

Université de Montréal

**La valeur thérapeutique du châtement chez Platon**

Par

Tristan Reinhardt

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie  
option recherche

Août 2023

© Tristan Reinhardt, 2023

Université de Montréal

Département de philosophie – Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**La valeur thérapeutique du châtimeur chez Platon**

Présenté par

Tristan Reinhardt

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

**Elsa Bouchard**

Président-rapporteur

**Laetitia Monteils-Laeng**

Directrice de recherche

**Louis-André Dorion**

Membre du jury

## Résumé

Cette étude a pour sujet le caractère thérapeutique du châtement dans l'œuvre de Platon. Nous souhaitons montrer que le pouvoir thérapeutique du châtement, tel que le conçoit Platon, repose sur l'action purificatrice qu'il exerce sur l'âme injuste. Dans un premier temps, nous mettons en évidence l'originalité de la théorie platonicienne du châtement par rapport à la conception rétributive de la justice qui exerce une emprise sur la morale grecque de l'époque. Nous exposons les raisons qui amènent Platon à rejeter la vengeance et à attribuer à la peine une fonction curative. Dans un second temps, nous nous intéressons à l'étiologie du vice dans le but de déterminer ce qui, précisément, doit faire l'objet de l'action thérapeutique du châtement. Nous examinons les implications de l'analogie entre la maladie et le vice afin de voir ce qu'elle peut nous apprendre sur la nature de l'injustice. Nous considérons par la suite la possibilité d'interactions causales entre le corps et l'âme pour voir si le corps peut avoir une certaine responsabilité dans l'injustice de l'âme. Enfin, dans un troisième temps, nous nous penchons sur le mode d'action du châtement afin de comprendre par quel moyen l'administration de la peine arrive à restaurer la justice dans l'âme du condamné. Nous prenons le contre-pied de certaines thèses qui assimilent les effets du châtement à ceux du régime et de l'enseignement. Nous soutenons que ce n'est pas comme outil de conditionnement que le châtement peut guérir l'injustice, car l'âme injuste doit d'abord être débarrassée des opinions qui font obstacle à la justice avant de pouvoir tirer un quelconque profit de l'enseignement et des bonnes habitudes de vie. C'est pourquoi le châtement doit prendre la forme d'une purification. À ce titre, nous pensons que son action doit être rapprochée de celle de l'*elenchos*.

**Mots clés** : philosophie, Platon, châtement, thérapie, médecine, maladie, injustice, pénologie.

## Abstract

This study focuses on the therapeutic nature of punishment in Plato's work. We aim to demonstrate that the therapeutic power of punishment, as conceived by Plato, is based on its purifying action on the unjust soul. Firstly, we highlight the originality of Plato's theory of punishment in contrast to the retributive conception of justice that exerted influence on the moral values of ancient Greece. We explain the reasons why Plato rejects vengeance and attributes a curative function to punishment. Secondly, we delve into the etiology of vice in order to determine precisely what should be the object of punishment. We examine the implications of the analogy between disease and vice to understand what it can teach us about the nature of injustice. We then consider the possibility of causal interactions between the body and the soul to see if the body can bear some responsibility for the soul's injustice. Lastly, we explore the mode of action of punishment to understand how administering it can restore justice in the condemned individual's soul. We challenge some theses that liken the effects of punishment to those of regimen and education. We argue that punishment cannot cure injustice as a mere tool of conditioning, as the unjust soul must first rid itself of opinions that hinder justice before being able to benefit from education and good habits. Therefore, punishment must take the form of purification. In this regard, we believe that its action should be likened to that of *elenchos*.

**Keywords :** Philosophy, Plato, punishment, therapy, medicine, disease, injustice, penology

## Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 : Redéfinition du châtement comme thérapie.....</b>	<b>7</b>
1. Le problème de la justice rétributive.....	7
1.1. Céphale et Polémarque.....	7
1.2. Héritage de la tradition homérique .....	10
2. Le châtement comme remède à l'injustice .....	12
2.1. L'utilité de la justice .....	12
2.2. Le caractère pathologique de l'injustice .....	15
3. Vengeance et châtement.....	17
3.1. Châtement chez Protagoras .....	18
3.2. Δίκη et τιμωρία dans les <i>Lois</i> .....	21
<b>Chapitre 2 : L'origine psychosomatique du vice.....</b>	<b>27</b>
1. L'analogie structurelle entre l'âme et le corps.....	28
1.1. L'harmonie comme principe d'excellence .....	29
1.2. Récurrence du vocabulaire médical .....	33
2. Lien de causalité entre l'âme et le corps .....	35
2.1. Interactions psychosomatiques .....	35
2.2. Limites de la causalité âme-corps .....	40
3. L'harmonie psychosomatique .....	42
3.1. Le choc de l'incarnation selon le <i>Timée</i> .....	42
3.2. L'importance de l'équilibre âme-corps .....	43
3.3. L'ambivalence du corps .....	46
4. La psychologie du crime dans les <i>Lois</i> .....	50
<b>Chapitre 3 : L'action thérapeutique du châtement .....</b>	<b>57</b>
1. L'ordre normal et l'ordre thérapeutique.....	57
1.1. Marginalité des pratiques thérapeutiques dans la cité vertueuse .....	57
1.2. La fonction légitime de la thérapie .....	59
1.3. Les régimes thérapeutiques.....	61

2. Châtiment et éducation .....	66
2.1. La fonction éducative du châtiment .....	66
2.2. Éducation et coercition dans les <i>Lois</i> .....	70
2.3. Dissuasion et réformation.....	76
3. Le châtiment comme forme d' <i>elenchos</i> .....	83
3.1. L'impuissance de la réprimande .....	83
3.2. Le pouvoir purificateur de l' <i>elenchos</i> .....	86
3.3. La honte comme remède.....	89
<b>Conclusion.....</b>	<b>95</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>99</b>

## Abréviations

*Rép.*      *République*

*Tim.*      *Timée*

*Prot.*     *Protagoras*

*Gorg.*     *Gorgias*

## Remerciements

Merci à mes parents pour leur soutien indéfectible,

À ma directrice de recherche Laetitia Monteils-Laeng pour sa patience, sa confiance, sa générosité et ses conseils judicieux,

À mes amis et à ma famille pour tous les moments de gaieté fort salutaires,

À Émilie pour son amour et ses encouragements.



## Introduction

Le châtement est un sujet de honte pour le philosophe, un sujet qu'il préférerait ne jamais devoir aborder. Par sa seule existence, il témoigne de la défaillance de la condition humaine et des limites de l'éducation ; le code pénal n'existe en effet que « pour et par le criminel<sup>1</sup> ». Dans la cité utopique de la *République*, il est impensable qu'on eût besoin d'y avoir recours<sup>2</sup> ; mais dans une cité de second rang<sup>3</sup>, une cité plus humaine, le crime est hélas une fatalité<sup>4</sup>. Or, devant le malheur, l'homme de bien ne se décourage et ne se révolte jamais, mais il se hâte, guidé par la réflexion, de venir guérir et rétablir ce qui peut être sauvé, en substituant aux lamentations l'« art de la guérison<sup>5</sup> » (ἡ ἰατρικὴ τέχνη). Ce principe résume bien la conception platonicienne du châtement : ce n'est pas à cause du mal commis qu'il faut punir le fautif, mais en vue de guérir l'injustice de son âme : « quant aux dommages injustes, mais aussi aux profits injustes, dans le cas où c'est en commettant un acte injuste qu'on aura obtenu pour quelqu'un un profit, ce qui de tout cela peut être guéri, il faut le guérir en considérant que l'âme a été infectée par ces maladies<sup>6</sup> ». Le châtement devra alors être conçu comme une pratique proprement thérapeutique. À cet égard, Platon affirme dans le *Gorgias* qu'il est « une médecine pour la méchanceté de l'âme<sup>7</sup> ».

C'est donc sur le bénéfique qu'il procure à l'individu puni que le châtement platonicien fonde sa légitimité ; mais avant même de considérer la valeur de ce bénéfique, il est possible de formuler certaines réserves par rapport à une telle justification de la punition. On peut bien concevoir en quoi le paternalisme qui prétend toujours agir dans le meilleur intérêt d'un individu risque de mener dans les faits à une négation de son autonomie. Selon cette approche, il ne semble pas obligatoire par ailleurs que la peine soit proportionnelle au crime commis pour être justifiée. Rien n'empêche le juge de condamner l'auteur d'une peccadille, voire l'innocent, à une

---

<sup>1</sup> Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, p. 288.

<sup>2</sup> *Rép.*, 442e-443b.

<sup>3</sup> *Lois*, 739b-e.

<sup>4</sup> *Lois*, 853b-d.

<sup>5</sup> *Rép.*, 604c-d.

<sup>6</sup> *Lois*, 862c.

<sup>7</sup> 478d.

sentence terrible s'il estime que cela lui est profitable. Kant, entre autres, s'est vigoureusement opposé à toute justification conséquentialiste du châtement. Pour lui, la peine ne doit jamais être un moyen utilisé en vue d'accomplir un autre bien, qu'il soit pour le coupable lui-même (par exemple l'amendement, l'éducation) ou pour la société (la prévention du crime, la défense)<sup>8</sup>. Certes, la punition peut avoir quelque utilité, mais elle doit néanmoins être infligée « pour la seule raison que [le coupable] a commis un crime<sup>9</sup> ». En fait, la peine devrait être infligée même s'il n'en résultait pas le moindre bénéfice pour personne<sup>10</sup>. Pour Kant, la punition n'a pas son fondement dans l'utilité, mais dans la liberté du sujet qui *choisit* de contrevenir à l'impératif catégorique en commettant un acte punissable<sup>11</sup>. Cette idée est tout à fait étrangère à Platon, pour qui le criminel ne peut jamais commettre le mal volontairement<sup>12</sup>.

Au-delà des critiques que l'on peut adresser à toute pénologie conséquentialiste, la conception thérapeutique du châtement soulève plusieurs interrogations à l'intérieur même de la philosophie de Platon. Elle met d'abord en cause la nature et l'origine de l'injustice ; avant même de déterminer comment le châtement peut porter remède à l'individu vicieux, il est essentiel de connaître au juste ce qui, en lui, doit faire l'objet d'une cure. La réponse donnée à cette question influencera nécessairement notre compréhension du châtement. L'analogie entre la médecine et la justice pénale avancée dans le *Gorgias*<sup>13</sup> et reprise dans le *Sophiste*<sup>14</sup> donne l'impression d'un partage très bien défini entre le domaine de l'une et celui de l'autre, la première se rapportant au corps et la seconde à l'âme. Mais le *Timée* vient apparemment brouiller la démarcation entre les deux en attribuant l'injustice de l'âme à des facteurs physiologiques ; ce serait « sous l'effet de quelque disposition maligne du corps (διὰ δὲ πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος)<sup>15</sup> » que l'on deviendrait méchant. À partir de cette affirmation, T.J. Saunders en est arrivé à la conclusion que le châtement devait prendre la forme d'une intervention médicale. C'est en agissant sur le corps, soutient-il, que la punition peut rétablir la justice de l'âme<sup>16</sup>. D'autres commentateurs, tel que R.

---

<sup>8</sup> Kant, E. (1971), *Doctrine du droit*, p. 214.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>12</sup> *Prot.*, 358c-d.

<sup>13</sup> 464b, 477e et s.

<sup>14</sup> *Sophiste*, 229a.

<sup>15</sup> *Tim.*, 86d-e.

<sup>16</sup> *Lois*, 855c, 862d, 949c-d.

Stalley, se sont pourtant montrés critiques envers cette interprétation en soulignant que rien dans la pénologie des *Lois* ne pouvait laisser croire à une telle médicalisation de la peine<sup>17</sup>.

Il est vrai que les peines répertoriées dans les *Lois* demeurent à première vue assez conventionnelles. On y retrouve l'amende, l'emprisonnement, les coups, l'exposition publique humiliante ou encore la fustigation<sup>18</sup>. Cela nous met face à un autre problème dans la mesure où un tel arsenal punitif peut sembler davantage adapté à la répression qu'à la guérison. Nous pouvons dès lors nous demander si la pénologie platonicienne est réellement conforme à son idéal thérapeutique, ou si Platon ne fait que justifier de manière artificielle une pénologie fondamentalement répressive en alléguant un motif curatif. C'est d'ailleurs un tel reproche que lui adresse E.R. Dodds en commentant un passage du *Gorgias* dans lequel Socrate explique que l'individu injuste qui subit le châtiment est plus heureux que celui qui ne le subit pas :

The argument depends on the assumption that punishment always has a remedial effect (and that no alternative treatment has). This is unfortunately far from being the case even today: most social workers would, I think, agree that punishment intensifies the delinquent's resentment against society more often than it removes it. Plato's implicit reasoning seems to be: punishment is a necessary institution in all societies; but it can be justified morally only if it is remedial: therefore it must always be remedial<sup>19</sup>.

Il est certes facile de comprendre que l'infliction d'une peine douloureuse puisse décourager le criminel de récidiver, tout en servant d'avertissement à ceux qui sont témoins de sa souffrance ; mais Platon ne peut avoir à l'esprit ce simple effet dissuasif lorsqu'il soutient que le châtiment guérit l'injustice, car l'individu qui s'abstient de commettre le mal par crainte de représailles n'est pas véritablement juste<sup>20</sup>. Selon toute vraisemblance, le pouvoir thérapeutique du châtiment ne peut donc pas reposer uniquement sur son effet terrifiant. Stalley émet néanmoins l'hypothèse que la dissuasion, en modifiant les habitudes, peut parvenir à transformer favorablement l'âme des personnes injustes. En ce sens, il prête au châtiment un rôle pédagogique et identifie complètement son action avec celle des autres formes d'enseignement<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 164-178.

<sup>18</sup> Stalley, R. F. (1996), « Punishment and the physiology of the Timaeus », ; (1995), « Punishment in Plato's Laws ».

<sup>19</sup> Dodds, E. R. (1959), *Gorgias*.

<sup>20</sup> *Phédon*, 69a-c. Cf. *Gorg.*, 527b et *Rép.*, 361b.

<sup>21</sup> Stalley, R. F. (1995). « Punishment in Plato's Laws ».

Toutefois, autant cette conception du châtement que la conception médicale défendue par Saunders nous semble incapable d'expliquer adéquatement l'effet thérapeutique de la peine. Nous souhaitons montrer que le pouvoir thérapeutique du châtement réside en fait dans l'action purificatrice qu'il exerce sur l'âme et que le modèle de l'*elenchos* est le plus approprié pour rendre compte de son action.

Notre premier chapitre vise à mettre en évidence l'originalité de la théorie platonicienne du châtement par rapport à la morale grecque traditionnelle. Nous souhaitons montrer comment l'objectif thérapeutique de la punition rompt avec la conception rétributive de la justice partagée par les contemporains de Platon, elle-même inspirée des valeurs homériques. À partir des deux premiers livres de la *République*, nous examinerons les raisons philosophiques qui amènent Platon à rejeter toute forme de vengeance malfaisante et à adopter en conséquence une vision thérapeutique de la peine. Nous verrons cependant que la condamnation de la vengeance n'est pas catégorique et que Platon lui fait même une place dans sa pénologie, ce qui impose par le fait même certaines restrictions à la fonction thérapeutique du châtement.

Le deuxième chapitre se penche sur l'étiologie du vice. Nous cherchons à identifier ce qui doit être la cible du châtement, ce qui précisément doit être rétabli afin de transformer l'être injuste en être juste. Le rapport d'équivalence entre la médecine et le châtement s'autorise en dernière analyse de l'analogie entre la maladie et le vice. Nous nous proposons donc de déterminer ce que cette analogie peut nous apprendre sur la nature de l'injustice. En concentrant notre attention sur le *Timée*, nous considérons par la suite la possibilité d'interactions causales entre le corps et l'âme dans le but d'établir si le corps peut avoir une certaine responsabilité dans l'injustice de l'âme. Cela nous emmènera finalement à reconnaître le caractère psychosomatique de l'injustice.

Notre troisième chapitre étudie le mode d'action, ou pour ainsi dire le « mécanisme » du châtement. Nous tentons de comprendre par quel moyen l'administration de la peine arrive à restaurer la justice dans l'âme du condamné. Pour ce faire, nous commençons par identifier ce qui distingue les pratiques thérapeutiques des pratiques ordinaires en montrant que les premières se définissent notamment par leur extériorité et leur caractère exceptionnel. Cela nous incite à remettre en question le rapprochement entre le châtement et la notion de régime. Nous expliquons ensuite pourquoi l'action du châtement ne saurait non plus être assimilée à celui de l'enseignement,

étant donné que la contrainte et la violence ne s'adressent pas à la même faculté de l'âme que ce dernier. Après cela, nous contestons l'idée que le conditionnement par l'habitude puisse à lui seul guérir l'individu atteint d'injustice. Nous soutenons en effet que l'injustice empêche l'individu injuste de tirer un quelconque profit autant de l'enseignement que des bonnes habitudes de vie, et que pour cette raison le châtement doit d'abord éliminer ce qui dans son âme fait obstacle à la justice, avant même qu'il ne soit possible d'espérer une amélioration éventuelle de sa condition par l'entremise du régime et de l'enseignement. En tant que purification psychique, nous pensons que le châtement doit être rattaché au concept d'*elenchos*, et que celui-ci fournit le modèle par lequel nous pouvons expliquer son action thérapeutique. Afin d'appuyer cette idée, nous ferons valoir que l'effet salutaire du châtement repose sur le même principe que celui de l'*elenchos*, à savoir la honte.

Enfin, même si notre étude n'a pas une orientation philologique, il nous semble à propos de passer rapidement en revue les principales expressions grecques qui peuvent être rendues en français par le nom « châtement » ou le verbe « châtier ». Dans les poèmes homériques, le terme τιμή, qui désigne plus généralement la valeur du héros, prend également le sens de « châtement », puisque celui qui riposte à un affront le fait précisément dans le but de récupérer sa τιμή<sup>22</sup>. Le mot τίσις est également utilisé ; selon le contexte, il est traduit par « paiement », « châtement » ou « vengeance »<sup>23</sup>. Ces termes sont souvent accompagnés des verbes τίνω et ἀποτίνω qui ont généralement le sens de « payer » à l'actif et de « se faire payer » au moyen<sup>24</sup>.

Jusqu'au dernier tiers du 5<sup>e</sup> siècle, c'est le terme τιμωρία ainsi que les verbes apparentés τιμωρῶ et τιμωρεῖσθαι qui sont les plus usités pour parler de la punition<sup>25</sup> ; τιμωρία peut être rendu par « châtement » ou « vengeance », des notions qui ne sont pas encore distinguées à l'époque. Platon fera un usage spécialisé de τιμωρία, en lui réservant le sens de « vengeance ». Ces mots ont d'ailleurs un rapport évident avec τιμή.

Le terme δίκη, qui possède aussi le sens général de « justice », est souvent employé par Platon pour désigner le châtement légitime. Dans les *Lois*, Platon oppose δίκη, le châtement, à la

---

<sup>22</sup> Adkins, A. W. H. (1960), « Honour and Punishment in the Homeric Poems ».

<sup>23</sup> Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 1121.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 186.

τιμωρία, la vindicte compagne d'injustice<sup>26</sup>. La formule διδόναι δίκην signifie « être châtié », « recevoir un châtiment ». Le nom κόλασις (châtiment) et le verbe connexe κολάζω (châtier, contenir)<sup>27</sup> sont aussi fréquemment utilisés. Le sens de κόλασις, du moins chez Platon, est très voisin de celui de δίκη (dans son acception de « châtiment »).

---

<sup>26</sup> *Lois*, 728c.

<sup>27</sup> Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 557.

# Chapitre 1 : Redéfinition du châtement comme thérapie

Dans les deux premiers livres de la *République*, Socrate s'emploie à une réfutation des conceptions traditionnelles de la justice qui mènera à une redéfinition radicale du sens du châtement. Deux idées fondamentales sont remises en cause en ce qui a trait au châtement : qu'il est juste de faire du mal à la personne méchante et que le châtement est un mal pour celui qui subit. Le rejet de ces idées est directement lié à l'adoption d'une approche thérapeutique de la peine : l'injustice est une maladie et celui qui punit agit nécessairement dans l'intérêt du criminel atteint d'injustice. De cette façon, le châtement se trouve légitimé malgré la douleur qu'il peut causer ; cette douleur, comme celle qui accompagne l'intervention médicale, n'est que le prix qu'il faut payer pour recouvrer la santé<sup>28</sup>. La justice n'est pas une notion relative : ou bien le châtement est à la fois juste pour celui qui le reçoit et pour celui qui l'inflige, ou bien il n'est juste ni pour l'un ni pour l'autre. Nous verrons cependant que cette vision du châtement comme thérapie rencontre certaines limites dans le cadre de la cité : les besoins de sécurité et d'harmonie justifient parfois le recours à la force répressive. Mais même lorsque le châtement n'a pas expressément un objectif thérapeutique, Platon s'efforce de montrer qu'il n'entre pas en contradiction avec les principes de justice dégagés dans la *République*.

## 1. Le problème de la justice rétributive

### 1.1. Céphale et Polémarque

Au livre I de la *République*, Céphale s'estime heureux d'être riche puisque, dit-il, cela lui permet d'être honnête envers tout le monde et d'acquitter toutes ses dettes envers les hommes et les dieux. Il peut ainsi avoir la conscience tranquille en étant assuré de mourir sans ne rien devoir à personne<sup>29</sup>. Or, lui demande Socrate, est-ce que la justice consiste seulement à « dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu ?<sup>30</sup> ». Si quelqu'un nous confiait des armes et qu'il nous les

---

<sup>28</sup> *Gorg.*, 478c.

<sup>29</sup> *Rép.*, 331a-b.

<sup>30</sup> 331c.

réclamait après être devenu fou, serait-ce juste de les lui donner ? Céphale s'incline devant ce raisonnement et admet que cela ne peut constituer une définition de la justice. Il délaisse alors la discussion pour aller sacrifier des offrandes ; signe que la philosophie n'est qu'un amusement pour lui et que les conclusions qu'il peut en tirer n'influencent en rien sa conduite, qui reste attachée à la tradition<sup>31</sup>.

Polémarque fait alors irruption dans la discussion pour défendre la position de son père en invoquant l'autorité de Simonide, selon qui « il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit<sup>32</sup> » (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Polémarque reconnaît néanmoins, comme vient de le montrer Socrate, que le poète ne peut entendre par là la simple restitution matérielle. Ce que Simonide voudrait dire, en réalité, c'est que « les amis ont le devoir de faire du bien à leurs amis, en aucun cas de leur faire du mal (τοῖς γὰρ φίλοις οἶεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μὲν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν) » et que, par symétrie, « ce qu'un ennemi doit à son ennemi, c'est ce qui lui convient : du mal (ὀφείλεται δὲ γε οἴμαι παρά γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακὸν τι)<sup>33</sup> ». Le « bien » et le « mal » ont toutefois un sens très circonscrit pour Polémarque. Relativement à la guerre, le bien désigne la protection fournie à l'ami, et le mal les dommages infligés à l'ennemi ; alors qu'en temps de paix, ils se rapportent strictement à l'intérêt économique<sup>34</sup>. L'amitié et l'inimitié sont déterminées en grande partie par le critère d'utilité<sup>35</sup> : le juste est donc celui qui se montre utile à ceux qui lui sont utiles et qui cause du tort à tous ceux qui s'opposent à son intérêt. Dans un contexte de compétition, ces deux facettes de la justice sont indissolublement liées, en ce sens que la poursuite de son intérêt se fait nécessairement aux dépens d'un intérêt rival.

Toutefois, réplique Socrate, il arrive souvent que l'on se trompe en évaluant le caractère des gens et que l'on prenne pour amis des individus malhonnêtes, tandis que l'on tient en aversion des individus honnêtes et justes ; devons-nous alors toujours considérer qu'il est juste, pour quelqu'un se trouvant dans cette situation, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ? Doit-on faire du bien au faux amis qui nous nuisent et aux « ennemis » qui, en vérité,

---

<sup>31</sup> Blondell, R. (2003), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, p. 170.

<sup>32</sup> 331e.

<sup>33</sup> 332a-b.

<sup>34</sup> 332e-333b.

