. 666-667, où Sénèque, comme souvent, cite expressément Épicure.
48. *Lettre 26*, 10, *PV*, p. 667. Montaigne se souviendra de ce passage : *Essais*, I, 20, p. 87 de l'édition Villey-Saulnier : « La préméditation de la mort est préméditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute sujétion et contrainte. » Sur le suicide, voir aussi le chapitre 3 du livre II (où Montaigne fait expressément référence aux stoïciens).
49. *Lettre 77*, 14, qui donne l'exemple d'un jeune Spartiate encore impubère (*PV*, p. 821).
50. *Lettre 77*, 4, *PV*, p. 819. Ce genre de phrase donne raison à Alain, qui écrit quelque part (je cite de mémoire) que « les stoïciens apprenaient tellement bien à mourir qu'ils n'aimaient plus assez la vie ». Mais c'est vrai pour Sénèque, plus que pour Épicète.
51. *Lettre 77*, 15, *PV*, p. 821.
52. *Lettre 70*, 14, *PV*, p. 782.
53. *Lettre 77*, 7, *PV*, p. 820. Œdipe, dans les *Phéniciennes*, considère même que c'est un crime encore plus grave : voir Y. Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, op. cit., p. 217-218. Rappelons toutefois que ce n'est vrai que du suicide raisonnable. Il est légitime, pour Sénèque, d'empêcher quelqu'un de se suicider s'il le fait pour de mauvaises raisons (par exemple passionnelles ou pathologiques) : voir par exemple *De beneficiis*, II, XIV, 2, *PV*, p. 429.
54. *Lettre 70*, 12-15, *PV*, p. 782. Ce thème de la liberté de mourir, chez Sénèque, est bien mis en lumière par Y. Grisé, *Le Suicide dans la Rome antique*, op. cit., p. 206-218.
55. Voir notamment le chapitre 3 du livre II des *Essais*, « Coutume de l'île de Césa ». Voir aussi mon *Dictionnaire amoureux de Montaigne*, Paris, Plon, 2020, entrée « Suicide ».
56. Épicète, *Entretiens*, I, II, 2-3 (Pléiade, p. 811).
57. *Entretiens*, IV, X, 27 (Pléiade, p. 1094-1095).
58. *Entretiens*, I, XXIV, 20 (Pléiade, p. 862). Cette métaphore de la porte ouverte, qu'on trouvait déjà chez Sénèque, se retrouve en I, XXV, 18 (p. 864), en II, I, 19-20 (p. 883) et en III, VIII, 6 (p. 979).
59. *Entretiens*, I, IX, 16-17 (Pléiade, p. 831).
60. *Entretiens*, II, XV, 4-12 (Pléiade, p. 917-918).
61. Voir par exemple *Entretiens*, I, XXV, 14-20 (Pléiade, p. 864), et II, XVI, 37-38 (Pléiade, p. 923). Épicète juge même que le suicide, dans certains cas, vaut mieux que la castration : *Entretiens*, I, II, 25-28 (Pléiade, p. 813).
62. *Entretiens*, I, XXIX, 27-29 (Pléiade, p. 875-876). Voir aussi III, XXIV, 95-102 (Pléiade, p. 1030-1031).
63. Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 3 : « Tu vois maintenant combien tu es las de cette discordance dans la vie commune, assez pour dire : "Puisses-tu venir vite, ô mort, de peur que moi aussi je n'aie m'oublier moi-même !" » (Pléiade, p. 1214).
64. *Pensées*, V, 10 (Pléiade, p. 1172-1173). Voir aussi V, 33, p. 1177-1178.

