

LE SEPPUKU, MORT VOLONTAIRE OU SACRIFICE RITUEL ?

Cyprien Anröchte

La Pensée sauvage | « L'Autre »

2011/2 Volume 12 | pages 188 à 196

ISSN 1626-5378

ISBN 9782859192747

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-l-autre-2011-2-page-188.htm>

Pour citer cet article :

Cyprien Anröchte, « Le *seppuku*, mort volontaire ou sacrifice rituel ? », *L'Autre*
2011/2 (Volume 12), p. 188-196.
DOI 10.3917/lautr.035.0188

Distribution électronique Cairn.info pour La Pensée sauvage.

© La Pensée sauvage. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

切腹

Cyprien ANRÖCHTE
Centre Hospitalier
Spécialisé de Montbert

Le seppuku, mort volontaire ou sacrifice rituel ?

« Le premier souci de celui qui se prétend un guerrier est d'avoir toujours la mort à l'esprit, chaque jour et chaque nuit, du matin du premier jour de l'année jusqu'à la nuit du Nouvel An. Aussi longtemps que la mort occupera votre esprit à chaque instant, vous serez en accord avec les voies de la loyauté et de la piété filiale ».
Taira Shigésuké, Bushidō Shoshinshū, 1665

Cyprien Anröchte est infirmier au sein de l'équipe de prévention du suicide du centre hospitalier de Montbert en Loire-Atlantique, BP n°8, 44140 Montbert, membre du groupe nantais de réflexions transculturelles. Après deux précédentes publications dans le *Journal des Psychologues* sur le *Kotéba* thérapeutique (2006, n°239) et l'envoûtement (2007, n° 253), ses recherches portent sur les aspects culturels des conduites suicidaires. Ce travail, initialement rédigé pour être présenté dans le cadre des rencontres mensuelles du groupe nantais de réflexion transculturelle prend racine dans une question posée lors d'un cours sur la crise suicidaire que je dispensais, par un étudiant infirmier qui me demandait si le seppuku pouvait être considéré comme le « choix » de mourir.

E-mail : cyprien.anrochte@orange.fr

Le seppuku (切腹) est un rituel japonais au cours duquel le samouraï se donne la mort en s'incisant l'abdomen. Il est plus connu en Occident sous la dénomination d'hara-kiri (腹切), littéralement *hara*: ventre et *kiri*: couper. Il est la lecture sino-japonaise de ces deux mêmes idéogrammes, mais de manière inversée. Certains historiens font remonter ses origines à une antique pratique chinoise qui voulait qu'une femme s'éventre pour montrer à tous qu'elle n'était pas enceinte.

Bien que la violence du suicide ne laisse jamais indifférent, celle du seppuku nous questionne tout particulièrement par ses aspects ritualisés et sanglants. D'autant que, si la communauté soignante s'accorde à définir la crise suicidaire comme « le résultat d'un état d'insuffisance de ses moyens de défense et de vulnérabilité [qui] place la personne en situation de souffrance et de rupture d'équilibre relationnel avec elle-même et avec son environnement » (Conférence de consensus de l'ANAES, 2000), le seppuku peut paraître échapper à cette définition. Ainsi, Pinguet (1984 : 35) ne perçoit pas ce geste comme « consentement passif à des tentations, à des impulsions, mais comme le choix délibéré d'une solution parmi d'autres, comme un geste éthique référé à des principes et à des valeurs ». Pour cet auteur, ceci doit non seulement nous amener à reconsidérer fondamentalement la question du suicide au Japon, mais aussi à nous dégager de présupposés culturels afin de reconsidérer notre perception du suicide.

À partir de cette opposition, nous pouvons développer la problématique suivante : quelles sont les particularités du seppuku et celles-ci font-elles de ce suicide un acte volontaire ? Pour répondre à cette question, nous réfléchissons à la place symbolique du seppuku dans l'histoire du Japon. Puis, nous tenterons, à travers une analyse transculturelle, de mieux comprendre cette pratique dans son contexte religieux, social et psychologique.

