

Andrés Bruzzone

Suicide, souffrance et narrativité

Abstract: Suicide, Suffering, and Narrativity. “*All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them.*” Isak Dinesen’s (Karen Blixen) words are taken up by Hannah Arendt. We do not talk about suicide, and when we must talk about it, it is always problematic. Those whose job is telling a story end up experiencing these hardships. Looking at Ricœur’s text, “*La souffrance n’est pas douleur,*” there is both the powerlessness of verbalizing and the powerlessness to act, and this is primarily confirmed by the very fact that the sufferer cannot escape his suffering. These two forms of powerlessness then become further forms of powerlessness: there is the impossibility of telling our own story; and finally, the impossibility of self-assessment, low self-esteem, guilt. Creating a hermeneutics of suicide, Bruzzone pushes the notions of voluntary and involuntary to the limit, problematizing what we believe and even what we may consider about existential decisions. What is particularly at stake in the Ricœurian text concerns the sufferer who questions: why? why me? why my child?

«En affirmant que la volonté humaine n’est pas héroïque, nous n’avons pas opté pour la lâcheté humaine, mais nous avons montré la précarité du courage, lequel se tient au bord de sa propre défaillance»
Emmanuel Levinas¹

«*All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them.*» C’est Hannah Arendt qui nous rappelle le mot d’Isak Dinesen (Karen Blixen) dans *La condition de l’homme moderne*, préfacée par Paul Ricœur dans l’édition française.² Inclure la souffrance dans une histoire ou en faire le sujet d’une histoire pour la rendre supportable. Comme lecteur de Ricœur nous ne trouvons aucune difficulté à être d’accord.

Pilar Bonnet écrit *Lo que no tiene nombre*³ (*Ce qui n’a pas de nom*) à propos du suicide de son fils Daniel, de 28 ans. C’est son effort pour rendre tolérable l’intolérable. Précisément pour surmonter l’impossibilité de dire : *on ne parle pas du suicide, on se tait*. C’est ce qu’on appelle «un sujet tabou». Les gens font référence à «ce qui s’est passé»—on arrive à dire «l’accident», raconte Mme. Bonnet. Nous pouvons lire dans l’épigraphe de son livre une citation de Handke,

1 Levinas, *Totalité et infini*.

2 Arendt, *La condition de l’homme moderne*.

3 Bonnet, *Lo que no tiene nombre*.

à propos du suicide de sa propre mère : «[...] *pourtant cette histoire, elle tourne vraiment autour d'une chose sans nom, de secondes d'épouvante qui vous privent de la parole.*»

On ne parle pas du suicide, et quand on doit en parler c'est toujours problématique. Pour ceux dont le métier de raconter les faits, les difficultés sont considérables. Des sites spécialisés indiquent même aux journalistes de «ne pas donner trop de détails», de «ne pas trop idéaliser ou sensationnaliser le geste [...] et éviter la diffusion de lettres d'adieux». Il leur est conseillé aussi de «faire attention au champ sémantique : plutôt que de dire <mettre fin à ses jours> (qui implique une finalité) ou <commettre un suicide> (tiré de l'anglais, mais qui suggère une idée, de crime), dire tout simplement que la personne 's'est suicidé(e)». Jamais un journal ne doit parler de suicide <échoué> ou <réussi.> Dans le milieu de la presse on fait référence à un «effet Werther», selon lequel la publication d'un suicide, spécialement de quelqu'un de célèbre, provoquerait des suicides en chaîne. Le suicide étant contagieux, en parler peut mettre en danger des gens. N'en parlons donc pas, ou bien parlons-en, mais toujours en posant des limites.⁴

C'est aussi le cas chez les psychologues, comme nous le rappelle Hillman dans *Suicide and the soul* : le plus grand défi pour ces soignants de la parole est le patient suicidaire.

