

Le temps et la mort : l'importance du *kairos* dans les discussions antiques sur le suicide

VIVIANE GARDNER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les principales écoles philosophiques de l'Antiquité ont des opinions contrastées sur le suicide, et détaillent pour la plupart les conditions dans lesquelles il s'agit d'un acte approprié à poser, et celles où c'est au contraire la marque d'une âme faible ou déraisonnable que de se donner la mort. Leurs arguments reposent naturellement sur une pléthore de considérations liées à leurs doctrines respectives, mais en étudiant les circonstances variées sur lesquelles les philosophes traitant du suicide se prononcent, on constate que celles-ci, ramenées à leur plus simple expression, mènent toute à la question du moment de l'action : il y a un temps où la chose appropriée à faire est de se suicider, et hors de ce temps – le *kairos*, le moment opportun pour agir –, il est déraisonnable ou honteux de le faire. Le présent article fait un bref tour d'horizon des arguments pour et contre le suicide soulevés par les écoles philosophiques antiques qui en ont parlé le plus en détail, à savoir le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme, afin de mettre en relief l'importance du moment où l'acte du suicide est posé dans la détermination de sa légitimité.

Introduction

De manière globale, dans l'Antiquité grecque et romaine, le suicide n'était pas considéré de manière exclusivement négative, loin de là. Certains types de suicide – par exemple les suicides dont on jugeait qu'ils avaient été inspirés par la lâcheté – étaient condamnés, mais d'autres étaient loués, et d'autres enfin étaient simplement considérés comme appropriés, sans inspirer de jugement particulier. On fait cette constatation dans les tragédies, dans les œuvres que

nous ont laissées orateurs et historiens ainsi que dans des épitaphes, mais les textes philosophiques qui traitent de cette question sont probablement les sources les plus riches et détaillées dont nous disposons sur le sujet. Ceux-ci ne dressent naturellement pas tous le même portrait du suicide, et le verdict qu'ils rendent sur cet acte varie grandement entre les différentes écoles philosophiques, et même entre les éléments de doctrine issus d'une même école. Malgré tout, en étudiant ce qui déterminait la légitimité d'un suicide aux yeux de divers philosophes, on observe une discrète constante.

La thèse que nous défendrons ici est que l'acceptabilité du suicide reposait, ultimement, sur la question du *kairos*. Il s'agit d'un concept fondamental dans la pensée grecque, mais qu'il est malaisé de traduire ou d'expliquer, puisqu'il n'a pas réellement d'équivalent moderne : on le traduit généralement par « moment opportun » ou « à-propos ». Il recoupe une grande variété de domaines et occupe une place importante dans la philosophie ancienne ; il exprime, globalement, le fait d'exécuter une action au moment totalement approprié pour le faire, et implique par le fait même que cette action, rendue parfaite par l'instant où elle a été réalisée, ne l'aurait pas été si on l'avait posée une seconde plus tôt ou plus tard. Ce concept appartient donc à la temporalité, mais la transcende également.

Notre analyse ne se conforme pas à la définition précise du *kairos*, qui est par nature fugace et immédiat, ce qui ne correspond pas parfaitement aux cas dont nous allons traiter ; mais elle s'accorde à son essence, en ce qu'elle rejoint la notion de parfaite congruence entre l'action et le moment où celle-ci devait être posée. Notre intention n'est pas ici de prétendre que cet élément suffise à lui seul à expliquer comment le suicide était perçu par les philosophes anciens : un phénomène aussi large est naturellement appréhendé de manière contrastée, et l'opinion que les auteurs anciens en avaient est bien sûr le résultat d'un ensemble de facteurs. Toutefois, un examen rapide de la position des principales écoles de philosophie antiques qui se sont prononcées sur le suicide nous permettra de voir que le concept à l'étude s'insère dans chacune d'elles, qu'il s'agisse d'approuver ou de réprouver le suicide.