<sup>35</sup> Blondell, M. W. (1989), *Helping Friends and Arming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, p. 31-33.



nous sont utiles ? Polémarque admet qu'il n'appartient pas à une personne juste de faire du mal à une autre personne juste. La définition de la justice qu'il propose doit en conséquence être révisée ; il conviendrait plutôt de dire qu'« il est juste de faire du bien à l'ami *qui est réellement bon* (ἀγαθόν), et de faire du mal à l'ennemi *qui est réellement malhonnête* (κακόν)<sup>36</sup> ». Polémarque maintient toujours que certaines personnes méritent de recevoir du mal, mais seulement celles qui nous sont réellement nuisibles.

C'est à ce moment, devant l'entêtement de Polémarque, que Socrate fait « éclater le scandale de la peine<sup>37</sup> », dans un passage qu'il vaut la peine de citer en entier :

Est-ce donc, repris-je [Socrate], le fait d'un homme juste de faire du mal à un homme, quel qu'il soit ? — Mais, certainement dit-il [Polémarque], il faut faire du mal aux gens malhonnêtes et qui sont des ennemis. — Mais si l'on maltraite (βλάπτω) les chevaux, deviennent-ils meilleurs ou pire ? — Ils deviennent pires. — Est-ce par rapport à l'excellence propre aux chiens ou celle propre à celle des chevaux ? — Par rapport à celle des chevaux. — Et si on maltraite les chiens, deviennent-ils pires par rapport à l'excellence propre aux chiens, et non à celle des chevaux ? — Nécessairement. — Et pour les êtres humains, camarade, ne faut-il pas affirmer que lorsqu'on leur fait du mal, ils deviennent pires par rapport à leur excellence propre ? — Oui, certes. — Mais la justice n'est-elle pas l'excellence humaine ? — Cela aussi, il faut l'affirmer. — Et donc ces êtres humains que l'on maltraite, mon ami, ils deviendront nécessairement plus injustes ? — Il semble bien. — Mais les musiciens ont-ils le pouvoir, par leur art de la musique, de rendre quelqu'un non-musicien ? — C'est impossible. — Et par l'art de l'équitation, les cavaliers peuvent-ils rendre quelqu'un non-cavalier ? — Cela ne se peut pas. — Mais les justes sont-ils capables, par la justice, de rendre injuste ? Et pour généraliser, les gens de bien peuvent-ils, par l'excellence de la vertu, rendre les autres méchants ? — Mais c'est impossible<sup>38</sup>.

Celui qui subit un mauvais traitement devient plus injuste qu'il ne l'était avant ; et comme la justice ne saurait produire l'injustice, il est exclu que celui qui maltraite autrui agisse par justice ; « ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire (οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον), Polémarque, ni à son ami ni à quiconque, mais c'est au contraire l'œuvre de

---

<sup>36</sup> 335a, (nous soulignons).

<sup>37</sup> Selon l'expression judicieuse de A. Garapon, F. Gros et T. Pech (2001), *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, p. 98.

<sup>38</sup> 335b-d.

l'homme injuste<sup>39</sup> ». Cette thèse prend le contre-pied de la morale traditionnelle de la vengeance et, d'une manière générale, de la justice rétributive suivant lesquelles il est juste que celui qui cause du mal à quelqu'un subisse en retour un mal équivalent. Cette idée est également défendue dans le *Criton*. Socrate affirme que « commettre l'injustice n'est jamais chose avantageuse ou convenable (οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν)<sup>40</sup> ». Dès lors, il faut éviter de répondre à l'injustice par l'injustice (οὐδὲ ἀδικούμενον ἀνταδικεῖν), « comme se l'imaginent les gens<sup>41</sup> », dont la majorité, peut-on penser, souscrit à la morale de Polémarque. Socrate poursuit en disant qu'il ne faut jamais faire de mal (κακουργεῖν) à personne, et donc qu'il ne faut pas non plus chercher à rendre le mal pour le mal (ἀντικακουργεῖν), « car faire du mal (κακῶς ποιεῖν) à quelqu'un, cela revient à commettre une injustice<sup>42</sup> ».

## 1.2. Héritage de la tradition homérique

Pour apprécier la portée subversive de cet argument, il faut comprendre qu'en réfutant Céphale et Polémarque, Socrate s'inscrit en faux contre toute une tradition morale. Depuis Homère, la justice est surtout conçue sous un mode restitutif et rétributif<sup>43</sup>.

La valeur du héros homérique est déterminée par son niveau de *timè*, terme qui renvoie, comme l'a montré Adkins<sup>44</sup>, à la fois à la richesse matérielle, au prestige moral et à l'autorité politique qui, dans la société homérique, sont indissolublement liés. Lorsqu'une personne commet une offense envers une autre, elle lui fait subir une perte de *timè*. Par exemple, en s'appropriant Briséis par la force, Agamemnon prive Achille de sa juste récompense et le rend *atimos*<sup>45</sup>. La riposte du héros lésé aura donc pour objet la restitution de sa *timè*, celui-ci doit chercher à récupérer ce qu'on lui a ravi et à rétablir du même coup sa réputation, qui dépend largement de sa capacité à maintenir et à défendre son bien<sup>46</sup>. Faire justice revient donc à se faire

---

<sup>39</sup> 335d.

<sup>40</sup> *Criton*, 49a.

<sup>41</sup> 49b.

<sup>42</sup> 49c.

<sup>43</sup> Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, p. 70 et s. ; Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 181 et s.

<sup>44</sup> Adkins, A. W. H. (1960), « Honour and Punishment in the Homeric Poems ».

<sup>45</sup> *Iliade*, 1.171.

<sup>46</sup> Adkins, A. W. H. (1960), « Honour and Punishment in the Homeric Poems », p. 29.

payer. La victime d'une offense poursuit son agresseur pour le contraindre à acquitter la dette, matérielle et morale, qu'il a contractée envers elle<sup>47</sup>. Les formules courantes *τιμὴν ἀποτινέμεν* et *τιμὴν τίνειν*<sup>48</sup> expriment bien la nature transactionnelle et restitutive de la punition<sup>49</sup>.

Cette idée de la justice a son fondement dans le principe du talion, qui commande la réciprocité des traitements<sup>50</sup> : il faut rendre à chacun ce qu'on en a reçu, les biens comme les maux. Le principe du talion possède toujours une emprise décisive sur les conceptions de la justice à l'époque classique. « “Qu'une parole de haine soit payée par une parole de haine.” Voilà ce que proclame à haute voix la Justice, qui réclame ce qui lui est dû. “qu'un coup meurtrier soit puni d'un coup meurtrier. Mal pour mal” (*ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ/ γλῶσσα τελείσθω τοῦφειλόμενον/ πράσσοις Δίκη μέγ' ἀυτεῖ/ ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονία/ πληγὴν τινέτω*)<sup>51</sup> », ainsi s'exprime le Coryphée dans les *Choéphores* d'Eschyle. Selon Thucydide, les Athéniens s'estimaient en droit de mettre à mort les ambassadeurs spartiates, puisque les Spartiates avaient par le passé exécuté des ressortissants athéniens<sup>52</sup>. Démosthène affirme également que « nul n'a droit à la pitié s'il compte parmi les cœurs impitoyables, ni au pardon, s'il est un de ceux qui ne savent pardonner<sup>53</sup> ».

L'idée avancée par Socrate que la restitution exacte des prestations peut parfois s'avérer désavantageuse ou même impossible n'est pas nouvelle. C'est pourquoi, comme l'a montré Blundell<sup>54</sup>, le principe du talion en vient à adopter une forme plus générale dans la règle stipulant qu'il faut faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Ce principe constitue un lieu commun

---

<sup>47</sup> Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 181 ; Adkins, A. W. H. (1960), « Honour and Punishment in the Homeric Poems », p. 27. Les mots *τίνειν*, *ἀποτίνειν*, *ἀνατίνειν* (payer), *ἀντιτίνειν* (payer en retour) et *ποινή* (paiement, compensation) sont couramment employés pour désigner la punition.

<sup>48</sup> *Iliade*, 3.284-291.

<sup>49</sup> La question de savoir si l'on peut qualifier la vengeance homérique de « châtement » est débattue entre Mackenzie (1981) et Saunders (1994). La première estime qu'on ne peut pas parler en toute rigueur de « châtement » chez Homère, puisque le châtement supposerait l'existence d'une autorité supérieure aux deux parties en litige et leur adhésion commune à un même ensemble de règles (p. 86-7). Saunders lui reproche de s'appuyer sur une définition trop étroite et anachronique du châtement et soutient que l'on peut sans problème qualifier de « châtement » toute action qui vise à infliger une souffrance à quelqu'un en réponse à une offense subie (p. 21-32).

<sup>50</sup> Blundell, M. W. (1989), *Helping Friends and Arming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, p. 28-9 ; Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 181-82.

<sup>51</sup> Eschyle, *Choéphores*, 309-14.

<sup>52</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 2.67.

<sup>53</sup> Démosthène, *Contre Midias*, 100. Ces exemples sont empruntés à Blundell, M. W. (1989), *Helping Friends and Arming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, p. 28-9.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 26-31.

de la pensée morale grecque<sup>55</sup>. Pour le Socrate de Xénophon, il est juste de prendre plaisir à infliger de mauvais traitements à ses ennemis<sup>56</sup> ; et d'après Hiéron, « Prendre quelque chose à un ennemi qui résiste est [...] le plus grand des plaisirs<sup>57</sup> ». Ménon, dans le dialogue éponyme de Platon, est d'avis que « la vertu d'un homme consiste à être capable d'administrer les affaires de la cité et, en les administrant, de faire du bien à ses ennemis et du mal à ses ennemis (τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς), en se gardant soi-même de tout mal<sup>58</sup> ». En défendant cette position, Polémarque se fait donc l'héritier d'une sagesse immémoriale<sup>59</sup>.

## 2. Le châtement comme remède à l'injustice

### 2.1. L'utilité de la justice

En conséquence du raisonnement tenu par Socrate, le châtement apparaît nécessairement comme une chose terrible qui ne saurait jamais être justifiée. Si le châtement est un mal, l'homme juste préférera subir l'injustice plutôt que de punir l'être injuste<sup>60</sup>. Mais si tous les gens justes se refusent à châtier les individus injustes, la justice est condamnée à être opprimée par l'injustice<sup>61</sup>. Afin de sauver le châtement de la critique intransigeante qu'il vient d'adresser à la conception rétributive de la justice, Platon devra soutenir que le châtement rend plus juste celui qui le subit. C'est l'intérêt de la personne châtiée qui, en définitive, doit fonder la légitimité du châtement, de la même façon que la médecine doit toujours avoir en vue la santé du patient. Il faut donc montrer que le châtement n'est pas seulement profitable à celui qui l'impose, mais avant tout à celui qui le reçoit. Aussi ne suffit-il pas d'affirmer que le châtement supprime l'injustice pour qu'il soit justifié, mais il faut en outre établir que l'injustice est préjudiciable en elle-même pour la personne qui en est atteinte et que le fait d'en être délivré constitue un bien.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Mémorables* IV, 5.10, cf. IV, 2.15.

<sup>57</sup> *Hiéron*, I, 34 ; cf. II, 15.

<sup>58</sup> *Ménon*, 71e.

<sup>59</sup> Blondell, R. (2003), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, p. 174-75.

<sup>60</sup> *Gorg.*, 475e.

<sup>61</sup> Stauffer, D. (2001), *Plato's Introduction to the Question of Justice*, p. 48.

Que l'injustice soit nuisible pour celui qui la commet n'est pas non plus une idée nouvelle. Cette idée est notamment centrale dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode. Le poète affirme en effet que celui qui fait du mal à autrui s'en fait aussi à lui-même (αὐτῷ κακὰ τεύχει ἄνθρωπος ἄλλω κακὰ τεύχων<sup>62</sup>). C'est pourquoi il dénonce l'attitude prédatrice des rois qui s'emparent injustement des fruits du travail d'autrui, ceux-ci ignorent que « la moitié vaut mieux que le tout (πλέον ἥμισυ παντός)<sup>63</sup> ». Zeus récompense le dur labeur de ceux qui s'abstiennent de mettre la main sur le bien des autres. Or, comme le remarque Adimante<sup>64</sup>, Hésiode défend la justice sur la base de ses effets et non de sa valeur intrinsèque ; selon lui, l'injustice serait supérieure à la justice si elle conférait plus de pouvoir à l'être injuste<sup>65</sup>. Cela n'est toutefois pas le cas, soutient-il, car celui qui commet l'injustice fait inéluctablement l'objet d'une vengeance divine<sup>66</sup>. Du point de vue de la personne qui s'en rend coupable, le désavantage de l'injustice tient donc entièrement au fait qu'elle entraîne un châtement ; dans ces conditions, le châtement est nécessairement conçu comme un mal ; c'est même sa raison d'être que d'infliger du mal à l'être injuste. Ainsi, le fait de commettre le mal paraît seulement désavantageux en ce qu'il expose à subir le mal en retour.

Cela laisse entendre toutefois que l'injustice serait plus profitable que la justice s'il était possible d'éviter toute sanction. C'est la position défendue par Thrasymaque au livre I de la *République*. Pour ce dernier, la justice n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort<sup>67</sup> : dans chaque cité, le gouvernement au pouvoir édicte des lois conformes à son propre intérêt et annonce ensuite qu'il est juste pour les gouvernés de leur obéir. Il punira comme injuste la conduite qui contrevient à ces lois. Par ailleurs, l'intérêt du gouvernement est selon lui toujours contraire à l'intérêt des gouvernés ; ceux qui exercent le pouvoir ont en vue leur propre profit et non celui de leurs sujets. Thrasymaque nie l'existence d'un bien commun<sup>68</sup>, ce qui est un bien pour l'un est un mal pour l'autre. En conséquence, l'individu gouverné qui respecte la loi avec scrupules agit toujours au détriment de son intérêt. Thrasymaque reproche à Socrate d'ignorer :

---

<sup>62</sup> *Les Travaux et les Jours*, 265.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 39-42.

<sup>64</sup> *Rép.*, 363a-b.

<sup>65</sup> *Travaux et les Jours*, 270-71.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>67</sup> *Rép.*, 338c et s.

<sup>68</sup> Stauffer, D. (2001), *Plato's Introduction to the Question of Justice*, p. 81.

que la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre, c'est l'intérêt du plus fort et de celui qui dirige, et que ce qui revient en propre à celui qui obéit et qui sert, c'est le dommage ; que l'injustice est le contraire, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes, que les subordonnés contribuent à l'intérêt de celui qui est le plus fort, qu'ils font son bonheur en étant à son service, mais qu'ils ne font aucunement leur propre bonheur<sup>69</sup>.

À l'aide de plusieurs exemples, Thrasymaque explique que, dans toutes ses entreprises, l'homme injuste retire un plus grand profit que l'homme juste, à condition cependant que son injustice demeure cachée. Il ne conteste pas en effet que l'injustice puisse entraîner des conséquences fâcheuses pour l'être injuste lorsque ses méfaits sont dévoilés : celui-ci encourra une punition et sera sévèrement blâmé. C'est pourquoi l'injustice la plus utile et la plus admirable est celle qui rend invulnérable aux reproches et à la punition, c'est-à-dire l'injustice du tyran qui parvient à ériger ses propres désirs en normes de justice<sup>70</sup>.

Le discours de Thrasymaque fait écho aux déclarations de Polos dans le *Gorgias* qui associe l'injustice au bonheur. Polos donne l'exemple du tyran Archélaos de Macédoine<sup>71</sup> ; fils d'esclave, ce dernier est parvenu à se hisser jusqu'au pouvoir en multipliant les meurtres les plus sordides. S'il avait agi selon la justice, soutient Polos, Archélaos ne se serait jamais extirpé de sa condition servile. Cela prouve donc, hors de tout doute, selon lui, que l'injustice peut mener l'être injuste au bonheur et que le fait de la commettre peut être assimilé à un bien.

Afin d'établir que l'injustice est réellement un mal pour l'être injuste, il faut donc considérer ce qu'elle a d'intrinsèquement mauvais, indépendamment de ses effets. C'est dans cette intention que Glaucon se fait pour un moment défenseur de l'injustice ; chacun reconnaît, dit-il, que l'injustice lui est avantageuse individuellement, mais puisque le fait de subir l'injustice est un mal qui dépasse en grandeur le profit que l'on peut en tirer en la commettant, les hommes ont cru bon de passer des lois contre l'injustice afin de se protéger<sup>72</sup>. Tout le monde est naturellement injuste<sup>73</sup>, soutient-il, et c'est seulement par la contrainte et la menace du châtement que chacun consent finalement à respecter la loi. Si l'on veut montrer que l'injustice en elle-

---

<sup>69</sup> *Rép.*, 343c-d.

<sup>70</sup> *Rép.*, 343a-c.

<sup>71</sup> *Gorg.*, 470d et s.

<sup>72</sup> *Rép.*, 358e.

<sup>73</sup> 359b.

même est un mal pour celui qui la commet, il faut supposer un être injuste qui puisse s'y adonner en toute impunité. Ce dernier aurait le loisir d'accomplir et de s'approprier absolument tout ce qu'il désire sans jamais faire face à la moindre conséquence. En ce sens, Glaucon soulève l'hypothèse d'un homme parfaitement injuste qui jouirait cependant de la réputation et de tous honneurs associés à la justice, et d'un autre homme tout à fait juste, mais qui aurait à l'inverse une réputation d'injustice<sup>74</sup>. Comment peut-on affirmer dans ces conditions que l'injustice serait un mal pour celui qui en retire d'immenses bénéfices, alors que la justice serait un bien pour celui qu'elle ne peut préserver des pires souffrances ?

## 2.2. Le caractère pathologique de l'injustice

Dans le but d'éclaircir ce problème, Glaucon propose de classer les biens en trois catégories distinctes<sup>75</sup>. Il y a d'abord les biens qui sont désirables en eux-mêmes comme la joie et les plaisirs innocents qui ne comptent aucun bénéfice autre qu'eux-mêmes pour celui qui les possède. Il y a ensuite les biens qui sont désirables à la fois pour eux-mêmes et pour les effets qu'ils engendrent, par exemple la santé ou l'intelligence. Enfin, il y a les biens qui ne sont estimés qu'en raison des bénéfices qu'ils procurent, mais qui en eux-mêmes sont souvent pénibles, c'est le cas entre autres de la médecine ou de l'exercice physique.

Selon Socrate, c'est parmi les biens qui sont désirables pour eux-mêmes et pour leurs effets qu'il faut ranger la justice<sup>76</sup>. L'exemple paradigmatique de ce type de bien, la santé, lui fournira le modèle lui permettant d'expliquer que la justice est un bien en elle-même<sup>77</sup>. Si l'on reconnaît que la santé est désirable pour elle-même, et qu'il est possible de montrer que la justice est en fait l'équivalent pour l'âme de ce que la santé est pour le corps, il faudra admettre que la justice est également désirable en elle-même, sans tenir compte de ses effets. À l'opposé, l'injustice, si elle représente l'état pathologique de l'âme, devra être tenue pour mauvaise en dépit des avantages matériels qu'elle peut apporter. L'idée que la justice constitue la santé de l'âme occupe une place importante dans le *Gorgias* : au même titre que la santé réside dans le bon ordre

---

<sup>74</sup> 360d-362c.

<sup>75</sup> 357b-d.

<sup>76</sup> 358a.

<sup>77</sup> Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, p. 147.

et la bonne disposition du corps, la justice réside dans ceux de l'âme<sup>78</sup>. Le sens de cette affirmation sera précisé par la psychologie du livre IV de la *République* qui identifie la justice au gouvernement de la partie rationnelle de l'âme qui, avec l'aide du *thumos*, règne sur l'élément désirant<sup>79</sup>. Le maintien de cet ordre hiérarchique peut alors être assimilé à la santé et sa dissolution à la maladie<sup>80</sup>.

La conception pathologique de l'injustice motive l'adoption d'une approche thérapeutique du châtement : la finalité de la peine n'est pas de faire du mal au criminel, mais de le soigner. Ce dernier, à l'instar du malade, doit faire l'objet de compassion et de pitié<sup>81</sup>. Comme l'injustice est une maladie, et en outre la plus grave qui soit<sup>82</sup>, celui qui en est guéri est toujours plus heureux que celui qui ne l'est pas<sup>83</sup>, c'est pourquoi le châtement, en tenant pour acquis qu'il délivre l'âme de l'injustice, doit être considéré comme un bien du point de vue de celui qui le subit. Il fait partie, comme la médecine, de la troisième catégorie de biens énumérée par Glaucon, à savoir les biens qui sont aimés pour les avantages qui en découlent, même s'ils demandent un certain effort. Cet effort est d'ailleurs souvent synonyme de douleur, ce qui fait que bien des gens, en s'arrêtant à ce qu'ils comportent de déplaisant, redoutent ces biens comme des maux et s'empêchent de se prévaloir de leurs avantages<sup>84</sup>. Le châtement, tout comme l'intervention du médecin, est donc un bien en dépit de la douleur qu'il occasionne ; il s'agit d'« une médecine pour la méchanceté de l'âme<sup>85</sup> », rendant « plus modérés et plus justes<sup>86</sup> » (σωφρονίζει γὰρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ) ceux qui le subissent. Selon les *Lois*, « ce n'est jamais au mal que tend la punition (δίκη) imposée par la loi. Mais, de deux choses l'une, peut-on dire : ou bien en effet elle aura rendu meilleur celui qui aura subi ce châtement, ou bien elle l'aura rendu moins pervers<sup>87</sup> ». La conception thérapeutique du châtement permet donc de le compter parmi les biens, et par conséquent de réconcilier sa pratique avec la dénonciation de la justice rétributive : s'il le fait dans une intention thérapeutique, le juste peut ainsi punir l'être injuste sans lui-même commettre l'injustice.

---

<sup>78</sup> *Gorg.*, 504b-d. Les rejaillissements de cette analogie seront examinés en détail au chap. 2.

<sup>79</sup> *Rép.*, 441e.

<sup>80</sup> *Rép.*, 444d.

<sup>81</sup> *Rép.*, 366c.

<sup>82</sup> *Gorg.*, 477e.

<sup>83</sup> *Gorg.*, 478c-d.

<sup>84</sup> *Gorg.*, 479b-c ; *Lois*, 646c, 735e.

<sup>85</sup> *Gorg.*, 478d.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Lois*, 854d.



### 3. Vengeance et châtement

En tant que thérapie, la conception platonicienne du châtement se distingue nettement de la vengeance avec laquelle ce dernier a très longtemps été confondu. Selon la mentalité talionique, le châtement est avant tout un moyen d'infliger à l'ennemi le mal qu'on lui doit en assouvissant du même coup sa propre colère. Cette confusion se reflète d'ailleurs au niveau du langage : comme l'explique G. Vlastos, « down to the last third of the fifth century, τιμωρία, whose original and always primary sense is "vengeance", is the word for "punishment."<sup>88</sup> ». C'est une telle idée du châtement qui ressort par exemple du discours que le stratège Gylippe tient aux soldats syracusains et à leurs alliés :

ainsi, contre un adversaire aussi désorganisé [les Athéniens], contre ces hommes que leur chance a abandonnés et qui sont nos pires ennemis, il nous faut engager la lutte d'un cœur plein de colère. N'oublions pas que, lorsqu'on veut châtier (ἐπι τιμωρία) des agresseurs, rien n'est plus légitime que de vouloir assouvir pleinement sa rancune et que nous allons en battant nos ennemis, goûter un plaisir qui passe, n'est-il pas vrai, pour le plus vif de tous<sup>89</sup>.

Aussi légitime soit-elle, il pouvait néanmoins arriver que l'exécution de la vengeance paraisse contraire aux intérêts de ceux qui sont en droit de l'exiger<sup>90</sup>. C'est ainsi, par exemple, que Diodotos prône l'indulgence envers les Mytiléniens séditieux, en faisant valoir qu'il serait plus profitable (χρήσιμον) à la cité de les épargner que de les mettre à mort. Celui-ci reconnaît pourtant que la vengeance est plus conforme au sens de la justice des Athéniens et que, du point de vue du droit strictement, la mise à mort des Mytiléniens serait entièrement motivée<sup>91</sup>. Ce n'est donc jamais le principe même du talion et son identification avec le châtement qui sont remis en cause, mais seulement le caractère opportun de son application dans certaines circonstances particulières.

---

<sup>88</sup> Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 186.

<sup>89</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 7.68.