Suicide is the most alarming problem of life. How can one be prepared for it? How can one understand it? Why does one do it? Why does one not? It seems irrevocably destructive, leaving behind guilt and shame and hopeless amazement. So too in analysis. For the analyst it is even more complex than psychosis, sexual temptation, or physical violence, because suicide represents the epitome of the responsibility an analyst carries. Moreover, it is fundamentally insoluble because it is not a problem of life, but of life and death, bringing with it all of death's imponderables.⁵

Parler tue, parler menace, parler incommode. On ne parle pas de la corde chez le pendu—la sagesse populaire nous l'interdit. *Non parlar di corda in casa dell'impiccato, não se fala da corda na casa do enforcado, no mentar la cuerda en casa del ahorcado.* Bien sûr, on ne sait pas s'il s'agit de quelqu'un qui a été

⁴ Cf. sites comme <https://papageno-suicide.com/12-indications-pour-les-professionnels-des-medias/>, consulté le 28 avril 2022, <https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Sante/Comment-parler-suicide-medias-2018-05-03-1200936385>, consulté le 28 avril 2022, ou encore <https://unpass.be/wp-content/uploads/2021/07/Recommandations-journalistes.pdf>, consulté le 28 avril 2022.

⁵ Hillman, *Suicide and the Soul*, 16.

pendu par la loi ou par ses propres moyens; cependant, la question du suicide reste un sujet pour le moins épineux.

Dans plusieurs langues on dit que quelqu'un «commet un suicide». Personne ne «pratique» ou ne «fait» un suicide : on «commet», comme on commet un crime, un péché, une faute [...] Le Petit Robert nous apprend que commettre c'est l'acte d'«accomplir, faire une action blâmable».⁶ Le mot «suicide» lui-même comporte un «sui», soi, et un «cide», comme dans homicide, parricide, et cetera : le mot désigne un assassin de soi-même, *sui-cide*—pas de place pour la victime de soi. Saint Augustin est très clair : «*Qui se ipsum occidit homicida est*» (*Civ. Dei* I, 17). C'est la position de l'Église catholique, comme de la plupart des religions. Une tradition qui n'interdit pas seulement à l'âme du suicidé d'accéder au paradis, mais aussi au corps d'être enterré dans la terre sacrée du cimetière. Le suicidé est condamné à l'excommunication aussi bien de son corps que de son âme.

Sur une grande partie de la Planète, il en va de la loi des hommes comme de celle de Dieu : toutes deux punissent le suicidaire. Aux États – Unis, comme dans la plupart de l'Europe et de l'Amérique latine, les législations qui punissaient la tentative de suicide n'ont changé que dans les années 60 ou 70. Aujourd'hui, dans ces pays, la liberté de quitter la vie est reconnue—mais sans aide.

Or cette liberté, en est-elle une ? On n'oserait pas l'affirmer, tout du moins du point de vue de la médecine. Pour le psychiatre le suicidé est un malade. Comme le dit si bien Barnes dans *The Sense of an Ending* : la loi, la société et la religion nous indiquent que l'on ne peut à la fois être sain d'esprit et choisir de se tuer. Ni libre arbitre, ni responsabilité : qui choisit de se tuer, ou essaie de le faire, n'est pas en possession de ses facultés. Le désir de mourir accompagné du passage à l'acte suffisent à le prouver. Mais, au contraire de la religion, le psychiatre s'intéresse plus à la *victime de soi* qu'à l'*assassin de soi*—le pâtre plutôt que l'agir. Le suicidé ne peut être tenu pour responsable de son acte, comme le malade n'est pas responsable de son cancer du pancréas ou de son infarctus.

Le suicide d'un proche constitue une expérience limite—un deuil long et difficile, peut-être le plus long qui soit. Pour un parent le suicide d'un enfant est l'enfer le plus redoutable. Celui qui se tue provoque chez ses proches une blessure qui ne se guérira peut-être jamais. Est-il responsable de la souffrance provoquée ? On entend la parole de ceux qui restent : «Il n'a pas pu», «Elle n'a pas pensé», «C'est la seule chose qu'il pouvait faire». En faisant du suicidé une

⁶ Si le français admet des usages différents du verbe «commettre», comme pour charger (commettre quelqu'un à un emploi) ou pour désigner (commettre un huissier), ce n'est pas le cas dans d'autres langues, comme l'espagnol ou le portugais. Donc, qui commet un suicide est à la fois coupable et/ou pécheur...

victime, et non un agent, on lui pardonne le mal commis. Mais dans cette approche, le suicidé est maintenu au-dessous du seuil éthique, lequel exige que toute personne soit reconnue pleinement responsable des actes qui lui sont imputables. Seuil éthique comme seuil de la dignité humaine : le suicidé réduit au rang de victime n'ayant pas de dignité, ne serait pas à proprement parler un sujet.

