

POURQUOI FALLAIT-IL QU'ELLE MEURE ? RÉFLEXIONS SUR LA MALÉDICTION DE LUCRÈCE

Jean-Michel Chaumont

Editions du Cerf | « *Revue d'éthique et de théologie morale* »

2014/1 n° 278 | pages 57 à 81

ISSN 1266-0078

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2014-1-page-57.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Michel Chaumont, « Pourquoi fallait-il qu'elle meure ? Réflexions sur la malédiction de Lucrèce », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2014/1 (n° 278), p. 57-81.

DOI 10.3917/retm.278.0057

Distribution électronique Cairn.info pour Editions du Cerf.

© Editions du Cerf. 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.

Jean-Michel Chaumont

POURQUOI FALLAIT-IL QU'ELLE MEURE ? RÉFLEXIONS SUR LA MALÉDICTION DE LUCRÈCE

*Women who have suffered it, must die, or be immured for ever [...]. No author has yet been so bold as to permit a lady to live and marry, and be a woman after this stain*¹.

Traditionnellement, la victime d'un viol est celle qui dénonce, par hypothèse, celle qui n'est pas morte, qui a survécu. Elle provoque la suspicion. La victime morte, elle, est au-dessus de tout soupçon, elle a fait la preuve absolue, totale de son honorabilité. En revanche, la victime vivante, celle qui, au surplus, n'a pas honte, puisqu'elle ose porter plainte et dénoncer l'outrage ; elle, est suspecte, voire un peu coupable².

La mort volontaire fut donc le cœur sombre, immuable et déchiré de l'éthique guerrière³.

1. Robert BAGE (1730-1801), *Mount Henneth*, cité par Ian DONALDSON, *The Rapes of Lucretia : A Myth and its Transformations*, New York, Oxford University Press, 1982, p. 78.

2. Christiane BARDET-GIRAUDON, Gérard BENOÎT et Denis LOCQUET, *Viol et crédibilité. Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française (Poitiers, 1983). Rapport de médecine légale*, Paris, Masson, 1983, p. 19.

3. Maurice PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 141.

INTRODUCTION SUR LA SOCIOLOGIE HISTORIQUE DE LA RÉACTION MORALE

Le sociologue de la réaction morale se trouve parfois bien embarrassé car il est des équilibres réflexifs⁴ qui lui sont tout à fait opaques : les principes sous-jacents lui apparaissent inintelligibles et les intuitions correspondantes sont largement étrangères à sa sensibilité morale. Il ne comprend ni n'éprouve la réaction observée. Dans mon cas, je tente ainsi de percer le secret de la réaction morale, prônée au moins depuis l'Antiquité romaine, en cas de viol : pendant des siècles et des siècles, nos ancêtres ont trouvé un équilibre apparemment satisfaisant dans une position qui nous semble aujourd'hui aberrante. Ils avaient en effet, semble-t-il, l'intuition morale que la conduite appropriée pour une femme violée était de se suicider. Cette réaction morale – et nous sommes tenté de mettre ce dernier mot entre guillemets tant elle nous semble peu morale justement – nous apparaît aujourd'hui à ce point aberrante et même révoltante que nous en dénonçons les survivances comme des symptômes à éradiquer d'un intolérable « *blame the victim syndrome* ». En conséquence de quoi, nous investissons par exemple des ressources significatives dans la formation de policiers pour qu'ils accueillent avec plus de tact les victimes de viol, qu'ils apprennent comment les recevoir et les interroger sans aggraver le traumatisme subi⁵.

4. Philippe Van Parijs définit l'équilibre réflexif comme la « cohérence maximale entre les principes énoncés et les jugements moraux particuliers auxquels nous adhérons spontanément lorsque nous sommes confrontés à des situations concrètes, réelles ou imaginaires » (*Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Paris, Éd. du Seuil, 1991, p. 25). L'équilibre réflexif est une méthode philosophique mais aussi un phénomène observable pour le sociologue ou l'historien. Il désigne dans ce cas une situation en laquelle un acteur ou un groupe d'acteurs juge qu'il y a une cohérence satisfaisante entre une proposition normative et son (ou leur) intuition du juste. À ce titre, l'équilibre réflexif peut être analysé, soit pour en proposer des déterminants externes, soit pour en reconstruire la cohérence interne. C'est dans cette dernière optique que je me situe ici : l'intuition morale de Lucrèce s'accorde avec la règle qu'elle énonce selon laquelle aucune femme ne doit survivre à un viol et il est donc cohérent, pour elle, de se donner la mort après avoir été violée. Je voudrais tenter de comprendre et d'explicitier le principe normatif sous-jacent afin de saisir la logique de son geste. Je remercie d'emblée Roberte Amayon, Nathalie Frogneux, Naïma Hamrouni, Héroïse Malisse et Françoise Van Haepelen pour leurs apports multiples et variés.

5. Il est significatif que la toute première recommandation adressée aux accompagnants de victimes de violences sexuelles soit négative : il s'agit d'éviter de « mettre

Parce que j'ai la conviction que nos ancêtres n'étaient ni moins intelligents, ni moins moraux que nous, je pars du postulat qu'il doit être possible de reconstruire la cohérence de leur position. Quelles raisons ont-ils eues de se donner les normes qu'ils se sont données ? En vertu de quel code moral jugeaient-ils ? J'avoue ne pas me satisfaire des explications courantes selon lesquelles Lucrèce resterait « tributaire d'une conception archaïque de la faute, qui y voit une souillure rejaillissant sur la communauté, et celle qui en est victime en premier lieu, et qui ne peut être éliminée que par la disparition de l'élément souillé⁶ ». Au moins, avant de conclure à l'archaïsme, voudrais-je examiner s'il n'est pas d'interprétation plus généreuse envisageable que le caractère « primitif », au sens péjoratif du terme, de la réflexion morale chez Tite-Live. Trouver leurs raisons est ainsi mon premier objectif. Le second objectif, plus spéculatif, consiste à se demander si ces normes peuvent nous apprendre quelque chose sur les sociétés humaines en général⁷. Leur prégnance dans la longue durée de notre histoire – nous y reviendrons – suggère qu'il s'agissait d'une dimension importante de systèmes

en doute la réalité des faits de violence que relate la victime » (voir http://www.cfcv.asso.fr/viol-femmes-informations/c2_accompagner-une-victime.php, consulté le 13 août 2013). Autrement dit, il ne faut manifester aucune *suspicion* à son rencontre – celle d'un *consentement* qui annulerait l'agression sexuelle.

6. Dominique BRIQUEL, *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles, Éd. Latomus, 2007, p. 209, n. 14. Il me semble que l'invocation de cette conception « archaïque » domine dans la littérature : voir Virginie GIROD, *Les Femmes et le Sexe dans la Rome antique*, Paris, Tallandier, 2013, p. 38 ; Géraldine PUCCINI-DELBÉY, « Viol et ville : la violence sexuelle faite aux femmes dans le récit livien de la fondation et de la construction politique de Rome », 2007, p. 6, disponible sur Internet, <http://stigma.site.free.fr/?p=187> ou, du même auteur, *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Tallandier, 2007, p. 84. Mais l'exemple de Chiomara, captive violée par un centurion romain, démontre toutefois que, pour Tite-Live, *il est possible de survivre honorablement à un viol* : la vengeance tirée sur l'agresseur suffit dans son cas à restaurer son honneur. Sur cet épisode, voir Stéphane RATTI, « Le viol de Chiomara. Sur la signification de Tite-Live 38, 24 », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 22, n° 22-1, 1996, p. 95-131. Il serait donc inexact de penser qu'une souillure indélébile s'attacherait à la victime. R. M. Ogilvie (*A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 225) fait cependant état de la croyance selon laquelle l'adultère « *so defiled the women that any subsequent progeny would be themselves contaminated. Hence the women had to die* ». Je reconnais volontiers que si cette croyance était vraiment répandue, l'argument est puissant.