<sup>90</sup> Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 184-5.

<sup>91</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 3.44.

### 3.1. Châtiment chez Protagoras

Selon Vlastos, c'est à Protagoras, dans le dialogue éponyme, que l'on doit la première formulation de la distinction conceptuelle entre le châtement (κόλασις) et la vengeance (τιμωρία)<sup>92</sup> :

Si en effet, Socrate, tu veux bien faire réflexion sur le sens de cette expression punir les méchants (τὸ κολάζειν τοὺς ἀδικοῦντας), cela suffira pour te convaincre que les hommes regardent la vertu comme une chose qu'on peut acquérir ; personne en effet ne punit (κολάζει) un homme injuste par la simple considération et le simple motif qu'il a commis une injustice, à moins qu'il ne punisse (τιμωρεῖται) à l'aveugle comme une bête féroce ; mais celui qui veut punir (κολάζειν) judicieusement ne punit (τιμωρεῖται) pas à cause de l'injustice, qui est chose passée, car il ne saurait faire que ce qui est fait ne soit pas fait ; mais il punit en vue de l'avenir, afin que le coupable ne retombe plus dans l'injustice et que son châtement retienne ceux qui en sont les témoins<sup>93</sup>.

Ce passage montrerait que Protagoras conçoit la vengeance (τὸ τιμωρεῖσθαι) comme une pratique étrangère au châtement (τὸ κολάζειν) ; la τιμωρία serait tournée vers le passé et procéderait du désir sauvage de rendre à autrui le mal qu'il nous a fait, tandis que le κόλασις regarderait exclusivement vers l'avenir et viserait à rendre meilleur celui qui le subit. Mais la distinction entre le κόλασις et la τιμωρία sur la base de leur orientation temporelle et de leur intention devient impossible à soutenir à la lecture des phrases qui suivent ce passage :

penser ainsi, c'est penser que la vertu peut être enseignée, puisque le châtement a pour but de détourner du vice (ἀποτροπῆς γούν ἔνεκα κολάζει). Telle est l'opinion de tous ceux qui punissent (τιμωροῦνται) en leur nom et au nom de l'État. Or tous les hommes punissent et châtent (τιμωροῦνται δὲ καὶ κολάζονται) ceux qu'ils regardent comme injustes<sup>94</sup>.

D'un point de vue lexical d'abord, on ne peut opposer τιμωρεῖσθαι et κολάζειν, car Protagoras emploie ici le verbe τιμωροῦνται pour décrire l'action de ceux qui punissent dans l'intention rationnelle de corriger les personnes injustes. Il est vrai que c'est τιμωρεῖσθαι plutôt

---

<sup>92</sup> Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 187, 188, n. 32 : « Plato makes Protagoras use this word [κολάζειν] for “punishment” throughout the passage in clear distinction from vengeance, reserving τιμωρεῖν for the latter ». Nous allons voir qu'en vérité Protagoras ne fait pas un usage aussi systématique de ces verbes.

<sup>93</sup> *Prot.*, 324a-b.

<sup>94</sup> *Prot.*, 324b-c.

que κολάζειν qui est utilisé à chaque fois dans le premier passage pour faire référence à la vengeance bestiale qui ne tient compte que de l'offense passée, mais nous constatons ensuite que τιμωρεῖσθαι n'a pas toujours cette connotation irrationnelle et qu'il peut prendre un sens très voisin de celui de κολάζειν<sup>95</sup>, qui quant à lui semble renvoyer exclusivement au châtement correctif et n'est jamais employé pour désigner la vengeance purement réactive<sup>96</sup>. Protagoras n'oppose pas le κόλασις à la τιμωρία en général, mais seulement à l'espèce la plus brutale et déraisonnable de τιμωρία, qu'il considère d'ailleurs absolument marginale<sup>97</sup>. L'utilisation des deux verbes en conjonction dans la dernière phrase nous laisse plutôt croire qu'il cherche à lier le sens de τιμωρεῖσθαι à celui de κολάζειν, peut-être afin de transmettre au premier une valeur plus rationnelle.

Au niveau conceptuel, la distinction que fait Protagoras entre la vengeance et le châtement est beaucoup moins limpide qu'elle ne paraît au premier regard. Certes, il affirme que la punition rationnelle, contrairement à la vengeance, est radicalement orientée vers l'avenir<sup>98</sup>, mais il place néanmoins son point de départ dans le sentiment de colère (θυμός, θυμοῦμαι) éprouvé à la vue de l'injustice<sup>99</sup>. C'est donc la colère plutôt que la volonté réformatrice qui semble être son véritable mobile. Sous ce rapport, le châtement ne se distingue pas vraiment de la vengeance qui, elle aussi, s'autorise de la même émotion<sup>100</sup>. Comment la punition infligée sous l'impulsion de la colère peut-elle prétendre être un châtement rationnel au lieu d'une simple vengeance ? En fait, la rationalisation du châtement tient entièrement chez Protagoras à la supposition que tous ceux qui punissent partagent l'« opinion » (δόξα) selon laquelle le châtement vise toujours à détourner de l'injustice. Par cette seule supposition, il parvient donc à justifier et à donner une assise rationnelle à des pratiques qui, pour le reste, peuvent conserver tous les traits de la vengeance. Il

---

<sup>95</sup> Taylor, C. C. W. (1991), *Protagoras*, p. 90.

<sup>96</sup> C'est peut-être une légère nuance que l'on pourrait apporter au commentaire de Saunders (1994), qui observe que Protagoras utilise les verbes κολάζειν et τιμωρεῖσθαι d'une manière indifférente dans son discours (p. 134).

<sup>97</sup> En étant associée à la bête féroce (θηρίον) (324b), la pratique de la vengeance est refoulée dans un passé pré-politique, ce qui laisse entendre qu'elle a été complètement éradiquée. L'image du θηρίον évoque en effet, dans le mythe de Protagoras, l'époque qui précède l'acquisition de la vertu politique (322b).

<sup>98</sup> Les limites d'une telle position ont été relevées par plusieurs commentateurs. Voir entre autres Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 135 ; Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, p. 188 ; Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Protagoras », p. 9-10.

<sup>99</sup> *Prot.*, 323d-e. Nous nous reportons dans ce paragraphe à l'analyse faite par O. Renaut du rôle du θυμός dans la pénologie de Protagoras. Renaut, O. (2014), *Platon. La médiation des émotions*, p. 59-64.

<sup>100</sup> Dans le passage de Thucydide cité plus haut (7.68), le θυμός et l'ὀργή sont identifiés comme les principes de la vengeance.

suffit apparemment d'invoquer cette opinion pour que la vengeance bestiale se transforme en châtement rationnel. Protagoras suggère que les émotions vengeresses irrationnelles peuvent être canalisées et mises au service de l'intention rationnelle du châtement<sup>101</sup>.

Contrairement à Mackenzie qui le présente comme un réformateur<sup>102</sup>, il nous semble que la position de Protagoras en matière de pénologie est résolument conservatrice. En effet, celui-ci ne milite ni pour une réforme pénale ni même pour un adoucissement des mœurs ; il ne fait que réinterpréter le sens des pratiques punitives contemporaines dans le but de prouver sa thèse, d'après laquelle tout le monde serait d'avis que la vertu peut s'enseigner<sup>103</sup>. On peut difficilement prétendre que Protagoras se montre critique envers les institutions pénales de son époque, car tout son propos s'applique au contraire à faire valoir leur caractère rationnel. Son discours n'est pas prescriptif, mais bien descriptif : il ne soutient pas que les Athéniens *devraient* punir d'une manière plus rationnelle et plus conforme à la vocation réformatrice du châtement, mais plutôt que la correction et l'amélioration du fautif sont *déjà* les motifs qui, partout, président à l'infliction du châtement. Protagoras ne remet donc jamais en cause le bien-fondé de la pénologie contemporaine.

Bien qu'il partage avec Platon l'intuition fondamentale selon laquelle le châtement doit être dirigé vers l'avenir, Protagoras souscrit à une opinion plutôt conventionnelle de la justice qui n'est pas sans rappeler le discours de Glaucon dans la *République*. D'après le mythe qu'il relate<sup>104</sup>, la justice a pour fonction première la conservation de la communauté politique ; c'est donc surtout à l'échelle de la cité qu'elle constitue un bien. En conséquence, le châtement sera lui aussi justifié par l'intérêt de la cité davantage que par celui de l'individu fautif<sup>105</sup>. Le châtement

---

<sup>101</sup> Renaut, O. (2014), *Platon. La médiation des émotions*, p. 63.

<sup>102</sup> Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, p. 189.

<sup>103</sup> On ne peut manquer de noter l'importance accordée par le sophiste à l'opinion dans la défense de sa thèse : Protagoras souhaite prouver que la vertu s'enseigne en montrant que *tout le monde* partage l'*opinion* que la vertu peut faire l'objet d'un enseignement. Et pour prouver que tout le monde partage effectivement cette dernière opinion, il invoque une autre opinion qui est soi-disant commune à tous, à savoir que le châtement possède une fonction correctrice. La stratégie de Protagoras consiste à convoquer l'opinion générale comme témoin de la vérité de ses positions. La différence avec les méthodes socratiques ne peut être plus flagrante.

<sup>104</sup> *Prot.*, 322a-e.

<sup>105</sup> Taylor, C. C. W. (1991), *Protagoras*, p. 91.

ne doit pas « guérir » le coupable, mais seulement le décourager de récidiver<sup>106</sup>. Ainsi, rien ne laisse croire qu'il puisse être autre chose qu'un mal du point de vue de celui qui le subit<sup>107</sup>.

### 3.2. Δίκη et τιμωρία dans les *Lois*

À supposer que le portrait qu'en brosse Platon dépeigne fidèlement ses idées – ce que l'on ne peut confirmer –, il faut reconnaître à Protagoras le mérite d'avoir distingué le châtement rationnel de la vengeance, mais cette distinction demeure somme toute assez mince, puisque sur deux points importants, nous sommes forcés d'admettre que l'idée du châtement qu'il se fait ne diffère pas tellement de la vengeance. Premièrement, le sophiste considère toujours la colère comme une réaction légitime face à l'injustice ; et deuxièmement, même s'il lui prête une fonction politique rationnelle, il ne met jamais en doute le fait que le châtement soit un mal pour l'individu puni.

Or, dans les *Lois*, c'est précisément autour de ces deux points que Platon articule la différence entre le châtement et la vindicte. Le châtement (δίκη), une chose juste et belle (δίκαιον καὶ καλόν), est distingué de la « vindicte » (τιμωρία), définie comme « une souffrance compagne d'injustice (ἀδικίας ἀκόλουθος πάθη)<sup>108</sup> ». La plupart du temps<sup>109</sup>, la τιμωρία prend le sens, dans les *Lois*, d'une violence commise en réponse à l'injustice qui, contrairement au châtement (δίκη), n'a pas pour but d'améliorer celui qui la subit. À ce titre, la vengeance personnelle visant à rendre à autrui le mal qu'il nous a fait est qualifiée de τιμωρία<sup>110</sup>. Le vocable τιμωρία est également employé pour désigner la peine qui est infligée abusivement à la personne innocente<sup>111</sup>.

La τιμωρία n'est toutefois pas condamnée en bloc, étant donné que Platon lui reconnaît certaines applications légitimes. La vengeance (τιμωρία) est d'abord justifiée en tant que punition

---

<sup>106</sup> *Prot.*, 324b.

<sup>107</sup> Renaut, O. (2014), *Platon. La médiation des émotions*, p. 63 ; Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 136.

<sup>108</sup> *Lois*, 728c.

<sup>109</sup> Bien qu'il distingue la τιμωρία du châtement (δίκη) en 728c, Platon emploie néanmoins le terme τιμωρία dans le sens général de « châtement » à quelques endroits. Cf. *Lois*, 846b, 853a ; *Gorg.*, 472d-e, 525b-e.

<sup>110</sup> *Lois*, 866e.

<sup>111</sup> *Lois*, 943d.

imposée par les dieux aux individus coupables d'atteinte envers la loi divine<sup>112</sup> ; ceux qui en font l'objet sont, semble-t-il, le plus souvent des tyrans qui ont perpétré des actes d'une extrême méchanceté. Cette vengeance intervient à la fois de leur vivant, puisqu'ils voient leur maison et leur cité être ruinées par la Justice vengeresse (δίκη τιμωρός)<sup>113</sup>, et après leur mort, lorsqu'ils sont soumis aux plus horribles supplices dans l'Hadès<sup>114</sup>. Or, il est difficile de concevoir que la τιμωρία divine puisse être administrée dans la seule intention de faire du mal au fautif, considérant que Platon rejette fermement, dans la *République*, la possibilité que la divinité soit à l'origine du malheur humain :

Il [le poète] doit affirmer, d'une part, que le dieu est l'auteur d'œuvres justes et bonnes et, d'autre part, que ceux qui ont été châtiés en ont tiré un bienfait. Quant à dire que ceux à qui on a rendu justice sont misérables et que le dieu a été cause de ce châtiment, il ne sera pas loisible au poète de le faire. Si le poète dit au contraire que les méchants, du fait qu'ils sont misérables, méritaient leur châtiment et qu'ils ont bénéficié de la punition infligée (διδόντες δὲ δίκην ὠφελοῦντο) par le dieu, il faut leur permettre de le faire<sup>115</sup>.

Il reste alors à savoir en quoi la τιμωρία peut néanmoins être utile à celui qui la subit, si contrairement au châtiment (δίκη) elle n'a pas pour finalité première la réformation morale du coupable. Nous pouvons émettre l'hypothèse que la vengeance divine qui cause la ruine d'un individu profondément injuste constitue un bien dans la mesure où elle le rend complètement impuissant à commettre le mal. À de nombreux endroits<sup>116</sup>, Platon soutient qu'il est préférable pour l'être injuste de se trouver dans une position de faiblesse ne lui laissant pas la possibilité de satisfaire tous ses désirs vicieux. Le méchant qui demeure un simple particulier et qui, par conséquent, ne dispose pas d'un grand pouvoir de commettre le mal peut se s'estimer heureux au regard des tyrans, des rois et des chefs qui, pour ainsi dire, possèdent les moyens de leur injustice<sup>117</sup>. Si l'être injuste est malheureux et misérable dans tous les cas, il reste qu'il vaut mieux pour lui de ne pas commettre l'injustice que de la commettre, car Platon laisse entendre

---

<sup>112</sup> *Lois*, 716a-b.

<sup>113</sup> Le fait que l'épithète τιμωρός soit conférée à la justice confirme que la τιμωρία n'est pas injuste par essence et qu'en certaines circonstances il peut être juste d'y avoir recours.

<sup>114</sup> Les supplices infligés dans l'Hadès sont qualifiés de τιμωρία : *Lois*, 881a, 905a.

<sup>115</sup> *Rép.*, 380b.

<sup>116</sup> Entre autres : *Gorg.*, 525e ; *Lois*, 863c-d ; *Philèbe*, 49b-c.

<sup>117</sup> *Gorg.*, 525e.

que celui qui s'abstient de commettre les fautes les plus graves peut toujours s'amender, tandis que l'injustice du tyran s'endurcit au point de devenir totalement incurable<sup>118</sup>.

Ce sont ces individus incurables qui seront sujets, dans l'Hadès, aux supplices les plus atroces<sup>119</sup>. Puisqu'ils ne sont pas susceptibles de s'améliorer, ils sont destinés à servir d'exemples pour les autres, « qui tirent profit du fait de les voir subir éternellement, en punition de leurs fautes, les souffrances les plus graves, les plus douloureuses, les plus effroyables<sup>120</sup> ». Il est vrai que ceux qui subissent ces traitements n'en bénéficient pas eux-mêmes, ce qui peut sembler contraire à l'affirmation de la *République*. Mais en un sens, il s'agit de l'unique façon par laquelle ces individus peuvent se rendre utiles et contribuer à la justice, ne serait-ce que d'une manière très restreinte.

Même s'il n'est pas interdit de penser que l'individu qui en est frappé puisse en tirer un certain profit, il demeure que la justification de la τιμωρία divine tient avant tout à sa fonction dissuasive pour Platon. La perspective des souffrances infligées aux méchants dans l'Hadès doit, en dernier ressort, détourner (ἀποτροπή) de l'injustice<sup>121</sup> ceux qui ne peuvent être convaincus par des méthodes plus rationnelles, en inspirant la peur (φοβῶ) à tous ceux qui seraient tentés de mal agir<sup>122</sup>. La pratique légitime de la τιμωρία n'est toutefois pas réservée aux dieux ; dans les *Lois*, Platon préconise également son utilisation pénale à des fins de dissuasion et de protection de la population<sup>123</sup>. Comme le berger ou le bouvier qui doit écarter les bêtes malades de son troupeau afin d'éviter que la maladie ne se propage, le législateur a la responsabilité de purifier la cité de l'injustice<sup>124</sup>, or la purification la plus efficace « est celle qui conduit à la correction du coupable au moyen d'un châtiment accompagné de vindicte (ὁ τῆ δίκη μετὰ τιμωρίας εἰς τὸ κολάζειν ἄγων) <sup>125</sup> ». De ce point de vue, la τιμωρία semble être un complément indispensable au châtiment (δίκη). On peut croire qu'elle correspond dans l'ensemble aux mesures punitives, telles

---

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Gorg.*, 525c-d ; *Rép.*, 615c-e.

<sup>120</sup> *Gorg.*, 525c.

<sup>121</sup> *Lois*, 881a.

<sup>122</sup> *Lois*, 870e, 873a. Dans le *Gorgias* (525c), le supplice des incurables dans l'Hadès est également justifié par son effet dissuasif vis-à-vis des témoins.

<sup>123</sup> Nous sommes d'accord avec Mackenzie (1981, p. 198-200) pour dire que, dans les *Lois*, la fonction dissuasive et préventive de la τιμωρία vient seconder la fonction réformatrice du châtiment. La distinction entre ces deux fonctions fera l'objet d'une discussion plus approfondie au chapitre 3.

<sup>124</sup> *Lois*, 735b-d.

<sup>125</sup> *Lois*, 735e.

que la peine de mort et l'exil, qui contrairement au châtement dont la vocation est curative<sup>126</sup>, assument plutôt une fonction de répression de l'injustice. Même si la τιμωρία est toujours infligée dans l'intérêt de la cité davantage que dans celui du coupable, Platon tient à préciser – sans doute dans le but de réconcilier sa pratique avec la position socratique de la *République* et du *Criton*<sup>127</sup> – qu'elle ne constitue jamais une chose terrible pour ce dernier. C'est ainsi, par exemple, que même la peine de mort est présentée comme une sentence bénéfique pour le criminel qui la reçoit<sup>128</sup>. On peut donc affirmer que la τιμωρία, sous sa forme légitime, si elle ne vise pas aussi directement le bien du condamné que le châtement (δίκη), n'est pas non plus imposée dans l'intention de lui faire du mal.

Une autre différence notable entre la vengeance (τιμωρία) et le châtement (δίκη) réside dans le type de sentiments qui doit les accompagner<sup>129</sup>. En ce qui concerne l'injustice dangereuse, tenace ou incurable qui commande la τιμωρία, « il n'y a pas d'autres moyens de s'y soustraire que de la vaincre en combattant pour se défendre et la réprimer sans défaillance, ce qu'aucune âme ne peut faire sans une noble ardeur (θυμός)<sup>130</sup> ». Contre le méchant qui n'est pas récupérable, « il faut déchaîner sa colère (ἐφιέναι δεῖ τὴν ὀργήν)<sup>131</sup> ». En revanche, dans le cas de l'injustice que l'on peut espérer guérir par le châtement, il convient plutôt d'avoir pitié de celui qui en est atteint et de refréner la colère que l'on pourrait ressentir à son égard<sup>132</sup>. L'attitude qui doit guider l'administration du châtement est donc conséquente avec sa vocation curative.

Par ailleurs, le couple vengeance/châtement fait écho aux « deux naturels<sup>133</sup> » qui se conjuguent chez l'homme de bien (καλὸς κἀγαθός), qui doit savoir, selon l'occasion, faire montre d'une douceur philosophique ou d'une ardeur guerrière. Il est par ailleurs assez remarquable que

---

<sup>126</sup> Lorsqu'il est directement question des effets réformateurs du châtement, c'est toujours le terme δίκη qui est employé : *Lois*, 854d, 934a. Cf. *Rép.*, 380b.

<sup>127</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 182-83.

<sup>128</sup> *Lois*, 854e : La mort est un moindre mal (ἐλάχιστον τῶν κακῶν) pour le criminel incurable ; 862e : il est « mieux » (ἄμεινον) pour les incurables de cesser de vivre. Cf. *Rép.*, 410a. Même s'il peut être juste et nécessaire de tuer l'homme injuste qui n'est pas récupérable, Platon précise que cela n'est jamais enviable (ζηλωτός) (*Gorg.*, 469a-b).

<sup>129</sup> Pour Platon, la différence entre la vengeance et le châtement ne se réduit donc pas à une question d'intention comme chez Protagoras, mais elle se traduit concrètement dans une différence d'attitude.

<sup>130</sup> *Lois*, 731b.

<sup>131</sup> *Lois*, 731d. La colère et l'hostilité sont conformes à la justice dans certaines situations.

<sup>132</sup> *Lois*, 731c-d.

<sup>133</sup> *Rép.*, 410b et s. : Le naturel philosophe et le naturel ardent sont respectivement cultivés par la musique et la gymnastique. Les gardiens dans la *République* doivent savoir conjuguer ces deux tempéraments (375a-c). Selon les *Lois* (731d), « il convient que l'homme de bien soit irascible ou doux selon les occasions ».



ceux qui possèdent cette double disposition soient décrits par Platon comme étant « doux à l'égard des leurs, tout en étant hostiles à l'égard de leurs ennemis<sup>134</sup> », une formule qui fait tout de suite penser à la conception rétributive de la justice défendue par Polémarque et antérieurement réfutée par Socrate<sup>135</sup>. On peut aussi observer que le sentiment de colère (θυμός, ὀργή) retrouve dans la τιμωρία la valeur positive que lui attribuait la morale traditionnelle et encore Protagoras<sup>136</sup>, en jouant un rôle important dans le maintien de la justice. En ce sens, nous pourrions suggérer que la fonction sociale de la τιμωρία est étroitement liée au rôle qu'occupe le θυμός au sein de l'âme<sup>137</sup>.

\*\*\*

Platon parvient à justifier l'institution du châtement en lui assignant une fonction réformatrice qui le rend compatible avec sa critique de la justice rétributive. La légitimité du châtement repose sur son pouvoir de rendre meilleur celui qui le subit. Cette idée s'écarte de la morale homérique selon laquelle la « punition » est infligée dans le but de se venger d'une offense et d'obtenir une compensation pour le préjudice subi. La nouvelle orientation thérapeutique qu'il confère à la justice punitive n'empêche pas Platon de récupérer les anciennes fonctions du châtement et de les intégrer à son système pénal, en faisant de la vindicte et de la compensation des entreprises secondaires de la magistrature judiciaire. Ainsi, la τιμωρία, une pratique qui pendant longtemps demeure fondamentalement violente et irrationnelle, devient dans la pénologie platonicienne l'instrument (irrationnel) d'une justice rationnelle. Cette évolution se rencontre déjà dans le

---

<sup>134</sup> *Rép.*, 375b-c. Platon se réapproprie d'une certaine façon ce principe moral traditionnel, mais il est évident qu'il repose chez lui sur une idée de l'amitié et de l'inimicé fort différente que celle qu'a en tête Polémarque par exemple. L'amitié dont parle Platon n'a pas son fondement dans l'utilité économique (cf. Xénophon, *Mémoires*, II, 5), mais dans une participation commune à l'ordre de la justice (*Gorg.*, 508a). Il est donc impossible pour le juste d'être ami avec l'individu dont l'injustice est irrémédiable ; il convient alors de considérer ce dernier comme un ennemi de la justice et d'adopter une attitude hostile à son égard. En ce qui concerne l'individu qui commet l'injustice mais qui demeure récupérable, il faudra le traiter avec bienveillance et lui donner la chance de se réhabiliter, tant que persiste une lueur de justice dans son âme.

<sup>135</sup> *Rép.*, 332a et s.

<sup>136</sup> Renaut, O. (2014), *Platon. La médiation des émotions*, p. 309.