Pécheur et criminel –ou bien non-sujet. Est-il possible d'échapper à cette dichotomie ?

Le suicide nous interpelle. Il nous confronte à des paradoxes comme celui qui initie notre démarche : pour soigner, il faut parler, il faut raconter une histoire. Mais pouvons nous parler du suicide ? Pouvons-nous le *comprendre*, ou bien sommes-nous en-deçà de la narrativité et de la compréhension—dans le domaine des *causes* plutôt que des *motifs*, le terrain de *l'explication* ?

Le suicide donne à penser.

Suis-je *responsable* de ma propre vie ? À qui *appartient*, en fait, ma vie ? À moi-même, à l'État, à Dieu, à mes proches ? À la Nature ? Est-ce à la Nature de décider quand et comment je meurs ? Est-ce que la vie est *quelque chose* qui *m'appartient* ?

Plus fondamentalement : pouvons-nous penser au suicide comme un acte volontaire ? Une *volonté* d'en finir avec sa propre vie qui est exercée de plein droit ? Ou bien relève-t-il d'une conscience réduite, qui se trouve déterminée dans son agir par des *causes* économiques, familiales, génétiques, chimiques, par une maladie... ?

1 La souffrance n'est pas la douleur

Dans «La souffrance n'est pas la douleur», Ricœur associe la souffrance à l'altération de deux axes : le *soi-autrui* et l'*agir-pâtir*.

(...) je propose de répartir les phénomènes du souffrir, les signes du souffrir, sur deux axes, qui s'avéreront plus loin être orthogonaux. Le premier est celui du rapport soi-autrui ; [...] le souffrir se donne conjointement comme altération du rapport à soi et du rapport à autrui. Le second axe est celui de l'agir-pâtir. Je m'explique : on peut adopter comme hypothèse de travail que la souffrance consiste dans la diminution de la puissance d'agir.⁷

Dans l'altération du premier axe, celui du soi-autrui, il y a un repli amplifié par le suspens de la dimension représentative, un effacement du monde comme

7 Ricœur, «La souffrance n'est pas la douleur», 15.

horizon de représentation : «le monde n'est plus habitable, il est dépeuplé», nous dit Ricoeur. «C'est ainsi que le soi s'apparaît rejeté sur lui-même». C'est ce que le philosophe appelle une «crise d'altérité» qui se présente en degrés successifs d'intensité.⁸

Celui qui souffre est d'abord insubstituable—c'est moi qui souffre et personne ne peut souffrir à ma place. Ensuite, l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider—il s'agit de la solitude du souffrant. Mais il existe même une hostilité de l'autre, qui peut devenir mon ennemi. Enfin, on peut arriver au sentiment d'être élu pour la souffrance.

Il existe encore un second axe, celui de l'agir-pâtir.

On commence par l'*impuissance à dire*. Le manque d'une distance ne permet pas au souffrant de transformer ce sentiment d'être à vif en une expression langagière. «Ces larmes sont les mots que je n'arrive pas à dire», on entend ici la voix d'une mère pleurant son enfant. Ricoeur nous parle d'une déchirure entre le vouloir dire et l'impuissance à dire.

En second lieu, il y a l'*impuissance à faire*, et ceci est d'abord confirmé par le fait même que le souffrant ne peut pas échapper à la souffrance, ce que décrit si bien Augustin dans les *Confessions*, à l'occasion de la perte d'un ami. «Et j'étais demeuré pour moi un lieu de malheur, sans pouvoir y rester, sans pouvoir en partir. Où mon cœur en effet aurait-il fui mon cœur ? Où aurais-je fui moi-même ? Où ne me serais-je pas suivi ?» (*Conf.* IV, vii, 12) Levinas le dit bien aussi : «Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même.»⁹

Souffrance : à son origine, le mot nous parle de porter un fardeau. C'est un fardeau qui, malgré l'apparence, n'arrive pas à nous écraser—il nous reste toujours une force suffisante pour le porter. Donc, pas de souffrance *insupportable* vraiment, pendant que nous restons vivants. «Un degré minime d'agir s'incorpore ainsi à la passivité du souffrir», nous rappelle Ricoeur.

À côté de l'impossibilité de dire nous trouvons l'impossibilité de se raconter—c'est la fonction *du récit* dans la constitution de l'identité personnelle qui est affectée. Cette histoire de vie en quête de narration, ce pouvoir comprendre soi-même et raconter sur soi-même des histoires intelligibles et acceptables, c'est ça que l'on perd dans les situations limites de souffrance.