Nous incluons dans notre propos les types de morts que l'on qualifierait davantage aujourd'hui de sacrifices, à savoir les cas où quelqu'un choisit de mourir non pas parce que la mort lui paraît préférable, mais pour le bien d'autrui ou de sa communauté. En effet, si notre vocabulaire moderne nous permet de différencier ces deux concepts, ce n'était pas le cas du grec ancien, langue dans laquelle il n'existe pas d'équivalent exact au terme « suicide » ; on recourait à des périphrases telles que « tué de sa propre main » (αὐτόχειρ, *autokheir*)¹. Nous n'allons pas jusqu'à dire que les auteurs anciens ne percevaient aucune forme de distinction entre ces deux sortes de morts volontaires : ceux d'entre eux qui traitent en détail du suicide commencent par parler des suicides altruistes, les plaçant dans une catégorie à part, avant de passer aux suicides aux motifs différents. Il n'en demeure pas moins que cette catégorisation est officieuse plutôt qu'officielle, et qu'aucun des auteurs anciens qui détaillent différents types de suicide n'omet d'inclure le suicide altruiste dans sa liste.

1. Les écoles platonicienne et aristotélicienne

Deux des œuvres de Platon, à savoir les *Lois* et le *Phédon*, traitent du suicide : dans le premier cas, la discussion est de nature politique et sociétale, tandis que les arguments religieux prennent le devant de la scène dans le second. En lisant les *Lois*, on pourrait initialement avoir l'impression que Platon condamne le suicide sous toutes ses formes, tant il en parle avec âpreté. Il en fait en effet le point culminant d'une gradation des types de meurtres, hiérarchisés en fonction du degré de proximité entre le meurtrier et sa victime – et non pas seulement par ordre de gravité de l'offense –, et souligne lui-même cette gradation en faisant équivaloir le suicide au meurtre de son plus proche et cher parent².

Cette assimilation n'est pas particulière à Platon : on ne la retrouve pas inscrite de manière aussi claire et décisive ailleurs, mais on peut la deviner en lisant entre les lignes de certains textes. On peut par exemple penser à un passage de l'*Antigone* de Sophocle. Un messager vient annoncer au Choryphée qu'Haïmon vient de se tuer de sa propre main (αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται, *autokheir d' aimassetai*) : la formulation est limpide, et pourtant, le Choryphée

lui demande de préciser s'il est mort de sa propre main ou de celle de son père (πότερα πατρός ἢ πρὸς οἰκείας χερός, *potera patroas ê pros oikeias kheros*³). Cette confusion était peut-être inconsciente dans la mentalité grecque, mais le fait que la dénomination du suicide laisse de la sorte place à l'interprétation n'est pas anodin⁴, et la gravité que Platon accorde ici à l'acte de se suicider ne s'inscrit peut-être pas tant dans son système philosophique que dans le mode de pensée du monde dans lequel il évoluait.

1.1. Les circonstances qui justifient le suicide

Les *Lois* mentionnent cependant trois cas de figure où il est acceptable de se suicider⁵. Le premier, qui n'est pas à proprement parler un suicide mais est néanmoins traité comme tel dans les textes antiques, est d'accepter la sentence de l'État, si celui-ci nous condamne à mort, et de ne pas tenter d'y échapper. On comprend sans mal pourquoi Platon s'est empressé de déclarer cette forme de mort volontaire comme appropriée, compte tenu de la fin qu'avait connue son maître. Au-delà de l'importance de respecter les lois de la cité peu importent les circonstances, argument avec lequel Socrate justifie son refus de saisir l'offre que lui faisaient ses amis de prendre la fuite, on peut imaginer un motif plus large. Lorsqu'il reprend la parole après avoir été condamné à mort, Socrate affirme que son *daimon* ne l'a ni retenu de sortir de chez lui le matin de son procès, ni empêché de dire quoi que ce soit pendant qu'il défendait sa cause, bien que son discours n'ait pas été suffisant pour le sauver ; or, précise-t-il, il lui arrivait fréquemment de l'intimer au silence au milieu de ses propos⁶. Il en conclut que la divinité juge que mourir est une bonne chose pour lui, ce qui n'avait pas toujours été le cas : plus tôt dans son discours, il mentionne que son *daimon* l'a détourné de participer aux affaires de la cité, et estime que c'est parce qu'il serait mort il y a longtemps déjà s'il s'était lancé en politique, et n'aurait donc été d'aucune utilité ni à lui-même, ni à la cité⁷. Le fait que le *daimon* ne s'oppose désormais plus à ce qu'il agisse d'une manière qui le conduit à la mort est éloquent : il n'a pas toujours été préférable pour Socrate de mourir, mais il a maintenant rempli son rôle, et il est temps pour lui de se retirer.