<sup>137</sup> La fonction répressive du θυμός vis-à-vis des désirs est décrite dans des termes très similaires à ceux qu'utilise Platon pour caractériser le rôle de la τιμωρία à l'égard de l'injustice dans la cité. Le θυμός doit prendre les armes (τίθεσθαι τὰ ὄπλα) et combattre (πολεμεῖν) pour défendre la raison contre les désirs corrupteurs (*Rép.*, 440a-e). Selon toute vraisemblance, la réaction qui donne lieu à la τιμωρία a son origine dans le θυμός de l'âme. Qui plus est, le θυμός et la τιμωρία sont marqués d'une même ambivalence ; en effet, de même que le θυμός est bienfaisant lorsqu'il prend le parti de la raison, mais nuisible quand il s'allie aux désirs, de même la τιμωρία est honorable lorsqu'elle procède d'une noble colère et se met au service de la justice, mais répréhensible quand elle prend la forme d'une vengeance personnelle motivée par l'orgueil blessé.

discours de Protagoras, pour qui cependant la fonction répressive de la τιμωρία représente la finalité ultime de la justice pénale, alors que chez Platon cette fonction occupe une position subalterne par rapport à sa vocation thérapeutique. Le propos des chapitres suivants sera de déterminer l'objet et le mode d'action de la thérapie appliquée par le châtement.

## Chapitre 2 : L'origine psychosomatique du vice

Le châtement est donc un bien en ce qu'il délivre l'âme d'un mal, au même titre que la médecine délivre le corps de la maladie. C'est la valeur thérapeutique du châtement qui fonde son utilité et qui permet par conséquent de le ranger parmi les biens. Dans un passage du *Gorgias*, Platon affirme que l'application de la justice (par la voie du châtement notamment) constitue une « médecine pour la méchanceté de l'âme<sup>138</sup> » (ιατρική γίγνεται πονηρίας) et qu'il s'agit de l'unique moyen par lequel l'individu injuste peut redevenir sain (ὕγιης γένηται)<sup>139</sup>. Le châtement serait à l'âme ce que la médecine est au corps. C'est ce qu'affirme aussi de manière très claire l'analogie de 464b<sup>140</sup> qui fait correspondre la médecine en ce qui concerne les soins du corps à la justice en ce qui concerne ceux de l'âme.

Un parallèle entre la médecine et la justice punitive est également établi dans le *Sophiste*, dans le contexte d'une discussion sur la purification (καθαρός), dont le propre est de séparer le bon du mauvais<sup>141</sup>. L'Étranger soutient qu'il existe deux sortes de mal affectant le corps et l'âme : la maladie et la laideur. À chaque sorte de mal correspondent deux formes de purification, l'une se rapportant au corps et l'autre à l'âme. Ainsi, de même que la médecine est une technique purificatrice dont le but est de remédier à la maladie du corps, de même la justice punitive a pour objet de guérir l'âme de ses « maladies<sup>142</sup> » (νόσοι). Encore une fois, le modèle de la médecine est convoqué pour décrire la fonction et l'action du châtement.

Cette analogie est valide aux yeux de Platon, car elle n'est à bien des égards que le prolongement de l'analogie entre le corps et l'âme, qui possède une grande importance dans de nombreux dialogues. Il est dès lors légitime de comparer la médecine et le châtement dans la mesure où leurs objets respectifs, à savoir le corps et l'âme, sont liés par un rapport de

---

<sup>138</sup> *Gorg.*, 478d.

<sup>139</sup> *Gorg.*, 480c.

<sup>140</sup> « Il y a donc deux genres de choses, et je soutiens qu'il y a deux formes d'art. L'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique. Pour l'art qui s'occupe du corps, je ne suis pas à même, comme cela, de lui trouver un nom, mais j'affirme que tout l'entretien du corps forme une seule réalité composée de deux parties : la gymnastique et la médecine. Or, dans le domaine de la politique, l'institution des lois correspond à la gymnastique et la justice à la médecine ».

<sup>141</sup> *Sophiste*, 226d.

<sup>142</sup> *Sophiste*, 229a.

ressemblance, tout en demeurant deux réalités distinctes. Or, malgré son apparente simplicité, cette analogie entre le corps et l'âme soulève des problèmes qui ont des répercussions majeures sur la compréhension que nous devons avoir du châtement. Beaucoup d'éléments de l'œuvre de Platon suggèrent en effet qu'il pourrait y avoir entre le corps et l'âme une relation plus complexe que le strict parallélisme sur lequel l'analogie repose normalement. Si l'âme et le corps entretiennent des interactions entre eux, il est fort possible que les réalités qui se rapportent à l'une et à l'autre en fassent autant, et partant, que l'assimilation du châtement à une médecine pour l'âme soit davantage qu'une simple métaphore. Il est donc impératif d'examiner la portée et les implications de l'analogie entre le corps et l'âme chez Platon afin de bien caractériser le type de thérapie que doit offrir le châtement. Dans ce chapitre, nous nous pencherons sur trois questions principales : qu'est-ce que la comparaison avec le corps nous apprend sur l'âme elle-même ? Y a-t-il entre l'âme et le corps des rapports plus étroits que la simple relation de correspondance représentée par l'analogie ? Enfin, est-ce que le corps peut être responsable de l'injustice de l'âme ?

## 1. L'analogie structurelle entre l'âme et le corps

Il peut paraître étonnant à la lecture de certains passages insistant sur la négativité du corps que Platon consente finalement à le comparer à l'âme. Dans le *Phédon*, notamment, l'âme et le corps correspondent à deux réalités incommensurables ; ce dernier constituant un obstacle que doit surmonter l'âme pour parvenir à la connaissance<sup>143</sup>. Platon semble exclure l'existence d'une similarité entre eux et souligne plutôt l'aspect totalement conflictuel de leurs rapports. Le corps est présenté comme l'antagoniste de l'âme, par exemple en 82e où il est qualifié de chaînes et de prison pour l'âme. Comme l'explique C. Joubaud, « ceci traduit une opposition brutale entre deux ordres de réalité, accompagnée d'un lien des plus conflictuels. Le corps représente une entrave aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la conduite morale<sup>144</sup> ». La possibilité d'établir une harmonie ou une correspondance entre le corps et l'âme se voit catégoriquement niée. La conformité de l'âme au corps étant même le signe de la corruption de

---

<sup>143</sup> *Pédon*, 66b-67a.

<sup>144</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 195.

celle-ci. Il s'agit dans le *Phédon* de deux réalités fondamentalement dissemblables et étrangères ; on ne voit donc pas comment elles pourraient se prêter à la comparaison. Il peut difficilement y avoir homologie entre l'âme et le corps étant donné que dans ce dialogue, le corps tend à être entièrement identifié au mal et l'âme au bien<sup>145</sup>. Rien ne laisse penser dans ces conditions que des phénomènes somatiques tels que la santé ou la maladie puissent servir de paradigmes à l'appréhension de réalités morales comme la vertu ou le vice.

Le simple fait que, dans les dialogues ultérieurs, Platon se sente autorisé à poser une analogie entre l'âme et le corps témoigne, dans une certaine mesure, d'une reconsidération du statut du corps et d'un abandon de son intelligence comme pure négativité. Certes, l'importance du corps reste par beaucoup inférieure à celle de l'âme, mais son excellence, c'est-à-dire la santé, se voit reconnaître une valeur positive et pourra, de ce fait, être mise en rapport avec l'excellence propre de l'âme : la vertu. L'analogie traduit à tout le moins une idée de commensurabilité du corps et de l'âme que semblait rejeter le *Phédon*.

### 1.1. L'harmonie comme principe d'excellence

Le plus souvent, lorsque Platon met en parallèle le corps et l'âme, c'est pour comparer, d'une part, la santé à la justice, et d'autre part, la maladie à l'injustice. Comme le remarque Saunders<sup>146</sup>, ce genre d'analogie peut paraître trivial et franchement pauvre s'il ne signifie rien de plus que l'injustice est un défaut pour l'âme et la justice une qualité, tout comme le sont respectivement la santé et la maladie pour le corps. Par conséquent, la médecine et la justice punitive n'auraient en commun que le caractère général de remédier au défaut de leur objet. De ce point de vue, l'âme injuste pourrait tout aussi bien être comparée à une chaussure éculée et le juge à un cordonnier.

Il est vrai du reste que Platon compare également l'âme à d'autres réalités que le corps. Dans le *Gorgias*<sup>147</sup>, un parallèle est fait entre le soin de l'âme et la gestion des affaires (χρημάτων κατασκευῆ) : la pauvreté (πενίαν), en tant que mal propre à l'économie, est assimilée à

---

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 164.

<sup>147</sup> *Gorg.*, 477a-b.

l'injustice, mal propre à l'âme. Il s'ensuit logiquement que « l'art de gérer l'argent » (χρηματιστική) sera, en ce qui a trait aux affaires, le pendant du châtement pour ce qui se rattache à l'âme.

Au livre X de la *République*, le mal est défini par Socrate comme « ce qui détruit et corrompt toute chose » (τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν)<sup>148</sup>, en ajoutant qu'il existe un mal particulier pour chaque chose. Suivant ce principe, l'âme et l'injustice sont comparées au corps et à la maladie, mais aussi aux yeux et à l'ophtalmie, au blé et à la nielle, au bois et à la pourriture ainsi qu'au cuivre et à la corrosion. On peut donc se demander si l'on doit attribuer à l'analogie entre le corps et l'âme un sens plus profond qu'à ces comparaisons somme toute assez banales de l'âme avec les objets les plus divers. Y a-t-il entre l'âme et le corps une affinité particulière qui serait mise en lumière par l'analogie, outre le fait général que l'une et l'autre possèdent un mal en propre, ce qu'elles partagent avec pratiquement tout ce qui existe ? Sa récurrence dans l'œuvre de Platon, sous une forme ou une autre, nous laisse penser que oui.

Un passage du livre IV de la *République* nous fournit sur ce point un éclaircissement d'une grande valeur en précisant le rapport sous lequel la justice et la santé, d'un côté, et l'injustice et la maladie, de l'autre, sont comparables. Socrate y explique que la justice et la santé reposent sur une harmonie similaire :

— [Socrate] Il revient en effet à la santé (ὀγιείαν) de produire, pour les éléments du corps, une structure qui par nature les fait commander et se soumettre les uns aux autres (κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων), alors qu'au contraire la maladie (νόσον) produit une structure qui les fait commander et se soumettre les uns aux autres contre l'ordre naturel (παρὰ φύσιν) — [Glaucou] En effet. — De même, repris-je, engendrer la justice (τὸ δικαιοσύνην) ne produit-il pas pour les principes de l'âme une structure qui par nature les fait commander et se soumettre les uns aux autres, alors qu'au contraire l'injustice (ἀδικίαν) produit une structure qui les fait commander et se soumettre contre l'ordre naturel ? — C'est évident, dit-il. — La vertu serait donc apparemment une forme de santé, la beauté et le bon état de l'âme, alors que le vice en serait la maladie, la laideur et la faiblesse. — C'est vrai.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> *Rép.*, 608e.

<sup>149</sup> *Rép.*, 444d-e.

Cette définition de la maladie comme dérèglement d'un ordre naturel s'accorde à ce que dit le *Timée*, qui place l'origine des maladies dans « l'excès ou le défaut contre nature [des] éléments, ou bien le fait qu'ils échangent leur place contre une place étrangère<sup>150</sup> ».

Soulignons par ailleurs que la conception platonicienne de la maladie présente des correspondances notables avec certains textes de la *Collection hippocratique*. Selon *Ancienne médecine*, la santé réside également dans le rapport harmonieux des éléments du corps et la maladie est consécutive à sa dissolution : « ces substances, tant qu'elles sont mélangées et tempérées l'une par l'autre, ne sont pas manifestes et ne font pas souffrir l'homme ; mais quand l'une d'entre elles se sépare et s'isole, alors elle devient manifeste et fait souffrir l'homme <sup>151</sup> ». On retrouve cette même position dans *Nature de l'homme* :

« le corps de l'homme renferme du sang, du phlegme, de la bile jaune et de la bile noire. Voilà ce qui constitue la nature du corps ; voilà ce qui est cause de la maladie ou de la santé. Dans ces conditions, il y a santé parfaite lorsque ces humeurs sont dans une juste proportion entre elles tant du point de vue de la qualité que de la quantité et quand leur mariage est parfait ; il y a maladie quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres<sup>152</sup> ».

Il ressort de cette compréhension de la santé comme une harmonie des éléments du corps que la cause de la maladie ne saurait être rapportée à un agent qui est par lui-même malfaisant. Un élément devient pathogène parce que les rapports d'équilibre qui le liaient aux autres sont brisés. La maladie n'est pas un principe étranger qui s'immisce dans l'organisme ; ce sont les éléments constitutifs mêmes de la santé qui suscitent la maladie lorsque leur équilibre normal se rompt<sup>153</sup>.

Toute proportion gardée, on peut dire la même chose de l'âme ; l'injustice n'est pas un mal externe qui s'insinue dans l'âme, mais plutôt le bouleversement de l'ordre hiérarchique qui doit prévaloir entre ses parties, ordre en lequel consiste la justice : « c'est dans la mesure ou

---

<sup>150</sup> *Tim.*, 82a.

<sup>151</sup> *Ancienne Médecine*, ch. 14. D'autres commentateurs ont également souligné les similitudes entre le *Timée* et le traité hippocratique *Du Régime*, par exemple : Brisson, L., (2013) « Le *Timée* de Platon et le traité hippocratique *Du régime*, sur le mécanisme de la sensation, ». Jouanna, J. (2007), « La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique *Du régime* : ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon »,

<sup>152</sup> *Nature de l'homme*, ch. 4.

<sup>153</sup> Bratescu, G. (1989), « Aspects d'étiologie dans les *Epidémies* hippocratiques », p. 227 : « En l'absence de toute théorie de la transmission de la maladie par contagion, les auteurs du *CH* fondent leur pathogénie sur l'idée que certaines substances, qui arrivent à se comporter *comme* des corps étrangers, prennent naissance dans l'organisme du malade, par suite de l'altération de ses propres humeurs : les 'humeurs peccantes' dont l'élimination est le signe de la guérison ».

chacun des principes qui nous constituent remplit ses fonctions que chacun de nous sera juste<sup>154</sup> ». Rappelons que les principes qui composent l'âme sont au nombre de trois : le principe rationnel (τὸ λογιστικὸν), le principe désirant (τὸ ἐπιθυμητικόν) et le principe de « l'ardeur morale » (τὸ θυμοειδές)<sup>155</sup>. La justice de l'âme dépend donc du maintien de rapports déterminés entre ces principes : « c'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et possède la capacité de penser avec prévoyance alors qu'il revient au principe de l'ardeur du cœur de se soumettre au principe rationnel et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés<sup>156</sup> ». Ensemble, ces principes ont pour devoir de « prendre la position de commande du principe désirant, lequel occupe le plus massivement et par nature désire insatiablement des biens matériels<sup>157</sup> ».

Ainsi, nous pouvons penser que c'est en raison de leur structure « isomorphique<sup>158</sup> » que la comparaison entre l'âme et le corps est privilégiée par Platon ; les deux étant constitués d'éléments multiples dont l'harmonie équivaut respectivement à la justice et à la santé, et la disharmonie à l'injustice et à la maladie.

Pourtant l'âme et le corps ne sont pas les seules réalités à être constituées d'une multiplicité d'éléments ; et pour tout ce qui est composé, l'excellence se situe dans le bon ordre des parties<sup>159</sup>. En conséquence, on ne peut pas dire que le corps est la seule chose qui, sous ce rapport, soit comparable à l'âme. C'est pourquoi, dans le *Gorgias*, Platon utilise également l'image d'une maison, d'une peinture et d'un navire pour illustrer le principe général qui fonde l'excellence des réalités multiples :

regarde, si tu veux, ce que font les peintres, les bâtisseurs de maisons, les constructeurs de navires, et tous les autres spécialistes ; prends celui que tu veux, tu verras que chaque élément de son ouvrage est disposé en fonction d'un certain ordre et qu'il force tous les éléments, avec lesquels il travaille, à s'adapter les uns aux autres et à s'harmoniser entre eux, jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée et bien disposée<sup>160</sup>.

---

<sup>154</sup> *Rép.*, 441e.

<sup>155</sup> *Rép.*, 439d-441a.

<sup>156</sup> *Rép.*, 441e.

<sup>157</sup> *Rép.*, 441e-442a.

<sup>158</sup> Renault, O. (2019), « The Analogy Between Vice and Disease from the *Republic* to the *Timaeus* », p. 73.

<sup>159</sup> *Gorg.*, 503e-504b.

<sup>160</sup> *Gorg.*, 503e-504a.



## 1.2. Récurrence du vocabulaire médical

Ainsi, même d'un point de vue structural, l'âme ne semble pas avoir une plus grande affinité avec le corps qu'avec tout objet artisanal bien constitué. Il demeure néanmoins que, chez Platon, les parallèles entre l'âme et le corps sont beaucoup plus fréquents et beaucoup plus accusés que ceux entre l'âme et n'importe quel autre objet. Qui plus est, Platon emploie régulièrement un vocabulaire appartenant à la pathologie et à la médecine pour qualifier des réalités qui se rapportent à l'âme ou à la politique, sans qu'il soit possible d'affirmer, du moins à première vue, que ces emplois ont uniquement valeur d'analogies.

Par exemple, dans la *République*<sup>161</sup>, Platon qualifie de maladies (νοσήματα) la cupidité et la servilité qui sont, selon lui, abusivement attribuées à Achille. Sont également appelées « maladies » (νοσήματα) les troubles psychiques qui poussent quelqu'un à agir à l'encontre de la raison<sup>162</sup>. Au livre IX des *Lois*<sup>163</sup>, celui qui participe de la méchanceté (μοχθηρία) est décrit comme souffrant d'une maladie (νοσήσαί νόσον) ; alors que, dans le *Gorgias*, on dit de celui dont l'âme est rendue juste par le châtement qu'il « redevient sain<sup>164</sup> » (ὕγιης γένηται).

D'autre part, Platon récupère la dichotomie d'origine médicale entre les maladies curables et les maladies incurables – qui occupe notamment une place importante dans le traité *Art* de la *Collection hippocratique*<sup>165</sup> – pour l'appliquer aux troubles de l'âme. Il peut donc parler, dans le *Gorgias*, d'une âme incurable : « il faut s'empresse d'[aller chez le juge] pour éviter que la maladie de l'injustice (τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας) ne devienne chronique, qu'elle n'infecte l'âme et ne la rende incurable (ἀνίατον)<sup>166</sup> ». On retrouve la même notion dans les *Lois*, où l'état d'esprit des pilliers de temples et des autres criminels du même genre est qualifié de « maladies difficiles à guérir, incurables même (δυσίατα καὶ ἀνίατα)<sup>167</sup> ». Toujours selon les *Lois*, la cité doit se débarrasser de ces criminels « incurables » (ἀνιάτους)<sup>168</sup>.

---

<sup>161</sup> *Rép.*, 391c.

<sup>162</sup> *Rép.*, 439d

<sup>163</sup> *Lois*, 853d.

<sup>164</sup> *Gorg.*, 480c.

<sup>165</sup> *Art*, ch. 3.

<sup>166</sup> *Gorg.*, 480a-b.

<sup>167</sup> *Lois*, 854a.

<sup>168</sup> *Lois*, 735e.

Platon se sert également de la terminologie médicale pour caractériser la cité, ce qui est logique considérant qu'il existe une étroite correspondance entre la disposition de l'âme et celle de la cité. Ainsi la même « maladie » (νόσημα<sup>169</sup>) qui entraîne la chute de l'oligarchie est aussi responsable de la corruption de la démocratie vers la tyrannie, qui elle-même est décrite comme l'« ultime maladie de la cité » (ἔσχατον πόλεως νόσημα)<sup>170</sup>. En outre, Platon parle aussi d'une « cité gonflée d'humeurs » (φλεγμαίνουσαν πόλιν)<sup>171</sup> pour désigner la cité où règne l'abondance. Dans le *Gorgias*<sup>172</sup>, suivant la même idée, Thémistocle, Cimon et Périclès sont accusés d'avoir fait d'Athènes une cité enflée n'ayant que l'apparence de la santé (οἶδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν).

Tous ces termes médicaux sont employés pour qualifier directement des réalités qui relèvent de l'âme ou de la cité sans passer par l'analogie ; mais cela n'exclut pas qu'il puisse s'agir de simples métaphores. C'est notamment la position défendue par M. Mackenzie, selon qui la persistance des rapprochements entre le vice et la maladie chez Platon ne nous permet pas de conclure qu'il y aurait entre ces deux réalités davantage qu'un rapport analogique, et ce même si le vocabulaire médical est utilisé pour parler de l'âme :

the idea of the "disease of the soul" is metaphorical. At *Grg.* 464a ff., for example, the health of the body, which is created and preserved by medicine and training, is kept strictly separated from the health of the soul, subject to the skills of the lawgiver and the judge. The prudence of virtue, therefore, is urged on the basis on the analogy, and not on the basis of a direct connection between physical wellbeing and a man's moral dispositions<sup>173</sup>.

Le but de l'analogie ne serait pas d'indiquer la nature pathologique du vice, mais plutôt de montrer qu'il faudrait adopter la même attitude envers les individus vicieux qu'envers les malades<sup>174</sup>. Elle vise à conditionner les réactions au vice et non à nous instruire sur ses causes. Platon cherche à exprimer qu'il n'est pas plus raisonnable d'être furieux contre une personne vicieuse que contre une personne malade puisque ni l'une ni l'autre ne se retrouve dans cet état

---

<sup>169</sup> *Rép.*, 563e.

<sup>170</sup> *Rép.*, 544c.

<sup>171</sup> *Rép.*, 372e.

<sup>172</sup> *Gorg.*, 518e.

<sup>173</sup> Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, p. 175.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 176.

volontairement<sup>175</sup>. La vocation de l'analogie serait donc en quelque sorte d'illustrer et de rendre plus sensible le principe moral selon lequel on ne peut commettre le mal de plein gré.

On ne peut douter qu'il s'agit là d'une implication importante et souhaitée par Platon de l'analogie entre le vice et la maladie. Celui-ci soutient en effet que l'individu injuste, à l'instar du malade, doit être traité avec indulgence : « Il mérite toute notre pitié l'homme qui commet l'injustice et qui est en proie au mal. Il est permis d'avoir pitié de celui dont le mal est guérissable, en retenant nos mouvements d'agressivité<sup>176</sup> ». Or, certaines choses laissent néanmoins penser que cette fonction métaphorique n'épuise pas totalement le sens de la comparaison entre l'âme et le corps et qu'il existe au contraire une connexion réelle entre ces deux ordres<sup>177</sup> ; ce qui pourrait finalement expliquer pourquoi le corps est considéré par Platon comme un objet de comparaison privilégié pour l'âme.

## 2. Lien de causalité entre l'âme et le corps

### 2.1. Interactions psychosomatiques

Il est vrai que dans la *République*, où nous avons vu que l'analogie entre la justice et la santé tient une place centrale, Platon se montre soucieux de ne pas assimiler l'ordre de l'âme à celui du corps et d'écartier la possibilité d'un lien de causalité immédiat entre le vice et la maladie. Toutefois, un passage du livre III nous révèle qu'il y a concomitance entre ces deux phénomènes : il semble y avoir une corrélation directe entre la croissance de l'injustice dans la cité et celle de la maladie. Les défauts de l'âme et ceux du corps sont attribuables à une même cause fondamentale : « Ici en effet la variété (ἡ ποικιλία) engendre l'indiscipline (ἀκολασίαν), là elle engendre la maladie (νόσον), tandis que la simplicité (ἀπλότης) dans la musique engendre la modération (σωφροσύνην), et dans la gymnastique elle produit la santé (ὑγίειαν) pour le corps<sup>178</sup> ». Aussi la multiplication des juges dans la cité coïncide-t-elle avec la prolifération des

---

<sup>175</sup> *Prot.*, 358c-d : « personne ne se porte volontairement au mal ou à ce qu'il prend pour le mal ».

<sup>176</sup> *Lois*, V, 731c-d.

<sup>177</sup> Renault, O. (2019), « The Analogy Between Vice and Disease from the *Republic* to the *Timaeus* », p. 71.