⁸ On trouve une forte proximité avec Hannah Arendt, presque une appropriation : «seule la douleur éloigne radicalement du monde commun» ; elle nous parle de l'effacement du monde comme horizon de représentation, un monde qui apparaît comme littéralement inhabitable. Pour elle aussi, la souffrance transforme notre relation à soi mais aussi aux autres et au monde. Cf. Arendt, *Journal de pensée*, 700.

⁹ Levinas, *Totalité et Infini*, 263.

La souffrance y apparaît comme rupture du fil narratif, à l'issue d'une concentration extrême, d'une focalisation ponctuelle, sur l'instant. L'instant, il faut le souligner, est autre chose que le présent, si magnifiquement décrit par Augustin dans les *Confessions* : alors que le présent se nourrit de la dialectique entre la mémoire (qu'il appelle le *présent du passé*), l'attente (ou *présent du futur*), l'attention (ou *présent du présent*), l'instant est arraché à cette dialectique du triple présent, il n'est plus qu'interruption du temps, rupture de la durée ; c'est par là que toutes les connexions narratives se trouvent altérées.¹⁰

Nous allons revenir tout de suite sur ces notions d'instant et de brisement du fil narratif.

Avant cela, abordons le dernier degré d'altération de l'axe agir-pâtir. Il s'agit de l'impossibilité de s'estimer. L'estime de soi représente le seuil éthique de l'agir humain. Le souffrant, incapable de s'estimer, se trouve rejeté en quelque sorte au-dessous de ce seuil de dignité, un lieu duquel il ne pourra s'arracher que par un effort de renoncement à sa passivité absolue de victime.

Mais la difficulté vient justement de la souffrance infligée à «soi-même comme à un autre». La mésestime de soi, la culpabilisation, en particulier à l'occasion de la perte d'un être cher, nous emmènent à nous dire : «je dois bien être puni pour quelque chose». Ce sentiment est particulièrement intense, nous le savons, chez les proches d'un suicidé.

Entre les deux axes principaux, nous pourrions tracer une ligne moyenne ou une bissectrice où se trouve la «vie bonne pour et avec autrui»,¹¹ la dimension plurielle de mon histoire de vie, de mon identité narrative.

[...] le rapport à autrui n'est pas moins altéré que l'impuissance à raconter et à se raconter, dans la mesure où l'histoire de chacun est enchevêtrée dans l'histoire des autres [...] c'est ainsi que notre histoire devient un segment de l'histoire des autres. C'est ce tissu inter-narratif, si l'on peut dire, qui est déchiré dans la souffrance [...] on pourrait risquer le mot d'inénarrable pour exprimer cette impuissance à raconter.¹²

On trouve donc une impossibilité à dire, à raconter, à faire un récit commun avec les autres. C'est l'identité narrative collective qui est ainsi affectée, voire interrompue.

Mais cette phénoménologie du souffrir que nous avons présentée n'est pas l'exclusivité de la perte d'un proche par suicide. La question est alors de savoir si le suicide d'un proche entraîne une souffrance singulière. La souffrance causée

¹⁰ Ricœur, «La souffrance n'est pas la douleur», 22.

¹¹ Selon la formule célèbre proposé pour Paul Ricœur dans la septième étude de *Soi-même comme un autre* : «Une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes» (Ricœur, *Soi-même comme un autre*).

¹² Ricœur, «La souffrance n'est pas la douleur», 22.

par la mort auto-provoquée d'un proche est-elle d'une nature particulière, différente de toute autre ? Serait-ce ce caractère unique de la souffrance endurée qui nous condamne au silence ?

Afin de suivre le cheminement de ces questions, nous allons interroger le suicide comme action humaine avec les outils proposés par Ricœur : les axes soi-autrui et agir-pâtir et le blocage de l'identité narrative résultant de la fixation de l'instant, dans ce que nous appellerons provisoirement une *herméneutique du suicide*.

2 Herméneutique du suicide

Quelqu'un a cherché une corde, a fait un nœud, a écrit une lettre et, soigneusement, s'est pendu à la porte de sa chambre. Il a peut-être envoyé des messages, réglé des affaires, mis de la musique. Mais on ne *sait* pas, et on ne peut pas savoir, ce qui est arrivé au plus profond de sa conscience. Le jeune homme saute du toit, la jeune mère se pend dans l'armoire. On ne voit que l'extériorité de l'acte, l'accès à son intériorité nous reste interdit, irrémédiablement autre.