Les origines du seppuku dans l'histoire du Japon

Les origines du seppuku s'inscrivent dans une tradition japonaise enjoignant aux serveurs d'un puissant seigneur de se sacrifier à sa mort. Si l'empereur Suinin, au I^{er} siècle avant Jésus-Christ, imposa le remplacement ce rituel par un simulacre utilisant des statuts d'argile, l'accompagnement dans la mort se poursuit par la



pratique guerrière du *junshi* qui fut l'expression d'une « solidarité verticale » (Pinguet 1984) de rigueur au sein d'un clan. Ainsi, en se tuant pour son chef, le guerrier cherchait à démontrer son attachement au-delà de la mort. Le *junshi* démontrait à la fois le symbole extérieur de la puissance d'un clan et la force du lien entre ses membres. Mais cette loyauté aux grandes maisons était également un ferment des conflits. La raison du clan dû donc s'effacer devant celle supérieure de l'Empire, afin d'assurer la paix civile au Japon. En 645, l'ère Taika (645-649) est instaurée suite à une conjuration menée par un chef de clan qui devint le futur empereur Tenchi (668-671). Le nouvel empereur Kotoku (645-654) proclame l'édit de la grande réforme réunifiant l'Empire sous la domination impériale. Il interdit le *junshi*, ainsi que tous les sacrifices autour de la mort.

Cet interdit impérial s'accompagnait d'autres modifications importantes du système culturel. Elles furent l'expression des influences religieuses et philosophiques multiples qui se sont exercées sur le Japon tout au long de son histoire. En premier lieu, celle du shintoïsme qui prône l'amour de la vie et rend tabou ce qui entoure la mort, notamment par crainte du *tatari* (les représailles des personnes assassinées ou suicidées contre ceux qui leur ont porté atteinte). Puis, le bouddhisme et sa condamnation de la violence qui offrit aux guerriers, par la mise en place des monastères, une alternative au *junshi* en leur permettant de se reclure après le décès de leur seigneur. Et enfin, le confucianisme qui insiste sur l'importance du respect des lois, des rituels et de la hiérarchie tant familiale qu'étatique.

Ce processus connut son acmé à l'époque de Heian (794-1192), période considérée comme l'apogée de la cour impériale. Au travers des arts, de la culture et d'un idéal de raffinement extrêmement ritualisé, ces évolutions contribuèrent à ce que Pinguet (1984) appelle « la forclusion de la violence ». Car si la violence avait disparu de la cour, elle devenait de plus en plus présente dans le reste du pays. En effet, l'Empire échoua dans sa tentative d'instauration d'un état souverain sur ses provinces. Triste retour à la réalité, cette violence forclosée ressurgit au travers des guerres féodales.

La naissance du seppuku

Les confrontations entre maisons guerrières, appelées « révolte de Heiji », débutèrent en 1156 alors que l'Empire se trouve affaibli par une crise de succession. Coups d'état, conspirations et vengeances bouleversèrent les mœurs. Le Japon est confronté à un déchaînement de violence, les ennemis sont décapités, ainsi que tous leurs héritiers : « La logique de vendetta qui présidait ces guerres civiles exigeait en toute sagesse la destruction systématique du clan rival, l'annihilation du *genos* ennemi jusqu'à la dernière génération » (Pinguet 1984 : 93). Face à cette volonté d'anéantissement, mais aussi parfois d'humiliation, le suicide fut un moyen de priver les vainqueurs d'une part de leur triomphe. Il « devint la suprême évasion de ceux qui ne pouvait fuir, et personne ne viendrait leur dérober la gloire acquise en ce dernier moment » (ibid. : 94). L'échec n'avilit plus, il permet au contraire de montrer les vertus du guerrier : droiture, courage, loyauté et honneur. Du XII^e au XIII^e siècle, le suicide évolua, passant de la précipitation sur la pointe de l'épée au rituel extrêmement précis du seppuku.