<sup>178</sup> *Rép.*, 404e.

médecins<sup>179</sup>, et on ne peut « trouver meilleur indice d'une éducation médiocre et déshonorante dans une cité que le besoin de médecins et de juges<sup>180</sup> ».

Ainsi, non seulement l'injustice et la maladie consistent-elles toutes deux en la subversion d'un ordre naturel, mais nous apprenons en outre qu'elles évoluent selon un rapport proportionnel direct, ce qui rend leur comparaison encore plus éloquente. Du reste, on peut se demander si ce lien de concomitance ne révèle pas l'existence d'interactions causales entre le corps et l'âme. Platon distingue en effet deux espèces de maladies : les maladies « naturelles » se manifestant sous la forme d'affections ponctuelles et circonscrites qui appellent une intervention localisée et les maladies chroniques résultant d'un mode de vie dissolu qu'une médecine tout aussi corrompue soulage et entretient sans jamais pouvoir les guérir définitivement.

Avoir besoin, par ailleurs, de la médecine, repris-je, non pas pour des blessures ou pour l'une ou l'autre de ces maladies qui jalonnent le cours des saisons, mais parce qu'en raison de sa paresse ou du régime (*ἀργίαν τε καὶ διαίταν*) que nous avons décrit, on se remplit comme un marécage de fluides et de gaz, pour ensuite forcer les ingénieux disciples d'Asclépios à désigner ces maladies du nom de "flatulences" et de "catarrhes", ne trouves-tu pas cela honteux<sup>181</sup> ?

Pour ce qui est du premier genre de maladies, il appert que seul le corps est concerné ; c'est pourquoi le médecin peut y remédier ponctuellement à l'aide d'un émétique, d'une cautérisation ou d'une incision<sup>182</sup> ; ce qui représente l'activité légitime de la médecine<sup>183</sup>. Quant aux maladies du deuxième genre, elles semblent plutôt avoir leur raison première dans un vice de l'âme ; les remèdes traditionnels du médecin sont impuissants à les guérir, car elles découlent ultimement de la paresse (*ἀργίαν*) et de l'indiscipline (*ἀκολασία*)<sup>184</sup>, ce qui revient à dire du désordre psychique. Nous voyons donc qu'il existe un certain rapport de causalité entre l'état de l'âme et celui du corps, dans la mesure où le vice moral peut entraîner l'apparition de troubles somatiques ; mais cette causalité n'est toutefois pas systématique, car nous avons vu que Platon reconnaît l'existence de maladies « naturelles » qui relèvent entièrement du domaine corporel et, par suite,

---

<sup>179</sup> *Rép.*, 405a.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Rép.*, 405c-d.

<sup>182</sup> *Rép.*, 406d.

<sup>183</sup> *Rép.*, 407d.

<sup>184</sup> *Rép.*, 408b.

de la médecine. Elles représentent la part de fatalité qui échoit à l'être humain sans égard à son excellence morale.

Ce n'est pas seulement dans la *République* que l'on retrouve l'idée que l'âme peut être responsable de maladies physiques. Dans un passage du *Charmide*, Socrate explique que les bons médecins, lorsqu'ils se proposent de guérir une partie du corps, ne traitent pas seulement cette partie, mais l'ensemble auquel elle appartient :

tu sais peut-être que les bons médecins, quand un malade vient les trouver pour un mal d'yeux, déclarent qu'on ne saurait soigner les yeux isolément, mais qu'il faut soigner la tête pour guérir les yeux, et que, de même, vouloir guérir la tête seule indépendamment de tout le corps est une absurdité. Partant de ce principe, ils donnent un régime au corps entier, et c'est en soignant le tout qu'ils s'appliquent à soigner et à guérir la partie malade<sup>185</sup>.

Or, soutient Socrate, le corps se trouve dans la même position par rapport à l'âme que la partie du corps par rapport à son ensemble. Par conséquent, les plus sages parmi les médecins savent que les troubles du corps sont engendrés par une mauvaise disposition de l'âme, et qu'il est alors vain d'espérer guérir le corps sans soigner l'âme :

si les médecins grecs sont impuissants contre la plupart des maladies, cela tient à leur ignorance de l'ensemble qu'ils ont à soigner; de sorte que le tout étant malade, la partie ne peut guérir. Il disait que l'âme est la source d'où découlent pour le corps et pour l'homme entier à tous les biens et tous les maux comme la tête l'est pour les yeux ; qu'il fallait donc s'attaquer d'abord et surtout à la source du mal pour assurer la santé de la tête et de tout le reste du corps<sup>186</sup>.

Il est vrai cependant que, selon cet argument, le corps ne semble avoir aucune autonomie par rapport à l'âme, ce qui suggère finalement que la médecine est complètement dépendante de la philosophie, ou du moins de la technique capable de restituer l'ordre de l'âme. La position du *Charmide* n'est donc pas tout à fait conforme à celle du de la *République* où Platon, comme nous l'avons vu, semble en effet reconnaître à la médecine un domaine d'action autonome, aussi limité soit-il. On retrouve néanmoins dans ces deux dialogues l'idée essentielle que de nombreuses

---

<sup>185</sup> *Charmide*, 156b-c.

<sup>186</sup> *Charmide*, 156e-157a.

affections physiques ont leur origine dans un dérèglement de l'âme et qu'il existe par conséquent un lien de causalité entre l'âme et le corps.

Le *Timée* fait également état de maladies physiques qui résultent d'une activité excessive de l'âme :

Si au dedans de lui règne une âme plus puissante que le corps, elle excite dans tout le corps une agitation intérieure et le remplit de maladies. Se livre-t-elle avec ardeur à ses études et à ses recherches, elle le mine; s'engage-t-elle dans les discussions et les combats de paroles en public ou en particulier, avec ces luttes et ces controverses elle l'embrase et le consume, occasionne des catarrhes et trompe la plupart de ceux qu'on appelle des médecins, en leur faisant assigner à ces effets des causes contraires à la véritable.<sup>187</sup>

Le *Timée* partage ainsi la position du *Charmide* en affirmant que les mauvais médecins se contentent d'assigner des causes physiques à des affections qui découlent en fait de désordres psychiques. Ces propos du *Timée* sont tout de même surprenants dans la mesure où ils établissent un lien entre l'apprentissage (μάθησις) et la recherche (ζήτησις) d'une part et la maladie (νόσος) de l'autre<sup>188</sup>. Or, dans la *République*, Platon déplore justement que la crainte de la maladie puisse faire obstacle à l'apprentissage (μάθησις) et estime que la philosophie est blâmée à tort pour les soi-disant maux de tête et les vertiges (κεφαλῆς τινὰς διατάσεις καὶ ἰλίγγους) dont on la rend responsable<sup>189</sup>.

Il est question dans tous ces passages d'une causalité allant de l'âme vers le corps : la cause véritable de la maladie physique serait à chercher dans le désordre de l'âme. Le *Timée* fait cependant une déclaration qui paraît s'opposer directement à cette conception en attribuant plutôt au corps la responsabilité des troubles psychiques. « Personne n'est méchant parce qu'il le veut, on le devient à cause d'une mauvaise disposition du corps (πονηρὰν ἔξιν τινὰ τοῦ σώματος) ou d'une mauvaise éducation ; malheur qui peut arriver à tout le monde, [...] l'âme subit beaucoup d'altérations par suite de semblables dérangements du corps<sup>190</sup> ». Platon fournit même l'étiologie des certains comportements vicieux : par exemple, l'intempérance sexuelle serait due, chez l'homme, à un excès de semence qui ne peut être évacuée et se répand à travers dans le corps par

---

<sup>187</sup> *Tim.*, 87e-88a.

<sup>188</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 221.

<sup>189</sup> *Rép.*, 407b-c.

<sup>190</sup> *Tim.*, 86e.

la porosité des os (86d). Il en est de même de la tristesse (δυσκολία), du chagrin (δυσθυμία), de la témérité (θρασύτης), de la lâcheté (δειλία), de l'oubli (λήθη) et de la paresse intellectuelle (δυσμαθία) qui sont tous provoqués par « les humeurs provenant de la pituite aigre ou salée ou celles qui sont acides et bilieuses » (86e). Lorsque ces humeurs s'accumulent et ne trouvent point d'issue, elles s'épanchent et troublent les différentes parties de l'âme selon l'endroit du corps qu'elles atteignent.

Si les affections de l'âme sont en effet réductibles à la physiologie, il est donc probable, après tout, que la description du vice comme maladie de l'âme soit davantage qu'une simple métaphore. L'individu vicieux serait avant tout victime d'une déficience physiologique et ne pourrait donc pas assumer la pleine responsabilité de ses actes. « L'interprétation somatique de la démence délivre le malade de la responsabilité de sa maladie. C'est le sens, dans le *Timée*, du "nul n'est méchant volontairement". L'on voit, à propos de la maladie de l'âme, que se pose la question de la responsabilité<sup>191</sup> ».

La portée que l'on accorde à ces explications du *Timée* aura nécessairement un impact déterminant sur notre compréhension du châtement. Si le châtement vise effectivement à rétablir l'harmonie de l'âme et que l'harmonie de l'âme dépend elle-même de la bonne disposition du corps, il s'ensuit que le châtement devrait logiquement prendre la forme d'une thérapie corporelle. C'est ce qui a d'ailleurs amené certains commentateurs<sup>192</sup> à affirmer que Platon serait en fait favorable au remplacement des juges par des médecins. Nous sommes toutefois d'avis qu'il faut nuancer les propos du *Timée* à la lumière d'autres textes qui semblent rejeter la possibilité d'une causalité directe entre le corps et l'âme et, par le fait même, la réduction de la justice à la normalité physiologique. Bien entendu, on ne saurait borner au *Timée* la conception platonicienne de la relation entre le corps et l'âme.

---

<sup>191</sup> Pigeaud, J. (2006), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, p. 528.

<sup>192</sup> Cf. Kenny, A. J. (1969), « Mental Health In Plato's Republic », p. 250.

## 2.2. Limites de la causalité âme-corps

Il faut en effet faire preuve d'une grande prudence avant d'admettre l'existence d'un lien causal immédiat entre le corps et l'âme, dans une direction comme dans l'autre. Dans le *Phédon*, d'abord, Socrate affirme que la conduite morale d'un individu ne peut être adéquatement expliquée par des causes matérielles, mais qu'elle dépend plutôt d'un tout autre type de causes qu'on doit rapporter à l'âme. Il faut distinguer les explications mécaniques qui s'appliquent aux objets inanimés et les explications faisant appel à la finalité, aux intentions et aux valeurs qui concernent les êtres dotés d'une âme. C'est pourquoi Socrate se dit déçu par le livre d'Anaxagore qui prétendait rendre compte de tous les phénomènes par le *nous*, mais qui finalement se contente, comme l'ont fait ses prédécesseurs, de tout expliquer par l'action de causes matérielles :

Bref, son cas me parut tout à fait semblable à celui d'un homme qui, en même temps qu'il dit que Socrate accomplit avec son intelligence tout ce qu'il accomplit, ensuite, lorsqu'il entreprendrait de dire les causes de chacun des actes que j'accomplis, s'exprimerait en ces termes : premièrement, la raison pour laquelle je suis maintenant assis en ce lieu, c'est que mon corps est fait d'os et de muscles ; que les os sont solides et qu'ils ont des commissures les séparant les uns des autres, tandis que les muscles ont la propriété de se tendre et de se relâcher ; [...] en conséquence de quoi lorsque les os oscillent dans leur propre emboîtement, les muscles, qui se détendent ou se contractent, me mettent à même, par exemple, de fléchir à présent mes membres... invoquant mille autres raisons analogues et négligeant de mentionner les causes qui le sont véritablement : à savoir, que, les Athéniens ayant jugé qu'il valait mieux me condamner, moi à mon tour, et précisément pour cette raison, j'ai jugé qu'il valait mieux pour moi aussi d'être assis en ce lieu ; autrement dit, qu'il était plus juste, en restant sur place, de me soumettre à la peine qu'ils auraient édictée.<sup>193</sup>

On doit donc se garder de confondre le registre des causes matérielles et celui des causes morales. La justice et l'injustice peuvent avoir des manifestations physiques ou même physiologiques, mais on ne saurait considérer ces manifestations comme leurs causes véritables.

Un passage important du livre X de la *République* va également en ce sens. Platon y récuse l'existence d'une causalité directe entre le corps et l'âme en établissant qu'à chaque chose correspond un mal spécifique, et que celle-ci ne peut seulement pâtir du mal qui lui est propre :

---

<sup>193</sup> *Phédon*, 98c-e.



« c'est donc le mal naturel de chaque être et sa méchanceté propre qui le détruisent, ou alors si ce mal ne le détruit pas, rien d'autre certainement ne serait en mesure de le corrompre »<sup>194</sup>. Ainsi, le mal propre à un être ne peut être la cause immédiate de l'altération d'un être différent, mais il peut néanmoins entraîner l'apparition du mal propre à ce dernier, en agissant comme un intermédiaire :

nous ne pensons pas que le corps puisse périr sous l'effet de la mauvaise qualité des aliments...mais si la mauvaise qualité des aliments eux-mêmes produit pour le corps un mal qui lui est propre, nous dirons que c'est par l'intermédiaire des aliments, en raison du mal propre au corps qu'est la maladie, qu'il a été détruit. Mais nous n'estimons en aucun cas qu'il aura été corrompu par la mauvaise qualité des aliments, qui constituent des êtres différents de l'être qu'est le corps<sup>195</sup>.

Le rapport existant entre l'aliment et le corps est analogue au rapport entre le corps et l'âme : la maladie, le mal propre au corps, ne peut être la cause directe de la corruption de l'âme ; elle peut toutefois être « la cause occasionnelle de l'apparition d'un mal propre à l'âme » en déclenchant « un processus spécifique à l'âme<sup>196</sup> ». Il ressort de ce passage que la thérapie de l'âme, tout en étant distincte de la médecine, doit également tenir compte du corps dans la mesure où les affections de ce dernier, sans atteindre l'âme directement, peuvent donner lieu à des maux qui sont propres à l'âme, et qui, eux, sont à même de la corrompre.

Platon reconnaît donc la possibilité d'interactions causales, certes indirectes, entre le corps et l'âme ; mais dans certains dialogues, comme le *Charmide*, la causalité semble opérer exclusivement de l'âme vers le corps, alors qu'à d'autres endroits, notamment dans le passage du *Timée* évoqué plus haut, Platon semble au contraire affirmer que c'est la condition du corps qui détermine celle de l'âme. Est-il seulement possible d'établir le sens de cette causalité et peut-on assigner à l'âme ou au corps le statut de cause primordiale ? Autrement dit, peut-on déterminer si, entre le vice et la maladie, l'un est toujours antérieur à l'autre ? Cela pourrait décider si le châtement doit en définitive cibler l'âme ou le corps.

---

<sup>194</sup> *Rép.*, 609a-b.

<sup>195</sup> *Rép.*, 609e.

<sup>196</sup> Pigeaud, J. (2006), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, p. 55.

### 3. L'harmonie psychosomatique

#### 3.1. Le choc de l'incarnation selon le *Timée*

Une lecture attentive du *Timée* nous révèle cependant que la maladie de l'âme n'est attribuable ni entièrement à une déficience physique ni à une imperfection de l'âme elle-même, mais qu'elle doit plutôt se comprendre dans la perspective de l'union du corps et de l'âme, union difficile s'il en est. La folie (ἄνοια) est en effet la condition primitive de l'âme lorsqu'elle s'incarne dans un corps : « et c'est bien par l'effet de toutes ces affections que, maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle (ἄνοος) dans un premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel »<sup>197</sup>. Il est inconcevable qu'une âme puisse être malade avant sa première incarnation. D'abord, la partie divine de l'âme est créée par le démiurge lui-même et se modèle sur l'âme du monde ; elle est constituée d'une même substance que celle-ci, quoique moins pure. On ne pourrait par conséquent y déceler la source d'aucune injustice : c'est au contraire la partie « qui commande chez ceux [des humains] qui ne cessent de pratiquer la justice et qui souhaitent [suivre les dieux] »<sup>198</sup>. Ensuite, quant à la partie mortelle de l'âme qui est souvent cause de désordre et d'injustice, elle n'est ajoutée à la partie divine qu'au moment de l'incarnation : « le démiurge sema ces âmes les unes sur la terre, les autres sur la lune, et celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps. Et, après ces semences, il abandonna aux dieux jeunes le soin de façonner les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine »<sup>199</sup>. L'âme mortelle est une nécessité qu'impose l'obligation de vivre avec un corps, elle est donc inséparable de ce dernier sans toutefois s'y identifier. Pour ces raisons, il est impossible d'appréhender la folie de l'âme en faisant abstraction du corps : « parler de maladie de l'âme est toujours parler d'une maladie relevant et du corps et de l'âme [...] Il n'y a pas de maladies de l'âme désincarnée »<sup>200</sup>.

L'union primitive de l'âme et du corps s'apparente à un véritable choc et donne lieu à une immense confusion autant dans l'ordre psychique que physique :

---

<sup>197</sup> *Tim.*, 44a-b.

<sup>198</sup> 41c.

<sup>199</sup> 42d.

<sup>200</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 179.

avec toutes ces portions, ils fabriquèrent pour chaque individu un seul corps, et dans ce corps soumis à un flux et à un reflux perpétuel, ils enchaînaient les révolutions de l'âme immortelle. Or, ces révolutions, qui se trouvaient plongées dans un fleuve puissant, ne contrôlaient pas ce fleuve et n'étaient pas sous son contrôle ; tantôt elles étaient entraînées de force par lui et tantôt elles l'entraînaient de force. Certes, dans son ensemble, ce vivant se mouvait, mais c'est sans aucun ordre qu'il avançait au hasard et sans raison.<sup>201</sup>

La folie est ainsi la condition originelle de l'espèce humaine ; c'est à la naissance que « le chaos est le plus complet<sup>202</sup> ». Lors de l'incarnation, les mouvements de l'âme sont perturbés par un violent tourbillon de matière qu'ils ne parviennent que momentanément à dominer ; le corps se meut dans tous les sens, sous l'effet d'un afflux déchainé de nourriture et de sensations. Cet afflux provoque la folie et l'erreur en entravant les révolutions des cercles du Même et de l'Autre dans la partie rationnelle de l'âme et en troublant les rapports naturels qui doivent exister entre eux, de sorte que le monde se présente comme un flux de sensations indéterminées et que la connaissance est rendue impossible :

Parce que c'est précisément ce trouble et d'autres du même genre que subissent avec une grande intensité les révolutions de l'âme, quand elles rencontrent quelque objet extérieur qui est du domaine du Même ou du domaine de l'Autre, elles donnent alors à ce qui est même que quelque chose ou à ce qui est autre le prédicat contraire au vrai et se trouvent ainsi plongées dans l'erreur et dans la folie.<sup>203</sup>

### **3.2. L'importance de l'équilibre âme-corps**

Malgré l'intensité du tumulte primitif, les liens qui rattachent les cercles de l'âme ne peuvent jamais être totalement dissous, si ce n'est par le démiurge qui en est le créateur<sup>204</sup>. Ainsi lorsque la violence du flot de nourriture diminue, les mouvements de l'âme peuvent reprendre un cours plus normal. « Alors, les révolutions de chacun des cercles qui désormais suivent leur trajectoire naturelle se sont redressées, elles attribuent correctement les prédicats d' " autre " et de " même »

---

<sup>201</sup> 43a-b.

<sup>202</sup> Brisson, L. (2015), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, p. 429.

<sup>203</sup> 43e-44a.

<sup>204</sup> 41a, 43d.

et rendent celui qui les possède sensé »<sup>205</sup>. Hélas, ce redressement n'est ni parfait ni définitif ; l'équilibre doit être acquis et préservé par une éducation et une alimentation appropriées, faute de quoi les rapports entre les cercles du Même et de l'Autre demeurent déréglés et l'individu traverse la vie en étant privé de raison, c'est-à-dire dans un état de folie.

Considérant, du reste, que le corps, d'après le *Timée*, représente une entité neutre gouvernée par des lois mécaniques<sup>206</sup> et que, selon le *Philèbe*, aucun désir, ni bon ni mauvais ne peut émaner du corps lui-même<sup>207</sup>, on ne saurait pas non plus que dans l'âme y placer la source du vice. Celle-ci se trouve donc nécessairement dans la dysharmonie des rapports entre l'âme et le corps : « en effet, pour ce qui concerne la santé et la maladie, la vertu et le vice, aucun équilibre et aucun déséquilibre ne présentent plus d'importance que ceux de l'âme elle-même avec le corps lui-même »<sup>208</sup>. La santé physique et la santé psychique entretiennent une relation dialectique ; il est impossible d'en identifier une comme « cause » et l'autre comme « effet », tant elles sont interdépendantes et que l'état de l'un rejaillit inévitablement sur celui de l'autre. L'être humain est composé d'une âme et d'un corps, et il en va donc pour lui comme pour n'importe quel autre composé : « dans tout composé, quel qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit formé, si la mesure et la proportion ne s'y rencontrent, c'est une nécessité que les choses dont il est composé, et que lui-même tout le premier, périclent »<sup>209</sup>. Le désordre de l'âme ou du corps affecte à la fois l'harmonie interne de l'autre et celle du tout qui est formé par leur union.

Dès lors, il faut tout faire en son pouvoir pour maintenir un rapport proportionnel entre l'âme et le corps. Comme nous l'avons vu, si l'âme est trop forte pour le corps qu'elle habite, elle se lance sans retenue dans les études, les discussions et la controverse, ce qui échauffe le corps et le remplit de maladies, ce dernier étant trop faible pour résister à l'intensité de l'activité psychique. À l'inverse, si le corps est démesurément puissant par rapport à l'âme, le désir de nourriture supplante le désir de connaissance et l'âme demeure alors dans l'ignorance<sup>210</sup>. On peut supposer que cette condition est assez similaire au désordre primitif qui caractérise le moment

---

<sup>205</sup> 44b.

<sup>206</sup> Brisson, L. (2015), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, p. 420-28, 454.

<sup>207</sup> 35a-d.

<sup>208</sup> 87c-d.

<sup>209</sup> *Philèbe*, 64d.

<sup>210</sup> 87e-88b.

suivant l'incarnation, où c'est précisément l'afflux violent de nourriture qui gêne les révolutions des cercles de l'âme. Du reste, bien qu'il puisse avoir son fondement dans un besoin corporel, le désir de nourriture ressortit véritablement de l'*epithumia*, partie inférieure de l'âme mortelle, étant donné qu'aucun désir ne peut provenir directement du corps<sup>211</sup>. Nous devons en conclure que la puissance excessive du corps induit un déséquilibre entre les parties de l'âme en favorisant l'accroissement de l'*epithumia* qui finit par prendre le dessus sur la partie rationnelle.

Afin de prévenir ces maladies, il faut s'assurer de ne jamais négliger ni l'âme ni le corps. L'important est de « ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé<sup>212</sup> ». Par exemple, celui qui se consacre aux travaux de l'esprit devra aussi exercer son corps en pratiquant la gymnastique, tandis que celui qui accorde beaucoup d'attention à son corps devra également cultiver son intelligence en étudiant la musique, les mathématiques et la philosophie<sup>213</sup>. Les soins de l'âme et les soins du corps sont donc interdépendants ; c'est pourquoi le *Timée* parle d'une « thérapie du corps et de l'âme » (τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας)<sup>214</sup>, ces deux termes ne pouvant être envisagés séparément. C'est ce que Platon veut dire quand il affirme que l'on devient vicieux « sous l'effet de quelque disposition maligne du corps et d'une éducation mal réglée<sup>215</sup> ». En vérité, l'une ne va pas sans l'autre : la maladie du corps se résout en déséquilibre psychique qui fait obstacle à l'éducation, et le défaut d'éducation engendre un mode de vie dérégulé qui, à son tour, suscite l'éclosion de maladies. La thérapie prescrite par Platon sera donc une thérapie « du rapport de l'âme au corps<sup>216</sup> ». Par suite, toute démarche thérapeutique, tel que le châtement, aura nécessairement pour objectif de rétablir l'harmonie de ce rapport.

Tout cela ne revient toutefois pas à dire qu'il faut placer l'âme et le corps sur un même pied et partager d'une manière égale nos soins entre l'un et l'autre. Il ne faut pas oublier que le corps ne possède pas sa raison d'être en lui-même et qu'il n'existe qu'en vue de l'âme. Les jeunes dieux ont façonné le corps de manière à disposer le plus possible l'être humain au bien, et

---

<sup>211</sup> *Philèbe*, 35a-d.