Dans « *Discours et communication* » Ricœur nous dit que ce que deux consciences communiquent est de l'ordre de l'intentionnel. Le vécu, l'expérience, ce qu'en espagnol on appelle « *las vivencias* », ne peuvent être communiqués.¹³ C'est la solitude insurmontable de la vie. Le suicide est une expérience limite de l'altérité pour celui qui meurt, mais aussi pour nous qui restons vivants et qui nous retrouvons séparés par une barrière infranchissable face au suicidé. Son acte reste muet. Ou plutôt, il nous dit beaucoup, mais il nous parle dans une langue intraduisible. Ainsi, cet acte brise le « nous » qui sous-tend les rapports humains.

Nous pouvons imaginer la souffrance, voire le soulagement qu'une âme tourmenté a pu trouver lors de sa décision. Mais il nous est impossible de *savoir*. Qui, si ce n'est le suicidé, peut savoir ce qui arrive dans l'âme quand on prend la décision de quitter la vie ? Et même lui, serait-il capable de nous donner des raisons ? Difficilement, si on songe à l'opacité toujours présente au fond de l'agir humain.

Celui qui meurt, meurt seul. C'est vrai pour les mourants en général, plus vrai encore pour celui qui provoque sa propre mort. Replié sur lui-même, et peut-

¹³ Ricœur, *Discours et communication*.

être sans une dimension représentative; le monde s'est transformé en une place dépeuplée, pas habitable pour lui. Est-ce pour cela qu'il le quitte ?

En plus, c'est insubstituable. Personne ne peut se mettre à sa place. Personne ne pourra mourir à sa place. Personne ne pourra le comprendre ni l'aider. Il y a une coupure par rapport à l'autre, par rapport au monde des autres. Peut-être (mais, là encore, on ne pourra pas le savoir), y aura-t-il l'hostilité de l'autre, qui peut même devenir l'ennemi. Qui sait (et il s'agit là encore d'une spéculation) s'il n'y aura pas le sentiment d'être élu pour la souffrance et pour cette sortie de la vie. Et même peut-être y aura-t-il des questions : pourquoi ? pourquoi moi ?

Mais cet exercice est le résultat, comme nous l'avons dit, d'une fragile spéculation—nous ne pouvons pas connaître l'expérience, le vécu, «*la vivencia*» du suicidé, ni pour lui-même, ni dans son rapport aux autres. Le suicidé se retire des autres, il renie toute altérité ? Ou au contraire, il se transforme en pure altérité, confiant alors son être aux autres, ces mêmes autres qui continueront à vivre sans lui ? Toute réponse à ces questions nous en apprendra davantage sur nos croyances que sur les raisons de celui qui aura décidé son suicide, sera passé à l'action et aura réussi.

Et même ainsi, on constate, en effet, une altération radicale, *absolue* de cet axe soi-autrui.

On la constatera avec une perplexité d'autant plus aigüe que l'on essaiera de se mettre à la place du suicidé pour le comprendre. Il sera alors devenu pour nous un autre absolu. Son altérité se situera au-delà des limites de notre *compassion*, là où ne peut plus ressentir ensemble. Nous ne pouvons pas faire de cet autre un «*autre comme soi-même*».

Voyons le second axe, celui de l'agir-pâtir.

Rappelons-nous : cela commence par l'*impuissance à dire* ; en second lieu, il y a l'*impuissance à faire* ; après, c'est l'*impossibilité de se raconter* ; et pour finir, l'*impossibilité de s'estimer*, la mésestime de soi, la culpabilisation.

Nous nous demandions tout à l'heure s'il fallait considérer le suicidé comme quelqu'un incapable, passif, amené par des circonstances extérieures à un geste qu'on ne saurait classer parmi les actes humains car il reste dépourvu d'une volonté véritable. Ou bien au contraire, faut-il le voir comme un être libre et capable, seigneur de sa vie et de sa mort, exerçant en plein courage une destinée qu'il ou elle a choisie ? En un geste, la puissance totale d'un être vivant libérée dans un geste final, *dé-finitif*. Le *conatus* tourné contre soi-même—est-ce possible ?

