

LE PROBLÈME DU SUICIDE CHEZ MONTESQUIEU*

Luigi Delia

(Université de Genève
Équipe « Herméneutique des Lumières »)

Souvent réduite à la lettre persane 74, qui préconise la libéralisation du droit au suicide, la pensée de Montesquieu à propos de la mort volontaire est en réalité complexe et contrastée. Passant en revue les passages principaux que Montesquieu consacre à cette question à haut risque de censure, il s'agit d'analyser les grilles explicatives qu'il adopte pour en déterminer les différentes causes selon les différents contextes culturels. Ainsi, au lieu de nous demander si Montesquieu tranche une controverse doctrinale, nous nous efforçons de mieux comprendre sa démarche scientifique qui consiste à rechercher le sens de la mort volontaire au sein des civilisations persane, romaine et anglaise.

Mots-clés : *Montesquieu, suicide, droit, causes physiques, causes morales.*

Au siècle des Lumières, la question du suicide ne laisse indifférent aucun philosophe¹. Certains le condamnent sans appel ; d'autres, faisant scandale, revendiquent la liberté pour l'individu de disposer de sa vie. Sujet complexe et brûlant, à la croisée de la théologie et de la morale, du droit et de la politique, de la physiologie et de l'étude de la diversité des sociétés, le suicide traverse l'œuvre de Montesquieu de la première édition des *Lettres persanes* (1721) jusqu'à sa mort (1755). Durant plus de trente ans, ses réflexions en la matière sont loin d'être sporadiques. Toujours est-il, cependant, que Montesquieu n'a pas abordé la question de manière frontale. À la différence du pasteur allemand Formay², de David Hume³ et de Jean Dumas⁴, Montesquieu n'a pas fait du suicide l'objet d'une « dissertation », d'un « traité » ou d'un « essai ». Ses réflexions et remarques sont disséminées dans des ouvrages et écrits de genre différent : les *Lettres persanes* (LXXIV, LXXVII, CL), les *Considérations sur les*

* Une première mouture de ce texte a été présentée en 2011, sous forme de communication, à l'École Normale Supérieure de Lyon, dans le cadre du « Séminaire Montesquieu » organisé par l'UMR 5037 et le Collegium de Lyon.

¹ L.C. Crocker, « The discussion of suicide in the Eighteenth Century », *Journal of the History of Ideas*, 13 (1952), p. 47-72 ; R. Favre, *La Mort au siècle des Lumières*, Lyon, Presses universitaires, 1978 ; G. Minois, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Paris, Fayard, 1995, p. 211-287 ; M. Brini Savorelli, « Della riflessione sul suicidio : da Hume a Rousseau », *Studi Settecenteschi*, 25-26 (2005-2006), p. 47-56.

² S. de Formey, « Dissertation sur le meurtre volontaire de soi-même », in *Mélanges philosophiques*, Leyden, 1754, p. 187-212.

³ *Essai sur le suicide* (1777), in *Essais moraux, politiques et littéraires*, Paris, Puf, 2001.

⁴ *Traité du suicide ou du meurtre volontaire de soi-même*, Amsterdam, 1773.

Romains (XII), *L'Esprit des lois* (XIV, 12 ; XXIX, 9 et 16), la *Défense de l'Esprit des lois* (I, II, dixième objection), *Mes Pensées* (26, 310, 681, 1570, 1890), ainsi que son dernier roman, *Arsace et Isménie*. Sous sa plume, le suicide est tour à tour regardé sous l'angle du romancier, de l'historien, du juriste et du penseur de la diversité des civilisations. Autant d'angles variés susceptibles d'éclairer les diverses facettes d'une matière placée sous haute surveillance par les autorités françaises d'Ancien Régime : cette multiplication des points d'observation complexifie la tâche des exégètes, qui n'ont d'ailleurs pas été nombreux à se pencher sur le sujet⁵. L'interprétation la plus répandue présente la pensée de Montesquieu comme étant favorable à la liberté du suicide. L'objectif de cette contribution est de nuancer ce jugement, tout en suggérant que l'ambition de Montesquieu ne consiste pas tant à trancher une controverse doctrinale qu'à déterminer les causes de la mort volontaire au sein des différentes civilisations.

I. Dérivé de *sui* et *caederes*, le mot anglais *suicide* a existé avant le mot latin *suicidium*, qui est étranger à la langue ancienne. En France, l'abbé Prévost a été l'un des premiers à employer ce « néologisme aberrant » dans le périodique *Le Pour et le contre* (IV, Paris, 1734 p. 61 et p. 64). Un an plus tard, l'abbé Desfontaines réemploie le terme dans ses *Observations sur les écrits modernes* de 1735 (XI, p. 299), ouvrage qui figure dans le *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*⁶. Le vocable « suicide » ne devient toutefois courant en France qu'au milieu du siècle (cf. *Dictionnaire de l'Académie*, 1762 ; *Encyclopédie*, 1765). Bien qu'il n'y ait aucune occurrence du mot dans *L'Esprit des lois*, une rubrique « Suicide » figure dans l'*Index analytique et alphabétique des matières*, dont Montesquieu n'est cependant pas l'auteur.