<sup>212</sup> 88b.

<sup>213</sup> 88c.

<sup>214</sup> 87c.

<sup>215</sup> 86e.

<sup>216</sup> Pigeaud, J. (2006), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, p. 53.

l'anatomie au complet répond à cette finalité. Comme la tête abrite la partie divine de l'âme, elle prend, à l'image de l'univers, une forme sphérique adaptée aux révolutions du Même et de l'Autre qui s'accomplissent en son sein. Quant au reste du corps, il existe pour servir la tête et en constitue un appendice : « pour éviter que, roulant sur la terre qui présente des saillies et des trous de toutes sortes, la tête ne se trouvât embarrassée pour franchir les unes et pour s'extraire des autres, ils lui donnèrent le corps comme véhicule (ὄχημα) et comme moyen pour faciliter son transport (εὐπορίαν) »<sup>217</sup>. Les sens aussi obéissent à une finalité supérieure : les dieux en ont doté l'homme pour lui permettre de prendre connaissance des cycles et des rapports naturels afin qu'il puisse y conformer les mouvements de son âme<sup>218</sup>. « Il semble donc que la possibilité même de la connaissance soit intimement liée à la structure physique et anatomique de l'homme »<sup>219</sup>. La détermination morale de l'anatomie est également illustrée par la fonction du cou, qui a été créé pour isoler la tête du tronc dans lequel est logée l'âme mortelle et ainsi conjurer la contamination de l'âme divine par cette dernière. Ainsi, les soins que nous accordons respectivement à l'âme et au corps doivent observer le principe d'égalité géométrique, selon lequel il faut attribuer davantage à ce qui est plus important qu'à ce qui l'est moins, en « donnant à chacun ce qui est juste en proportion de sa nature »<sup>220</sup>. Ultimement, l'harmonie entre le corps et l'âme doit être réalisée pour permettre à l'âme, et plus précisément à la partie rationnelle de l'âme, de commander. Cela implique néanmoins que le corps mérite d'être considéré.

### 3.3. L'ambivalence du corps

Nous pouvons nous demander pourquoi le corps doit faire l'objet de soins réguliers pour être maintenu dans un rapport harmonieux avec l'âme, bien qu'il ait été conçu par les jeunes dieux dans l'intention de favoriser la prédominance de l'âme divine et qu'il puisse ainsi sembler adapté à l'âme dès l'origine. Comment en effet expliquer que le corps, qui est fabriqué pour servir l'âme, puisse devenir une entrave pour celle-ci ? D'abord, il est en réalité inexact de dire que la matière qui constitue le corps humain est tout à fait adaptée à l'âme humaine, étant donné que les quatre éléments qui composent le corps de l'homme sont antérieurs à la création de cette dernière et

---

<sup>217</sup> 44d-e.

<sup>218</sup> 47a-e.

<sup>219</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 112.

<sup>220</sup> *Lois*, 757c.

qu'ils ont été conçus en vue de l'âme du monde<sup>221</sup> et non de l'âme humaine, qui rappelons-le, est un produit de « second et de troisième ordre<sup>222</sup> » eu égard à l'âme du monde. Les éléments qui composent le corps humain ne sont donc pas créés spécifiquement pour lui, mais sont plutôt empruntés au corps du monde, et doivent par conséquent y retourner : « ayant reçu le principe immortel du vivant mortel et imitant le démiurge, [les jeunes dieux] empruntaient au monde des portions de feu et de terre, des portions d'eau et d'air, en reconnaissant que ces portions devaient lui être rendues un jour »<sup>223</sup>. La correspondance entre l'âme et le corps de l'homme est donc imparfaite dès le début.

Qui plus est, le corps humain, contrairement au corps du monde et aux corps divins, est toujours sujet à la corruption. Tandis que le corps du monde<sup>224</sup> et le corps des dieux<sup>225</sup> sont assemblés à l'aide de liens indissolubles, les liens utilisés pour créer le corps humain ne jouissent pas de la même solidité : « ces portions qu'ils avaient prélevées, [les jeunes dieux] les aggloméraient en une même entité non en se servant de ces liens indissolubles qui assuraient leur propre cohésion, mais en usant pour les assembler d'un réseau dense de chevilles que leur petitesse rendait invisibles<sup>226</sup> ». Comme les liens qui tiennent ensemble ses parties sont précaires, le corps humain a tendance à se désagréger sous l'influence des particules extérieures qui le soumettent à un assaut constant. « Ce qui nous décompose et ce qui nous divise sans cesse, en expédiant chaque espèce vers ce qui lui est apparenté, ce sont précisément les choses qui nous entourent du dehors<sup>227</sup> ». Ce processus de décomposition est à l'origine de la maladie, de la vieillesse et éventuellement de la mort<sup>228</sup>. Le corps du monde en est épargné puisque rien ne lui est extérieur et que, par suite, rien ne peut l'éroder<sup>229</sup>.

Le corps humain subit donc l'influence constante du milieu dans lequel il se trouve, ce qui explique que sa situation ne soit jamais fixée et que l'harmonie de son rapport avec l'âme ne puisse jamais être assurée une fois pour toutes. Jusqu'à un certain point, le corps, par ses

---

<sup>221</sup> 34c-d.

<sup>222</sup> 41d.

<sup>223</sup> 42e-43a.

<sup>224</sup> 32c.

<sup>225</sup> 41a-b.

<sup>226</sup> 43a.

<sup>227</sup> 81a.

<sup>228</sup> 33a, 81a-d.

<sup>229</sup> 33a.

interactions avec son environnement, possède une activité qui est indépendante de l'âme et qui échappe à son commandement. C'est pourquoi il ne peut être réduit à un simple instrument de l'âme<sup>230</sup> ; bien qu'il ait été créé pour l'âme, il demeure que l'organisation du corps répond à un ordre naturel sur lequel l'emprise de l'âme humaine est très limitée. L'âme peut prescrire au corps, dans une perspective thérapeutique, différents moyens de s'harmoniser à son milieu et de préserver son équilibre interne, mais elle ne peut supprimer l'influence des forces naturelles.

Du reste, la dégradation continue du corps par le monde extérieur lui impose le besoin de remplacer les particules perdues par la nutrition ; en effet, « nourrir était une conséquence nécessaire, dès là que devait exister un jour une race mortelle »<sup>231</sup>. Le corps humain diffère en cela du corps du monde qui est auto-suffisant, n'étant soumis à aucune force dissolvante : « il n'avait pas besoin d'un organe, qui lui permette d'absorber de la nourriture, puis de rejeter cette nourriture après en avoir extrait les sucs. Car rien ne sortait du monde et rien n'y entrait »<sup>232</sup>. Le besoin du corps en nourriture a pour conséquence la création de l'âme désirante (*epithumia*) qui a pour fonction d'assurer la réplétion de l'organisme. Cette partie « désire nourritures, boissons et tout ce dont le corps crée naturellement le besoin »<sup>233</sup>. Or, l'*epithumia* est par nature insatiable et rétive à l'autorité de la raison. Si elle n'est pas tenue fermement en brides par la partie rationnelle avec le concours du *thumos*, elle entreprend de soumettre l'ensemble de l'âme à ses passions, outrepassant de ce fait sa fonction de nutrition et bousculant l'harmonie psychique. Ainsi, du processus physique de décomposition du corps par le milieu ambiant découlent à la fois le besoin de nutrition, et, pour répondre à ce besoin, l'adjonction à l'âme rationnelle de l'*epithumia* qui représente un facteur de discorde et d'injustice. La création de l'être humain relève en quelque sorte d'un compromis : pour lui permettre de mener la meilleure vie possible, les dieux ont été contraints de le munir, en l'âme désirante, d'un principe également capable d'engendrer la plus grande méchanceté.

Nous voyons que le corps a un statut ambivalent ; d'une part, il est agencé par les jeunes dieux en vue d'aider, dans la mesure du possible, l'âme appelée à vivre une existence mortelle à accéder à la connaissance des vérités philosophiques, et à ce titre, il ne peut être désigné comme

---

<sup>230</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 287.

<sup>231</sup> 70e.

<sup>232</sup> 33c.

<sup>233</sup> 70d.



la racine du mal. En outre, comme le monde ne saurait être pleinement parfait sans l'existence des espèces mortelles<sup>234</sup>, et que les espèces mortelles ne peuvent exister sans corps, il faut reconnaître que le corps contribue à sa manière à la perfection du monde. Dans ces conditions, il n'est pas question de chercher à s'en évader en ayant recours à la mortification ou encore au suicide : « il faut, comme la caverne de la *République*, s'interdire d'en sortir définitivement de son chef [...] ; il faut le prendre en charge et lui imposer sa loi<sup>235</sup> ».

Mais d'autre part, parce qu'il implique pour l'être mortel une multiplicité dont la divinité est exempte, le corps peut être la source de nombreux maux s'il n'est pas maintenu dans un état d'équilibre à la fois avec l'âme et avec lui-même. En effet, le corps impose à l'être humain un devoir d'harmonisation tant au niveau physique, psychique que psychosomatique. Dans l'ordre physique d'abord, la vie mortelle entraîne la création d'une diversité organique<sup>236</sup> et l'apparition de nouvelles formes de mouvement<sup>237</sup> qui doivent conserver entre elles une relation de symétrie. Au niveau psychique, nous avons vu que ce sont les besoins du corps qui commandent la constitution de l'âme mortelle et qui obligent par conséquent la partie divine de l'âme à s'accorder avec le *thumos* et l'*epithumia* afin de les diriger. Enfin, ce qui est le plus crucial<sup>238</sup>, l'âme et le corps, tout en réalisant leur harmonie particulière, doivent aussi maintenir entre eux un rapport proportionnel. Comme le corps et l'âme sont des réalités dynamiques, aucune de ces harmonies ne peut être parfaitement stabilisée et leur acquisition exige de chacun un effort constant. Nous devons tous « vivre avec un corps qui n'est ni parfaitement ni définitivement harmonisé par rapport à l'âme et par rapport à lui-même. Là réside le drame de l'homme, dans l'écart toujours mouvant d'une harmonie à établir. Et là naît la loi morale<sup>239</sup> ».

L'harmonie entre l'âme et le corps et entre les différentes parties de l'âme n'existe pas par défaut. Tout au contraire, nous avons vu que l'être humain vient au monde dans un état de grande confusion. En ce sens, il ne peut être pleinement responsable de sa folie et du mal qui en résulte. Le vice traduit toujours un dérèglement des révolutions de l'âme causé par un manque de

---

<sup>234</sup> 41c.

<sup>235</sup> Bernhardt, J. (1971), *Platon et le matérialisme ancien, la théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*, p. 151.

<sup>236</sup> 44d-e.

<sup>237</sup> 43b, 44d.

<sup>238</sup> 87c-d

<sup>239</sup> Brisson, L. (2015), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, p. 420.

proportion. Mais en dépit de son désavantage congénital, l'homme ne peut être entièrement disculpé, car s'il est vrai qu'il naît malade, il a la possibilité et le devoir de guérir. Au pessimisme par rapport à sa condition d'origine répond un optimisme par rapport à sa capacité de s'améliorer<sup>240</sup>. Même si l'individu méchant n'est pas méchant de son plein gré, il demeure néanmoins « coupable de n'avoir pas tout mis en œuvre pour sauvegarder la proportion des éléments qui le constituent<sup>241</sup> ». C'est pourquoi, dans cette vie et après celle-ci<sup>242</sup>, chacun est, au bout du compte, justiciable de sa conduite.

#### 4. La psychologie du crime dans les *Lois*

Dans les *Lois*, Platon propose une étiologie du crime conforme dans l'ensemble aux deux grands principes psychologiques du *Timée*, à savoir que le vice a pour cause la discordance entre les multiples parties qui composent l'être humain et qu'il est toujours involontaire.

Le livre IX des *Lois* réitère l'axiome socratique voulant que « tous les méchants, dans toutes leurs fautes, sont méchants contre leur gré<sup>243</sup> » ; mais comme nous l'avons expliqué, cette vérité ne se veut pas une apologie de l'injustice. Que faire cependant de la distinction universellement reconnue entre les injustices commises de plein gré et celles commises d'une manière involontaire ? C'est normalement sur cette distinction que l'on se base pour déterminer si un acte préjudiciable est passible ou non de punition. Or, si tous les crimes sont involontaires, ne devraient-ils pas être tous punis de la même façon<sup>244</sup> ? Doit-on, par exemple, traiter l'homicide prémédité et l'homicide accidentel d'une même manière sous le motif qu'ils sont tous les deux involontaires ?

Afin de résoudre ce problème, Platon opère une distinction entre, d'un côté, l'injustice (ἀδικία) et, de l'autre, le tort (βλάβη)<sup>245</sup>. Le tort désigne le préjudice matériel objectif qui résulte d'un geste posé, alors que l'injustice réfère plutôt à la disposition psychique malade de celui

---

<sup>240</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 180.

<sup>241</sup> Brisson, L. (2015), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, p. 455.

<sup>242</sup> *Tim.*, 90e-92c.

<sup>243</sup> 860c.

<sup>244</sup> 861a.

<sup>245</sup> *Lois*, 862a.

qui a posé le geste, sans égard à ses conséquences. Le tort infligé à quelqu'un peut, quant à lui, être volontaire ou involontaire, mais l'injustice est toujours involontaire. Ainsi, pour être rigoureux, il faudrait remplacer les catégories judiciaires d'injustice volontaire et involontaire par celles de tort volontaire et involontaire. Le tort involontaire qui ne procède d'aucune intention injuste ne demande qu'une simple réparation matérielle à la mesure du dommage causé. Le tort volontaire est toutefois symptomatique de l'injustice de celui qui le commet, considérant que le désir de nuire à quelqu'un ne peut qu'être le fait d'une personne injuste<sup>246</sup>. En plus d'exiger un dédommagement, il faudra donc chercher à « guérir » cette personne des maladies qui infectent son âme<sup>247</sup>.

Ces maladies correspondent aux différentes formes de déséquilibre qui peuvent survenir dans l'âme lorsque les nombreuses passions relatives aux parties de l'âme mortelle, c'est-à-dire le *thumos* et l'*epithumia*, subjuguent l'âme rationnelle et l'empêchent d'exercer son commandement : « la tyrannie qu'exercent en l'âme la colère, la crainte, le plaisir, la peine, la jalousie et la convoitise, qu'il en résulte ou non un dommage, j'appelle cette domination dans son ensemble injustice<sup>248</sup> ».

Une première source d'injustice se trouve donc dans un défaut de proportion du *thumos*. Celui-ci est responsable des crimes qui sont commis sous l'effet de la colère ou de la peur<sup>249</sup>, qui peuvent témoigner respectivement d'un excès ou d'une insuffisance du *thumos*<sup>250</sup>. Parmi les crimes attribuables à la colère, il faut encore distinguer entre ceux qui sont perpétrés dans un « mouvement impulsif » et qui laissent leur auteur repentant aussitôt que son esprit s'apaise, et ceux qui sont l'aboutissement d'une longue colère et d'une vengeance préméditée<sup>251</sup>. Ceux qui relèvent de la première espèce ressemblent davantage à des torts accidentels, tandis que les crimes du deuxième genre sont plus proches du crime délibéré<sup>252</sup>. On peut penser que le crime vindicatif est révélateur d'un trouble psychique plus grave et, dans tous les cas, plus tenace que le crime impulsif.

---

<sup>246</sup> *Rép.*, 335b, *Criton*, 49c.

<sup>247</sup> *Lois*, 862c-d.

<sup>248</sup> 863e.

<sup>249</sup> 864b.

<sup>250</sup> Antoine Garapon, F. G., Thierry Pech. (2001), *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, p. 101.

<sup>251</sup> 866d-867a.

<sup>252</sup> 867a.

La deuxième cause d'injustice est à chercher du côté « du plaisir et de la convoitise » (ἡδονῆς δ' αὖ καὶ ἐπιθυμιῶν)<sup>253</sup>, lorsque l'*epithumia*, la partie inférieure de l'âme mortelle, soumet l'ensemble de l'âme à ses désirs. L'avidité de l'*epithumia* se manifeste le plus souvent par le désir de richesses, l'argent étant le moyen d'assouvir tous ses appétits en puissance<sup>254</sup>. Ainsi, tous les crimes qui ont pour mobile l'appropriation de richesses ou la jalousie du bien d'autrui ont leur point de départ véritable dans la domination de la partie « concupiscible » de l'âme qui se produit, nous l'avons vu, quand ses convoitises ne sont pas réfrénées par le *logos* avec l'aide du *thumos*.

La voracité de l'*epithumia* peut être reliée à la démesure du corps, puisque « la richesse est pour le corps »<sup>255</sup> ; mais le désir peut aussi devenir complètement déconnecté des besoins physiques et présenter son objet comme une fin en soi. Même si l'*epithumia* a sa raison d'être dans la satisfaction des besoins naturels du corps<sup>256</sup>, Platon suggère qu'elle peut s'autonomiser par rapport à ceux-ci au point de devenir pour le corps un motif de négligence. En effet, alors que le *Timée* semblait rapporter l'ardeur des appétits à la vigueur excessive du corps<sup>257</sup>, plusieurs passages des *Lois* laissent plutôt entendre que la richesse peut être poursuivie au détriment de la santé du corps<sup>258</sup>.

À l'instar du *Timée*, il n'est pas question, dans les *Lois*, de condamner le corps et les désirs de l'âme mortelle qui lui sont liés ; ceux-ci sont légitimes, pourvu qu'ils occupent la place qui leur revient par nature :

ce qui est correct, vous le savez, c'est de considérer les biens de l'âme comme les biens les plus précieux et les mettre au premier rang, à condition que règne en l'âme la tempérance ; de mettre au deuxième rang ce qui se rapporte à la beauté et au bien-être du corps ; et de mettre au troisième rang ce que l'on dit se rattacher aux richesses et à la propriété<sup>259</sup>.

---

<sup>253</sup> 864b.

<sup>254</sup> *Rép.*, 580e.

<sup>255</sup> *Lois*, 870b.

<sup>256</sup> *Timée*, 70e.

<sup>257</sup> 88a-b.

<sup>258</sup> Entre autres 870b, qui suggère que la richesse est souvent poursuivie pour elle-même et que sa recherche excessive peut nous conduire à délaisser les soins du corps et de l'âme.

<sup>259</sup> 697b.

On retrouve dans les *Lois* l'idée qu'il faut donner à chaque partie de l'âme les mouvements qui lui sont propres<sup>260</sup>, tout en veillant à préserver l'harmonie de l'ensemble. Il y a de la place pour l'enrichissement dans la cité, pour autant que ce désir « ne force pas l'homme à se désintéresser de ce en vue de quoi les richesses sont naturellement faites »<sup>261</sup>. À l'intérieur de certaines limites, la richesse devra même récompenser le mérite individuel des citoyens<sup>262</sup> ; l'*epithumia*, lorsqu'elle s'accorde à la raison, peut ainsi devenir une incitation à la vertu. Encore une fois, ce ne sont pas les plaisirs et les désirs eux-mêmes que l'on doit blâmer pour le crime, mais la corruption de l'âme dans laquelle ces désirs se font maîtres et n'obéissent plus à aucun principe supérieur.

Platon identifie finalement l'ignorance (ἄγνοια) comme la troisième cause de nos fautes. Il peut paraître curieux de faire des crimes commis par ignorance une catégorie distincte, dans la mesure où toute action criminelle implique nécessairement une forme d'ignorance<sup>263</sup>. Plus qu'une espèce particulière d'injustice, l'ignorance peut être conçue comme la conséquence inévitable d'un défaut de proportion entre les différentes parties de l'âme<sup>264</sup>. En ce sens, on peut dire qu'elle englobe les deux causes précédentes : si la convoitise de l'*epithumia* ou l'ardeur du *thumos* poussent quelqu'un à commettre un crime, c'est qu'elles le rendent aveugle au bien véritable.

Mais si Platon prend la peine de mentionner l'ignorance comme source de crime, on peut penser qu'il existe une sorte d'ignorance « strictement intellectuelle » qui diffère de l'ignorance engendrée par la domination de la raison par les appétits et les émotions<sup>265</sup>. Il est par exemple possible de reconnaître ce type d'ignorance chez les athées tempérants. Même s'ils estiment que les dieux n'existent pas, certains athées ont « par ailleurs un caractère naturellement juste ; ils prennent en haine les méchants, et la répugnance qu'ils ont pour l'injustice fait qu'ils n'ont pas la tentation d'agir de la même manière qu'eux : ils fuient les gens injustes et recherchent les gens justes<sup>266</sup> ». C'est l'ignorance qui rend ces gens coupables d'athéisme (τοὺς μὲν ὑπ' ἀνοίας ἄνευ

---

<sup>260</sup> 89e-90a.

<sup>261</sup> 743d.

<sup>262</sup> 744b-d.

<sup>263</sup> Antoine Garapon, F. G., Thierry Pech. (2001), *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, p. 102-103.

<sup>264</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 149.

<sup>265</sup> Brisson, L. (2015), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, p. 450-451. Roberts, J. (1987), « Plato on the Causes of Wrongdoing in the *Laws* », p. 27-29.

<sup>266</sup> *Lois*, 908b-c.

κάκης ὀργῆς τε καὶ ἥθους γεγενημένους), ils n'y sont pas entraînés comme d'autres par le goût immodéré des jouissances<sup>267</sup>.

Il n'empêche que les athées de ce genre souffrent également de dysharmonie psychique, car même si les inclinations de leur tempérament sont conformes à la justice, elles sont en désaccord complet avec leur raison qui, en adoptant l'opinion que les dieux n'existent pas, prive l'idée de justice de toute valeur. Leur conduite morale n'est donc qu'un produit fortuit de l'habitude, elle n'est motivée ni par la connaissance ni par l'opinion vraie ; rien en principe ne les retient de tomber dans l'injustice. D'ailleurs, comme la vertu suppose l'accord entre les sentiments et la raison, il est tout à fait exclu que de tels gens puissent être vertueux<sup>268</sup>.

Nous pouvons donc affirmer qu'en ce qui a trait à l'origine du vice, il y a continuité entre les dialogues antérieurs et les *Lois*, où la question du châtement est abordée plus directement. À la racine du mal se trouve non pas un principe malfaisant unique, mais le désaccord entre les différents éléments qui composent l'être humain, désaccord qui, nous l'avons vu, peut prendre plusieurs formes. Il est vrai que l'étiologie criminelle des *Lois* se concentre sur les interactions entre les différentes parties de l'âme et passe sous silence la relation entre l'âme et le corps, mais cela ne veut surtout pas dire que Platon ait renoncé à l'idée, centrale dans le *Timée*<sup>269</sup>, que le déséquilibre entre l'âme et le corps constitue une cause importante d'injustice.

Au contraire, les *Lois* s'inscrivent dans la continuité du *Timée* en accordant une attention particulière à l'éducation et aux soins du corps : « se révéler capable de réaliser dans les corps comme dans les âmes toute la beauté et toute l'excellence possibles, tel est du moins le devoir absolu d'une éducation bien comprise »<sup>270</sup>. Pour qu'il se développe harmonieusement, le corps de l'enfant doit être assujéti à des mouvements réguliers avant même sa naissance. Après celle-ci, le nourrisson qui n'est pas en mesure de marcher doit être porté par sa nourrice afin d'éviter que son corps ne demeure statique (789a-e). La même prescription est faite dans le *Timée* : « que l'on se garde bien de ne jamais laisser le corps au repos; tout au contraire, on le maintiendra en mouvement et, en lui communiquant sans cesse des secousses par toute son étendue, on le

---

<sup>267</sup> *Lois*, 908e-909a.

<sup>268</sup> *Lois*, 653b-c. Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 149.

<sup>269</sup> 87d-e.

<sup>270</sup> 788c.

défendra en permanence contre les altérations naturelles internes et externes<sup>271</sup> ». À l'instar du *Timée*<sup>272</sup>, les *Lois* mettent un accent particulier sur les mouvements de l'enfant<sup>273</sup>, car c'est pendant cette période que l'afflux de nourriture est le plus violent et que, par suite, les révolutions des cercles de l'âme sont le plus susceptibles d'être perturbées par les secousses du corps. D'ailleurs, il est affirmé clairement en 790e-791a que l'activité du corps peut avoir un effet déterminant sur les affections de l'âme, et donc, par le fait même, sur son harmonie<sup>274</sup>.