La question centrale est donc toujours de savoir si le suicide est un acte volontaire. S'il est la conséquence d'une maladie, la réponse doit être négative. À moins qu'il faille penser que la maladie constitue justement ce «*vouloir mou-*

rir» ? Le suicide serait dans ce cas une catégorie particulière du vouloir. Il y aurait là l'exercice d'une volonté qui, en fait, n'en est pas une.

Où le placer, dès lors, sur l'axe proposé par le philosophe ? Au point de l'impuissance totale, c'est-à-dire au côté de la souffrance extrême ? Ou bien dans la zone de la liberté maximale, là où celle-ci exerce une puissance souveraine ?

Une fois encore, toute réponse repose sur les croyances du répondant. Nous trouvons dans l'histoire de la philosophie, de la médecine, des institutions et de la culture, des positions divergentes et parfois incompatibles. Il n'existe aucune possibilité de trancher ces questions sans adopter un point-de-vue préalable.

Le suicide pousse jusqu'à leurs limites les notions de volontaire et d'involontaire. Il problématise ce que nous pensons et même ce que nous pouvons penser sur les décisions existentielles.

Ricœur réfléchit à ce sujet dans *Le volontaire et l'involontaire*. Il présente le refus par la conscience à sa condition, dans le vœu d'une liberté absolue. La conscience qui se croyait divine et voit sa propre condition humaine comme une déchéance y répond par le mépris ou par le défi. Par le mépris, elle la trouve basse ; par le défi, absurde.

C'est dans le refus et dans le mépris que la liberté tentera de chercher sa plus haute valeur. Le suicide s'offre à elle comme une des plus hautes possibilités : il est en effet la seule action totale dont nous soyons capables à l'égard de notre propre vie. Je peux supprimer ce que je ne peux poser. Le suicide peut paraître la plus haute consécration de cet acte de rupture qui inaugure la conscience. Il peut paraître l'acte d'un maître qui a secoué toutes les tutelles, d'un maître qui n'a plus de maître : «*Stirb zur rechten Zeit !*», proclame Nietzsche. Ainsi le Non ne serait plus un mot mais un acte.¹⁴

C'est une explosion aveuglante des catégories de l'agir et du pâtir. Cette explosion laisse les autres, (ceux qu'en anglais on appelle les *survivors*), dans l'impuissance plus extrême. L'axe *agir-pâtir*, est alors pulvérisé par celui qui renie le mandat (divin, sociétair, familial, parental, atavique, biologique...) de préservation de la vie. Il subvertit les notions d'homme capable et homme faillible, du souffrant et de l'agissant, provoque un court-circuit du volontaire et de l'involontaire.

C'est ce caractère tout à fait spécial du suicide comme action humaine qui nous empêche d'en faire le récit, de lui donner un sens narratif. C'est là, voilà notre hypothèse, qu'il faut chercher l'origine de l'impossibilité à raconter : dans cette subversion radicale des catégories de l'agir comme dans le blocage des rapports soi-autrui.

¹⁴ Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, 582.

Mais il nous reste encore un troisième axe en jeu dans le texte ricœurrien. Celui qui souffre se pose des questions : «pourquoi ?», «pourquoi moi ?», «pourquoi mon enfant ?».

On est clairement en présence d'une recherche de sens. Cet acte doit avoir une raison, donc du sens. Il doit avoir au moins un sens pour lui donner l'intelligibilité indispensable à sa narration. Mais sur quoi appuyer cette intelligibilité ?

Privés de la possibilité de nous mettre à la place du mourant et incapables d'appliquer les critères de compréhension de l'agir humain, nous cherchons un sens, un ordre dans le domaine des causes : «qu'est-ce qui l'a amené à se tuer ?». C'est là que nous sommes confrontés à l'énumération des facteurs conduisant au suicide : économiques, familiaux, chimiques, sociaux. Le sujet de l'action disparaît derrière les courbes statistiques, les tendances par pays et les moyennes par âge ou genre.

Alors, ce sens que l'on cherche, on essaie de le trouver dans les catégories de la causalité, hors du domaine du proprement humain. On déshumanise le suicidé pour donner un sens à son acte.

La compréhension, nécessaire pour intégrer un suicide dans un récit, s'avère une tâche impossible. Le suicide résiste aux interprétations. Il marque une limite stricte, indépassable. Il est un point aveugle pour la compréhension.