À une exception près, celle de la *Pensée* 1890 sur laquelle nous reviendrons, ni le substantif « suicide », ni le verbe réflexif « se suicider » n'apparaissent sous la plume de Montesquieu. Des périphrases sont employées pour désigner la chose : « mort volontaire » (*Pensées*, 310 ; *EL*, XXIX, 9) ; pour définir l'action suicidaire : « homicide de soi-même », « se faire mourir » (*EL*, XIV, 12 et XXIX, 9), « se donner la mort », « sacrifier notre être » (*Considérations*, XII) ; pour désigner l'acteur, c'est-à-dire le suicidé : « ceux qui se tuent eux-

⁵ Retenons ici J.-M. Goulemot, « Montesquieu: du Suicide légitime à l'apologie du suicide héroïque », in J. Ehrard et A. Soboul (dir.), *Gilbert Romme (1750-1795) et son temps*, Paris, PUF, 1966, p. 307-318 et Z.G. Cahn, *Suicide in French Thought from Montesquieu to Cioran*, New York, Washington, Paris, Studies in the Humanities : Literature-Politics-Society, 1998, p. 51-71. Pour une étude circonscrite aux *Lettres persanes*, voir C. Volpilhac-Auger, « Les *Lettres persanes* : une histoire de suicide et de twist », in Ch. Martin (dir.), *Les Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, PUPS, 2013, p. 109-126.

⁶ L. Desgraves, C. Volpilhac-Auger, F. Weil (éds.), *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à la Brède, Cahiers Montesquieu*, 4, Naples, Paris, Oxford, Liguori, Universitas, Voltaire Foundation, 1999, p. 289.

mêmes » (*Lettres persanes*, LXXIV ; *EL*, XIV, 12 et XXIX, 9 ; XXIX, 16 ; *Pensées*, 1890), « ceux qui se font mourir » (*EL*, XIV, 12), « ceux qui veulent se défaire » (*EL*, XXIX, 9). Alors que Montesquieu évite l'expression péjorative « meurtre de soi-même », les détracteurs de la mort volontaire qualifient d'ordinaire le suicide par ce syntagme, sans doute pour mieux stigmatiser une action qu'ils considèrent comme criminelle et impie.

II. Dans la mesure où la cause du suicide n'est pas une pathologie mentale ôtant au geste son caractère délibéré, la justice française d'Ancien Régime interdit et réprime durement l'action de se procurer la mort d'une manière volontaire. Elle prévoit notamment une triple punition contre l'homicide de soi-même : l'exécution du cadavre, l'interdiction d'inhumation et la confiscation judiciaire des biens du suicidé. La sévérité et la nature spectaculaire de ces sanctions s'expliquent par la volonté du législateur de prescrire une peine non seulement dissuasive, mais purificatrice : comme la mort du suicidé n'éteint pas le crime, il fallait une peine susceptible d'avoir une valeur d'exorcisme. La grande *Ordonnance criminelle* française (art. XXII) de 1670 confirme la procédure médiévale du jugement du cadavre⁷. Si les anciens pénalistes défendent la nécessité du maintien de ces sanctions⁸, le courant favorable à l'indulgence se renforce dès le premier XVIII^e siècle. L'auteur des *Lettres persanes* semble adopter le point de vue de l'étranger pour dénoncer la répression judiciaire du suicide et réclamer l'abrogation de normes absurdes qui n'empêchent personne de se tuer et qui mettent des innocents à la rue et au ban de la société :

Les lois sont furieuses en Europe contre ceux qui se tuent eux-mêmes. On les fait mourir, pour ainsi dire, une seconde fois ; ils sont traînés indignement par les rues ; on les note d'infamie ; on confisque leurs biens. Il me paraît, Ibben, que ces lois sont bien injustes (*Lettres persanes*, LXXIV, *OC I*, p. 336).

En s'élevant contre la criminalisation de la conduite suicidaire, Usbek dénonce l'excès de violence de la législation pénale européenne, au premier chef celle de la France. Cesare Beccaria se fera l'écho de ce texte dans le chapitre XXXII de *Des délits et des peines*, où l'injustice de la législation pénale sur le suicide est dénoncée⁹.

⁷ Voir J.-M. Rico, « Les procès au cadavre dans l'ancien droit français », *Critère*, 4 (1971), p. 231-254 ; A. Murray, *Suicide in the Middle Ages, II, The Curse on Self-Murder*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 10-85 ; M. Barbagli, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Bologne, Il Mulino, 2009, p. 44-47.

⁸ Par exemple Muyart de Vouglans, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, p. 184-185.

⁹ « Le suicide est un délit qui ne semble pas pouvoir admettre une peine proprement dite, puisqu'elle ne peut retomber que soit sur des innocents [dans le cas de la confiscation des biens] soit sur un corps froid et insensible [dans le cas du châtement du cadavre] » (*Dei delitti e delle pene, Des délits et des peines*, trad. fr. et éd. par Ph. Audegean, Lyon, Ens Éditions, 2009, p. 257).

Mais la critique de l'ancienne justice n'est qu'un aspect du discours d'Usbek. Dans la suite de cette lettre, le Persan s'attache à désavouer l'interdiction d'un acte qui ne lui semble être hostile ni à l'autorité souveraine, ni au bonheur de la société, ni aux règles de la religion. Se faisant l'apologète des droits des individus à disposer de leur vie, Usbek oppose un questionnement en cascade à la doctrine de la tradition platonicienne et thomiste¹⁰ :

Le prince veut-il que je sois son sujet, quand je ne retire point les avantages de la sujétion ? Mes concitoyens peuvent-ils demander ce partage inique de leur utilité et de mon désespoir ? Dieu, différent de tous les bienfaiteurs, veut-il me condamner à recevoir des grâces qui m'accablent ? Je suis obligé de suivre les lois, quand je vis sous les lois. Mais, quand je n'y vis plus, peuvent-elles me lier encore ? (*Lettres persanes*, LXXIV, OC I, p. 336-337¹¹).