La voie du guerrier

En 1615, la chute d'Osaka marqua le début de la paix des Tokugawa, période marquée par la suprématie des militaires. Des désordres de la guerre civile émergèrent une nouvelle organisation sociale par classe, dont celle guerrière des samourais inspirée des traditions chevaleresques : le *kyūba no michi* (la voie de l'arc et du cheval). Le rôle des militaires fut central, c'est sur eux que reposait la paix civile. Ils généraient le respect et la crainte qui reposaient tant sur leur éthique particulière, le *bushidō* (la voie du guerrier), que sur leurs privilèges. Ainsi, le port du sabre leur était réservé et ils pouvaient faire valoir à tout moment le principe du *kirisute gomen* (tuer et s'en aller) contre toute personne qu'ils jugeaient offensante. Cette période de l'histoire japonaise fut marquée par une morale stricte, dont le seppuku fut l'un des symboles. Puisque le samourai ne saurait être corrompu, cet acte ultime se voulait la démonstration de l'absolue éthique de l'aristocratie militaire.

Mais ce modèle social présentait des défauts, la célèbre histoire des quarante sept *rōnins*¹ en fournit un exemple concret. En 1701, un jeune *daimyō*² Asano Naganori, blessa, au sein même du palais, Kira Yoshinaka, un officier de la cour du *Shōgun*³. Naganori fut aussitôt condamné à se tuer. Quarante-sept de ses anciens samourais, devenus des *rōnins* par la perte de leur seigneur, vengèrent celui-ci et assassinèrent Yoshinaka. Ils furent alors condamnés à se faire seppuku. Au Japon, ce drame est considéré comme « un mythe, au sens de Lévi-Strauss, c'est-à-dire la représentation qu'une société veut donner de ses contradictions comme apaisées, résolues et surmontées » (Pinguet 1984 : 163). Dans ce cas, le paradoxe réside dans le rôle ambivalent des samourais, à la fois garants de l'ordre public et solidaires de leur seigneur. Cette loyauté les amène à bafouer la loi qu'ils étaient censés faire respecter.

¹ *Rōnins* : littéralement « hommes errants », ce sont d'anciens samourais, devenus des parias au sein de la société japonaise féodale en raison de la mort de leur seigneur, de fautes graves ou d'une défaite au combat.

² *Daimyō* « grand nom » est un titre de la noblesse japonaise des plus puissants gouverneurs féodaux du Japon, entre le XII^e et le XIX^e siècle.

³ *Shōgun* : littéralement « général », c'est la contraction de *sei taishōgun*, traduisible par « grand général pacificateur des barbares ». Cela devient un titre héréditaire après qu'il est attribué à Minamoto no Yoritomo (1147-1199), et ce jusqu'à la révolution de l'ère Meiji. Il est le chef militaire du Japon et est soumis à l'empereur qui demeure le symbole du pouvoir et des traditions.

La chute des samouraïs

La paix des Tokugawa prit fin au cours d'une des crises les plus importantes de l'histoire du Japon, qui dura de 1853 à 1868. Les facteurs de ce bouleversement furent nombreux et divers, mais ils marquaient tous l'usure d'un système trop rigide et ne sachant pas s'adapter. En effet, depuis 1639, le Japon avait fermé ses frontières. Mais en 1854, les États-Unis forcèrent le *bakufū*⁴ à ouvrir certains ports à leurs navires. Les opposants aux Tokugawa y virent une faiblesse du pouvoir et les fidèles les plus radicaux du *bushidō* craignirent pour l'intégrité du pays. Les samouraïs pensaient que la restauration de l'empereur permettrait d'assurer la pérennité du Japon face à la menace extérieure. Après leur victoire contre les Tokugawa, ils remirent en 1867 leur fief à l'autorité de l'empereur Meiji, alors âgé de quinze ans. En 1871, celui-ci transforma les clans féodaux en préfecture de l'Empire. Ce fut rapidement la fin des samouraïs. Dans une volonté impériale de modernisation, le système des classes fut aboli, conformément aux modèles occidentaux d'égalité des citoyens. En 1876, les samouraïs durent renoncer à leur coiffure traditionnelle et au port de leurs deux sabres. Cet empereur qu'ils avaient porté au pouvoir fut l'instrument de leur propre chute. Beaucoup devinrent des cadres de la nouvelle armée de conscription ou se reconvertirent dans l'industrie naissante. Cependant, certains résistèrent vainement à ce qui pour eux représentait le symbole d'un avilissement des principes ancestraux au contact des valeurs occidentales. Ces actes d'insurrections, comme l'attaque de la garnison de Kumamoto en 1876, furent le symbole d'une dérive conservatrice et nationaliste. Ils exprimaient déjà, au moment où les plus modérés tentaient la conciliation, la tentation fanatique qui emporta le Japon au XIX^e siècle.