Il existe encore deux autres facteurs que je voudrais mentionner avant de finir. Le premier, également présent dans *La souffrance n'est pas la douleur*, est la fixité de l'instant. Le brisement de la temporalité, qui crée une difficulté de plus à l'appropriation, au travail de triple mimesis.

En second lieu, le caractère pluriel de l'identité narrative. Mon identité narrative n'est pas un récit qui n'appartient qu'à moi. Bien au contraire, mon identité est racontée par moi avec les autres, par moi et par les autres. Et cet autre, le suicidé, n'est plus là pour participer à mon récit. On dit qu'une part de moi est morte avec ce proche. Mais, en plus, il me reste la charge de faire son histoire. Quand quelqu'un meurt, il reste aux autres la tâche de continuer sa narration. Ils deviennent alors un peu les gardiens de l'identité du mort. C'est ce que nous rappelle Butler : «*Nous nous rejoindrons [...] là où se rejoignent les hommes trépassés : sur les lèvres des vivants*». ¹⁵ Et comme il n'est plus là, il nous reste une absence, qui ne participe pas d'une manière active à la narration mais qui ne cesse de nous convoquer.

Comment alors faire la narration de l'histoire de vie du suicidé, comment affirmer son identité narrative ? Le défi n'est pas banal : il s'agit d'une nouvelle

¹⁵ Butler, *The note-books of Samuel Butler*.

configuration des faits d'une vie, y compris l'histoire de la famille et du groupe social, depuis la naissance et même avant, conduisant de manière nécessaire vers ce final où le protagoniste se donne la mort. Il s'agit d'une histoire dont les proches font partie intégrante et dans laquelle la tentation de la culpabilisation apparaît très fortement. Leur vie et la vie de celui qui était pour eux un proche, soudainement devenu un inconnu, doivent être *ré-signifiées* à la lumière de son geste final. Coauteur de l'horizon commun, du réel qu'ils constituent et entretiennent ensemble, celui qui quitte le monde n'en sort pas de manière silencieuse—il fait éclater ce réel partagé. L'onde de choc atteint de nombreux cercles relationnels concentriques autour du mort et s'étendra sur plusieurs générations.

Une reconfiguration du monde devient alors nécessaire. Tout doit être ré-écrit.

Il faut encore évoquer une difficulté supplémentaire dans cette démarche. Pour en faire le récit ce n'est pas «le suicide» qu'il faut comprendre, mais bien le suicidé, en tant que mort particulier, qui a une histoire de vie unique. Chaque acte de suicide comporte une singularité qui résiste à toute universalisation. La recherche de points de référence qui permettraient de replacer cet acte particulier dans un cadre universel, comporte le risque de recourir à des catégories moralisantes, toujours présentes dès qu'on s'attache à des notions si incertaines et diffuses que le courage ou la lâcheté.

Le suicide est un territoire de mystère et il en sera toujours ainsi. Mais son impénétrable frontière est heurtée par une force non moins inéluctable et qui vient de la nécessité de comprendre, du besoin irrécusable de faire un récit capable de donner un sens à cette mort. L'irrécusable besoin de sens.

Notre ambition n'est point d'apporter des réponses à ces questions. Mais je voudrais proposer une image, une sorte d'allégorie comme point d'appui à la réflexion.

C'est une image issue d'une symétrie où l'acte du suicide occupe le centre. Un point où converge toute une histoire de vie, une narration aboutissant en un geste final. Ce point central est un instant «arraché à toute narrativité». Et ce point est, pour les vivants, le départ, le point zéro d'une nouvelle narration.

L'image est celle d'une chambre noire. L'instant, l'acte du suicide, est le petit trou qui permet le passage d'une lumière qui nous vient de cette vie en commun avec celui qui était vivant et entre nous et qui maintenant est mort et hors d'atteinte.

Cette lumière se projette à la fois dans notre présent et dans notre futur. Il existe une sorte de symétrie, où la nouvelle configuration de l'univers qui résulte de la mort volontaire d'un proche nous ramène des vestiges de ce qui était auparavant. Là où il y avait une présence, un corps et une conscience, un être agissant et souffrant, il y a aujourd'hui absence et vide, pâle mémoire des in-

stants partagés. La souffrance a changé de main—ce sont maintenant les survivants qui souffrent. Les axes que le geste du suicidé a fait éclater restent pour ces proches comme des débris—cela vaut pour le soi-autrui comme pour l’agir et pour le pâtir. Cela vaut aussi pour la tension à jamais paradoxale entre volontaire et involontaire.