Bien qu'il ne soit pas explicitement identifié comme une source de vice, on peut penser que le rapport entre le corps et l'âme demeure essentiel au point de vue de la criminologie des *Lois*. Il nous semble injustifié d'affirmer que le corps n'est pas concerné par la pénologie en se fondant sur le fait qu'on ne retrouve aucune référence à la physiologie dans les passages des *Lois* où il est directement question du crime et du châtement<sup>275</sup>. Or, on ne peut envisager le code pénal des *Lois* séparément du reste du dialogue, qui souligne à de nombreux endroits<sup>276</sup> l'importance pour la vertu de cultiver à la fois l'excellence de l'âme et celle du corps. Certes, le texte des *Lois* n'est pas aussi éloquent que le *Timée* quant aux liens de causalité existant entre la maladie et le vice, mais cela ne nous autorise pas à conclure que Platon abandonne finalement l'idée que l'injustice possède une dimension physiologique, surtout en considérant que les *Lois* reprennent les idées principales du *Timée* en ce qui touche à l'importance du corps. La réalisation de l'harmonie psychosomatique demeure un enjeu primordial pour les *Lois*, et il serait logique qu'il s'agisse d'un objectif visé par le châtement, comme par toute pratique thérapeutique.

---

<sup>271</sup> 88d-e.

<sup>272</sup> 43a-44c, 88b-89c.

<sup>273</sup> 789a-e.

<sup>274</sup> Un lien très explicite est établi en 839d-840a entre l'excellence physique et la modération de l'âme : « Auquel des deux serait-il donc plus facile de s'abstenir des plaisirs de et d'accepter d'observer en faisant preuve de modération ce qui est prescrit à leur sujet : à l'homme qui a un corps sain et qui n'a pas négligé de s'entraîner, ou à l'homme qui n'est pas en bonne forme ? – Bien plus facile à celui qui n'a pas négligé de s'entraîner. — N'avons-nous pas entendu parler de ce qu'a fait Iccos de Tarente, notamment en vue des Jeux à Olympie ? Pour y être vainqueur, lui qui maîtrisait la technique et qui possédait en son âme le courage et la tempérance ne toucha jamais, à ce qu'on dit, ni une femme ni non plus un garçon tout le temps qu'il était dans le feu de l'entraînement. On raconte la même chose sur Crison, Astyle, Diopompe et beaucoup d'autres encore. Oui, et pourtant, Clinias, leur âme était beaucoup moins éduquée que celle de nos concitoyens, à moi et à toi, et leurs corps étaient beaucoup plus gonflés de sève ».

<sup>275</sup> Cf. Stalley, R. F. (1996), « Punishment and the physiology of the Timaeus », p. 364. Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 471-472.

<sup>276</sup> Notamment 788c, 795d. L'importance du corps est également soulignée par la place accordée à la gymnastique (795d-796e).

\*\*\*

Nous avons donc établi que la maladie est bien plus qu'une simple image du vice. En raison de l'isomorphie qui existe entre le corps et l'âme, la maladie sert d'abord de paradigme<sup>277</sup> permettant de saisir la *structure* fondamentale du vice ; comme la maladie, le vice consiste en la subversion d'un ordre naturel, l'ordre naturel correspondant toujours au bien pour Platon.

Mais leur relation ne s'arrête pas là. La solidarité du vice et de la maladie nous a emmenés à reconnaître l'existence d'interactions causales entre les deux. Plusieurs dialogues, tels que la *République* et le *Charmide*, attribuent au dérèglement de l'âme la responsabilité des troubles somatiques. Le *Timée*, quant à lui, paraît renverser le sens de cette causalité en faisant de la maladie physique la véritable source du vice moral, suggérant ainsi que la description de l'injustice comme « maladie de l'âme » serait en fait à prendre dans un sens littéral. De ce point de vue, le vice se réduirait complètement à la maladie, et la justice à la médecine. Nous avons toutefois vu que la relation entre l'ordre du corps et l'ordre de l'âme était plus complexe que ne le laissait entendre la « psychopathologie » du *Timée*. Il ne suffit pas, pour être juste, de soigner son corps. Ce qui importe plutôt est de maintenir un rapport harmonieux entre le corps et l'âme. Ce rapport rejaillit nécessairement sur la relation entre les différentes parties de l'âme. La mauvaise santé du corps perturbe l'équilibre psychique et empêche la partie rationnelle de gouverner ; et à son tour, le désordre de l'âme suscite la maladie.

Vice et maladie sont si inextricablement liés chez Platon qu'une même terminologie peut s'appliquer aux deux réalités, sans qu'il s'agisse de métaphores pour autant<sup>278</sup>. « Ce qui est vrai du corps peut l'être de l'âme parce que la Nature entière est homogène, comme le dit le *Ménon* (81c-d), et que l'égalité géométrique ordonne le Cosmos<sup>279</sup> ». Si le vice et la maladie sont inséparables, leur cure le sera naturellement aussi.

---

<sup>277</sup>Dans le sens où le définit Goldschmidt, V. (2003), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, p. 41-42 notamment.

<sup>278</sup> Lloyd, G. E. R. (2003), *In The Grip Of Disease. Studies In The Greek Imagination*, p. 145.

<sup>279</sup> Joly, R. (1961), « Platon et la médecine », p. 441. Le *Ménon* affirme, dans le contexte de la discussion sur la réminiscence, l'existence d'une certaine uniformité, ou régularité, entre les diverses réalités de ce monde : « tout se tient dans la nature et que l'âme a tout appris, rien n'empêche que se rappelant une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, elle ne retrouve d'elle-même toutes les autres » (81c-d).



## Chapitre 3 : L'action thérapeutique du châtement

Nous avons déterminé que l'injustice s'identifiait à la rupture de l'harmonie globale entre les divers éléments qui composent la structure humaine : les trois parties de l'âme et le corps. S'il est vrai que le châtement est susceptible de rendre plus juste celui qui le subit, il doit être en mesure de rétablir l'harmonie entre ces termes ; mais comment s'y prend-il ? La comparaison du châtement et de la médecine, qui à notre avis est davantage qu'une simple image, pourrait s'avérer instructive à ce sujet. Au même titre que la maladie est utilisée comme paradigme afin d'appréhender la nature du vice, la médecine sert de modèle à la conception platonicienne du châtement. Comme Platon nous livre très peu d'explications sur la façon concrète dont la punition est censée agir sur l'âme des condamnés, nous devons nous appuyer sur ce qu'il dit de la médecine et de ses procédés.

### 1. L'ordre normal et l'ordre thérapeutique

#### 1.1. Marginalité des pratiques thérapeutiques dans la cité vertueuse

Tout d'abord, le rapprochement avec la médecine nous indique que, comme celle-ci, le châtement appartient à un ordre thérapeutique qu'il convient de distinguer de l'ordre que l'on pourrait qualifier de « normal », en suivant C. Joubaud<sup>280</sup>. Selon le *Gorgias*, le rapport existant entre les deux arts qui ont en vue le bien de l'âme, la législation (νομοθετική) et la justice (δικαιοσύνη), est le même qu'entre les deux arts qui s'occupent du corps, la gymnastique et la médecine<sup>281</sup>, de sorte que la législation est à la gymnastique ce que la justice est à la médecine. Le premier couple relevant de l'ordre normal et le second de l'ordre thérapeutique. Même s'ils portent sur un même objet, la médecine et la gymnastique, d'une part, la justice et la législation, d'autre part,

---

<sup>280</sup> Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, p. 203.

<sup>281</sup> *Gorgias*, 464b-c.

demeurent des arts fondamentalement différents<sup>282</sup>. Platon est en effet soucieux de séparer le domaine de la thérapie de celui de la normalité et s'oppose fermement à la généralisation des pratiques thérapeutiques qui, dans une société bien réglée, doivent selon lui occuper une place secondaire, voire marginale.

Les citoyens qui ont reçu une bonne éducation, pratiquent la gymnastique et suivent un régime alimentaire modéré ont très rarement besoin de recourir aux services du juge ou du médecin. Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, l'influence des juges et des médecins au sein d'une cité est toujours signe que l'intempérance et l'ignorance y règnent<sup>283</sup>. Dans une cité bien administrée, la médecine et la justice ne sont utiles qu'à ces rares personnes qui deviennent malades ou injustes en dépit de l'excellence des lois et du régime auxquels elles sont assujetties. La médecine et la justice pénale ne sont légitimes qu'en tant que derniers recours, dans les rares occasions où l'action des lois et du régime s'avère insuffisante. C'est pourquoi Asclépios « [n']a révélé l'art de la médecine [qu']à ceux dont l'état général est tel que la nature et une bonne diète leur assurent une condition physique saine, et qui ne souffrent que d'affections très localisées<sup>284</sup> ». La médecine ne doit pas usurper la fonction du régime et de la gymnastique ; c'est avant tout à ces derniers qu'il revient de produire et de maintenir la santé.

Il en va de même du châtement. Dans une cité comme celle des *Lois*, les peines ne peuvent en réalité viser qu'un petit nombre de récalcitrants, étant donné que les lois qui y sont instituées devraient en principe suffire à rendre justes l'immense majorité des citoyens.

Le seul fait de prétendre que dans une cité de ce genre puisse apparaître un homme qui participe de la perversité que l'on trouve dans les autres cités importantes [...] constitue un sujet de honte, comme je l'ai déjà dit. Mais puisque nous ne sommes pas comme ces antiques législateurs qui instituaient des lois pour les héros qui sont les enfants des dieux, [...] mais que nous sommes des hommes, qui légiférons aujourd'hui pour des rejetons d'hommes, on ne nous blâmera pas de craindre qu'il ne se trouve parmi les citoyens de notre cité un dur à cuire pour ainsi dire, d'un naturel à ce point intraitable qu'aucune cuisson ne puisse en venir à

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, 464c.

<sup>283</sup> *Rép.*, 405a-b.

<sup>284</sup> *Rép.*, 407c-d.

bout, pas plus que ces graines dont le feu ne peut venir à bout, alors de telles natures ne sont pas susceptibles de se ramollir sous l'action de lois, aussi sévères soient-elles<sup>285</sup>.

La justice de l'âme ne doit pas reposer principalement sur le châtement, non plus que la santé du corps ne doit dépendre de la médecine<sup>286</sup>. Il s'agit dans les deux cas de solutions radicales qui ne sont appliquées que lorsque le régime normal se montre inefficace.

## 1.2. La fonction légitime de la thérapie

Pour Platon, l'acte thérapeutique doit prendre la forme d'une intervention ponctuelle ; il ne s'agit pas de prescrire un régime adapté à la maladie, mais plutôt de permettre au malade de reprendre des habitudes de vie normales. La thérapie doit toujours avoir pour objectif le retour à la normalité et à l'autonomie, et elle n'est utile qu'à condition que ce retour soit possible. Il est préférable de mourir que de rester en vie à l'aide d'expédients médicaux sans jamais pouvoir recouvrer la pleine santé. Socrate loue la sagesse des fils d'Asclépios qui, lorsque Ménélas fut blessé, se contentèrent de lui administrer des drogues calmantes, mais « ne lui prescrivirent pas ce qu'il fallait boire ou manger ensuite, en se fondant sur le fait que les drogues suffisaient à guérir des hommes qui, avant d'être blessés étaient en santé et avaient un régime ordonné<sup>287</sup> ». Quant au valétudinaire qui est incapable de supporter un régime normal, « la mort le tirera d'affaire<sup>288</sup> ». Celui qui doit passer sa vie à se soigner n'a plus aucun temps à consacrer aux activités qui rendent la vie digne d'être vécue, « partout où existent des lois excellentes, une tâche propre est assignée à chacun, qu'il est obligé d'exercer, et personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se soigner<sup>289</sup> ». Cela rejoint les propos tenus par Socrate dans l'*Apologie*, lorsqu'il affirme qu'il vaut mieux courir le risque de mourir en menant une vie juste que de sauvegarder sa vie, si cela implique de délaissé son devoir<sup>290</sup>.

Signalons au passage que l'on retrouve une délimitation similaire du domaine de la médecine dans certains traités hippocratiques. Selon *Art*, le travail du médecin consiste à « délivrer complètement les malades de leurs souffrances ou émousser la violence des maladies,

---

<sup>285</sup> *Lois*, 853b-d.

<sup>286</sup> *Lysis*, 217a : « un corps en santé, il n'a besoin ni de médecine ni de secours, il a le nécessaire ».

<sup>287</sup> *Rép.*, 408a.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 406e.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 406c.

<sup>290</sup> *Apol.*, 28d-29b

et ne pas traiter les malades qui sont vaincus par les maladies, en sachant bien que la médecine peut tout cela<sup>291</sup> ». Pour *Pronostic* aussi<sup>292</sup>, il incombe au médecin d'identifier les cas curables et les cas incurables qui excèdent la puissance de son art. Toutefois, si ces traités condamnent l'acharnement thérapeutique, c'est davantage par considération pour la réputation de la médecine que pour l'ordre de la cité<sup>293</sup>.

Ce qui est dit de la médecine s'applique également au châtement, toutes proportions gardées. Le rôle du châtement n'est pas simplement de réprimer l'injustice, mais d'en délivrer complètement l'âme des condamnés, pour que ceux-ci puissent ensuite prendre part à la vie de la cité<sup>294</sup>. À l'instar du médecin, le juge doit déterminer si le criminel soumis à son examen est atteint d'une maladie curable ou incurable, car seules les âmes curables peuvent bénéficier de l'action thérapeutique du châtement. Quant aux âmes jugées incurables, « le législateur se trouvera forcé [...] de choisir la mort comme châtement de leurs fautes, tout autre remède restant impuissant<sup>295</sup> ». Comme pour ceux qui souffrent de maladies physiques incurables, la mort représente la meilleure issue possible pour les individus dont l'âme est irrémédiablement injuste<sup>296</sup>.

Cependant, l'analogie est ici imparfaite dans la mesure où la mort du criminel incurable demande une action de la part du juge – son exécution – tandis que le malade incurable expire par lui-même en l'absence de traitements – bien qu'il soit à la rigueur possible de considérer l'abstention du médecin comme un acte médical. Dans le cas du criminel, l'intervention active du juge est requise étant donné que l'âme, à la différence du corps, ne périt pas de sa maladie<sup>297</sup>. Mais la peine de mort, contrairement au châtement en général, n'a pas une vocation curative ; elle est plutôt prononcée lorsque le juge renonce à entreprendre toute démarche thérapeutique à l'endroit du condamné. Elle vise à accomplir ce qui se produit naturellement dans le cas de la

---

<sup>291</sup> *Art*, ch. 3.

<sup>292</sup> *Pronostic*, ch. 1.

<sup>293</sup> *Ibid.* C'est en faisant les bons pronostics « qu'on sera admirés à juste titre et qu'on sera un bon médecin ».

<sup>294</sup> *Lois*, 909a.

<sup>295</sup> *Lois*, 862e-863a.

<sup>296</sup> *Rép.*, 410a : « Quant à ceux qui ne sont pas bien dotés, dans le cas de ceux qui ne disposent pas d'une bonne constitution physique, on leur permettra de mourir. Et dans le cas de ceux qui sont dans leur âme d'un naturel vicié et qui sont inguérissables, ces magistrats les feront mourir eux-mêmes. – Faire ainsi s'est imposé comme ce qu'il y a de mieux à faire, autant pour ceux qui en souffrent que pour la cité ».

<sup>297</sup> *Rép.*, 609c-d.

maladie somatique mortelle<sup>298</sup>. On pourrait à la limite lui reconnaître un motif thérapeutique en disant qu'elle confie à la justice divine<sup>299</sup>, en les séparant des corps dans lesquels elles sont incarnées, le soin des âmes que la justice de ce monde est impuissante à guérir, mais cela dépasse le cadre de la justice pénale. Nous pouvons donc affirmer que seules les maladies curables sont du ressort de la thérapie pour Platon, autant en ce qui a trait à l'âme qu'au corps.

### 1.3. Les régimes thérapeutiques

Au reste, il ne nous semble pas insignifiant que les interventions médicales auxquelles le châtement est comparé soient précisément celles du type localisé et ponctuel qui, dans la *République*, sont présentées comme étant les seules opérations légitimes de la médecine<sup>300</sup>. Dans le *Gorgias*, Platon emploie à plusieurs reprises<sup>301</sup> l'image de l'incision (τὸ τέμνεσθαι) et de la cautérisation (τὸ κάεσθαι) pour évoquer l'action du châtement.

De ce point de vue, il nous semble problématique d'assimiler le châtement au régime comme le fait T.J. Saunders<sup>302</sup>. D'après lui, le régime constitue pour Platon la pratique médicale par excellence. Dès lors, si l'on conçoit le châtement comme une intervention médicale, celui-ci ne peut être autre chose qu'un régime : « the convicted criminal before his judge and punisher is in principle in a condition no different from that of a sick person before his doctor. For that person, Plato recommends regimen rather than drugs, and the exercise of the body, by self-induced motion rather than imparted motion<sup>303</sup> ». En conséquence, « we have to ask how punishment can function as *a cure which is regimen* <sup>304</sup>».

Or, nous avons vu que Platon critiquait sévèrement l'usage des régimes thérapeutiques dans la *République*. L'invention du régime médical par Hérodicos, qui amalgame la gymnastique et la médecine, est vivement dénoncée<sup>305</sup>. Cette pratique permet au malade de vivre avec sa maladie sans jamais en être guéri ; au prix de pénibles efforts qui ne lui laissent aucun loisir, il

---

<sup>298</sup> *Rép.*, 410a. En rapprochant le sort des criminels incorrigibles à celui des malades qu'on laisse mourir, on peut croire que Platon essaie d'une certaine façon de naturaliser la peine de mort.

<sup>299</sup> *Gorg.* 524a-c, 526b-c. Les châtements divins peuvent également avoir une fonction curative.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 406d, 407d.

<sup>301</sup> *Gorg.* 479a, 480c.

<sup>302</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 170-175.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>305</sup> *Rép.*, 406a-e.

arrive à se procurer l'apparence de la santé, ou si l'on peut dire, une santé d'emprunt. Pour Platon, la véritable santé ne saurait dépendre de l'observation minutieuse d'un régime astreignant, elle possède au contraire la capacité de s'adapter, du moins pour un certain temps, à différents types d'alimentations et de milieux sans se détériorer<sup>306</sup>. La thérapie qui s'inscrit dans la durée à la manière d'un régime n'est en réalité qu'un traitement palliatif ; il faut savoir s'en passer ou accueillir la mort comme une délivrance. On peut sans doute envisager que le « régime » entendu comme un ensemble de restrictions temporaires ayant pour but le retour à la normalité puisse constituer une cure, mais non pas le régime qui se veut un mode de vie permanent – une *δίαιτα*. C'est pourtant dans ce dernier sens, nous semble-t-il, que Saunders conçoit le châtement<sup>307</sup>.

Il se pourrait néanmoins qu'entre la *République* et le *Timée*, Platon ait changé d'idée sur la valeur des régimes médicaux. C'est notamment l'avis de R. Joly, selon qui « l'opposition des doctrines de la *République* et du *Timée* est fort nette<sup>308</sup> » en ce qui concerne les procédés thérapeutiques. Alors que la *République* aurait préconisé de façon assez libérale l'usage de drogues, d'incisions ou de cautérisations pour soigner les maladies, dans le *Timée*, Platon se serait ravisé et recommanderait désormais de traiter ces dernières par le régime tout en désavouant l'emploi de remèdes plus radicaux. Si tel est le cas, et que Platon voit finalement le régime comme une thérapie efficace, Saunders pourrait en fin de compte avoir raison d'assimiler le châtement à un régime thérapeutique.

Nous ne croyons pas, cependant, que les idées exprimées dans le *Timée* soient contraires à la position de Platon dans la *République*. Pour l'essentiel, le statut accordé au régime et aux méthodes médicales « invasives » (drogues, chirurgies, etc.) demeure similaire dans les deux dialogues. Tout comme le *Timée*, la *République* considère le régime comme un moyen bien supérieur de conserver la santé que le recours aux remèdes médicaux. La combinaison d'une alimentation frugale et de la gymnastique – le régime normal – suffit à prémunir contre la grande

---

<sup>306</sup> *Rép.*, 404a-b. À propos des gardiens : « lors des campagnes militaires, ils sont soumis à de nombreux changements dans la boisson et l'alimentation, selon le climat des étés et des hivers, et en dépit de tout cela, ils doivent maintenir une santé robuste. » ; *Rép.*, 380e : « les choses les meilleures ne sont-elles pas celles qui sont le moins susceptibles d'être altérées et d'être mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes ? Par exemple, le corps le plus sain et le plus vigoureux n'est-il pas celui qui sera le moins altéré par les nourritures et les boissons ? ».

<sup>307</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 175.

<sup>308</sup> Joly, R. (1961), « Platon et la médecine », p. 445.

majorité des maladies<sup>309</sup>. Les méthodes proprement thérapeutiques doivent uniquement être appelées en renfort lorsque la maladie survient malgré l'observation du régime normal<sup>310</sup>. Celles-ci s'avèrent néanmoins très utiles dans certaines situations précises, les blessures ou les « maladies saisonnières » par exemple<sup>311</sup>, mais il vaut toujours mieux trouver la santé en soi-même que dépendre de solutions extérieures.

Il nous semble que cela correspond assez bien à la position défendue dans le *Timée*. On y retrouve l'idée que le mouvement autonome du corps par la gymnastique constitue le meilleur moyen de se maintenir en santé<sup>312</sup>. Certes, Platon affirme qu'il faut de préférence « gouverner les maladies par un régime<sup>313</sup> » (παιδαγωγεῖν δεῖ διαίταις), surtout s'il s'agit de maladies bénignes, mais il précise : « dans la mesure où nous en avons le loisir<sup>314</sup> » (καθ' ὅσον ἂν ἦ τῷ σχολῇ). Par conséquent, le genre de régime médical accaparant qui nous détourne des occupations plus importantes, de la recherche de la connaissance, de la contemplation de l'univers<sup>315</sup>, est écarté dans le *Timée* comme dans la *République*. En fait, le régime que recommande ici Platon ne peut s'écarter de manière significative du régime normal. Le propos n'est pas de préconiser le régime thérapeutique, mais plutôt de dénoncer l'usage abusif de remèdes médicaux pour soigner des affections bénignes qui se résorbent naturellement<sup>316</sup>, pourvu que l'on suive un régime mesuré et que l'on pratique la gymnastique. Pour ce qui est de traiter les maladies ou les blessures qui excèdent la puissance du régime, Platon demeure favorable, dans le *Timée*, à l'emploi de « remèdes médicaux épuratifs<sup>317</sup> » (τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως γινόμενον ἰατρικόν) lorsque nous sommes forcés d'y avoir recours. Dans ces circonstances, leur usage peut même être « très utile<sup>318</sup> » (σφόδρα χρήσιμον). Il est donc incorrect de laisser entendre que Platon recommande, dans tous les cas, le régime plutôt que le recours aux remèdes plus drastiques<sup>319</sup>. Et

---

<sup>309</sup> *Rép.*, 410b.

<sup>310</sup> *Rép.*, 407c.

<sup>311</sup> *Rép.*, 405c.

<sup>312</sup> *Tim.*, 89a.

<sup>313</sup> *Tim.*, 89c-d.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Tim.*, 90c-e.

<sup>316</sup> *Tim.*, 89b-d.

<sup>317</sup> *Tim.*, 89a.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 170.

nous sommes d'avis que le recours à ce genre de remèdes fait partie de ce qui distingue l'ordre de la thérapie, auquel le châtement appartient, de l'ordre de la normalité.