L'influence de l'esprit du seppuku dans l'histoire moderne

La société du Sombre Océan (*Genyōsha*) en 1881, et vingt ans plus tard l'association du Dragon Noir (*Korkuryūkai*), défendirent les visées expansionnistes d'un grand Japon impérialiste. Cette idéologie se matérialisa par les guerres contre la Chine (1894-1895 et 1937-1945), la Russie (1904-1905), l'annexion de la Corée (1910) et l'invasion de la Mandchourie (1931). Du 14 décembre 1937 au 14 janvier 1938, le tristement célèbre massacre de Nankin marqua la fin de l'esprit *bushidō*.

Le 7 décembre 1941, le Japon lance une attaque surprise contre la flotte américaine du Pacifique stationnée dans le port de Pearl Harbor. Cette victoire entraîne dès le lendemain l'entrée en guerre des États-Unis. Dès juin 1942, la marine impériale japonaise connaît ses premières défaites. Les pertes sont de plus en plus lourdes, chaque sacrifice justifiant celui à venir, dans une continuité symbolique du seppuku. Le Japon planifia ce « suicide » par la création en 1944 des escadrilles *kamikaze*⁵. Alors que tout espoir de victoire était déjà perdu, l'armée sacrifia 5 000 soldats, dernier vestige de l'honneur perdu des samouraïs.

Il faudra encore 110 000 morts pour que la folie ultranationaliste s'achève. Le 6 août 1945, la première bombe atomique explose à Hiroshima et la seconde, trois jours plus tard, à Nagasaki. Après la capitulation de l'Empereur, les seppukus furent nombreux. Dans les années 1950, le Japon connut une très forte augmentation du nombre de suicides, parmi les jeunes japonais, enfants du nationalisme, ayant connu la guerre sans y prendre part : « Ils ne sont pas morts à la guerre, ils sont morts de la guerre, du tumulte dont elle avait envahi leur enfance et de la fracture morale par elle infligée » (Pinguet 1984 : 26). La dernière de ses victimes est peut-être l'écrivain Yukio Mishima. Nostalgique des vertus des samouraïs, il considérait *Hagakure*⁶ comme « le seul, l'unique livre » (Feschi

⁴ Le *bakufū* : littéralement « gouvernement sous la tente », également appelé *shōgunat*, est le gouvernement militaire du Japon.

⁵ Kamikaze : littéralement « vent divin », désigne le typhon qui aurait sauvé le Japon d'une invasion en détruisant la flotte mongole, en août 1281.

⁶ Recueil des propos du samouraï Yamamoto Tsunetomo, entre 1710 et 1716, réunis par Tashiro Tsuramoto.

2006 : 25). En 1970, il prend en otage le commandant en chef des forces d'autodéfense. Après un discours en faveur du renouveau d'un grand Japon impérial, il se fit seppuku.

Cette tradition du sacrifice, même remise en cause, transformée et intégrée au monde de l'entreprise, reste un fondement culturel du Japon d'aujourd'hui. Elle garde cependant toute sa violence dans les marges du système social, notamment chez les Yakuzas. Ceux-ci ont adopté la structure hiérarchique traditionnelle japonaise, les valeurs empruntées aux samouraïs et pratiquent encore le seppuku.