C’est alors que je propose de chercher dans cette image projetée, dans cette souffrance que nous, vivants, éprouvons, les éléments pour une tentative d’interprétation, sans toutefois des garanties de succès.

Le passage de *Le Volontaire et l’involontaire* que nous avons déjà cité nous présente le suicide comme l’expression d’une conscience qui se veut libre mais qui, se sachant conditionnée, exerce un geste de défi. La mort choisie n’est pourtant pas la seule réponse défiante possible, nous alerte Ricœur.

Mais le suicide n’est pas la seule expression du refus. Il est peut-être un courage d’exister dans l’absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu’une évasion égale à celle des mythes et de l’espérance. Ce courage de la désillusion refuse le suicide dans le seul dessein d’affirmer—et de persévérer dans l’acte d’affirmer—le Non de la liberté face au Non-être de la nécessité. Le refus marque la plus extrême tension entre le volontaire et l’involontaire, entre la liberté et la nécessité ; c’est sur lui que le consentement se reconquiert ; il ne le réfutera pas ; il le transcendera.¹⁶

La destruction des coordonnées de notre agir et de notre être avec les autres provoquée par le suicide, la temporalité brouillée, le blocage de la narration et de l’identité collective avec les conséquences pour les mémoires collectives et individuelles, est-ce cela qu’on appelle l’absurde. Peut-on risquer de dire que c’est en quelque sorte une expérience partagée avec le suicidé ? Ou peut-être est-ce un sentiment, une vision, un lieu, ou même un non-lieu que l’on a en commun avec lui ? Est-ce que les éléments d’un récit possible se trouveraient logés au sein de la souffrance, qui serait vue comme le chemin d’accès à une vision commune de l’absurde ? Y-a-t-il là un point de départ valable pour une narration faite par ceux qui choisissent la voie du *refus consentant* ?

Ricœur nous parle-t-il de courage quand il pose la question du choix entre vivre ou abandonner une vie dans l’absurde. On a le droit de se demander aussi où est ce courage, s’il y en a un. Dans laquelle des formes de refus se situe-t-il ? Parler de courage, n’est-ce pas moraliser en quelque sorte, trancher en faveur d’une manière de confronter les limites de l’existence plutôt qu’une autre ? Le courage ne serait-il pas dans le fait même de regarder l’absurde en face et de prendre sa propre décision quant à la voie à suivre, de continuer ou d’arrêter sa

¹⁶ Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 582.

propre vie ? Tout en sachant que, dès qu'il s'agit d'absurde, il n'y a pas de valeur, positive ou négative.

Même si on est tenté d'y voir une bifurcation existentielle, la voie de celui qui décide de sa propre mort et celle de ceux qui décident de vivre, en partageant la même constatation de l'absurde, restent cependant des voies parallèles. Qui sait si elles ne sont pas plus proches entre elles qu'on ne le soupçonne a priori. Reconnaître cette proximité pourrait être le premier pas pour franchir le cap vers une rencontre qui rendrait possible l'exercice narratif autour du suicide.

Bibliographie

- Arendt, Hannah (2002): *La condition de l'homme moderne*. Paris: Pocket Agora.
- Arendt, Hannah (2005): *Journal de pensée*. Volume II. Paris: Seuil.
- Barnes, Julian (2011): *The sense of an ending*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bonnet, Pilar (2013): *Lo que no tiene nombre*. Bogotá: Alfaguara.
- Butler, Samuel (1912): *The Note-books of Samuel Butler*. Henry Festing Jones (Ed.). <https://www.gutenberg.org/files/6173/6173-h/6173-h.htm>, last accessed April 28, 2022.
- Hillman, James (1965): *Suicide and the soul*. Connecticut: Spring.
- Levinas, Emmanuel (1990): *Totalité et infini*. Paris: Les livres de poche.
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2005): *Discours et communication*. Paris: L'Herne.
- Ricœur, Paul (2007): *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2009a): *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Points.
- Ricœur, Paul (2009b): *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Points.
- Ricœur, Paul (2013): «La souffrance n'est pas la douleur.» In: Marin, Claire and Zaccai-Reyners, Natalie (Eds.): *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, 13–34.