La société étant fondée sur un avantage mutuel, si l'individu n'a plus aucun bénéfice de ce contrat, il est libre de se retirer. La vie a été donnée à chacun comme un bien : si on ne la ressent plus comme tel, on peut la rendre. Innocenté de l'accusation d'être un acte antisocial, le suicide l'est aussi de l'inculpation de troubler la providence et l'ordre naturel en séparant l'âme et le corps que Dieu a unis :

Lorsque mon âme sera séparée de mon corps, y aura-t-il moins d'ordre et moins d'arrangement dans l'Univers ? Croyez-vous que cette nouvelle combinaison soit moins parfaite et moins dépendante des lois générales ? que le monde y ait perdu quelque chose ? et que les ouvrages de Dieu soient moins grands, ou plutôt moins immenses ? Pensez-vous que mon corps, devenu un épi de blé, un ver, un gazon, soit changé en un ouvrage de la Nature moins digne d'elle ? et que mon âme, dégagée de tout ce qu'elle avait de terrestre, soit devenue moins sublime ? (*Ibid.*, p. 338).

Ce discours ne célèbre pas seulement la liberté des individus de disposer de leur vie : l'argument chrétien fondé sur la notion d'orgueil se trouve également renversé. Pour Usbek, ce n'est pas à cause de l'orgueil que la créature se résout à détruire l'ouvrage de son créateur. Déplaçant la perspective, Usbek considère que l'orgueil ne consiste ici qu'à nous persuader, contre toute évidence, que nous sommes tellement importants que notre mort bouleverserait l'ordre de la nature : pour lui, la vérité est que l'orgueil n'arme pas la main de celui qui veut se défaire, mais s'abrite plutôt derrière la condamnation religieuse et civile du suicide. Ainsi, Usbek réhabilite l'acte de se tuer sur le plan moral, réclame qu'il soit absout sur le plan

¹⁰ Voir D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Roma, Donzelli, 2016, à paraître.

¹¹ L'abréviation OC fait référence à la nouvelle édition en cours des *Œuvres complètes* de Montesquieu, sous l'égide de la Société Montesquieu, publiée jusqu'en 2008 par la Fondation Voltaire d'Oxford et l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Naples et, après cette date, par les Classiques Garnier de Paris et ENS Éditions de Lyon. L'édition des *Lettres persanes* se trouve au tome I paru en 2004. Elle prend pour texte de base la première édition de 1721.

juridique et raille l'orgueil caractérisant l'anthropocentrisme des autorités religieuses et civiles¹².

Or la question est de savoir si et dans quelle mesure ces propos reflètent les idées de Montesquieu. Usbek est-il le porte-parole du philosophe ? Jusqu'à quel point l'auteur des *Lettres persanes* est-il détaché des personnages qu'il crée ? Indiscutablement, les réflexions d'Usbek ont attiré sur Montesquieu les foudres des jansénistes et des jésuites. Irréligieuse et scandaleuse, la position défendue par le Persan – en réalité un « Français bien connu »¹³ – indigna l'abbé Jean-Baptiste Gaultier, dont l'opuscule intitulé *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, paru en 1751, rappelle la doctrine chrétienne : « Se donner la mort à soi-même, ce n'est pas finir ses peines, c'est s'en attirer d'éternelles. Notre vie n'est point à nous. Elle est à Dieu, et Dieu nous défend de nous donner la mort. Vous ne tuerez point. Voilà la loi. Elle ne souffre point de dispense à l'égard du suicide » (p. 94). D'après le janséniste Gaultier, l'argumentaire d'Usbek est la preuve que Montesquieu « n'a point de religion » (p. 100).

Qu'il ait été désireux d'atténuer les polémiques de ses censeurs catholiques ou qu'il ait été inspiré par ses lectures du stoïcisme de Marc-Aurèle¹⁴, Montesquieu a souhaité compléter son roman par l'ajout de la lettre supplémentaire 3 (77), parue dans l'édition de 1758 des *Lettres persanes*. D'après l'analyse des *Cahiers de corrections*, cette lettre (LXXVII) serait le fruit d'un travail d'écriture en cinq étapes (*OC I*, p. 571-572) qui révélerait une attention toute particulière aux mots employés.

Que dit cette lettre ? Dans sa brève réponse aux arguments d'Usbek, le « sage » Ibben recentre le débat sur la dimension théologique du problème. Souvent considérée comme un ajout timide et formel, cette réponse refléterait moins la véritable pensée de Montesquieu que sa prudence à l'égard des autorités établies, qui proscrivent le suicide. Bien qu'une telle interprétation soit plausible, il convient toutefois de souligner que la réplique d'Ibben, aussi courte soit-elle, n'en contient pas moins une condamnation de l'« homicide de soi-même ». Puisant aux sources de la tradition religieuse contre le suicide, la leçon que professe ce musulman contrebalance les doutes audacieux d'Usbek. Ce faisant, elle en affaiblit le discours général. D'une part, Ibben reproduit l'avis théologique d'« un vrai musulman », persuadé que nos malheurs nous servent à expier nos offenses et que nous devons nous soumettre au créateur qui a institué l'union de l'âme et du corps. D'autre part, une série de considérations

¹² Sur cette lettre persane favorable au droit au suicide, voir la contribution récente de C. Cantrell, « Liberty Versus Life: Suicide in the Writings of Montesquieu », *The Journal of Psychohistory*, 43 (2), 2015, p. 134-46.

¹³ J.-B. Gaultier, *Les Lettres persanes convaincues d'impiété*, s.e., s.l., 1751, p. I.

¹⁴ Voir D. Felice (éd.), *Montesquieu. Tutte le opere*, Milan, Bompiani, 2014, introduction, p. XXXII-XLVIII.

juridiques, éthiques et politiques sont alléguées. D'après Ibben, le suicide contredit tant la norme divine que la loi humaine. La norme divine d'abord : l'interdiction de se donner la mort repose sur le principe théologique qui interdit à la créature de séparer ce que le créateur à uni. Celui qui se tue fait preuve d'insoumission, ne tenant pas compte des devoirs envers Dieu qui a uni son âme à son corps. La religion réprime avant tout l'orgueil qui est à l'origine de cet acte. La norme civile, ensuite : les conséquences sociales de l'acte suicidaire étant mauvaises pour la conduite des hommes, il convient qu'un tel acte ne demeure pas impuni.