7. Une telle prétention appelle des considérations méthodologiques et épistémologiques que je ne puis développer ici. Elle explique notamment le voisinage apparemment incongru d'auteurs de statuts et surtout d'époques diverses dont je fais le pari interprétatif qu'ils peuvent s'éclairer les uns les autres malgré les contextes différents.

normatifs peut-être trop vite jugés complètement révolus ou en passe de l'être. Si les jugements moraux contribuent à définir l'identité d'un individu ou d'un collectif, on touche peut-être à un trait caractéristique de sociétés dont nous sommes issus tout en en récusant, au moins apparemment, les valeurs. En ce sens, chercher à comprendre leurs réactions dont les ressorts nous échappent permet de mieux appréhender les spécificités de notre identité morale. Il devient également possible alors de statuer sur le sens des évolutions intervenues : à l'aune de la longue durée, prennent-elles l'allure de révolutions ou s'agit-il davantage de reconfigurations ?

LA RÉACTION MORALE FACE AU VIOL : LA *LUCRÈCE* DE TITE-LIVE

La conduite attendue de la femme violée me semble condensée dans ce que j'appelle la malédiction de Lucrece. Souvenons-nous du récit de Tite-Live (59 av. J.-C. - 17 ap. J.-C.) à la fin du premier livre de sa monumentale *Histoire romaine*. Nous sommes censés être en 509 avant J.-C. Une armée romaine fait le siège d'Ardée, à quelques heures de Rome. Le siège est long, les officiers s'ennuient. Ils boivent et vantent la vertu de leurs épouses. À l'initiative de Collatin, le mari de Lucrece, ils décident de s'en assurer *de visu* et cavalent jusqu'à Rome. À la cour du roi Tarquin, les femmes sont dissipées. Dans la demeure de Collatin, au contraire, ils trouvent une épouse chaste, modeste et besogneuse : Lucrece, l'idéal même de la matrone. Sextus, le fils du roi Tarquin, s'enflamme pour la belle romaine. Quelques jours plus tard, le prince revient⁸, est reçu comme un ami et un hôte de marque. La nuit, armé de son glaive, il pénètre dans la chambre de Lucrece et la viole. Elle aurait résisté jusqu'au bout si Sextus ne l'avait menacée de prétendre l'avoir trouvée dans les bras d'un esclave et les avoir aussitôt tués l'un et l'autre comme le droit romain l'y autorisait en cas de flagrant délit

8. Tite-Live précise qu'il est « suivi d'un seul compagnon » (I, 58, 1). Étrangement, il n'aura aucun rôle dans la suite du déroulement. Peut-être, dans les récits oraux dont Tite-Live s'est inspiré, jouait-il le rôle du méchant serviteur qui excite la passion de son maître, ou bien encore était-il l'esclave assassiné avec Lucrece.

d'adultère⁹. L'idée de voir sa réputation salie à jamais lui était insupportable et elle céda donc aux assauts de son agresseur qui prit son plaisir et s'en alla. Dès le lendemain, elle fit venir son père, Collatin son mari et deux amis de ces derniers. Elle leur raconta tout et les exhorta à la venger, s'ils étaient des hommes. Ils le jurèrent et cherchèrent à la reconforter. Mais Lucrèce ne se laissa pas consoler et déclara théâtralement, juste avant de se plonger un poignard dans le cœur¹⁰, qu'elle se suicidait pour que « désormais nulle femme, survivant à sa honte, n'ose invoquer l'exemple de Lucrèce¹¹ ». Voilà la malédiction de Lucrèce : elle jette l'anathème sur les survivantes d'un viol¹² qui ne feraient pas le choix de la mort volontaire. Brutus, l'ami de Collatin, mena ensuite le soulèvement qui aboutirait à l'exil de la famille royale et à la fondation de la République. Car de vrais hommes ne peuvent admettre que leur prince se conduise comme « des ennemis en temps de guerre » (I, 59, 4).

L'INTERPRÉTATION DU SUICIDE DE LUCRÈCE : DIX HYPOTHÈSES

Cette injonction au suicide donnée par Tite-Live comme l'expression de l'intuition morale irrépressible de Lucrèce n'a cessé depuis l'Antiquité de susciter l'embarras des commenta-

9. Voir sur ce point D. BRIQUEL, *Mythe et Révolution*, p. 209, n. 13.

10. Notons que, selon M. Pinguet, « le tout premier texte relatant une mort volontaire par incision du ventre (au Japon) concerne un personnage féminin » (p. 321, n. 38) et Pinguet émet l'hypothèse que ce soit en lien avec la procréation. C'est lui aussi qui m'apprend qu'il y a dans le livre des Maccabées (2, 14) un Ancien de Jérusalem qui, plutôt que de se laisser arrêter par les Grecs, se jette sur son épée, s'arrache les entrailles et les jette vers l'ennemi (p. 317, n. 2), comme le feront les *bushi* quatorze siècles plus tard...

11. TITE-LIVE, *Histoire Romaine*, I, 58, 10. J'ai repris ici la traduction de Nisard (1864). La traduction plus exacte de Briquel est la suivante : « À l'avenir aucune femme adultère ne se prévaudra de l'exemple de Lucrèce pour survivre. » Nous y revenons ci-dessous.

12. En réalité, le texte latin parle bien des femmes *impudiques* : « *nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo uiuet* ». Ce serait donc plus spécifiquement aux femmes de mauvaises mœurs que la « malédiction » de Lucrèce serait adressée. Reste à comprendre pourquoi des femmes impudiques pourraient être tentées de se revendiquer de la survie de Lucrèce et à constater que pour l'éviter, les femmes non « impudiques » violées doivent aussi se donner la mort (de telle sorte qu'inxacte d'un point de vue littéral, la traduction de Nisard a néanmoins le mérite de bien rendre cette conséquence).

teurs. Plus précisément, deux questions se sont posées de façon récurrente. La première concerne ses raisons : pourquoi fallait-il qu'elle meure, à quelle logique obéit son geste ? La seconde est éthique : a-t-elle bien, ou mal fait de se donner la mort ? Avant de retourner au texte de Tite-Live, ce sont, sans prétendre à l'exhaustivité, des réponses données à la première question que nous allons rapidement passer en revue en nous fondant sur l'excellente étude de Donaldson¹³. Je retiens ces hypothèses en vrac sans me soucier ni de leurs auteurs, ni des supports (écrits philosophiques, romans, poèmes, pièces de théâtre, opéra, etc.), ni des contextes dans lesquels elles ont été émises. Mon but est seulement ici d'attester la perplexité suscitée par son geste et aussi l'incompatibilité des logiques avancées pour l'expliquer. Voici les dix propositions :

1) Lucrèce salie : le viol impliquerait une *souillure indélébile* (en vertu d'une *logique magique* aux ressorts « primitifs ») et il n'y aurait pas d'autre échappatoire que la mort ;

2) Lucrèce blanchie : le suicide serait la contre-violence annulant la violence de l'agresseur ; dans une *logique religieuse*, le sacrifice restaurerait l'ordre perturbé ;

3) Lucrèce martyre : comme le Christ, elle irait au-devant de la mort en témoignage de sa pureté, sa mort effacerait le péché originel et restaurerait l'état d'innocence avant la chute... C'est une variante de la *logique religieuse* ;

4) Lucrèce punie – cette hypothèse comporte plusieurs variantes : a) Lucrèce aurait été secrètement amoureuse de Sextus ; b) elle n'aurait pu s'empêcher de jouir ; c) suite au chantage de Sextus, elle a tout de même consenti et devait donc être punie... Son suicide vaut aveu de culpabilité. *Logique punitive* ;

5) Lucrèce résignée : elle anticiperait le jugement négatif du conseil familial et son inéluctable condamnation à mort. Une *logique sociale*, donc ;

13. La question éthique de savoir si elle avait bien agi est également restée controversée. Ainsi, vers 1640, Madeleine de Scudéry écrivait-elle dans la onzième harangue de ses *Femmes illustres* que « quoique cette aventure soit arrivée, il y a tant de siècles, et qu'elle soit presque aussi vieille que l'ancienne Rome, on n'a pu décider encore, si elle fit bien de se tuer, après son malheur, et si elle n'eût pas mieux fait de souffrir que Tarquin l'eut tuée et de mourir innocente, bien qu'elle n'eût pas été crue comme telle » (Madeleine de SCUDÉRY, *Les Femmes illustres ou les Harangues héroïques*, Paris, Côté-Femmes, 1991, p. 121).