L'importance des actes

Dans le shintoïsme comme dans le bouddhisme japonais, le présent importe toujours plus qu'un éventuel au-delà. Contrairement donc à la pensée occidentale, le principe d'éternité n'a jamais constitué un absolu métaphysique dominant. Le shintoïsme entoure la mort de nombreux tabous, alors que le bouddhisme comme le *bushido* en font un élément omniprésent du quotidien. Il faut accepter l'idée de la mort et de l'impermanence de la vie pour délivrer son esprit et être prêt à tout abandonner, à tout donner, car rien n'est immortel, voilà le seul chemin qui peut amener à l'éveil, le *satori*. Ce qui explique que les actes soient alors jugés, dans la culture japonaise, plus importants que les paroles. Car la réalité existe dans ce qui peut être observé bien plus que dans la pensée ou dans les mots. Puisque là où les mots ne sont que l'expression du désir de l'individu, le sujet ne peut atteindre le *satori* qu'en s'émancipant de ses désirs et donc du langage lui-même. Ainsi, pour les bouddhistes, les actes (*karma*) et leurs valeurs morales font ce que nous sommes en y imprimant en nous une trace karmique (Cornu 2000). Le samouraï se devait donc « d'être intime avec l'idée de la mort » afin que la peur de celle-ci ne vienne pas altérer ses actes (Musashi 1983 : 52).

Nous y retrouvons ainsi la même prépondérance accordée à la relation maître/élève sur les dogmes et les écrits car l'ascension du *bushidō* et du bouddhisme zen sont contemporaines. Le zen promeut également la méditation, afin de détacher son esprit du monde, pour atteindre la perfection des actes. En effet, pour paraphraser Mishima, dans la culture japonaise, ce qui est moral doit être beau. Ainsi, l'esthétique voulue du rituel tend à démontrer sa valeur morale. Le seppuku s'inscrit dans cette influence.

Hochmann (1980 : 141) écrit au sujet du soin psychiatrique que « ce qu'on fait compte plus que ce qu'on dit », l'acte possède en effet une puissance et, paradoxalement, une innocuité que la parole n'a pas. Car si la parole est absence parce que « communiquer, c'est être deux, donc séparés », alors l'acte est présence, puisque intégré par l'autre dans sa réalité. Ainsi, en exposant ses entrailles, le samouraï montre une vérité indiscutable par un acte qu'aucune parole ne peut venir corrompre. Cependant, comme le note Mishima (1985), le libre arbitre du samouraï n'est-il pas limité par la crainte du déshonneur ? Cette supposée liberté ne serait-elle pas l'inexorable devoir du guerrier ?

L'importance du groupe

En 1991, une étude réalisée auprès d'étudiants en médecine montre que les Japonais, plus que les Américains, identifient le suicide comme une réponse acceptable dans certaines situations (Takahashi & Domino 1991). De plus, l'épidémiologie comparée du suicide au Japon établit une plus grande sensibilité aux phénomènes socio-économiques que dans les autres pays. Ainsi, la récession traversée par le pays en 1990 et les faillites bancaires de 1997 ont augmenté de

façon significative le nombre de suicides (Chen, Choi & Sawada 2008). Ces études montrent qu'au Japon plus qu'ailleurs le suicide est influencé par le rapport du sujet au groupe.

Dans la typologie sociale proposée par Todd (1999), la famille japonaise est classée parmi les familles souches. Ce système familial est caractérisé par le respect du père et des valeurs morales, l'inégalité du droit successoral (ce qui fut le cas du Japon jusqu'à la réforme du Code civil en 1947), la recherche du conjoint principalement en dehors de la famille avec une endogamie tolérée, la limitation du nombre d'enfants et l'autorité de la mère au sein de l'entité familiale (Iwao, Iyanaga & Ishii 2002). Ces spécificités ne sont pas sans rappeler les bases spirituelles du shintoïsme, longtemps religion d'État au Japon, que sont le culte des ancêtres et le respect de la solidarité familiale. Cette organisation familiale est particulière aux sociétés extrêmement structurées qui limitent les contestations sociales et où les valeurs collectives priment. Ce modèle favorise donc des relations d'interdépendance au sein de la famille.

Les Japonais nomment *amae* l'attachement mère/enfant idéalisé que Doï (1991), psychiatre et psychanalyste japonais, analyse comme une pulsion de dépendance, un refus de se détacher. Prenons l'exemple du *boshi-shinju*, le suicide d'une mère avec son enfant. Nous observons ce type de suicide dans de nombreux pays, mais la spécificité du Japon est qu'il y est mieux accepté. Ainsi, en 1985, une jeune femme japonaise de trente-deux ans, émigrée aux États-Unis tenta de se suicider par noyade avec son enfant de quatre ans. Les secours intervinrent mais l'enfant mourut et la mère fut la seule rescapée. L'état de Californie l'inculpa de mauvais traitement à enfant et de meurtre au premier degré, ce qui choqua profondément une partie de l'opinion japonaise. Nous pouvons supposer qu'inconsciemment la mère ne tue pas tant son enfant qui est une partie d'elle-même. Cette fusion des sujets n'est pas sans rappeler les samourais qui pensaient ne pas devoir survivre à la mort de leur chef.