Ajoutée *ex post*, cette lettre peut être appréciée de différentes manières. Ou bien elle ne vise qu'à sauver les apparences, ou bien, en donnant une alternative possible au mode de pensée « philosophique », elle témoigne de l'attitude sceptique de Montesquieu face à une question dont la complexité suggère de renvoyer dos-à-dos les certitudes dogmatiques des défenseurs et des contempteurs du suicide.

L'édition de 1758 des *Lettres persanes* présente donc le pour et le contre du suicide, comme l'atteste aussi la « table des matières contenues dans les *Lettres persanes* » : sous le mot « *Suicide* » sont évoquées les « lois d'Europe contre ce crime », l'« apologie du suicide » et la « réfutation de cette apologie »¹⁵. D'une édition à l'autre, la question du suicide change, pour ainsi dire, de statut : la perspective se déplace de l'apologie du suicide de la première édition au débat sceptique de l'édition de 1758. Dans cette édition posthume, le roman philosophique est donc moins le lieu où Montesquieu dénoue le nœud de la légitimité de la mort volontaire que l'occasion de fixer les repères conceptuels d'une controverse destinée à secouer l'espace public de son temps¹⁶.

III. Il faut ajouter que les *Lettres persanes* ne se bornent pas à énoncer des pensées abstraites sur la mort volontaire, puisqu'elles mettent en scènes deux suicides différents : l'un est seulement pris en considération par Usbek, alors que l'autre est accompli par sa femme Roxane (*Lettre CL*). Celui qui, dans l'ouvrage, défend le droit de se tuer ne se tue pas. Le chagrin d'Usbek relève de la colère d'un despote contre la fragilité existentielle qu'il partage avec le reste de l'humanité. Derrière sa défense du droit au suicide, on entrevoit l'expression des effets du fatalisme, ou encore l'idée que le lien qui nous rattache à la société est un contrat

¹⁵ Cette table, récemment reproduite par Christophe Martin en annexe du volume collectif qu'il a dirigé sur *Les Lettres persanes de Montesquieu* (Paris, PUPS, 2013, p. 309-336), est celle de l'édition de 1758. Bien qu'elle n'ait pas été établie par Montesquieu, elle demeure un instrument de lecture précieux et précis.

¹⁶ La controverse sur la légitimité du suicide est patente, par exemple chez Rousseau et dans l'*Encyclopédie*. Voir L. Delia, *Droit et philosophie à la lumière de l'Encyclopédie*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015, p. 130-133.

que l'on peut rompre. Reste qu'Usbek examine le suicide sans passer à l'acte. Il se limite à réclamer le droit d'être laissé seul.

Au contraire, Roxane se dessaisit de la vie. Épilogue tragique du livre, ce geste ne relève ni de la folie, ni de la lâcheté : le poison qu'elle avale délibérément la met en condition d'affirmer sa liberté suprême et de se dérober à la vengeance d'Usbek. Moins acte de faiblesse que d'émancipation, le suicide vengeur de Roxane se charge d'une valeur morale et politique. En témoigne son allusion à la vraie justice, celle de la loi naturelle : « J'ai pu vivre dans la servitude, mais j'ai toujours été libre ; j'ai réformé tes Lois sur celles de la nature » (*LP CL*, p. 544 [p. 425]). Comme celui de Caton, symbole de la liberté antique qui s'affirme en succombant sous le joug du despotisme de César, le suicide de Roxane exprime les idéaux stoïques de l'insoumission et de la révolte. En se tuant, elle prend héroïquement en main son destin.

À l'âge moderne, il devient de plus en plus malaisé de saisir la grandeur que ce geste peut receler, le suicide étant le plus souvent assimilé à une disgrâce, une infériorité, un désavantage. Or, dans les *Considérations*, Montesquieu semble regretter la dévalorisation que cette action a acquise à son époque :

Il est certain que les hommes sont devenus moins libres, moins courageux, moins portés aux grandes entreprises qu'ils n'étaient lorsque, par cette puissance qu'on prenait sur soi-même, on pouvait à tous les instants échapper à toute autre puissance (*OC II*, p. 181-182)¹⁷.

Loin d'être incompatible avec cette logique romaine de la mort volontaire, le geste tout à la fois lucide et désespéré de Roxane donne à penser que parfois le suicide est la seule issue par laquelle un individu retrouve la maîtrise de son destin, exerce sa liberté et célèbre son honneur. De là à conclure que le suicide de Roxane force l'admiration de Montesquieu, il n'y a qu'un pas qu'il vaut mieux toutefois ne pas franchir : en effet, la mort volontaire de la persane reste ce qu'elle est, un acte « individuel et désespéré » incapable de faire concrètement obstacle aux rapports de dominations de l'homme sur l'homme¹⁸.

De façon générale, il paraît ardu de vouloir tirer des *Lettres persanes* – œuvre au croisement de la fiction et de la réflexion morale, de la satire et du discours politique – une quelconque doctrine personnelle de l'auteur à propos du suicide. Si Montesquieu s'accorde

¹⁷ Une fois de plus, la censure interviendra pour demander la suppression tant de ce dernier passage que de l'annotation dont il était assorti : « Si Charles I^{er}, Jacques II avaient vécu dans une religion qui leur eut permis de se tuer, auraient-ils reçu tant d'outrages de la Fortune ? – Quelle mort que celle de l'un ! Et quelle vie que celle de l'autre ! » (*Pensées* 681, éd. cit., p. 334). Montesquieu fait ici allusion à deux têtes couronnées de l'Angleterre du XVII^e siècle. D'une part, il évoque la mort infamante de Charles I^{er}, condamné au châtement suprême pour trahison, meurtre et tyrannie et décapité à la hache en 1649 ; d'autre part, à Jacques II, qui ne resta sur le trône que trois ans à cause de la Glorieuse Révolution.