6) Lucrèce traumatisée : il s'agirait d'un suicide post-traumatique. *Logique psycho-pathologique* ;

7) Lucrèce aliénée : en se suicidant, elle ferait allégeance à l'ordre patriarcal qui l'opprime et selon lequel une femme violée ne vaut plus rien (soit qu'elle ne puisse plus être mariée, soit que la légitimité de sa progéniture ne puisse plus être garantie). *Logique de la domination intériorisée* ;

8) Lucrèce honteuse : elle se sait innocente mais ferait (trop) grand cas de la stigmatisation sociale. *Logique sociale* encore ;

9) Lucrèce vengeresse : en faisant couler son sang, elle lancerait le cycle de la vendetta, obligeant les siens à prendre les armes. *Logique de l'atteinte à l'honneur* lavée dans le sang... ;

10) Lucrèce héroïque : la mort serait une preuve du non-consentement car comment aurait-elle pu consentir à un acte entraînant la mort ? *Logique de la preuve par l'absurde*¹⁴.

Il y aurait beaucoup d'enseignements à tirer de toutes ces hypothèses et plus encore de toutes les reprises directes ou indirectes du personnage de Lucrèce dans la tradition. Elles nous montrent que nous n'avons cessé d'interroger les liens entre le viol et le suicide, d'une part, et que ces liens se prêtent à être diversement compris, d'autre part – une diversité qui peut servir d'indicateur pour des évolutions historiques notables¹⁵. Dans l'immédiat, retournons cependant au texte de Tite-Live car, malgré sa concision, malgré l'évidence avec laquelle Lucrèce semble considérer la nécessité de son geste fatal, nous allons voir que Tite-Live suggère au moins trois raisons distinctes pour l'expliquer, et qu'il n'est pas facile de les accorder¹⁶.

14. Signalons que c'est apparemment l'hypothèse privilégiée par I. Donaldson lui-même : « *There is the conflicting notion that the death "proves" (a little late in the day, to be sure) that the woman was not so irretrievably ruined after all, for she can scarcely have colluded in an act which brings about her own death* » (*The Rapes of Lucretia*, p. 79).

15. Pour un aperçu sommaire de l'évolution, voir Jean-Michel CHAUMONT, « Viol, mort et suicide : du suicide de Lucrèce au suicide post-traumatique », *La Revue nouvelle* 7-8, juillet-août 2011, p. 44-49. Pour un coup de sonde sur la reprise de Lucrèce par Honoré d'Urfé au XVII^e siècle, voir J.-M. CHAUMONT, « Le viol et la mort d'Isidore dans *L'Astrée* », dans Marie-Claude MIOCHE (dir.), *Audace et modernité d'Honoré d'Urfé*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 103-118.

16. L'interprétation de D. Briquel, qui s'inscrit dans le prolongement de Dumézil, est passionnante à de nombreux égards, notamment dans le rapprochement qu'il opère entre l'enlèvement d'Hélène par Pâris et le viol de Lucrèce par Sextus. Mais

RETOUR À TITE-LIVE : *HISTOIRE ROMAINE*, LIVRE I, CHAPITRE 58

Tite-Live met deux tirades dans la bouche de Lucrèce. Trois motifs y sont avancés pour expliquer le suicide ; le premier et le deuxième semblent difficilement conciliables, tandis que le troisième est compatible tant avec le premier qu'avec le deuxième. Voyons cela.

Le premier motif invoqué renvoie sans équivoque à une logique corroborative. Le suicide administrerait en l'occurrence une preuve d'innocence : « Tu vas trouver, Collatin, les traces d'un autre homme dans ton lit. Mais en réalité, c'est mon corps seul qui a été violé¹⁷ : mon cœur est innocent *et ma mort en témoignera* » (I, 58, 7).

Le deuxième motif est tout différent et renvoie à une logique *punitive* : « Quant à moi, même si je m'absous de la faute, *je ne me tiens pas quitte du châtement*¹⁸ » (I, 58, 10). On voit tout de suite l'énorme difficulté : la mort donnée serait le châtement alors qu'elle devrait en même temps prouver l'innocence. Comment le suicide pourrait-il être à la fois une preuve d'innocence et une punition ? La contradiction est tellement massive que je chercherai si une autre entente du mot *supplicio* n'est pas possible pour éviter de devoir taxer Tite-Live d'incohérence.

Le troisième motif enfin, avancé dans la suite directe du précédent, renvoie à une logique *préventive* : « À l'avenir aucune femme impudique ne se prévaudra de l'exemple de Lucrèce pour survivre » (I, 58, 10). Cette logique préventive est compatible aussi bien avec la logique corroborative qu'avec la logique punitive mais semble peut-être spontanément s'accorder davantage avec la seconde : pour éviter que des « coupables » n'échappent à leur juste châtement, une innocente s'administre la punition qui leur est réservée. En phase avec des idées cou-

– biais méthodique ? – il s'abstient de toute interprétation des propos de Lucrèce et son travail remarquable ne nous est donc malheureusement que de peu de secours.
17. Je modifie ici la traduction de D. Briquel (que je suis par ailleurs), qui traduit *violatum* par « souillé », alors que c'est plutôt l'idée de force que suggère le terme. Merci à H. Malisse de me l'avoir fait remarquer.

18. « *Supplicio non libero* » : le terme *supplicio* renvoie d'abord à l'idée de « supplice », bien rendue par le mot « châtement ». Nous verrons toutefois qu'une autre compréhension, également attestée, semble possible.

rantes sur la moralité archaïque de l'Antiquité, mieux vaudrait pour la sévère matrone dix innocentes en prison qu'une coupable en liberté. De même, la logique qui conduirait Lucrèce à s'infliger le châtement tout en se déclarant innocente de ce qui le justifierait normalement serait un autre trait explicable par un état moral sous-développé : une espèce de culpabilité objective qui s'inscrirait dans le prolongement de ces textes un peu barbares qui, comme le Deutéronome, édictent la mise à mort de la femme adultère sans chercher à savoir si elle était ou non complice¹⁹. Une transgression s'est produite : indépendamment de toute autre considération, les participants doivent être sanctionnés. Reste l'énigme du premier motif à laquelle s'ajoute, nous allons le voir, l'énigme du comportement et des propos des hommes présents : Collatin, le père de Lucrèce et les deux autres témoins, dont Brutus.

DU SUICIDE COMME MODE D'ADMINISTRATION DE PREUVE

En effet, loin de paraître souscrire à cette conception grossière de la moralité, loin aussi de toute allusion blessante visant à la culpabiliser ou la blâmer, les quatre hommes cherchent, au contraire, à reconforter Lucrèce « en rejetant la faute sur l'auteur de l'agression au lieu de celle qui en avait été la victime » (I, 58, 9). Pour eux, l'innocence de Lucrèce ne semble faire aucun doute et, plutôt qu'une punition quelconque, ce sont seulement des consolations qu'elle mérite à leurs yeux, la punition étant promise, jurée même, à l'unique coupable. Voilà un second argument de poids contre l'interprétation dominante. Mais quelle serait alors l'idée de Lucrèce quand elle déclare à son mari que sa mort prouvera son innocence²⁰ ?

19. Ainsi, Deutéronome 22, 22 : *Si l'on trouve un homme couché avec une femme mariée, ils mourront tous deux, l'homme qui a couché avec la femme, et la femme aussi. Tu ôteras ainsi le mal du milieu d'Israël.*

20. Notons qu'elle annonce donc, en quelque sorte, son suicide. Celui-ci ne prendra donc pas les quatre hommes autant au dépourvu qu'il peut le sembler étant donné la dissimulation du poignard. Ils sont avertis et, bien qu'ils l'assurent de l'inutilité du geste (ils n'ont pas besoin de sa mort pour être convaincus de son innocence), ils ne font apparemment rien pour s'y opposer : tout se passe comme s'ils comprenaient et respectaient la décision de Lucrèce. Sur ce point, je suis I. Donaldson : les quatre

Bien qu'il condamne son suicide, saint Augustin me semble fournir l'indice capital pour reconstruire son raisonnement. Selon Augustin, l'innocence d'une femme contrainte est entière et, d'un point de vue rationnel, aucune honte ne devrait l'habiter, encore moins devrait-elle être exposée à la moindre stigmatisation car « l'homme le plus pur et le plus ferme est maître, sans doute, du consentement et du refus de sa volonté, mais il ne l'est pas des accidents que sa chair peut subir ; comment donc pourrait-il croire, s'il a l'esprit sain, qu'il a perdu la pureté parce que son corps violemment saisi aura servi à assouvir une impureté dont il n'est pas complice ²¹ ? ».