Le sentiment d'unité au Japon, l'*ittaikan*, est lié à l'appartenance au groupe : le sujet ne doit faire qu'un avec celui-ci (Takahashi & Berger 1996). Ainsi, pour Ben-Dasan (1982), la société japonaise privilégie toujours le consensus malgré les divergences du groupe. Ce principe, bien plus que la loi, assure l'*ittaikan*, au sein du système (Kühe 1981). Chacun doit être sensible à l'harmonie des relations et veille à éviter tout acte qui pourrait l'amener à être rejeté par le groupe. La honte est symbolique de cette spécificité culturelle. Elle est le fondement de la morale japonaise, comme le péché peut l'être en occident. Selon Morita, la honte est largement promue comme un sentiment fonctionnel au Japon et c'est sa non-acceptation, la peur de la honte qui a valeur de symptôme (Maeda 1999). Prenons l'exemple de la phobie sociale. Elle résulte, le plus souvent, en Occident, de la perception de la différence entre le moi réel et le moi idéal. Cette différence s'exprime à travers le retour du refoulé : « C'est la société qui est immorale » (Louys 2003). Le sujet perçoit alors un sentiment d'injustice et un vécu d'exclusion sociale. L'autre nous juge à travers son regard, il est le persécuteur. Au Japon, « le phénomène le plus remarquable dans la symptomatologie des phobies sociales [...], c'est l'inversion de la relation persécuteur/persécuté telle qu'on la connaît en Occident » (Lugon 2000). Ainsi, le phobique japonais se présente généralement comme le persécuteur de l'autre. Cet aspect particulier de ce que les psychiatres japonais nomment *Tajinkyôfu-shô*, soit « une peur intense envers autrui », nous renvoie à la prépondérance de l'altérité sur l'identité donc, en terme psychanalytique, de l'objet sur le sujet. Les investissements libidinaux se portant davantage sur l'objet, l'ostracisme est donc craint plus que tout.

Ainsi, une étude comparative montrait que les personnes impliquées dans des scandales politico-financiers se suicident plus au Japon qu'aux États-Unis (Fuso 1985). La peur de la honte semble favoriser le passage à l'acte afin de ne pas avoir à perdre la face devant le groupe. Le seppuku, après une défaite au combat, lorsqu'il accompagne une remontrance adressée à un supérieur hiérarchique ou lorsqu'il s'agit d'une sanction pénale, s'inscrit dans une tentative de regagner son honneur perdu et de préserver l'homéostasie du groupe. Il serait donc une forme de sacrifice, au sens de René Girard, une tentative de régulation de la violence sociale afin de préserver le groupe. Il s'inscrit donc dans une dimension symbolique et sociale « comme un don de son corps à l'autre, comme un moyen d'établir un lien réel avec lui, comme une tentative de réparer ce qui, dans le symbolique, a été altéré » (Broudic 2008 : 62).

En guise de conclusion

Nous ne pouvons rencontrer l'autre que si nous cherchons à ouvrir notre pensée à sa culture. Ainsi, dans un article récent sur Mishima, Brémaud (2008) pointe, à juste titre, l'importance de l'idée de mort pour l'écrivain japonais. Mais cette vérité s'inscrit également dans l'héritage du *bushidō* : « En se préparant chaque matin et chaque soir à une mort imminente, l'homme ne fait plus qu'un avec le *bushidō* » (Yamamoto 2005 : 45). Donc, comme le démontre Pinguet, le seppuku est un acte qui revêt toute son importance symbolique lorsque nous nous replaçons dans l'histoire du Japon, notamment au travers de la place déterminante des samouraïs qui constituent encore aujourd'hui un archétype culturel japonais. Cependant, nous ne pouvons penser clairement le seppuku que si nous le resituons dans son contexte : une culture qui place l'acte comme une vérité indiscutable et pour laquelle l'équilibre du groupe prime sur l'individu. L'hypothèse selon laquelle le seppuku serait un acte volontaire nous paraît donc discutable. Car elle repose sur l'idée que le seppuku serait un choix individuel alors qu'il nous semble davantage le résultat d'une dynamique groupale. Le seppuku, en s'affirmant au-delà de toute parole, permettrait au samouraï de conserver l'homéostasie de la collectivité.