¹⁸ Voir D. Felice, *Montesquieu. Tutte le opere, op. cit.*, introduction, p. XXXIII.

une large liberté dans la construction de l'argumentaire d'Usbek en faveur du droit au suicide, il se garde néanmoins de prescrire des règles morales. De même, il évite d'indiquer au lecteur comment réagir face aux deux suicides qui sont au centre de la narration.

IV. Quittant la forme de la fiction, les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734-1736) examinent les suicides romains sous l'angle de l'histoire (chapitre XII, *De l'état de Rome après la mort de César*). Évitant de mettre dans le même sac des vicissitudes aussi différentes que celles de Brutus, Cassius et Caton¹⁹, Montesquieu ne porte pas d'appréciation morale sur le suicide, qu'il regarde davantage comme une conduite dont la valeur dépend essentiellement des motifs et des circonstances qui la conditionnent. S'il lui arrive de juger négativement les gestes autodestructeurs de Brutus et de Cassius, ce n'est pas en tant qu'assassins d'eux-mêmes, mais en tant que coresponsables de la décadence de ce qui fut un grand État. La question n'est donc pas abordée dans la perspective du moraliste, et moins encore dans celle du criminaliste, mais sous l'angle de l'historien des civilisations. Peu importe ici que Montesquieu, contrairement à la plupart de ses contemporains, ne s'emploie pas à démystifier la légende de la prétendue « épidémie de suicides » de la Rome antique. Il convient de retenir, en revanche, l'intérêt qu'il consacre aux causes « morales » du phénomène suicidaire, c'est-à-dire à des causes qui ne relèvent pas du climat ou de la nature du terrain, mais qui tiennent essentiellement à la politique, à la religion, aux manières et aux mœurs. Cinq de ces causes sont isolées par Montesquieu : tout d'abord, l'importance du stoïcisme ; ensuite, la coutume des triomphes et de l'esclavage, qui rendaient la défaite insupportable aux chefs ; à quoi s'ajoute l'avantage pragmatique d'échapper aux jugements et à la confiscation des biens ; puis « une espèce de point d'honneur » ; et, pour finir, « une grande commodité pour l'héroïsme ».

Le discours de Montesquieu s'achève sur une considération qui ramène l'attitude suicidaire non pas à la fascination de la mort, mais à des origines psychologiques profondes :

L'amour propre, l'amour de notre conservation se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu'il nous porte à sacrifier notre être pour l'amour de notre être ; et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre, pour un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même (*OC II*, p. 181)²⁰.

¹⁹ Dans le sillage de Montaigne (*Essais*, II, 3), Montesquieu considère que les deux premiers « se tuèrent avec une précipitation qui n'est pas excusable ; et l'on ne peut lire cet endroit de leur vie sans avoir pitié de la république qui fut ainsi abandonnée. Caton s'était donné la mort à la fin de la tragédie ; ceux-ci la commencèrent, en quelque façon, par leur mort » (*OC II*, p. 180-181).

²⁰ Ce passage n'est pas sans rappeler des remarques que Hobbes développe dans le *De cive* (III, 12) : « Sur toutes choses les témoignages de haine et de mépris excitent les disputent et les querelles, en sorte qu'il s'en trouve plusieurs qui aimeraient mieux perdre la vie, et à plus forte raison se priver de la paix, que souffrir une injure »

Ce texte réconcilie avec finesse le suicide avec l'instinct naturel : la complexité de la nature humaine est telle que les opposés, en l'occurrence l'amour de soi et l'appétit de la mort, peuvent parfois se rejoindre et converger. C'est que, dans le suicide, le sentiment de l'autodestruction peut s'avérer un instinct tout aussi spontané et naturel que celui de l'autoconservation.

Dans les *Considérations*, Montesquieu se demande pourquoi autant de Romains se donnaient volontairement la mort. Quatorze ans plus tard, avec *L'Esprit des lois*, le même questionnement resurgit à propos des Anglais.

V. Le philosophe se heurte alors à ce mystérieux mal du siècle dénommé *The English Maladie*²¹. Véritable mythe des Lumières véhiculé en France par les écrits de Boureau-Deslandes (*État présent d'Espagne, l'origine des Grands, [...] avec un voyage d'Angleterre*, Villefranche, E. Le Vray, 1717) et de Béat de Muralt (*Lettres sur les Français, les Anglais et les voyages*, 1725), le « mal anglais » était censé procéder d'une sinistre tendance à la mort volontaire sévissant en Angleterre. Le fait est qu'entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle, un nombre considérable de cas de suicides de grands aristocrates et de riches bourgeois fut commenté par la presse d'Outre-Manche, ce qui produisit une forte impression partout en Europe. Un émoi que la parution des premiers chiffres du suicide rapportés par les *bills of mortality*, désormais imprimés dans les journaux anglais, contribua à accroître. Le livre du médecin George Cheyne, *The English Malady, or a Treatise of Nervous Diseases of all Kinds* (London, G. Strahan, 1733), ne fit que conférer à la légende de la « mort anglaise » ou de la « mélancolie anglaise » une sorte de légitimation scientifique. Ce savant docteur anglais déclara avoir écrit un tel traité sur l'insistance de ses amis, inquiets « de la récente fréquence et de l'augmentation quotidienne des suicides étranges et extraordinaires » (p. 3). Afin de rendre compte d'une prétendue propension suicidaire de ces concitoyens, Cheyne met le suicide en rapport avec les progrès de l'athéisme et de l'esprit philosophique, d'un côté, et avec le tempérament mélancolique des insulaires, dû à des conditions géographiques et climatiques défavorables, de l'autre. Le succès du livre vaudra à l'Angleterre l'appellatif de pays du suicide, et cela jusqu'à l'avènement des statistiques modernes.