Quant à Lucrèce, si elle s'est tuée malgré le caractère irrationnel de ce geste, c'est que la passion lui a fait perdre raison : « Elle a craint, la fière Romaine, *dans sa passion pour la gloire*, qu'on ne pût dire, *en la voyant survivre à son affront, qu'elle y avait consenti*. À défaut de l'invisible secret de sa conscience, elle a voulu que sa mort fût un témoignage écrasant de sa pureté, persuadée que la patience ²² serait contre elle un aveu de complicité ²³. » Indice du fait que l'économie morale de Lucrèce lui était spontanément plus intelligible qu'elle ne nous l'est, en même temps qu'il fustige son geste, saint Augustin l'éclaire considérablement ; là où Tite-Live se contentait de faire dire à Lucrèce que sa mort témoignerait de son innocence, saint Augustin précise l'enjeu : il s'agit de dissiper tout doute quant à un éventuel *consentement* de Lucrèce à l'agression de Sextus. Autrement dit, *tellement évident qu'il n'était même pas nécessaire de le formuler, un soupçon existait* : que ce n'eût pas vraiment été un viol et donc plutôt un adultère au sens moderne du mot. Quant à Lucrèce, son caractère s'éclaire d'un jour nouveau : aux

hommes l'encourageant à vivre mais « *do not see her readiness for death as morally questionable* » (*The Rapes of Lucretia*, p. 22).

21. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 18, trad. sous la dir. de M. Raulx (1869) disponible en ligne : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre1.htm#_Toc509729614.

22. Ici encore nous retrouvons un motif présent dans l'éthique du *bushido* japonais : la mort volontaire doit avoir lieu *sans délai* comme le firent remarquer ses hérauts au sujet des célèbres quarante-sept *rônin* : « Aux chevaliers de la mort volontaire, on reprochait d'avoir encore trop longtemps vécu » (M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, p. 164), le temps pris à la préparation de la vengeance étant alors interprété comme un procédé *dilatatoire*. L'acte, d'avoir été différé, perdait son univocité, faisait planer, inacceptable, l'ombre d'un doute sur sa sincérité.

23. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 19.

antipodes de la tremblante agnelle d'Ovide²⁴, éloignée même apparemment de la modeste matrone de Tite-Live, elle devient chez saint Augustin une femme avide de gloire, de cette gloire qui est, semble-t-il pourtant, le privilège des guerriers²⁵.

Il reste cependant à comprendre avant cela l'évidence du soupçon, d'une part, et la raison pour laquelle, d'autre part, sa réfutation n'exigeait rien de moins que le suicide. En ce qui concerne le soupçon, il n'est pas difficile à expliquer. Une fois admise – ce qui n'est pas évident non plus pour nous et méritera réflexion – la norme selon laquelle mieux vaut mourir que de céder au violeur, la norme donc qui commande impérativement une résistance que les militaires nomment « à outrance », c'est-à-dire jusqu'à la mort, on comprend que toute survivante à un viol soit évidemment suspecte. Comme l'écrivait encore tout récemment Virginie Despentes, évoquant son propre viol :

Comment peux-tu en être sortie vivante, sans être une salope patentée ? Une femme qui tiendrait à sa dignité aurait préféré se faire tuer. Ma survie, en elle-même, est une preuve qui parle contre moi²⁶.

Son devoir lui commandait de préférer la mort au déshonneur, or elle est vivante et, ajoute saint Augustin de façon surprenante, soucieuse de sa gloire. C'est insolite : que Lucrèce ait été passionnée passe encore, mais par la gloire ? Est-ce bien de l'humble Lucrèce qu'il parle ? Celle que Collatin et ses compagnons – Sextus y compris – ont trouvée tard dans la nuit occupée à filer la laine avec ses servantes pour vêtir son guerrier de mari, autrement dit tenant bon la place qui lui est assignée dans l'organisation de la cité romaine ? Les hommes, dont son mari, au champ de bataille ; les femmes, dans l'obscurité du foyer, assurant la satisfaction des besoins vitaux. De

24. Chez Ovide, au moment de l'agression, « elle reste sans réaction ; en effet, elle n'a plus ni voix ni force pour parler, ni pensée aucune en sa tête ; *mais elle tremble, comme une agnelle* qu'un loup cruel a surprise et terrassée hors de la bergerie. Que faire ? Combattre ? Une femme qui se bat est vaincue d'avance » (*Fastes*, II, v. 800).

25. On rappellera ici l'hypothèse de Françoise Héritier selon laquelle le sang versé volontairement par les combattants (par opposition au sang qui coule durant les menstruations) serait *la* différence à partir de laquelle la supériorité masculine serait légitimée. Voir Fr. HÉRITIER, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, en particulier le chap. IX, « Le sang du guerrier et le sang des femmes », p. 205-235.

26. Virginie DESPENTES, *King Kong Théorie*, Paris, Grasset, 2006, p. 39.

quelle gloire pourrait-il s'agir ? La Lucrèce de Tite-Live serait-elle une femme tirant gloire du rôle qui lui est dévolu ? Y aurait-il une homologie entre le soldat et la fileuse, le champ de bataille et l'espace domestique ? La gloire que les hommes gagnent ou perdent au combat, les femmes la mettraient-elles en jeu dans l'espace domestique ? Ici aussi, c'est bien de vie et de mort qu'il est question, de la vie mise en jeu pour sauver son honneur, de la mort préférée à toute « complicité » avec le prince qui se comporte « comme des ennemis en temps de guerre ». Pendant la guerre, tandis que les hommes se battent, les femmes travaillent. Elles participent autrement à l'effort de guerre mais ne sont pas moins mobilisées que leurs époux dans la défense de la cité. Si d'aventure leurs femmes se donnaient à leurs ennemis, ce serait une terrible trahison et la fin de tout espoir de descendance pour les hommes : la fin programmée de la communauté qu'ils constituaient avec leurs épouses et, au-delà, la fin du groupe. Il y a ici incontestablement une double moralité : les hommes perdent leur honneur en étant lâches au combat, les femmes en ne résistant point suffisamment à l'agression sexuelle. Mais les deux normes obéissent à un même impératif fonctionnel : assurer la pérennité du groupe, ce dont les femmes détiennent ultimement le pouvoir.

On comprend mieux dès lors que l'éthique guerrière appliquée dans toute sa terrible rigueur aux combattants s'applique également, moyennant les adaptations nécessaires, aux femmes : l'homme en guerre doit préférer la mort à la capitulation, le suicide à une survie honteuse. La femme en guerre, de même, doit préférer la mort au contact charnel avec l'ennemi²⁷. Il en

27. Notons d'emblée que cette injonction exprime la manière dont l'élite – dont Lucrèce fait assurément partie – est censée se conduire. Cela ne nous dit rien encore sur les conduites réelles des membres de l'élite, et encore moins des autres classes sociales. Mais la pérennité de l'injonction en revanche est bien attestée. Ainsi dans le cas de viols de Françaises par l'occupant durant la Première Guerre mondiale, Stéphane Audoin-Rouzeau, dans *L'Enfant de l'ennemi. 1914-1918*, rapporte que parfois, « La honte est d'ailleurs telle que le suicide paraît la solution la plus élégante pour laver l'outrage : "Nous devons admirer les malheureuses femmes qui ont eu le courage de se tuer après l'attentat", écrit le célèbre embryogéniste Henneguy, membre de l'Académie des sciences. La fiction romanesque rejoint ici le discours scientifique : Louise, dans la nouvelle due à Charles-Henry Hirsch (dans "La chair innocente", *Le Journal*, 22 février 1915), avoue à son beau-père *sa honte de ne s'être pas suicidée*. Si ce type de discours masculin fait ainsi volontiers bon marché de la vie des femmes "deshonorées" par l'ennemi, le partage des

résulte que, en cas de défaite, tout survivant est *a priori* suspect. Il n'est pas mort en résistant ; il ne s'est pas suicidé quand il a vu que tout était perdu, peut-être s'est-il rendu quand il était encore possible d'infléchir le cours de la bataille, peut-être même, crime suprême, a-t-il consenti, secrètement applaudi, à la victoire ennemie...