Nous pouvons également questionner l'importance du groupe dans les attentats-suicides⁷ commis par les terroristes, notamment en Palestine. En effet, par ces attentats, les individus cherchent à se transformer en êtres omnipotents, ayant pouvoir de vie ou de mort sur l'autre. Ainsi, certains auteurs émettent l'hypothèse qu'ils tentent de combler la faille narcissique tant de l'individu que de la société palestinienne traumatisée et désespérée (Volkan 2005). Le fait de se tuer, en tuant l'ennemi supposé, importe peu à celui qui commet cet acte. Ce qui motive le sacrifice repose davantage sur le retentissement supposé de celui-ci sur le groupe. Cette réflexion nous pousse donc à nous interroger plus largement sur l'idée que le suicide, s'il est un non-choix pour l'individu qui n'arrive plus à entrevoir d'autre solution à ses problèmes, est aussi une tentative de résolution de la crise du système au sein duquel le sujet interagit. ■

Bibliographie

ANAES. *Conférence de consensus « La crise suicidaire: reconnaître et prendre en charge »*. Texte des recommandations. Paris, 19 au 19 octobre 2000. <http://www.has-sante.fr/portail/upload/docs/application/pdf/suicilong.pdf> (accès le 26 avril 2011).
Ben-Dasan I. *The Japanese and the Jews*. New York: Weatherhill; 1982.
Brémaud N. Mishima ou la fabrique d'un corps. *L'Information psychiatrique* 2008; 84 (4): 323-327.

⁷ Il est intéressant de noter que les médias utilisent à ce sujet le terme d'« attentat kamikaze ».

- Broudic Y. Le suicide, réalité sociale et réalité psychique. *Le Journal des Psychologues* 2008; 262 : 58-62.
- Chen J, Choi YJ, Sawada Y. *How is suicide different in Japan?* University of Tokyo; 2007. <http://www.e.u-tokyo.ac.jp/cirje/research/03research02dp.html> (accès le 26 avril 2011).
- Cleary T. *Code d'honneur du samouraï, une traduction moderne du Buchidō Shonshinshū de Taira Shigésuké*. Monaco: Alphée; 2005.
- Cornu P. La Signification de la mort dans le bouddhisme. *Connaissance et religion* 2000; 1 : 61-64.
- Doi T. *Le jeu de l'indulgence*. Paris: L'Asiathèque; 1991.
- Feschi A. *Le masque du samouraï*. Arles: Philippe Picquier; 2006.
- Fuso T. *Suicide and culture*. Tokyo: Shinco-sha; 1985.
- Hochmann J. Le soin psychiatrique à la recherche d'une spécificité ambiguë. In: Caroli F. *Spécificité de la psychiatrie*. Paris: Masson; 1980. p. 139-152.
- Kühe HH. Criminalité et répression de la criminalité au Japon: analyse socioculturelle et criminologique. *Criminologie* 1981; 14 (1): 31-50.
- Iwao S, Iyanaga T, Ishii S. et al. *Dictionnaire historique du Japon*. Tokyo: Maisonneuve & Larose; 2002.
- Louys J. *Clinique du social: présentation générale*. 2003 <http://www.recherche-clinique-psy.com/spip.php?article4> (accès le 26 avril 2011).
- Lugon JC. De quelques aspects particuliers des phobies sociales chez les jeunes Japonais. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence* 2000; 48 (1): 61-69.
- Maeda F, Nathan JH. Understanding *taijin kyofusho* through its treatment, morita therapy. *Journal of Psychosomatic Research* 1999; 46 (6): 552-530.
- Musashi M. *Traité des cinq roues*. Paris: Albin Michel; 1983.
- Mishima Y. *Le Japon moderne et l'éthique du samouraï*. Paris: Gallimard; 1985.
- Okano K. Shame and social phobia: a transcultural viewpoint. *Bulletin of the Menninger Clinic* 1994; 58 (3): 323-356.
- Pinguet M. *La Mort volontaire au Japon*. Paris: NRF; 1984.
- Takahashi Y, Berger D. Cultural dynamics and the unconscious in suicide in Japan. In: Leenaars A, Lester D, editors. *Suicide and the Unconscious*. Northvale: Jason Aronson; 1996.p.248-258.
- Takahashi Y. et Domino G. Attitudes toward suicide in Japanese and American medical student *Suicide an Life-Threatening Behaviour* 1991; (4): 345-359.
- Todd E. *La diversité du Monde, famille et modernité*. Paris: Seuil; 1999.
- Yamamoto T. *Hagakure, écrits sur la voie du samouraï*. Noisy-sur-École: Budo éditions; 2005.
- Volkan VD. *Suicide Bombers*. (non daté)
<http://www.healthsystem.virginia.edu/internet/csmhi/suicide-bomber-psychology.pdf>