65. *Pensées*, V, 29 (Pléiade, p. 1177) ; cf. Épicète, I, XXV, 18, et IV, 10, 27 (Pléiade, p. 864 et 1095).
66. *Pensées*, III, 1 (Pléiade, p. 1152).
67. *Id.*
68. *Pensées*, X, 22 (Pléiade, p. 1227). Plusieurs commentateurs comprennent le « tu te retires ailleurs » comme une évocation du suicide.
69. *Pensées*, X, 8 (Pléiade, p. 1224).
70. *Pensées*, VIII, 47 (Pléiade, p. 1208).
71. *Pensées*, X, 32 (Pléiade, p. 1229).
72. *Pensées*, VIII, 47 (Pléiade, p. 1208). Sur la mort comme libération, voir Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 194 et 283.
73. Même si Diogène, comme toujours, est plus expéditif : voir Diogène Laërce, VI, 18 et 24. Voir aussi Y. Grisè, *Le Suicide dans la Rome antique, op. cit.*, p. 178-180.
74. Épicure, fragment 496 Usener éd., cité par Sénèque, *Lettre 24*, 22 (PV, p. 663).
75. Épicure, fragment 498 Us., cité par Sénèque, *ibid.*
76. Épicure, fragment 497 Us., cité par Sénèque, *Lettre 24*, 23. Cf. Lucrèce, III, 79-82 : « Et souvent même la crainte de la mort pénètre les humains d'une telle haine de la vie et de la vue de la lumière qu'ils se donnent volontairement la mort dans l'excès de leur détresse, oubliant que la source de leurs peines est cette crainte elle-même. »
77. Comme le note Sénèque, *Lettre 24*, 22.
78. *Lettre à Ménéce*, 126-127 (trad. Marcel Conche, Épicure, *Lettres et maximes*, Paris, Puf, 1987).
79. Fragment 487 Us. (c'est encore un fragment qu'on doit à Sénèque, *Lettre 12*, 10) ; la même formule se trouve dans les *Sentences vaticanes*, 9 – et aussi chez Montaigne, *Essais*, I, 14, p. 67.
80. Selon le témoignage de Cicéron, *De finibus*, I, XV, 49 et II, XXIX, 95 ; voir aussi *Tusculanes*, V, XLI, 117-118. L'image du banquet est reprise par Lucrèce, III, 938 (« Pourquoi, tel un convive rassasié, ne point te retirer de la vie ? »).
81. Saint Jérôme, *Additions à la chronique d'Eusèbe*. Voir à ce propos ce que j'écrivais dans *Le Miel et l'Absinthe (Poésie et philosophie chez Lucrèce)*, Paris, Hermann, 2008, p. 25-32 (rééd. Paris, Le Livre de Poche, p. 28-37). Sénèque évoque un certain « Diodore l'Épicurien » qui se serait suicidé en se tranchant la gorge, ce que Sénèque approuve mais que des épicuriens ont jugé non conforme à la doctrine : voir *De vita beata*, 19, Pléiade, p. 740-741.
82. *De rerum natura*, III, 1039-1041 (trad. Ernout). Il semble que Démocrite – à l'âge de 103 ans, dit-on – se soit laissé mourir de faim. Voir à ce propos le récit, peut-être légendaire, d'Athénée, dans *Les Deipnosophistes* (c'est-à-dire le banquet des sages ou des savants), II, 46 e-f : « On raconte que Démocrite d'Abdère prit lui-même la décision de mettre fin à ses jours en raison de sa vieillesse, et se priva de nourriture quotidienne ; c'était l'époque où avaient lieu les Thesmophories. Mais les femmes de sa maison le prièrent de ne pas mourir pendant la fête, afin de pouvoir se consacrer entièrement à sa célébration ; et après s'être laissé convaincre, il leur

ordonna de lui apporter un pot rempli de miel ; il survécut ainsi un nombre de jours suffisant en se contentant de humer le miel ; après quoi, il fit enlever le miel et mourut. »

83. *De rerum natura*, III, 940-945.

84. *Lettre à Ménécée*, 126.

85. Diogène Laërce, X, 119 ; voir aussi Cicéron, *Tusculanes*, V, XXXVIII, 110-112.

86. *Maxime capitale*, IV. Voir aussi *Lettre à Ménécée*, 133, et *Sentences vaticanes*, 4.

87. Cf. la lettre à Idoménée, qu'Épicure écrivit le dernier jour de sa vie : Diogène Laërce, X, 22, 138 Us. (cité par M. Conche, in Épicure, *Lettres et maxime*, op. cit., p. 92). Voir aussi Cicéron, *De finibus*, I, 19, 62. Si l'on en croit Diogène Laërce, le sage, selon Épicure, « est heureux même quand il subit la torture » (DL, X, 118).

88. Selon le témoignage de Cicéron, *De finibus*, I, XIX, 62. Voir aussi Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989, p. 62-63.

89. Voir par exemple la *Lettre à Ménécée*, 129-130.

90. Georges Minois, dans son *Histoire du suicide* (Paris, Fayard, 1995, p. 58), range Épicure dans la liste des philosophes qui se sont suicidés. C'est une erreur, sans doute suscitée par une mécompréhension du récit de Diogène Laërce, X, 15-16. Épicure est mort paisiblement, voire confortablement (« dans une baignoire remplie d'eau chaude », après avoir bu « du vin pur ») ; aucun texte antique n'atteste, ni même ne rend vraisemblable, qu'il soit mort volontairement.

91. *Sentences vaticanes*, 38 : « Homme de rien du tout que celui aux yeux de qui nombreuses sont les bonnes raisons de quitter la vie. »

92. Voir Marcel Conche, dont je reprends ici les expressions, dans l'introduction à son édition des *Lettres et maximes* d'Épicure, p. 50.

93. Cicéron, *De finibus*, I, XIX, 62 (« *non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita* »), traduction Carlos Lévy, *Les Épicuriens*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 808.

94. *Id.*

95. Au contraire du sage : *Lettre à Ménécée*, 135.