On comprend maintenant aussi pourquoi seul le suicide pouvait paraître suffisant à Lucrèce pour attester sa pureté, sa non-souillure par l'ennemi, sa loyauté indéfectible. Elle s'est certes rendue, elle a cédé mais ce n'était pas par couardise, pas à cause d'un attachement servile à une vie que tout être bien né est naturellement disposé à sacrifier quand l'honneur l'exige – non, c'était précisément pour ne pas compromettre sa réputation menacée par Sextus. Cesser de résister, *se laisser envahir, était une ruse*, non pour sauver sa vie (comme font les esclaves), mais *pour sauver son honneur*.

Comment toutefois convaincre les autres qu'il en allait bien ainsi et que rester vivante n'était pas l'objectif secret de Lucrèce ? Comment les convaincre, sinon en se donnant la mort ? À la fin du ^{xiv}^e siècle, l'humaniste florentin Coluccio Salutati (1331-1406) a, selon moi, parfaitement reconstruit le raisonnement de Lucrèce :

À moins que je ne me suicide, vous ne serez jamais convaincu que j'ai préféré échapper à l'infamie plutôt qu'à la mort. Qui croira jamais qu'il m'ait terrorisée par le meurtre d'un esclave et que j'aie craint davantage la perspective de la honte d'un esclave uni à moi, à moins que, par la force et le courage de mourir, je le prouve²⁸.

Le suicide n'est pas alors la conséquence d'une souillure indélébile : il fournit au contraire la preuve de l'absence de souillure. Il n'est pas – et encore bien moins – une décision pathologique, irrationnelle : il est un mode irréfutable d'administration de la

rôles sexuels est loin d'être toujours aussi simple en ce domaine, car ce ne sont pas toujours les hommes qui se montrent les plus intransigeants : *"Une femme souillée par les soudards n'avait qu'une chose à faire, se tuer", affirme une lectrice de La Bataille syndicaliste, avant d'ajouter : "On ne doit pas survivre à la honte. Puisque certaines n'ont pas eu le courage d'accomplir leur devoir, que l'on fasse disparaître le produit. Je suis sans pitié et pour la mère et pour l'enfant"*» (Paris, Aubier, 1995, p. 94).

28. La transcription de la *Declamatio Lucretiae* de Salutati se trouve en annexe de l'ouvrage de S. H. JED, *Chaste Thinking. The Rape of Lucretia and the Birth of Humanism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 150.

preuve²⁹ et, *étant donné les termes de l'équation*, on ne voit pas que Lucrèce eût pu en produire une autre.

Reste le problème d'articuler sans contradiction ce motif corroboratif avec les deux autres motifs indiqués par Tite-Live. En ce qui concerne le motif préventif, la chose est assez aisée. Si elle s'était contentée de convaincre par la parole son mari et son père de son innocence et du motif de son abandon, elle aurait ouvert la possibilité pour des femmes vraiment « impudiques » de faire de même et ainsi de duper leur mari : à force de comédie, elles les persuaderaient d'avoir été violentées et de n'avoir pu résister. Le précédent de Lucrèce établit qu'une seule preuve du mépris de la vie est recevable quand l'honneur est en jeu : la preuve *en acte* que représente le suicide *a posteriori*³⁰.

Quant au terme *supplicio*, on pourrait le lire comme signifiant davantage le *sacrifice* que le châtement³¹. Les Romains, on le sait, n'appréciaient pas les sacrifices humains qu'ils estimaient barbares et n'y recourraient que dans des circonstances exceptionnelles³². Cependant, ainsi que l'a lumineusement montré Hyam Maccoby dans *L'Exécuteur sacré*, comme les chrétiens face au sacrifice du Christ, ils se voilaient la face et travestissaient des morts sacrificielles, ainsi celle de Rémus, en morts circons-

29. L'acte suicidaire, mieux que toute parole, prouve ce qui doit être prouvé : sinon la vérité de la cause (on peut mourir pour de mauvaises raisons), du moins la sincérité de l'engagement. Ainsi aussi, le suicide d'amour, le *shinju* japonais, « signifie d'abord le fond du cœur, et de là le gage garantissant la vérité du sentiment insaisissable au langage, la preuve en acte de l'amour, jusqu'à la mort s'il le faut » (M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, p. 186).

30. En vérité, ce n'est pas tout à fait exact : un *commencement d'exécution* eût suffi à démontrer que sa disposition à mourir n'était pas feinte. Ainsi, dans un tout autre contexte, chez Flavius Josèphe : Pilate a fait entrer des enseignes à la gloire de César dans Jérusalem. Les Juifs en sont indignés car les images sont interdites dans la ville et ils le supplient de les retirer. Pilate les menace et ses soldats prennent position : « Pilate leur dit alors qu'il les ferait massacrer s'ils n'acceptaient pas les images de César et il fit signe aux soldats de dégainer. Mais les Juifs, comme sur un mot d'ordre, se jetèrent au sol comme un seul homme et tendirent leur nuque en criant qu'ils étaient prêts à mourir plutôt que de transgresser leur loi. Pilate n'en revenait pas de voir un respect du divin aussi absolu et il donna l'ordre de retirer immédiatement les enseignes de Jérusalem » (*La Guerre des Juifs*, 2, 9, 173, trad. Pierre Savinel, Paris, Éd. de Minuit, 1977, p. 244).

31. Sens attesté dans le dictionnaire Gaffiot (1934) et dans A. ERNOUT ET A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967.

32. Voir Françoise VAN HAEPEREN, « Sacrifices humains et mises à mort rituelles à Rome. Quelques observations », 2004, disponible en ligne, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/08/sacrifices.htm>.

tanciennes. Or, la mort de Lucrèce pourrait bien être le sacrifice requis par les dieux pour la fondation de la République ; dans la scène suivante, Brutus s'adresse directement à eux :

[il] retire le poignard de la blessure de Lucrèce et, le brandissant tout dégoulinant de sang, s'écrie : « Par ce sang si pur avant l'outrage d'un membre de la famille royale, je jure, et je vous en prends à témoin, dieux, de chasser d'ici Lucius Tarquin le Superbe, ainsi que sa criminelle épouse et toute sa descendance, par le fer, par le feu, par n'importe quel moyen qui sera en mon pouvoir, et de ne plus admettre que ni eux ni personne d'autre n'exerce de pouvoir royal à Rome » [I, 59, 1]³³.

En définitive, le suicide de Lucrèce correspondrait alors à trois logiques différentes mais non exclusives : l'intérêt propre de Lucrèce à s'innocenter, l'intérêt de Brutus à fonder la République et l'intérêt de Tite-Live à édicter le code de conduite approprié pour les femmes du groupe : mourir, sous peine d'être déshonorées, en résistant aux assauts de l'ennemi. À défaut, se donner la mort.

LA GUERRE, LES FEMMES ET LA DÉFENSE DE L'HONNEUR...

Selon Montesquieu, la première loi du code de l'honneur statuait « qu'il nous est bien permis de faire cas de notre fortune, mais qu'il nous est souverainement défendu d'en faire aucun

33. Ainsi écrit A. Feldherr après avoir cité la tirade de Brutus, « *both gesture and language begin the redefinition of Lucretia's death by treating it as a sacrifice. An oath sworn by blood is rare in Roman religion, but where blood is used in ritual, it often derives from sacrificial victims or appears in sacrificial context* » (*Spectacle and Society in Livy's History*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 197). Notons aussi que, selon H. Maccoby, « en dernier recours, la victime se sacrifie elle-même, et personne, qu'elle seule, n'est à blâmer » (*L'Exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 163). On retrouve la même évolution au Japon : « Le sacrifice enfin s'intériorise et s'épure en mort volontaire, toute violence est résorbée en la décision de mourir, et la victime trépassant de son plein gré ne suscite pas seulement la pitié, mais l'admiration et la gratitude » (M. PINGUET, *La Mort volontaire au Japon*, p. 66). D. Briel lui-même attribue spontanément une fois au moins une mort sacrificielle à Lucrèce (*Mythe et Révolution*, p. 210) tandis que, s'inspirant de René Girard, Stéphane Lojkine demande : « Lucrèce n'est-elle pas la victime sacrificielle et Tarquin le Superbe justement non le coupable châtié, mais le bouc émissaire par quoi la société tente de rompre le cercle de la violence en instituant la temporisation, le décalage d'une procédure purificatrice ? » (« Brutalités invisibles : vers une théorie du récit », dans Marie-Thérèse MATHET [dir.], *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 45).