Résumé

Le seppuku, mort volontaire ou sacrifice rituel ?

Bien que la vie et la mort soient antonymes, la pensée religieuse, à travers ses mythes et ses divinités, naît de l'interaction entre ces deux états. Dans le bouddhisme, la vie ne s'oppose pas à la mort, mais se définit comme une étape préparatoire à la celle-ci, car la qualité des actions va déterminer le devenir de la conscience. L'existence est alors un cheminement, parfois entravé par le doute et le désir, vers la perfection des actes. Le seppuku serait-il donc une mort volontaire motivée par une éthique individuelle? L'étude qui suit prend appui sur la place du seppuku dans l'histoire du Japon, puis en propose une nouvelle compréhension au travers d'une analyse transculturelle Ce texte insiste sur la relativité de la liberté de l'individu au sein de processus qui visent à conserver une homéostasie sociale. Nous pouvons alors penser la fonction du rite comme un palliatif à la souffrance du groupe.

Mots-clés : Rite, sacrifice, suicide, culture, histoire, symbolique, seppuku, Japon.

Abstract

Seppuku, voluntary death or ritual sacrifice ?

Despite life and death are antonymous, the religious mind, with its myths and its divinities, comes from the interaction between these two states. In Buddhism, life is not opposed to

death but is a preparatory phase of this one, because the quality of actions determines the future of the soul. The existence is a quest of meaning through the acts perfection research, sometimes strangle by doubt and desire. Is the seppuku a voluntary death caused by an individual ethic? The following text refers to seppuku's place in Japan's history and gives a new comprehension through a cross-cultural analysis. This article insists on the relativity of the individual's freedom within processes that aim the conservation of a social homeostasis. Then, we may consider the rite's function as a palliative for the group's suffering.

Keywords: *Ritual, sacrifice, suicide, culture, history, symbolic, « seppuku », Japan.*

Resumen

¿ Le « seppuku » (Hara-kiri), muerte voluntaria o sacrificio ritual ?

Aunque la vida y la muerte sean antónimas, el pensamiento religioso, a través de sus mitos y de sus divinidades, nace de la interacción entre estos dos estados. En el budismo, la vida no se opone a la muerte, sino que se define como una etapa preparatoria a ésta, pues la calidad de las acciones va a determinar el devenir de la conciencia. La existencia es entonces un camino, en ocasiones obstaculizado por la duda y el deseo, hacia la perfección de los actos. ¿ El « seppuku » sería entonces una muerte voluntaria motivada por una ética individual? El estudio que sigue se basa en el lugar del « seppuku » en la historia del Japón y propone una nueva comprensión a través de un análisis transcultural. Este texto insiste en la relatividad de la libertad del individuo dentro de los procesos tendientes a conservar una homeóstasis social. Se puede pensar la función del rito como un paliativo al sufrimiento del grupo.

Palabras claves: *Rito, sacrificio, suicidio, cultura, historia, simbólico, « seppuku », Japón.*