Il est également acceptable qu'un homme se donne la mort s'il subit un brusque revers de fortune et est de ce fait assailli par un malheur immense et inévitable, ou alors s'il fait face à l'opprobre. Dans les deux cas, Platon insiste sur le fait que les tourments dans lesquels l'homme se trouve plongé doivent être à la fois irrémédiables et réellement impossibles à supporter. Dans de telles circonstances, s'il est absolument certain que la situation ne pourra pas s'améliorer, ni l'homme s'y accoutumer, on peut dire que c'est pour lui le moment approprié de mourir, et que continuer à préserver une telle vie reviendrait à passer le reste de ses jours à vivre une vie qui n'a plus lieu d'être, ayant dépassé le moment où il était convenable pour elle de se terminer.

1.2. Argument religieux

Le *Phédon* offre un point de vue différent et initialement propre à susciter la perplexité, comme les interlocuteurs de Socrate ne manquent pas de le lui faire remarquer : ce dernier y déclare que la mort est un grand bien que le philosophe attendra avec joie et impatience, mais qu'il ne se permettra toutefois pas de précipiter⁸. Devant l'incompréhension de ses compagnons, il explicite son propos : la mort est désirable, puisqu'elle permet au défunt de se retrouver en la compagnie de la divinité et d'hommes de bien, mais il n'appartient pas pour autant à l'homme de choisir de se soustraire à la vie, en raison du fait qu'une divinité rationnelle a décidé de lui donner une place dans le monde. La désertion revient donc à être un esclave qui se suicide ou s'enfuit contre la volonté de son maître, et ne remplit par le fait même pas ses devoirs envers ce dernier. Socrate admet cependant une exception à la règle : le dieu peut envoyer à un homme le signe qu'il y a nécessité pour lui de mourir, auquel cas il est juste de lui obéir : il affirme d'ailleurs que c'est ce qui s'est produit pour lui⁹. Le concept du moment opportun est limpide dans cette interprétation : l'homme ne peut par lui-même déterminer que son temps sur terre est écoulé, mais la divinité peut discerner le *kairos* et signifier à son serviteur la manière dont il lui convient de se rendre utile.

1.3. Argument étatique

Aristote s'oppose quant à lui résolument au suicide pour des raisons civiques : puisque l'homme est partie intégrante de la cité et a le devoir de la servir, il est à la fois injuste, égoïste et contre nature de sa part de priver sa patrie de son soutien en choisissant de se dérober à la vie¹⁰. Cela exclut naturellement tout suicide commis en vue du bien de la cité, ce qu'Aristote juge admirable¹¹. Le point de vue d'Aristote est donc, d'une certaine manière, une transposition étatique des arguments religieux que Platon présente dans le *Phédon* : dans les deux cas, le suicide est condamné en raison du fait que l'homme ne s'appartient pas à lui-même, et accepté lorsqu'il sert les intérêts d'une plus grande entité, qu'il s'agisse de la cité ou du cosmos. Tous deux reviennent à dire qu'il peut venir un moment, dans la vie d'un homme, où la meilleure manière de servir cette entité est de mettre fin à ses jours plutôt que de préserver sa vie.

2. L'école stoïcienne

Nous allons accorder un peu plus d'attention au point de vue des stoïciens sur le suicide, puisque ce thème a une plus grande place et importance dans leurs enseignements que dans ceux des autres écoles philosophiques. La position qu'ils adoptent peut à première vue surprendre celui qui connaît leurs préceptes généraux. En effet, l'un des points principaux de la doctrine stoïcienne est que ce que le commun des mortels juge être des biens ou des maux sont en réalité des indifférents, et que le sage sait que seule la vertu importe. Conséquemment, il ne se souciera pas d'être humilié, réduit à la famine ou roué de coups, mais demeurera serein en toutes circonstances, puisqu'il sait qu'il agit conformément à la vertu¹².