(*Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de S. Sorbière ; chronologie, introduction, bibliographie, notes par S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, p.113). Je remercie Philippe Audegean pour avoir attiré mon attention sur ce texte.

²¹ Voir M. MacDonald, T. R. Murphy, *Sleeplees souls. Suicide in early modern England*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Montesquieu ne partage que partiellement les analyses de Cheyne. Dans le livre XIV (« Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat »), chapitre 12 (« Des lois contre ceux qui se tuent eux-mêmes ») de *L'Esprit des lois*, il affranchit le mal anglais de tout rapport avec la circulation d'idées radicales, tandis qu'il y trouve une frappante confirmation de sa théorie du déterminisme climatique : il lui est en effet commode de mettre en relation la fréquence des suicides anglais avec les effets physiologiques du climat, sans invoquer d'autres causes pour expliquer ce phénomène que les déterminations physiques et mécanistes.

Au-delà du bien-fondé de ses explications climatiques, l'important ici est l'attitude épistémologique de Montesquieu, moins soucieux de prendre position pour ou contre la mort volontaire que de chercher à mieux en déterminer les causes exactes. Cette attitude le conduit à distinguer deux modèles de suicide, dont la différence tient à la spécificité de leurs causes : le suicide romain, qui repose sur des causes morales, et le suicide anglais, qui obéit à des causes physiques : « Nous ne voyons pas, dans les histoires, que les Romains se fissent mourir sans sujet : mais les Anglais se tuent, sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine ; ils se tuent dans le sein même du bonheur ». Instaurant un rapport direct et instrumental de cause à effet entre suicide et idéologie d'une part et suicide et nature d'autre part, Montesquieu établit une distinction nette entre les suicides romains, qui tiennent « à leur manière de penser et à leurs coutumes », et les suicides anglais, qui sont « l'effet d'une maladie » et dépendent des conditions naturelles, ainsi que de « l'état physique de la machine ».

Alors que Voltaire dissocie le phénomène du mal anglais des prétendus effets du climat sur l'esprit d'un peuple, le faisant dépendre de l'espace que la presse d'Outre-Manche accorde aux affaires de suicide²², Montesquieu, lui, se croit bien inspiré d'expliquer l'*English maladie* à la lumière de sa théorie de l'influence du climat sur le caractère d'une nation. Cette conviction scientifique a aussitôt des répercussions sur la législation : « Il est clair que les lois civiles de quelques pays ont eu des raisons pour flétrir l'homicide de soi-même : mais, en Angleterre, on ne peut pas plus le punir qu'on ne punit les effets de la démence » (*EL*, XIV, 12). Le manuscrit dit : « Il est clair que les lois civiles de quelques pays *peuvent* avoir eu des raisons *pour punir ce crime* » [*OC IV*, p. 368, nous soulignons].

La perspective descriptive adoptée dans les deux premiers alinéas du chapitre cède ainsi la place à une perspective plus normative. Montesquieu semble justifier, en général, la criminalisation du suicide, à l'exception de l'Angleterre. Or, cette légitimation de la

²² Voltaire, « De Caton et du suicide », in *Questions sur l'Encyclopédie*, Genève, Cramer, t. III, 1770, p. 232-233.

pénalisation du suicide contredit ouvertement les propos d'Usbek. Si le Persan déplorait l'excès de violence de ces lois, l'auteur de *L'Esprit des lois* défend une thèse toute différente : « il est clair que les lois civiles de quelques pays ont eu des raisons pour flétrir l'homicide de soi-même ». Cette affirmation, qui se trouve dans le corps du texte, est renforcée par l'annotation ajoutée au titre du chapitre dans les années 1750, en guise de réponse-concession aux remarques des censeurs de la Sorbonne : « L'action de ceux qui se tuent eux-mêmes est contraire à la loi naturelle, et à la religion révélée ».

VI. Dans la mesure où, en Angleterre, la mort dite volontaire n'est justement pas volontaire, mais résulte d'une « maladie du climat », la question se pose de savoir si, oui ou non, on peut punir un acte qui n'est pas délibéré et qui ne représente donc pas une intention de mourir. Interprétant le suicide anglais comme le résultat involontaire de conditions dont l'individu ne saurait être tenu pour moralement responsable, Montesquieu ne prône-t-il pas implicitement la décriminalisation du suicide en Angleterre ? L'audace de cette préconisation n'a pas échappé à la censure catholique. Entre avril et octobre 1749, tant les *Mémoires de Trévoux* que les *Nouvelles ecclésiastiques* pointent d'un doigt accusateur l'hétérodoxie d'un tel propos. Trois ans plus tard, la Faculté de Théologie de la Sorbonne déclare que « ces propositions qui, sous divers prétextes, tendent à excuser le suicide et laissent entendre qu'il n'y a point de motifs pour lesquels on puisse l'interdire partout, sont fausses, contraires à la loi naturelle et divine, tournent enfin au détriment de la société » (OC 7, p. 241). Ce que l'autorité religieuse craint plus que tout, c'est que la thèse « scientifique » de la maladie climatique discrédite celle, « théologique », du péché. On remarquera que le raisonnement de Montesquieu n'est pas accusé d'incohérence, mais bien d'hétérodoxie. D'après son objecteur, Montesquieu n'aurait pas plaidé pour la dépénalisation du suicide en Angleterre s'il n'avait pas été « sectateur de la religion naturelle ». Malheureusement, dans sa réponse, Montesquieu ne revient pas sur le problème du suicide, se limitant à rejeter les accusations d'irrégion et à déplorer le manque de « logique naturelle » de son interlocuteur. Dans ses *Réponses aux censures de la Sorbonne*, Montesquieu revendique le droit « de raisonner sur ceux qui ont cette maladie, comme on raisonne, en France, sur les frénétiques qui se jettent par la fenêtre » (OC 7, p. 254).