de notre vie³⁴ ». Autrement dit, l'honneur exige que l'on soit constamment disposé à mettre sa vie en jeu pour le défendre. On conviendra qu'il s'agit d'une exigence exorbitante et peu propice à la paix civile dans les États policés³⁵. Typique, selon Montesquieu toujours, des régimes aristocratiques, le code de l'honneur puise ses fondements dans l'expérience des combattants que sont censés avoir été un jour les aristocrates. La guerre est ainsi à la base du système de valeurs qui s'organise autour de l'honneur³⁶ et tout l'épisode du viol puis du suicide baigne dans un climat guerrier : non seulement Collatin et les autres sont en campagne mais surtout, à deux reprises³⁷, Tite-Live insiste sur ceci que Sextus s'est conduit comme un ennemi en guerre. L'ennemi victorieux en effet viole les femmes du camp vaincu et parfois il les kidnappe pour en faire soit des esclaves, soit des épouses et les mères de ses enfants³⁸. Ce faisant, l'ennemi victorieux condamne le

34. MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 265. Pour une analyse plus approfondie du code de l'honneur chez Montesquieu et sa dimension holiste, qu'il me soit permis de renvoyer à un texte bien ancien mais que j'assume encore tout à fait sur ce point (*Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique, une lecture de H. Arendt*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1991, p. 229 s.).

M. Pinguet a une belle formule pour traduire cette exigence : « l'orgueil de classe vécu sous la forme d'une exigence éthique » (*La Mort volontaire au Japon*, p. 142).

35. Ce pourquoi, comme Dumézil (*Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, 1942) le montre à propos d'Horace et plus encore de ses ancêtres mythologiques, les guerriers doivent être rituellement réintégrés dans la vie normale sous peine de constituer un danger pour leur propre groupe.

36. Il s'agit bien d'un système et non pas d'injonctions isolées et indépendantes les unes des autres. Ainsi l'infamie attachée à la prostituée ou au gladiateur font sens quand on les met en relation avec la gloire réservée à la matrone ou au guerrier : les infâmes galvaudent le code et déprécient par conséquent ses valeurs fondatrices. Ce que la matrone défend au péril de sa vie, la prostituée le vend au premier venu ; quant au gladiateur, il vend la disposition à mettre sa vie en péril qui est attendue comme le sacrifice suprême du guerrier dans la défense de son groupe. Autrement dit, la prostituée et le gladiateur contestent *en acte* (et donc plus radicalement qu'en paroles) l'échelle des valeurs. Pour un développement de ce point, voir J.-M. CHAUMONT : « Les survivants honteux : jeux nobles et jeux ignobles », à paraître dans Laurent MERMET et Nathalie ZACCAI-REYNERS (dir.), *À quoi vous sert le concept de jeu ?*, Cerisy-la-Salle, Colloque de Cerisy, 2014.

37. Voir I, 58, 8 et I, 59, 4.

38. Voir le Deutéronome encore : « Lorsque tu iras à la guerre contre tes ennemis, si l'Éternel les livre entre tes mains, et que tu leur fasses des prisonniers, peut-être verras-tu parmi les captives une femme belle de figure, et auras-tu le désir de la prendre pour femme. Alors tu l'amèneras dans l'intérieur de ta maison. Elle se rasera la tête et se fera les ongles, elle quittera les vêtements qu'elle portait quand elle

groupe vaincu à l'extinction. On peut supposer que, parmi les nombreuses raisons que les hommes surent trouver pour se battre, l'enlèvement de femmes fut une des principales, et ce probablement dès la préhistoire³⁹. Sans aller aussi loin, qu'il suffise de mentionner la guerre de Troie⁴⁰ ou l'enlèvement des Sabines... Osons donc une hypothèse : et si la double morale – qui commande aux hommes d'être disposés à mourir au combat et aux femmes de l'être en résistant au viol – trouvait son fondement lointain dans ces sociétés où une manière habituelle de se procurer des mères pour ses enfants était la guerre ? Dans ces sociétés, tous savaient l'existence de la menace : un groupe ennemi peut nous surprendre, nous combattre, massacrer nos hommes, prendre nos femmes... C'est la menace suprême, celle qui réduit notre groupe à néant faute de descendance et de cadres sociaux pour organiser la transmission. Face à cette menace ethnocidaire, il ne peut y avoir de tergiversation : la conduite attendue de chacun et de chacune est la résistance à outrance parce que la défaite signifierait l'extinction du groupe. Il va de soi par ailleurs que toute désertion volontaire sera punie d'une mort atroce et infamante : il faut que chacun préfère la mort glorieuse sur le champ d'honneur au supplice honteux réservé aux traîtres⁴¹. Et ici aussi la sentence vaut pour les femmes qui auraient la mauvaise idée de pactiser avec l'ennemi, comme

a été prise, elle demeurera dans ta maison, et elle pleurera son père et sa mère pendant un mois. Après cela, tu iras vers elle, tu l'auras en ta possession, et elle sera ta femme. Si elle cesse de te plaire, tu la laisseras aller où elle voudra, tu ne pourras pas la vendre pour de l'argent ni la traiter comme esclave, parce que tu l'auras humiliée » (21, 10-14).

39. Rappelons ici R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éd. du Seuil, 1977, p. 223 : « La langue (le vocabulaire) a posé depuis longtemps l'équivalence de l'amour et de la guerre : dans les deux cas, il s'agit de *conquérir*, de *ravir*, de *capturer*, etc. Chaque fois qu'un sujet "tombe" amoureux, il reconduit un peu du temps archaïque où les hommes devaient enlever les femmes (pour assurer l'exogamie) : tout amoureux qui reçoit le coup de foudre a quelque chose d'une Sabine (ou de n'importe laquelle des Enlevées célèbres). »

40. Pour un rapprochement éclairant entre Lucrèce et Hélène, voir D. BRIQUEL, *Mythe et Révolution*, p. 232 s.

41. Flavius Josèphe fait ainsi remarquer que le règlement des Romains est « très dur : il prévoit la mort pour celui qui quitte son poste sous quelque prétexte que ce soit. Ces hommes, *préférant une mort glorieuse à une exécution capitale*, tinrent bon et, en voyant la nécessité qui les pressait, beaucoup parmi les fuyards furent pris de honte et revinrent sur leurs pas » (*La Guerre des juifs*, 5, 12, 483).

le rappelle Horace, aussi exemplairement que Lucrèce, après avoir « exécuté » sa propre sœur avec l'approbation ultérieure de son père : « que périsse ainsi toute Romaine qui pleurera un ennemi ⁴². » La guerre est le moment par excellence où l'intérêt du tout doit primer sur celui des parties parce que sinon les parties elles-mêmes disparaîtront. Dans une situation pareille, on peut supposer que même des individus soucieux de leurs prérogatives individuelles en temps de paix accepteront de se plier aux impératifs holistes et seront disposés au sacrifice suprême au bénéfice du groupe. Quand la survie du groupe est en jeu, un régime surrogatoire devient la règle.

Si, subjectivement, Lucrèce vit son suicide comme une procédure d'acquiescement, la signification objective de son suicide devient une expression de loyauté. Loyauté personnelle tout d'abord, affectivement connotée, envers les hommes auxquels Lucrèce appartient (son mari, son père, etc.) qui a son pendant dans la loyauté du combattant envers ses camarades de combat. Loyauté impersonnelle ensuite à l'ordre social, adhésion à la distribution des rôles qu'il organise au sein du collectif qui a également son pendant dans la loyauté à l'armée, à sa hiérarchie et, au-delà, au groupe tout entier dont l'armée assure la défense. Le suicide a le sens objectif d'une adhésion – absolue, puisque l'on est prêt à donner sa vie pour elle – à la loi de son groupe et à l'ordre qu'elle consacre. D'aucunes constateront que cette loi n'est guère égalitaire et que c'est participer à un jeu de dupe tragique que de sacrifier sa vie pour un ordre inégalitaire. Au mieux, l'on est alors un sujet aliéné et manipulé ; au pire, un agent de la servitude volontaire... Ce serait alors le moment de rappeler que derrière le personnage de Lucrèce, il y a Tite-Live qui tire les ficelles. Quelle habileté machiavélique pour un homme que de mettre une femme en position d'un abandon total à un ordre qui l'opprime... On pourrait alors penser que la véritable violence n'est pas tant celle que Sextus exerce sur Lucrèce que celle que Tite-Live exerce sur les femmes... Cette interprétation irait dans le sens des interprétations féministes de la signification objective du viol.

42. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, 26, 4. La sœur d'Horace est le miroir inverse de Lucrèce et tandis que le mari et le père de cette dernière prennent fait et cause pour elle, son père s'allie à Horace pour justifier l'exécution de sa sœur.

LE VIOL, LA DOMINATION DES FEMMES :
LE PREMIER UNIVERSEL ?

Selon Susan Brownmiller, en effet, le viol est le moyen par lequel les hommes maintiennent leur domination sur les femmes⁴³ et il conviendrait d'entamer avec elle un débat qui n'a pas lieu d'être ici. L'hypothèse que je présente suggère une autre opposition fondatrice : non pas les hommes contre les femmes mais les hommes et les femmes d'un groupe contre les hommes et les femmes d'un autre groupe (*rape* vient de « rapt »). Et certes, les femmes seraient bien l'enjeu (et en ce sens « l'objet », « les ressources reproductives ») de la guerre entre les hommes mais, comme Lucrèce, elles seraient également sujets, alliées de « leurs » hommes contre les hommes des clans adverses.

C'est à une vision des sociétés humaines « primitives » un peu différente de celle que proposent des auteures féministes qu'invite cette hypothèse. Il ne s'agirait pas de nier l'universalité de la domination masculine mais de ne pas la poser partout comme un point de départ : peut-être y a-t-il eu des sociétés humaines où la subordination des femmes en interne serait seconde et résulterait de *l'importation* au sein du groupe de pratiques auparavant réservées aux ennemis : ainsi le viol par Sextus d'une femme de son groupe, suffisamment choquant encore pour justifier la fin de la royauté. Depuis le début, il y aurait, dans certaines sociétés au moins, un système de normes dédoublé. Le premier serait d'application à l'encontre des membres de groupes ennemis, peut-être même simplement étrangers, et autoriserait le meurtre, la réduction en esclavage, le rapt et le viol. Le second, en vigueur seulement pour les membres du groupe, proscrirait ces pratiques et prônerait au contraire des logiques de réciprocité (qui ne sont pas nécessairement des logiques d'égalité). Par des mécanismes qui resteraient entièrement à élucider, l'étanchéité entre les deux systèmes aurait été compromise et la norme en vigueur durant l'état de guerre

43. Ainsi, sur la page web de l'auteure, cette phrase : « *From prehistoric times to the present, I believe, rape has played a critical function. It is nothing more or less than a conscious process of intimidation by which all men keep all women in a state of fear* » (http://www.susanbrownmiller.com/susanbrownmiller/html/against_our_will.html, citation de *Against our Will. Men, Women and Rape*, New York, Simon and Schuster, 1975).

serait devenue la norme générale, temps de guerre et temps de paix confondus, avec les ennemis comme avec les membres du groupe. L'hypothèse aurait au moins le mérite d'expliquer pourquoi l'impératif de mourir plutôt que de céder au violeur aurait persisté jusqu'à nos jours dans tant de sociétés.

DÉTOUR : LA STIGMATISATION DES MASSES JUIVES APRÈS LA SECONDE GUERRE MONDIALE

J'ai été de ceux qui ont toujours été choqués par le reproche fait aux juifs enfermés dans les ghettos de n'avoir pas résisté davantage aux nazis⁴⁴. J'ai toujours été étonné aussi de constater combien ce reproche, bien souvent manifesté de façon très implicite mais non moins blessante pour autant, avait touché en profondeur de très nombreux juifs, qu'ils aient ou non été directement impliqués. La véhémence elle-même des dénégations et la virulence des débats sur la passivité présumée des victimes ont été des symptômes éloquentes de l'hyperesthésie à ce reproche. La mise en exergue mémorielle constante des insurgés du ghetto de Varsovie, loin de réfuter la validité du reproche, en légitimait au contraire le contenu puisqu'il présupposait qu'en l'absence de résistance juive armée il eût été justifié. Je me demande aujourd'hui si la réaction (le reproche) et ses conséquences (la dénégation quasi hystérique ou le silence honteux) ne furent pas des résurgences, avec une force intacte, de l'antique système des normes en temps de guerre. Le groupe était bel et bien menacé d'extinction donc, selon ce système, le surérogatoire devenait la norme : tous devaient préférer la résistance à outrance à la capitulation, sans aucune disposition dérogatoire. La loi holiste, dont la loi martiale n'est jamais qu'un produit dérivé à l'intention des seuls militaires, redevenait l'unique code applicable. Et il faut bien reconnaître, avec Hannah Arendt, que c'eût été une meilleure stratégie collective de survie que celle adoptée par

44. À dire vrai, c'est là le point de départ de toute ma réflexion sur les survivants suspects. Elle s'inscrit dans le prolongement du chapitre vii de *La Concurrence des victimes* (Paris, La Découverte, 1996) auquel je me permets de renvoyer pour étayer les affirmations de ce développement.

la plupart des Conseils juifs ⁴⁵. Il ne s'agit évidemment pas de refaire ce procès, et encore moins de condamner à nouveau. Les conduites adoptées furent on ne peut plus compréhensibles et, comme la quasi-absence de résistance dans les camps de concentration l'atteste, elles n'auraient pas été différentes avec d'autres populations. Il s'agit seulement de comprendre pourquoi l'antique reproche est revenu avec tant de vigueur, y compris au sein des communautés juives dont les systèmes normatifs ne valorisaient pas spécialement les vertus guerrières. Tout cela pour conclure que, quand le groupe est menacé dans sa survie, le code antique n'est pas aussi absurde et barbare qu'il y paraît, même si son implacable rigueur nous choque, même si le vocabulaire en lequel il se formule – celui de la défense de l'honneur, ici aussi – nous semble complètement déplacé.

En fait, évaluée à l'aune de la longue durée, ce sont nos réactions morales qui apparaissent surprenantes. Nous qui, loin de demander des comptes aux survivants, nous considérons plus civilisés de stigmatiser au contraire leurs stigmatisateurs... Mais il ne s'agit toujours pas de reprendre un procès quelconque, plutôt à présent de s'interroger sur ce que notre propre réaction indique : nous avons, semble-t-il, renversé l'ordre ancien. Serions-nous des révolutionnaires ?

DE LUCRÈCE À NOUS : L'HYPOTHÈSE RÉVOLUTIONNAIRE...

Beaucoup d'indices de niveaux différents pointent dans ce sens. D'un point de vue macrosociologique, il semble que la montée de l'individualisme (en tant qu'opposé à l'holisme caractéristique des sociétés anciennes par opposition aux sociétés modernes) puisse être un puissant facteur nous éloignant toujours davantage des impératifs holistes. À lire certains textes issus des institutions militaires, on pourrait presque faire l'hypothèse d'un mouvement inverse à celui que nous avons postulé : il n'y aurait plus importation des normes guerrières en temps de paix mais, au contraire, exportation des normes pacifiques en temps de guerre. Le souci croissant des armées américaines et

45. Voir Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, p. 141.

européennes pour prévenir la mort de leurs soldats en serait l'expression directe. Toujours dans le domaine militaire, la transformation des prisonniers de guerre, passés du rang de « survivants suspects » à celui de victimes emblématiques, s'inscrirait également dans ce cadre. À un niveau plus mésosociologique, on sait par ailleurs l'importance qu'ont eue les vétérans de la guerre du Vietnam, soit d'anciens soldats assez honteusement vaincus, et leurs porte-parole sur le développement de la notion, devenue « impériale »⁴⁶, de « traumatisme » (et son pendant plus psychiatrique, le PTSD et ses nombreux avatars).