En ces circonstances, on s'attendrait à ce que toute forme de suicide commis dans le but d'échapper à la vie soit fermement condamnée par eux. Il n'en est cependant rien, et les stoïciens étaient même reconnus pour leur position sur le suicide et, pourrait-on dire, leur propension à opter pour celui-ci¹³ : parmi les suicides les plus célèbres de la Rome antique, la grande majorité ont été soit commis par des stoïciens ou des gens associés à la Stoa, soit présentés par eux comme un exemple à suivre. Ils n'encensaient pas pour autant le

suicide sous toutes ses formes, loin de là : Diogène Laërce rapporte qu'ils jugeaient approprié de mourir de sa propre initiative en deux circonstances¹⁴.

2.1. Legs du stoïcisme ancien

La première est, naturellement, de mourir pour sa patrie ou ses amis : on a vu qu'aucun philosophe¹⁵, ou aucun Grec ou Romain, pourrait-on extrapoler, ne saurait condamner une telle abnégation, l'idée que la valeur d'un homme réside dans son appartenance et son utilité à sa communauté étant profondément inscrite dans la mentalité gréco-romaine. Puisque la mort est un indifférent et que tout ce qui importe réellement est d'agir conformément à la vertu, le sage n'hésitera pas à sacrifier sa vie si c'est ce qu'il convient de faire. De façon similaire, une autre raison stoïcienne de se suicider, qui n'est pas mentionnée par Diogène Laërce, est évoquée dans quelques sources : le sage se suicidera si cela lui évite d'être contraint à agir d'une manière immorale ou honteuse¹⁶. Par exemple, si un tyran le menace de torture s'il refuse de se comporter de la manière qui lui est indiquée, il agira droitement en se soustrayant à ce danger¹⁷.

La deuxième, cependant, a de quoi étonner : le sage choisira de se suicider s'il est en proie à de trop grandes douleurs, est mutilé ou souffre d'une maladie incurable (κὰν ἐν σκληροτέρῃ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεισιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις, *kan en sklêrotera guenêtai alguedoni ê perossenin ê nossois aniatois*¹⁸). Ces trois exemples étant techniquement des indifférents moraux, on est en droit de se demander comment ils peuvent réussir à s'articuler avec la doctrine stoïcienne. Cette prise de position en apparence contradictoire s'explique par le fait que la théorie des indifférents (ἀδιάφοροι, *adiaphorai*) n'était pas aussi intransigeante qu'elle paraît l'être. Seul Ariston de Chios soutenait que ces indifférents étaient absolus : les autres stoïciens admettaient l'existence de « préférables » et de « rejetables », considérant qu'il est naturel pour l'homme de préférer ce qui lui permet de conserver la vie et de prendre ses décisions en ce sens lorsqu'il en a la possibilité. L'homme confronté à trop d'éléments allant à l'encontre de la nature serait donc dans l'impossibilité de vivre conformément

à celle-ci, ce qui est bel et bien un mal : Cicéron, qui traite du stoïcisme dans son *De Finibus*, explique que, de même qu'il est convenable à l'homme de continuer à vivre lorsqu'il est entouré en majorité de choses conformes à la nature, il est également de son devoir de cesser de vivre lorsque les choses contraires à la nature dominent dans son existence, ou qu'il a une raison de croire que ce sera prochainement le cas¹⁹. Bien que la vie soit considérée comme un indifférent préférable à la mort, on peut penser qu'une accumulation de souffrances est un indifférent plus rejetable encore que la mort, auquel cas le sage agit conformément à la nature, choisissant comme il l'a toujours fait l'indifférent préférable, en décidant de mourir.