En soulignant l'incongruité des lois criminelles anglaises qui répriment un acte involontaire, Montesquieu prône-t-il une dépénalisation du suicide circonscrite à la seule Angleterre ? La *Pensée* n° 310 suggère plutôt le contraire : « MORT VOLONTAIRE. Si, avec la manière de penser des Anglais sur la mort, les lois ou la religion venaient à la favoriser, il se

ferait des ravages effroyables dans l'Angleterre »²³. Autrement dit, si la prohibition du suicide en Angleterre est juridiquement illogique, son éventuelle libéralisation aurait néanmoins des effets désastreux sur les Anglais. Dans cette pensée, le problème du suicide obéit à une logique des conséquences : alors que du point de vue du droit, la punition d'un suicidé-dément est une pure absurdité, du point de vue de l'avantage social, cette même punition s'avère une utile mesure prophylactique que le législateur anglais à tout intérêt de prendre pour prévenir ou contenir « les ravages effroyables » de « la maladie du climat ». Les sanctions imposées par la loi ecclésiastique et par la loi civile, comme l'interdiction d'enterrement, sont alors regardées non pas comme le symbole d'une législation sévère et fanatique, mais comme des remèdes nécessaires à une société malade. Sous cet angle, l'instrument législatif et la religion peuvent faire utilement barrage à la propension naturellement autodestructrice des Anglais : « Il n'y a pas de nation qui ait plus de besoin de religion que les Anglais ; ceux qui n'ont pas de peur de se pendre, doivent avoir la peur d'être damnés » (*Pensée* n° 591).

VII. La compréhension de la mort volontaire par Montesquieu se charge toutefois d'une nouvelle signification pour peu qu'on tourne le regard vers le livre XXIX (« De la manière de composer les lois »). Le suicide y est évoqué à deux reprises. Une première fois, tout au long du chapitre 9 (« Que les lois grecques et romaines ont puni l'homicide de soi-même, sans avoir le même motif ») ; une deuxième fois, plus brièvement, dans le long chapitre 16 (« Choses à observer dans la composition des lois »). Dans ces deux textes, Montesquieu compare l'évolution du droit romain en matière de répression du suicide avec l'opinion de Platon. À l'aide d'un exemple tiré de l'histoire du droit, il s'agit d'accréditer l'idée que « les lois qui paraissent les mêmes n'ont pas toujours eu le même motif ». Envisageant le suicide de façon indirecte, Montesquieu ne se demande pas si cette action est bonne ou mauvaise en soi, mais fait observer les différentes attitudes répressives des anciens législateurs : « La loi romaine absolvait dans le cas où la grecque condamnait, et condamnait dans le cas où l'autre absolvait ». Alors que, d'après Platon, la loi *doit* punir ceux qui se tuent « par faiblesse », la loi romaine, elle, ne punissait cette action que si elle était commise « par le désespoir de quelque crime ». Ainsi, l'exemple du suicide est un bel exemple de relativisme juridique.

Par ailleurs, il importe de souligner que Montesquieu ne dissocie pas toujours, comme l'exigera plus tard la méthode sociologique, les faits et les valeurs : en même temps qu'il

²³ Nous citons l'édition des *Pensées* mise en œuvre par Louis Desgraves, Paris, R. Laffont, 1991, p. 280.

adopte la démarche de l'observateur désintéressé, il s'élève parfois de l'ordre positif du constat à l'ordre normatif du jugement moral. On découvre alors, quelques pages plus loin, dans le chapitre 16, que la loi de Platon contre le suicide « était vicieuse » ; et, dans la suite du chapitre 9, que la législation romaine n'a commencé à criminaliser le suicide que « lorsque les empereurs devinrent aussi avarés qu'ils avaient été cruels ». La loi réprimant le suicide à Rome n'est pas qualifiée de « naturelle », mais de « fiscale ». Autrement dit, elle ne repose pas pour Montesquieu sur un principe de justice morale, mais procède d'intérêts beaucoup moins nobles... La confiscation des biens du suicidé est une sanction que le droit français applique jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Ayant critiqué cette pratique chez les Romains, et n'étant plus revenu sur cet aspect, Montesquieu peut être considéré comme hostile à cette mesure pénale, sans doute parce qu'elle bafoue le principe de personnalité des sanctions, mais aussi et surtout parce qu'elle exproprie la famille des suicidés au profit des finances de l'État.

Aussi parcellaires, fragmentaires, indirectes qu'elles soient, les réflexions sur le suicide développées dans le livre XXIX reflètent une volonté d'adoucir la législation pénale sur le suicide : cet acte n'est pas assimilé à un crime grave, la loi de Platon qui le condamne est dite « vicieuse » et celle des Romains « fiscale », fruit de l'avarice des empereurs. On observera aussi que, lorsqu'il parle du suicide, Montesquieu cite parfois Platon et jamais Aristote. Lorsqu'on connaît le jugement sévère que le Stagirite a porté contre le suicide dans son *Éthique à Nicomaque* (III, VIII, 13 ; IX, IV, 8 ; V, XI, 3-4), on pourrait faire valoir que Montesquieu est plus proche de l'enseignement platonicien, riche en ambiguïtés, que de la doctrine aristotélicienne.

VIII. Cependant, un autre passage de *Mes pensées*, le n° 1890, dit le contraire :

DUEL. SUICIDE. La loi de Platon (livre IX des *Lois*) voulait qu'on ensevelît sans aucun honneur ceux qui se tuaient eux-mêmes. Notre loi canonique leur refuse la sépulture, aussi bien qu'à ceux qui sont tués en duel. Ces lois font très bien de punir par l'infamie des crimes la plupart du temps commis par orgueil (*op. cit.*, p. 579-580).