Si l'on se tourne à présent du côté de la réaction sociale au viol, des évolutions similaires peuvent être tracées : au niveau macrosociologique, il y a bien sûr ce que je tiens pour la plus grande conquête sociale du ^{xx}e siècle, à savoir la réduction massive, quoiqu'incomplète, de l'inégalité entre les femmes et les hommes dans certaines sociétés. Elle devait forcément aboutir à une mise en cause radicale de la double morale d'une part, et à une prise en compte du point de vue des victimes de viol dans le traitement social de celles-ci. Au niveau mésosociologique, plus encore que les mouvements de vétérans, les mouvements féministes peuvent être crédités des principales avancées en la matière. En outre, il faut constater la convergence qui s'est réalisée entre trois populations, toutes parées désormais du titre de *survivors* : les vétérans, les victimes de violences sexuelles et les rescapés de l'Holocauste et d'autres génocides⁴⁷. Cela aussi est une évolution notable qui renforce l'hypothèse d'une révolution : être survivant est devenu plutôt un titre de gloire qu'un motif de suspicion⁴⁸. De même, au niveau microsociologique du ressenti des victimes, si la honte reste bien présente dans de nombreux témoignages, on voit aussi apparaître l'expression d'une sensibilité morale inédite tout à fait révolutionnaire par rapport à celle du personnage de Lucrèce. Ainsi chez notre collègue Susan Brison quand elle constate :

46. Voir Didier FASSIN et Richard RECHTMAN, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2011 (2^e éd. avec nouvelle préface).

47. D'autres populations revendiquent le titre avec plus ou moins de succès, mais il me semble que personne ne le conteste dans le cas des trois populations citées.

48. Voir J.-M. Chaumont, « Survivant », *Dictionnaire de la violence*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 1250-1255.

D'accord, ceux d'entre nous qui survivent à des attaques sexuelles ne se retrouvent pas dans des parades avec des rubans ni avec les clefs des villes mais *c'est un bonheur de survivre*. Bien que ce ne soit pas exactement le genre de choses que je peux mettre dans mon curriculum vitae, c'est la réussite dont je suis la plus fière⁴⁹.

Bref, la fin de la suspicion attachée à celles et ceux que nous considérons désormais comme des personnes traumatisées dignes de la plus haute considération et des soins les plus assidus semble bien pouvoir s'inscrire en droite ligne dans le sillon de la révolution individualiste moderne et il ne serait dès lors pas étrange que nous ne puissions plus même comprendre les réactions de nos ancêtres.

DE NOUS À LUCRÈCE : L'HYPOTHÈSE DE LA RECONFIGURATION

Comment ignorer toutefois les faits qui induisent une interprétation plus « continuiste » des évolutions survenues ? Certes, les prisonniers de guerre jouissent depuis un siècle d'une protection par des conventions internationales, mais durant les guerres du xx^e siècle, de nombreuses populations de prisonniers de guerre ont été, sinon plus mal, du moins aussi mal traitées que lors des siècles précédents. Certes, une femme violée n'a plus besoin de se suicider pour prouver son innocence, mais comment jugerions-nous une victime de viol qui ne présenterait aucune séquelle psychique de son agression ? Nous réjouirions-nous pour elle ou mettrions-nous en doute la réalité de ce qu'elle prétend avoir vécu ? Nous nous attendons à ce qu'une victime de viol soit fortement traumatisée, atteinte et blessée au plus profond de son intégrité. Si ne présenter aucune conséquence traumatique devait nous conduire à suspecter la crédibilité de la victime, on peut en déduire que ces séquelles traumatiques attestent au contraire la véracité de son récit : il faut montrer que l'on est détruite pour être crue, quitte à ce que, dans un deuxième temps, l'on entame le processus de reconstruction de soi et que l'on puisse tirer fierté de sa survie (qui s'apparente alors à une résurrection : on parle bien de revivre après un

49. Susan BRISON, *Après le viol*, Paris, Chambon, 2003, p. 39.

viol⁵⁰). Mais dans le premier temps, c'est de la destruction de soi que l'on pâtit et, dans un nombre indéterminé de cas, cette passion peut conduire au suicide⁵¹ qui devient alors, comme chez Lucrèce, la preuve – devenue indirecte mais maximale – que l'on peut fournir du non-consentement et donc de la réalité horrible du viol. Le lien entre viol et suicide ne paraît donc pas défait et, surtout si non content de comprendre, nous voulons que la réaction sociale se modifie, cela doit nous rendre prudent par rapport à l'hypothèse révolutionnaire. Il y a des changements d'envergure⁵² et il y a peut-être des continuités aussi (des femmes, comme Lucrèce, continuent à se suicider même si le sens attribué à leur geste est très différent) qui pointeraient vers un ordre de nécessités échappant largement à notre emprise et dont le régime surrogatoire serait l'expression la plus manifeste. Se pourrait-il qu'il demeure opérant dans les profondeurs de nos inconscients⁵³? Outre son intérêt théorique

50. Selon le titre du manuel de « *self help* » de Barbara O. ROTHBAUM et Edna B. FOA, *Revivre après un viol. Comprendre son traumatisme, faire le point sur soi-même, s'engager dans un traitement*, Paris, Dunod, 2012.

51. Il existe une clinique spécifique des suicides post-traumatiques (voir Louis JEHEL et ses collaborateurs, « Soins d'urgence après un viol, prévention des suicides post-traumatiques », <http://www.apev.org/bulletins/Jehel.pdf>). Il est remarquable que l'épisode de Lucrèce relu à la lumière de la psychotraumatologie fasse de l'option du suicide une détermination *psychique*, une conséquence *pathologique* du trauma enduré. Ce qui fut des siècles durant une injonction *sociale* « normale » (au double sens de réaction majoritaire et de réaction sensée) apparaît maintenant comme une *pathologie individuelle*. Il n'est pas exclu que ce changement fasse en effet partie de l'évolution actuelle : si la réaction de S. Brison thématise et exprime une nouvelle sensibilité face au phénomène du viol et que dans cette nouvelle économie des sentiments moraux, la survie est associée à l'honneur, il n'est pas surprenant que le suicide puisse être disqualifié socialement et devenir, plutôt que la conséquence attendue chez toutes d'un viol, la réaction pathologique d'une minorité. Ce ne sont plus alors les femmes les plus exemplaires qui suivent la voie de Lucrèce mais bien celles dont le traumatisme a chaviré la raison.

52. Sans qu'on puisse dire s'ils sont surtout dans les représentations ou dans les réalités : mais il y en a à la fois dans les unes et les autres, cela reste indéniable.

53. Marcel Gauchet suggérait une hypothèse similaire en conclusion du *Désenchantement du monde* (Paris, Gallimard, 1985, p. 237-247). Il soutenait que l'altérité constitutive du social que les sociétés primitives situaient dans un au-delà radicalement séparé de la mainmise des humains avait été progressivement rapprochée de leur prise jusqu'à n'être plus théoriquement que l'expression de leur volonté collective dans le principe de la souveraineté du peuple. Mais, ajoutait-il, on aurait tort de se figurer que cette altérité transcendante puisse être totalement réduite et il faisait l'hypothèse d'une internalisation telle que chaque individu apparaisse désormais le siège d'une altérité irréductible sous la forme d'un inconscient non moins déterminant que ne l'était l'ordre du monde voulu par les dieux des tribus

considérable, l'hypothèse présenterait l'intérêt pratique majeur de nous obliger à concevoir des stratégies inédites pour minimiser autant que possible ce que nous désignons comme les effets traumatiques du viol.

Jean-Michel Chaumont

sauvages. Dumézil également suggère un modèle de changement dans la continuité intéressant : pour lui, le combat d'Horace est la version romaine de mythes celtes et germains où le guerrier était un personnage doté de pouvoirs surnaturels. Dans la figure d'Horace, les Romains ont humanisé le mythe mais il demeure bien présent : « Mais les Romains n'ont pas pour cela bouleversé les anciens mythes : ils en ont gardé fidèlement le contour, le corps, nous voulons dire les mêmes séquences d'épisodes, ici les mêmes antithèses, les mêmes catastrophes. Seulement, pour soutenir ces organismes qui perdaient leur ancien principe de cohésion, ils les ont traversés par des intrigues nouvelles, parallèles en gros aux anciennes mais conçues à l'image de l'âme quiritaire : du terrestre et rien que du terrestre, de la chicane et des pactes, du droit, du calcul, et aussi, brusquement, une incomparable grandeur, un de ces traits purement humains mais jaillis du meilleur de l'homme et qui, de génération en génération, iront toucher les Shakespeare et les Corneille » (*Horace et les Curiaces*, p. 136). Je comprends qu'un même « matériel » peut être reconfiguré en vertu de nouvelles logiques sociétales et, après l'humanisation antique, les sociétés modernes pourraient à leur tour les infléchir de manière à les rendre cohérentes avec leur logique individualiste.