Une anecdote étonnante semble cependant contredire cette explication : Diogène Laërce rapporte que Zénon, le fondateur du stoïcisme, s'étant un jour cogné un orteil, se laissa sur-le-champ choir au sol et choisit de se soustraire à la vie en retenant sa respiration²⁰. Que ce récit singulier soit selon toutes probabilités bien éloigné de la réalité n'a aucune importance : le fait demeure que la tradition dépeignait ainsi la mort du philosophe, et que ses disciples ne voyaient pas celle-ci comme contradictoire avec la doctrine qu'il avait prêchée de son vivant. On serait bien en mal de qualifier un orteil meurtri de source de souffrances insoutenables ; aussi convient-il d'aller chercher une explication ailleurs.

Celle-ci tient à une autre dimension importante du stoïcisme : la théorie que le monde est régi par un *logos* bienveillant avec lequel l'homme doit être en harmonie. Le sage lui obéit et sait reconnaître les signes qu'il lui envoie : s'il reçoit un signe lui indiquant qu'il est temps pour lui de mourir, il obtempérera donc, tout comme le prônait Socrate. La mort de Zénon est généralement interprétée conformément à cet aspect de la doctrine stoïcienne : on peut penser qu'il a perçu l'inconvénient mineur auquel il était confronté comme un indice de bien plus grands maux à venir, et conséquemment comme un signe que lui envoyait la divinité qu'il avait rempli son rôle et qu'il lui fallait maintenant se retirer du monde²¹. Cette interprétation est du reste en accord avec le passage du *De Finibus* que nous avons déjà mentionné.

2.2. Le stoïcisme impérial

Sénèque nous offre une opinion plus développée sur cette question²². Il condamne le suicide issu d'un sentiment de désespoir, ou d'un dégoût de la vie que l'on qualifierait aujourd'hui de dépression, mais juge tout à fait logique de se donner la mort dans certaines circonstances, comparant la situation de quelqu'un qui vit dans d'incessantes souffrances et s'en lamente à celle d'un prisonnier qui gémirait de ne pas être libre alors même qu'il détient la clé de sa geôle. Il n'exige pas même des conditions extrêmes pour justifier le suicide, mais affirme qu'il est de la responsabilité du sage d'examiner attentivement sa situation dès qu'il a lieu de croire qu'il pourrait subir un revers de fortune, et de déterminer s'il vaut mieux pour lui poursuivre sa vie ou y mettre un terme.

Il délibère ensuite sur la situation d'une personne certaine de son trépas prochain, qui déciderait de le devancer d'elle-même²³. Cette catégorie, pourtant bien spécifique, n'est pas assez précise encore pour qu'il tranche arbitrairement la question : il semble initialement avoir une opinion arrêtée, arguant qu'il est absurde de mourir par crainte de la mort et que le sage ne se donnera pas la peine de se tuer s'il sait que quelqu'un ne tardera pas à s'en charger pour lui, mais il fournit immédiatement après plusieurs exemples où il est approprié de se suicider dans une pareille situation, et où s'y refuser serait une erreur. Encore une fois, il ne s'agit pas d'affirmer ici que le critère temporel est le seul qui détermine le degré d'acceptabilité d'un suicide : Sénèque mentionne par exemple que, dans le cas où un homme peut choisir de se donner la mort d'une manière douce et facile, ou alors attendre qu'elle vienne à lui de manière beaucoup plus douloureuse, il est parfaitement logique et naturel de choisir la première solution. Toutefois, l'idée du temps approprié demeure présente dans chacun des exemples sur lesquels il se prononce : chaque fois, si l'on ramène la situation à sa plus simple expression, la question qui demeure est « maintenant ou plus tard ? », et chaque fois, il y a une unique bonne réponse, un moment précis où il est préférable de mourir, plutôt qu'aucun autre.

Dans les deux motifs de suicide qu'il évoque ainsi, on trouve donc la notion que l'indifférence n'est pas l'unique moyen de se soustraire

à la souffrance ou à l'adversité, et que la mort est un expédient valable pour y échapper; et là encore, on voit que c'est le moment de l'action qui importe. Cet aspect est cristallisé dans la brève mais très révélatrice phrase avec laquelle il avait introduit son propos : « Le sage vit, non autant qu'il peut vivre, mais autant qu'il le doit²⁴ » (*Itaque sapiens uiuet quantum debet, non quantum potest*). Si le moment vient pour lui de mourir avant que la mort ne vienne à lui d'elle-même, il est de son devoir de respecter les indications que lui souffle la divinité que son temps est achevé.