Ici, au lieu de citer *in extenso* la réflexion nuancée de Platon sur le suicide développée dans le chapitre 9 des *Lois* (873d), Montesquieu accrédite l'interprétation chrétienne du texte qui prescrit l'infamie posthume du cadavre des suicidés. Dire que la loi de Platon et la loi canonique²⁴ « font très bien de punir par l'infamie des crimes la plupart du temps commis par

²⁴ Sur le refus de sépulture aux morts par suicide et par duel dans le droit canonique, voir G. P. Lancelotti, *Institutes juris canonici* [...], liv. II, titre 24, « De sepulturis », col. 83, in *Corpus juris canoniciemendatum et notis illustratum, Gregorii XIII pont. max. jussu editum. Indicibus variis et novis et appendice Pauli Lancelotti*,

orgueil » revient à donner raison à la thèse « musulmane » d'Ibben. Ce passage est-il la preuve, comme l'a suggéré Desgraves, que « la pensée de Montesquieu sur le suicide a évolué » (note 2, p. 1052) ? Quoi qu'il en soit, si ce texte dérange l'interprète, c'est en raison de son caractère exceptionnel à plusieurs égards : on y trouve la première et seule occurrence du mot « suicide » sous la plume de Montesquieu ; le propos général apparaît étrangement péremptoire ; le suicide est mis en relation avec l'expression « punir un crime » que Montesquieu n'adopte jamais dans ses œuvres publiées (cette locution apparaît néanmoins dans la version manuscrite du chapitre 12 du livre XIV de *L'Esprit des lois*). Enfin, à l'instar des tenants de l'orthodoxie chrétienne et en dépit de la thèse libéralisatrice d'Usbek, Montesquieu déplore l'« orgueil » qui arme la main des suicidés. Aussi difficile à interpréter qu'il soit, ce texte ne mérite pas d'être négligé comme il l'a pourtant été parce qu'il heurte une prétendue lecture canonique de Montesquieu comme étant favorable au droit au suicide.

IX. Avant de conclure ce tour d'horizon, il importe de mentionner le cas du dernier roman non publié par Montesquieu : *Arsace et Isménie*. Mettant en scène une double mort volontaire, cette « histoire orientale » fait écho au dénouement tragique des *Lettres persanes*. La première, celle d'Isménie, est motivée par la passion : ayant appris la fausse nouvelle de la mort d'Arsace, Isménie plonge par désespoir le poignard dans son sein en prononçant le nom de son bien-aimé. Le deuxième suicide, celui d'Arsace, est davantage tributaire de la raison. Entre ces deux morts volontaires, la distance est peut-être moindre qu'il n'y paraît, car on ne se tue pas par pur raisonnement. Reste qu'Arsace prend tout le temps de préparer froidement son suicide par amour pour Isménie : voulant mourir comme est morte son aimée, il retourne à son tour le poignard contre lui. Dans une lettre à l'abbé Guasco du 8 décembre 1754, Montesquieu explique sa réticence à publier son roman : « Tout bien pesé, je ne puis encore me déterminer à livrer mon roman d'Arsace à l'imprimeur. Le triomphe de l'amour conjugal de l'Orient est, peut-être, trop éloigné de nos mœurs pour croire qu'il serait bien reçu en France » (*OC* 9, p. 309). Les polémiques suscitées par ses propos sur le suicide dans d'autres écrits, au premier chef les *Lettres persanes* et *L'Esprit des lois*, ne s'étant pas encore éteintes, le moment était sans doute peu propice à la parution, dans la France catholique, d'une

Lyon, 1605. Voir aussi L. de Héricourt, *Les Lois ecclésiastiques de France*, Paris, D. Mariette, 1719, « Analyse des Décrétales [...] », liv. III, titre 28.

nouvelle œuvre de fiction mettant en scène la mort volontaire de ses héros, notamment celle, particulièrement troublante, d'Arsace se tuant de sang-froid²⁵.

X. Disséminées dans des écrits de natures diverses et rédigées au fil de plusieurs décennies, les considérations de Montesquieu sur le suicide témoignent d'une pensée qui s'interroge sur les causes et qui compare les contextes et les cultures. Face à un phénomène aux implications susceptibles de varier selon les divers régimes discursifs et à haut risque de censure, Montesquieu est attentif à ne pas convertir la recherche en certitude et les suppositions en vérités catégoriques. Sans que l'on puisse minorer la hardiesse de son regard sur cette matière sensible, il ne convient pas de le circonscrire à la seule critique de sa répression judiciaire ou à une prétendue apologie du suicide héroïque. Derrière la mobilité de son regard se manifeste à chaque fois le souci d'enquêter sur les raisons particulières des différentes formes que la mort volontaire a assumées. Irréductible à l'alternative abstraite du pour et du contre, le positionnement critique de Montesquieu est intéressant pour les nuances qu'il introduit, pour les doutes qu'il soulève, pour les grilles explicatives qu'il adopte et pour les comparaisons qu'il opère entre les différents types de suicide européen et oriental, romain et anglais, antique et moderne. Dès son roman philosophique de 1721, le suicide n'est pas seulement un objet de pensée qui pose problème : il est aussi un sujet susceptible « de faire penser » (*EL*, XI, 20). À n'en pas douter, de nous faire encore penser.

²⁵ Sans doute soucieux de ne pas scandaliser la conscience catholique, le fils unique de Montesquieu, Jean-Baptiste de Secondat, a transformé en 1783 l'épilogue du roman (voir *OC*, t. IX, 2006, p. 305-368).