3. L'école épicurienne

On aurait pu attendre de l'école épicurienne, qui prône que l'absence de troubles (ataraxie) est le plus grand des biens et que la mort, entraînant la disparition de l'être, est une ataraxie absolue, qu'elle voie d'un bon œil le suicide. Il n'en est rien, mais les arguments invoqués pour justifier cette condamnation se distinguent des autres écoles philosophiques par leur nature pragmatique. Ayant la particularité de faire du plaisir plutôt que de la vertu la finalité de l'existence et d'être d'une nature essentiellement individualiste, l'épicurisme n'emploie en effet pas d'arguments éthiques ou étatiques contre le suicide. Le raisonnement tenu est le suivant : un homme ne peut savoir quels biens l'attendent dans le futur, aussi est-il inconsidéré de se soustraire prématurément à la vie, se privant ainsi de potentiels plaisirs futurs²⁵.

Cela revient à dire que l'homme ne peut déterminer par lui-même si le moment opportun de mourir est venu pour lui : privé de ce savoir, il risque de faire une grave erreur en se retirant trop tôt du monde. La condamnation du suicide que font les épicuriens ne peut être contrebalancée par son acceptation dans les cas où une divinité omnisciente aurait soufflé à un homme qu'il était temps pour lui de mourir, comme c'est le cas chez Platon et les stoïciens, puisque l'école épicurienne prône que les dieux sont totalement indifférents aux affaires humaines. Comme il n'est pas du ressort de l'être humain de déterminer quel est le *kairos* d'une étape aussi primordiale, on comprend pourquoi elle est la seule école philosophique à désapprouver en bloc le suicide²⁶ : le facteur rédempteur des suicides

altruistes, qui trouve grâce auprès de tous les autres philosophes, n'est pas non plus propre à fléchir les épicuriens, puisqu'ils priorisent le bonheur individuel et ne voient pas l'intérêt de se dévouer pour la cité.

4. Conclusion

La façon dont les philosophes anciens percevaient le suicide est complexe, diffère naturellement grandement d'une école philosophique à une autre, et on en trouve des interprétations en apparence contradictoires et versatiles au sein d'une même école de pensée. L'angle sous lequel nous avons choisi d'aborder la question dans le présent article est donc loin de couvrir exhaustivement le sujet ou de saisir toutes les nuances qui faisaient en sorte que certains suicides allaient être reçus avec approbation et d'autres avec mépris, et il va sans dire que d'autres éléments s'entrecroisent avec celui du *kairos* pour expliquer l'opinion que divers philosophes avaient du suicide²⁷. Le moment où le suicide est commis nous apparaît néanmoins comme un facteur jamais ouvertement évoqué, mais toujours présent en filigrane, dans la justification ou la condamnation que font les philosophes de cet acte. Comme nous l'avons mentionné, le *kairos* ne doit pas être compris ici dans son exacte définition, mais dans ce qu'il représente au sens large : aucun philosophe n'a intégré officiellement ce concept dans sa discussion sur le suicide. L'analyse que nous avons développée ici visait donc à révéler l'existence d'un lien inconscient établi par les philosophes qui se sont penchés sur le suicide entre le temps de l'action et sa légitimité, lien qui trouve sa source dans l'importance de la notion de *kairos* dans la pensée et la philosophie gréco-romaine.

-
1. Au sujet de l'origine du terme « suicide » et des différentes expressions auxquelles le grec recourait, cf. Anton J. L. Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide : Self-Killing in Classical Antiquity*, Londres, Routledge, 1990, p. 136-141.
 2. Platon, *Les Lois : livres VII-X*, texte établi et traduit par A. Diès, *Oeuvres complètes*, tome XII, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 873c, p. 12.

3. Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955, 1175-1176, p. 116.
4. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 138.
5. Platon, *op. cit.*, 873c, p. 127-128.
6. Platon, *Apologie de Socrate*, traduction par M. Croiset, introduction et annotations par F. L. Yonnet, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 40a-b, p. 73-75.
7. *Ibid.*, 31d, p. 47.
8. Platon, *Phédon*, texte établi et traduit par P. Vicaire, Œuvres complètes, tome IV, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 61c, p. 7-8.
9. *Ibid.*, 62b-c, p. 9-10.
10. Aristote, Éthique de *Nicomache*, texte établi, traduit et annoté par J. Voilquin, Paris, Librairie Garnier (coll. Classiques Garnier), 1940, 1138a, p. 247; Cf. Elise P. Garrison, « Attitudes toward Suicide in Ancient Greece » dans *Transactions of the American Philological Association*, vol. 121 (1991), p. 18.
11. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 186.
12. Nous donnons ici une idée générale de la doctrine stoïcienne : celle-ci était un peu plus mesurée et nuancée, comme nous n'allons pas tarder à le voir.
13. Ce dernier point est cependant davantage imputable à la tendance des auteurs anciens à accorder une importance indue à des anecdotes frappantes qu'à une réelle prépondérance du suicide dans la doctrine stoïcienne : se donner la mort sans frémir lorsque la situation le demandait était tout à fait en accord avec la mentalité romaine, et le public romain était donc friand de récits de ce genre, ce qui explique partiellement qu'ils aient été mis en avant et que les stoïciens aient fini par acquérir la réputation d'être plus susceptibles que d'autres philosophes de se suicider.
14. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tome II, traduction et annotations par R. Genaille, Paris, GF-Flammarion, 1965, 7, 130, p. 94.
15. Hormis les épicuriens, qui, comme souvent, font figure d'exception à cet égard.
16. Walter Englert, « Stoics and Epicurians on the Nature of Suicide » dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 10 (1994), p. 72.
17. Naturellement, le sage peut balayer ces menaces du revers de la main, puisqu'il sait que nul ne peut réellement lui causer du tort ; nous n'allons

- toutefois pas tarder à voir pourquoi il peut décider que le suicide est une échappatoire préférable à la torture.
18. Diogène Laërce, *op. cit.*, 7, 130, p. 94,
 19. Cicéron, *Fin des biens et des maux*, traduction et annotations par J. K. Turpin, Paris, GF-Flammarion, 2016, 3, 60, p. 169 ; Cf. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 71.
 20. Diogène Laërce, *op. cit.*, 7, 28, p. 61 ; cf. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 184 ; cf. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 67-68.
 21. Walter Englert, *loc. cit.*, p. 74.
 22. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, tome II, traduction et annotations par P. Richard, Paris, Garnier Frères, 1955, 8, 70, 5, p. 43.
 23. *Ibid.*, 8, 70, 8-12, p. 43-45.
 24. *Ibid.*, 8, 70, 4, p. 41.
 25. Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, p. 185.
 26. Épicure a, il est vrai, admis avec une certaine hésitation que, dans une poignée de cas, si un homme est en proie à des souffrances atroces qu'il est impossible de soulager, le suicide peut être une solution appropriée. Cependant, il parle pratiquement toujours du suicide pour le condamner et, bien qu'il fasse de la douleur un mal, il insiste sur le fait qu'il est généralement possible de la contourner ou de la faire diminuer à l'aide de différentes techniques, par exemple en pensant à autre chose pour l'effacer de son esprit ou en se répétant qu'elle ira en s'adouccissant. En outre, la tradition rapporte que lui-même termina sa vie dans de grandes souffrances physiques, mais affirma jusqu'à son dernier souffle qu'il était parfaitement heureux, parce que la douleur n'était rien face à la joie qui l'étreignait quand il repensait aux conversations philosophiques qu'il avait eues avec ses amis. Sur toute cette question, voir Walter Englert, *loc. cit.*, p. 86-95.
 27. Notons par exemple, puisque nous avons traité plus en détail de la vision stoïcienne du suicide, que les notions de liberté et de libre arbitre sont centrales dans celle-ci, bien que nous ne les ayons pas abordées ici afin de nous concentrer sur la question du *kairos*.