Une remarque faite dans la *République* paraît d'ailleurs rapprocher le mode d'action de la justice des tribunaux et celui des remèdes purgatifs. Socrate affirme qu'on fait appel aux tribunaux lorsqu'on « se trouve contraint de recourir à une justice empruntée à d'autres, qu'on regarde comme des maîtres et des arbitres, en raison de l'impossibilité d'en trouver chez soi (καὶ ἀπορία οἰκείων)<sup>320</sup> ». Dans une note sur ce passage, G. Leroux donne à l'expression « chez soi » (οἰκείων) un sens familial : « une cité bien ordonnée, harmonieuse et modérée, écrit-il, serait donc une cité où les différends et les conflits seraient si peu importants qu'on pourrait les traiter dans le cadre de la parenté ou du clan sans recourir aux tribunaux<sup>321</sup> ». Nous pensons toutefois que l'intention de Platon n'est pas ici de souligner le contraste entre la justice privée et la justice publique, mais celui entre la justice que le magistrat impose de l'extérieur et la justice qu'on possède en soi-même<sup>322</sup>, dans son âme. Ce caractère d'extériorité du châtement est également attesté dans le *Gorgias*. Le condamné est passif et « subit » l'action de celui qui le punit<sup>323</sup>. La justice de la punition est transmise à l'âme du condamné, mais cette justice lui est d'abord extrinsèque.

L'action du châtement est alors comparable à celle des remèdes épuratifs, telle qu'elle est décrite dans le *Timée*<sup>324</sup>. Ces remèdes sont des « causes étrangères » à l'organisme qui agissent sur des corps « au repos ». La passivité du patient et l'extériorité de l'agent caractérisent donc aussi bien la médecine purgative que la justice punitive. À l'opposé, la *diaita*<sup>325</sup> suppose l'activité, et la santé qu'elle produit résulte du mouvement autonome, le meilleur type de mouvement<sup>326</sup>. La gymnastique est un mouvement produit par le corps en lui-même et par lui-

---

<sup>320</sup> *Rép.*, 405b.

<sup>321</sup> Leroux, G., dir., *La République* (Paris : GF Flammarion, 2002). p. 584-585, note 122.

<sup>322</sup> Shorey, P. (1937), *Plato's Republic*, p. 270. Comme le remarque Shorey, l'expression οἰκείων est employée dans le *Phèdre* (239d) dans un contexte analogue, et elle désigne ce qu'on possède en propre par opposition à ce qui nous est étranger, ce qui est extérieur : Socrate condamne celui qui fait usage de fards et de bijoux pour affecter une beauté qu'il ne possède pas réellement (ἀλλοτριῶν χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον).

<sup>323</sup> *Gorg.*, 476d-e

<sup>324</sup> *Tim.*, 89a.

<sup>325</sup> La *diaita* ne désigne pas seulement le régime alimentaire, mais l'ensemble des habitudes de vie. La gymnastique en constitue une partie importante pour Platon, même que l'alimentation semble être intégrée à la gymnastique (*Rép.* 403d-404e). C'est en effet dans le cadre d'un exposé sur la gymnastique que Socrate aborde la question du régime alimentaire.

<sup>326</sup> *Tim.*, 89a.



même<sup>327</sup> (ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ), elle n'a recours à aucun agent extérieur. Nous constatons ainsi que le régime et le châtement n'ont pas les mêmes propriétés et qu'ils n'opèrent pas de la même manière.

Saunders lui-même paraît sentir que l'identification du châtement au régime n'est pas tout à fait adéquate, car tout en affirmant que le châtement n'est rien d'autre qu'un régime, il précise qu'il correspond davantage à la phase initiale d'un nouveau régime, lorsqu'il est nécessaire de briser les anciennes habitudes du criminel afin d'en instaurer de nouvelles : « punishment is regimen, or more exactly, an integral and unavoidable part of the initial stage which any new regimen must have before it can begin to develop and consolidate over a period<sup>328</sup> ». Saunders nous semble avoir raison en disant que l'administration du châtement permet l'instauration d'un régime sain – ou sa reprise –, mais nous ne voyons pas pourquoi il doit faire de celui-ci une phase du régime. Au reste, rien n'est dit sur les spécificités thérapeutiques de ce régime punitif ; le régime dont parle Saunders est simplement celui que Platon prescrit à tous les citoyens<sup>329</sup>, et qui consiste à mouvoir son corps de façon autonome le plus possible, à l'imitation de l'univers. Il va sans dire que l'observation, en parallèle, d'un régime sain est indispensable au « succès » du châtement – Platon répète que la médecine ne peut rien contre l'oisiveté et la glotonnerie<sup>330</sup> – mais cela ne signifie pas que le châtement fasse partie intégrante du régime. Dans la *République*, l'acte médical, d'un côté, et le régime permettant au convalescent de recouvrer une pleine santé, de l'autre, sont deux choses différentes<sup>331</sup>.

Saunders admet de plus que le changement de régime doit normalement être provoqué par l'intervention d'un agent extérieur, au moyen de l'infliction d'une douleur<sup>332</sup>. Mais il confond ensuite cette douleur, qui rend possible l'instauration du régime, avec la douleur qui, d'après lui, découle naturellement du changement de régime<sup>333</sup>. Il peut ainsi prétendre que la douleur du

---

<sup>327</sup> *Tim.*, 88e-89a.

<sup>328</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 175.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>330</sup> *Rép.*, 405d-c, 408b.

<sup>331</sup> *Rép.*, 407d.

<sup>332</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 174 : « to acquire a new regimen the criminal necessarily experiences initial pain, which he may well not be willing to make the effort to bring on himself by attempting a reform of conduct. But we can impose that pain on himself by punishment, and so simultaneously and necessarily achieve the initial conditions essential for his change of regime, whether he likes it or not ».

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 173 : « when a person changes his regimen in some respect, the process is in its early stages painful ».

châtiment, qu'il avait pourtant attribuée à l'action d'un agent extérieur, est en fait inhérente au régime, bien qu'il semble évident, en réalité, que l'infliction de la peine dépasse le cadre du régime lui-même. Tout se passe comme si Saunders concevait que le châtiment devait être quelque chose de plus que le régime, mais qu'il hésitait à en faire une réalité complètement distincte, croyant à tort, selon nous, que le régime constitue pour Platon la seule pratique médicale valable. Il se résout enfin à faire du châtiment un « moment » particulier de l'instauration d'un nouveau régime dans lequel se concentrent les sensations douloureuses. Ce qui demeure assez ambiguë comme description.

## 2. Châtiment et éducation

### 2.1. **La fonction éducative du châtiment**

R.F. Stalley, qui critique l'interprétation médicale de la peine proposée par Saunders<sup>334</sup>, nous semble néanmoins commettre la même erreur que lui en méconnaissant la spécificité thérapeutique du châtiment. Le châtiment serait, pour Platon, un dispositif d'enseignement au même titre que le discours, l'exhortation ou la réprimande ; il s'agirait là de différents moyens employés en vue de produire un même effet. Le châtiment ne viserait donc pas seulement une catégorie particulière de la population<sup>335</sup>, mais serait au contraire un rouage essentiel du projet pédagogique général ; il y aurait entrelacement et recoupement entre son action et celle des autres procédés éducatifs :

Plato sees punishment as an integral part of a complex system of words and deeds by which the legislator seeks to convey to the citizens the values by which they are to live their lives. Punishment thus has what some modern writers have called a “communicative” function. It serves to convey a message to the population, to say, as it were, in tones which cannot be ignored: “This conduct is wrong. It must be avoided at all costs.” [...] Communicative

---

<sup>334</sup> Stalley, R. F. (1996), « Punishment and the physiology of the Timaeus », p. 360-65.

<sup>335</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 484.

theories of punishment may, thus, be linked with the idea that punishment is a form of education. This is how Plato seems to see the matter.<sup>336</sup>

Cette conception du châtement est cohérente avec l'idée, également défendue par Stalley<sup>337</sup>, que les *Lois* ne font pas du savoir un élément essentiel de la vertu et que, par conséquent, le véritable objectif de l'éducation est d'emmener les citoyens à agir conformément à la raison, sans que soit requise la connaissance de ce qui est juste : « thus when the citizens obey the laws, they will be acting in accordance with reason, but they do not need any rational insight of their own into the source of the law<sup>338</sup> ». L'éducation se contenterait alors de produire une opinion<sup>339</sup>. Comme, selon Stalley, la dichotomie connaissance/opinion n'aurait pas d'importance majeure dans les *Lois*, il n'y aurait pas lieu non plus de faire de distinction trop nette entre un type d'enseignement ou de discours faisant principalement appel à la raison et un autre qui aurait recours à des méthodes non rationnelles<sup>340</sup>.

Il n'y aurait pas, d'après lui, de différence fondamentale entre le mode d'action du discours persuasif, qu'il s'agisse d'instruction ou d'exhortation<sup>341</sup>, et celui de la contrainte, que la violence liée à celle-ci soit virtuelle ou effective ; « we cannot distinguish the effects of punishment from those of other persuasive measures<sup>342</sup> », soutient-il. Aussi reconnaît-il au châtement et au discours persuasif – dont se chargent notamment les « préambules » qui précèdent le texte de la loi – une égale valeur didactique : « « we might say that persuasion, to be truly effective, needs to be reinforced by punishments which, as it were, *say in deed what the "preludes" say in words*<sup>343</sup> ». Plutôt que d'y voir deux aspects complémentaires, mais néanmoins distincts de la loi, Stalley estime que la persuasion et la violence forment un tout solidaire et indivisible, l'action de l'une et de l'autre allant nécessairement de pair : la perspective de la souffrance rendant l'âme plus disposée à se laisser gagner par le discours persuasif, et la persuasion parvenant en retour à

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>337</sup> Stalley, R. F. (1994), « Persuasion in Plato's *Laws* », *ibid.* 164-68.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*, *contra* : Bobonich, C. (1991), « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws* »,

<sup>341</sup> Stalley, R. F. (1994), « Persuasion in Plato's *Laws* », p. 485. L'instruction est comptée, par Stalley, au nombre de ces « mesures persuasives ».

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>343</sup> *Ibid.*

dissimuler la violence brute de la contrainte. Celle-ci aurait en quelque sorte un effet sédatif<sup>344</sup>, l'efficacité du discours persuasif ne supprimerait pas la contrainte, mais la rendrait simplement moins sensible. La contrainte et la persuasion opéreraient donc sur un même niveau épistémique en produisant une seule espèce de connaissance, c'est-à-dire une opinion. Le châtement et l'instruction représenteraient pour ainsi dire les deux côtés d'une même médaille.

Il ne faut pas s'étonner, dans ce contexte, de voir Stalley rapprocher les idées de Platon sur la question du châtement de celles de Protagoras<sup>345</sup>. Dans le dialogue éponyme, Protagoras explique en effet que le châtement fait partie intégrante du processus d'éducation. Le châtement est à ce point inséparable de l'éducation que sa pratique constitue, pour le sophiste, la preuve incontestable de la possibilité de l'enseignement : « celui qui veut punir judicieusement [...] punit en vue de l'avenir, afin que le coupable ne retombe plus dans l'injustice et que son châtement retienne ceux qui en sont témoins. Penser ainsi c'est penser que la vertu peut être enseignée, puisque le châtement a pour but de détourner du vice<sup>346</sup> ».

Pour Protagoras, le châtement produit donc la vertu par le simple fait de décourager le vice ; c'est son effet dissuasif qui « redresse<sup>347</sup> » (εὐθύνει) les récalcitrants. On devient vertueux en s'abstenant de faire le mal<sup>348</sup>. Celui-ci ne semble pas faire de distinction significative entre une personne qui agirait par peur du châtement et une autre qui serait mue *par* la vertu, dans la mesure où la vertu paraît n'être pour lui qu'une question de conformité à une norme extérieure ; l'être vertueux est celui qui se tient entre les lignes tracées par la loi, sans égard à ses motifs psychologiques. L'enseignement, d'après Protagoras, n'a pas à rendre raison de la loi, mais seulement à en susciter l'obéissance ; la loi ne devant aucune justification à ses sujets : « quand ils sortent des mains des maîtres, la cité à son tour leur fait apprendre ses lois et régler leur conduite sur elles, comme sur un modèle [...] elle exige qu'on se laisse gouverner par ces lois et punit ceux qui les transgressent<sup>349</sup> ». L'adulte est, face à la loi, dans la même position que

---

<sup>344</sup> Stalley, R. F. (1994), « Persuasion in Plato's *Laws* », p. 168. Stalley parle d'« enchantement » et d'« incantation ».

<sup>345</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's *Protagoras* », p. 17 : « there has been a persistent tendency for commentators to over-emphasise the difference between the account of punishment in the *Protagoras* speech and those we find elsewhere in Plato ».

<sup>346</sup> *Prot.*, 324b.

<sup>347</sup> *Prot.*, 326e.

<sup>348</sup> *Prot.*, 324b.

<sup>349</sup> *Prot.*, 326d.

l'enfant face à ses parents<sup>350</sup> : il doit se conformer aux injonctions de l'autorité sans demander d'explications. Dans ces conditions, tout procédé qui contribue à l'observance de la norme peut être appelé « enseignement », peu importe la manière dont il agit<sup>351</sup> ; c'est pourquoi chez Protagoras la fonction du châtement (κόλασις) semble en réalité se confondre avec celle de la réprimande (νουθέσις) et de l'instruction au sens large (διδάχη)<sup>352</sup>. Comme l'écrit Stalley, « the effect of this part of the speech is to associate punishment with ideas of teaching and reprimand and to present it as having an educational role<sup>353</sup> ».

Dans les faits, l'idée de l'éducation qui se dégage du discours de Protagoras paraît reposer entièrement sur la contrainte. Autant pour les enfants que les adultes, l'enseignement se réduit à une série de prescriptions assorties de menaces<sup>354</sup> ; il s'agit en fait d'une forme de conditionnement. Cela doit être relié au fait que la rationalité de la loi semble être complètement extérieure à l'individu chez Protagoras, ce que suggère fortement la comparaison de la loi avec les lignes (ὀφήγησεις) que tracent les maîtres d'écritures et que doivent suivre leurs élèves par la suite<sup>355</sup>. En conséquence, nul ne peut être conduit à suivre la loi par sa propre raison, celle-ci devant nécessairement être imposée à chacun par une force extérieure. Le respect de la loi serait donc incompatible avec l'autonomie pour Protagoras, puisque l'idée d'un accord spontané entre la loi et la raison semble totalement exclue. La loi exige des citoyens qu'ils renoncent à une partie de leurs désirs et de leurs intérêts au profit de la sécurité collective<sup>356</sup>. La vie sociale est ainsi placée sous le signe de la répression, dont l'instruction et la punition ne seraient finalement que des modalités. Cela se reflète d'ailleurs dans la passivité qui caractérise, chez Protagoras, la vertu de justice. Comme le remarque O. Renaut, la justice ne désigne pour lui que la disposition affective à l'obéissance<sup>357</sup>. Le juste est celui qui se montre docile aux ordres qu'il reçoit, bien

---

<sup>350</sup> *Prot.*, 325c-d, 326d.

<sup>351</sup> Taylor, C. C. W. (1991), *Protagoras*, p. 95 : « Protagoras makes no distinction between a purely coercitive function of punishment, i.e., that of deterring the potential wrongdoer from what he nevertheless remains inclined to do, and a educative function, i.e., that of so conditioning him against wrongdoing that he loses the inclination for it ».

<sup>352</sup> Par exemple, 323d. Voir aussi Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 135-36.

<sup>353</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Protagoras », p. 11.

<sup>354</sup> *Prot.*, 325c-d, 326d.

<sup>355</sup> *Prot.*, 326d.

<sup>356</sup> *Prot.*, 322b-c. Selon le mythe de Protagoras, la justice, et par extension la loi, a pour fonction première d'assurer la sécurité matérielle du genre humain.

<sup>357</sup> Renaut, O. (2014), *Platon. La médiation des émotions*, p. 52. La justice pour Protagoras ne semble en effet ne renvoyer à aucun idéal normatif, ni à aucun pouvoir de législation.

qu'il soit incapable d'en apprécier la valeur et d'y adhérer en toute connaissance de cause. Même si les règles de la cité peuvent finir par être « intériorisées » par l'individu, comme l'invoque Stalley<sup>358</sup>, cela ne change rien, en réalité, à sa situation d'hétéronomie. La justice consiste à se laisser guider par des lois que l'on doit accepter du seul fait qu'elles ont « été inventées jadis par de vertueux législateurs<sup>359</sup> ». Outre les sentiments innés de justice (δίκη) et de pudeur (αἰδώς) qui habitent chacun<sup>360</sup>, c'est la contrainte qui, sous la forme du commandement, de la menace, ou de la correction, entraîne le respect de la loi, et qui, à ce titre, « enseigne » la vertu.

## 2.2. Éducation et coercition dans les *Lois*

Contrairement à ce que soutient Protagoras – et à ce que suggère Stalley – nous sommes d'avis qu'il existe chez Platon une différence cruciale entre le fait de contraindre par la violence et celui d'éduquer. Platon qualifie d'« ordonnance tyrannique<sup>361</sup> » ce que Protagoras présente comme la forme générale de l'enseignement, à savoir l'ordre accompagné de la menace d'une sanction. Platon est d'accord pour dire le législateur doit éduquer les citoyens<sup>362</sup>, mais ce n'est pas, selon lui, en intimant des ordres et en infligeant des punitions qu'il y parvient. La fonction pédagogique de la loi ne peut être confondue avec sa fonction coercitive : pour le philosophe, éduquer n'est pas la même chose qu'ordonner.

Afin d'illustrer cette différence, Platon a recours à une analogie médicale. Le législateur qui se contente d'édicter des lois sans se donner la peine de fournir la moindre explication est comparé au médecin-esclave qui, avec l'arrogance d'un « tyran », prescrit des remèdes à ses patients, esclaves également, sans rendre compte de sa démarche. À l'inverse, le législateur qui, en plus de légiférer *stricto sensu*, prend en charge d'éclairer les motifs de ses décisions et d'amener les citoyens à discerner le mérite des lois qu'il institue ressemble, selon Platon, au médecin libre qui ne prescrit de traitement qu'après avoir instruit ses patients, des hommes libres cette fois, des raisons qui sous-tendent son approche thérapeutique et les avoir persuadés de son

---

<sup>358</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 483.

<sup>359</sup> *Prot.*, 326d.

<sup>360</sup> *Prot.*, 322c.

<sup>361</sup> *Lois*, 722e.

<sup>362</sup> *Lois*, 857e. Voir Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 71.

bien-fondé<sup>363</sup>. Sur le plan législatif, ce sont les préambules, textes qui précèdent la loi proprement dite, qui doivent assumer cette fonction pédagogique et persuasive<sup>364</sup>. La loi sera donc dite « double<sup>365</sup> » en ce qu'elle use de la persuasion en plus de la contrainte.

La question qui se pose alors est de savoir s'il est possible, ne serait-ce que théoriquement, de séparer le versant persuasif de la loi de son versant coercitif et punitif, ou si, comme le défend Stalley, les deux fonctionnent nécessairement ensemble et produisent un même effet sur l'âme. Le discours persuasif a-t-il pour unique fonction d'éteindre la violence de la contrainte, qui resterait en dernière instance le seul moyen de gouverner la conduite des citoyens ? Ou vise-t-il plutôt, à tout le moins comme idéal, la transmission d'un savoir rationnel qui engagerait celui qui en fait l'acquisition à reconnaître la loi comme l'expression de la raison à l'échelle de la cité, et, conséquemment, à y obéir de son propre chef, rendant par le fait même la contrainte superflue<sup>366</sup> ?

Il faut admettre qu'au livre IV des *Lois*, où l'analogie des deux médecines apparaît pour une première fois, le discours persuasif ne semble effectivement n'avoir d'autre fonction que celle de préparer l'esprit à recevoir l'ordre de la loi ; il agirait *en vue* de la contrainte. Après tout, les explications fournies par le médecin libre à son patient ne changent rien au fait qu'il doit prescrire un traitement, « la prescription, même dépouillée de son caractère tyrannique parce que s'adressant à un interlocuteur préparé à la recevoir, fait intégralement partie de l'acte thérapeutique<sup>367</sup> ». Tel que décrit au livre IV, l'objectif du préambule est d'« obtenir la bienveillance chez celui à qui le législateur adresse la loi et arriver grâce à cette bienveillance à lui faire accepter avec plus de docilité la prescription en quoi consiste la loi<sup>368</sup> ». Cela semble donner raison à Stalley : on peut difficilement soutenir, sur la base de ce passage, que l'action du préambule peut être envisagée de manière indépendante par rapport à la contrainte. On ne voit pas jusqu'ici comment on pourrait opposer les méthodes éducatives ou persuasives d'un côté, et les méthodes coercitives ou punitives de l'autre ; ce qui paraît autoriser l'intégration du châtement

---

<sup>363</sup> *Lois*, 720b-e.

<sup>364</sup> *Lois*, 723a.

<sup>365</sup> *Lois*, 721b.

<sup>366</sup> La formulation de ce problème et son traitement doivent beaucoup au chapitre « L'utopie législative » de l'ouvrage d'A. Laks. Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 112-128.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>368</sup> *Lois*, 723a.

aux nombres des pratiques éducatives. Si la vertu pédagogique du préambule réside simplement dans le fait qu'il conditionne les citoyens à obéir aux prescriptions de la loi, on pourrait assurément en dire autant du châtement et, par suite, lui attribuer une fonction équivalente.

La reprise de l'analogie médicale au livre IX ouvre cependant la perspective d'un affranchissement de la vocation éducative de la loi vis-à-vis de sa fonction coercitive<sup>369</sup>. On apprend que la médecine qui assumerait pleinement le caractère « libre » de sa pratique ne se contenterait pas seulement, comme on dit au livre IV, de persuader ses patients « d'une manière ou d'une autre<sup>370</sup> », mais qu'elle devrait en outre « argumenter d'une manière qui se rapproche de celle de la philosophie<sup>371</sup> » avec eux. Le médecin libre qui serait ainsi fidèle à sa vocation s'exposerait aux railleries du médecin-esclave qui lui reprocherait d'éduquer le malade au lieu de le soigner, « comme s'il demandait non pas à retrouver la santé, mais à devenir médecin<sup>372</sup> ». Cette critique n'est pas totalement dépourvue de légitimité en ce qui concerne la médecine, dans la mesure où l'enseignement n'est pas constitutif de l'activité thérapeutique, qui doit avant tout s'occuper de soigner les corps ; mais elle cesse d'être justifiée lorsqu'elle est dirigée contre le législateur, car sa tâche consiste à rendre les citoyens vertueux, ce qui implique, dans la mesure du possible, de les rendre capables de se gouverner eux-mêmes selon le principe rationnel de l'âme. L'individu pleinement vertueux se prescrira alors à lui-même, de façon autonome, des règles de conduite qui coïncideront forcément avec les lois de la cité vertueuse<sup>373</sup>. Contrairement au médecin dont la fonction principale n'est pas de former d'autres médecins, le législateur a certainement pour idéal de développer la compétence législative des citoyens ; compétence qui, chez Platon, s'identifie à la vertu<sup>374</sup>.

De ce point de vue, l'extension de la fonction éducative de la loi tend à faire disparaître la nécessité de la contrainte, ce qui montre bien que l'éducation et la coercition sont deux choses distinctes. Le discours persuasif vise moins à conditionner l'obéissance à la loi qu'à remplacer, le

---

<sup>369</sup> Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 123-25.

<sup>370</sup> *Lois*, 720d.

<sup>371</sup> *Lois*, 857d.

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> *Lois*, 875c. Ces individus sont très rares, mais cette image représente néanmoins un idéal.

<sup>374</sup> *Lois*, 711e-712a : « lorsque dans un individu l'autorité suprême rejoint la tempérance pour s'y associer, alors on voit naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l'avenant ». Cf. 645b, 836e, *Gorg.*, 504d.



plus possible, la contrainte du *nomos* par la traction sans violence du *logos*<sup>375</sup>, ce que Laks appelle « la réduction tendancielle de la loi<sup>376</sup> ». Certes, vu de l'extérieur, l'effet de l'éducation n'est pas immédiatement discernable de celui de la contrainte, puisque les deux ont pour résultat tangible le respect de la loi, mais il s'agit malgré tout de procédés fort différents qui ne font pas appel aux mêmes ressorts psychiques – qui ne tirent pas sur les mêmes fils de l'âme<sup>377</sup>. Il nous semble donc incorrect d'affirmer que l'action du châtement est équivalente à celle de l'instruction. De fait, la loi pénale ne s'adresse, selon Platon, qu'à ceux qui sont réfractaires à l'enseignement<sup>378</sup> :

les lois sont faites, semble-t-il, les unes pour les gens de bien afin de les instruire (διδασχῆς χάριν) des conditions dans lesquelles leurs rapports dans la vie seront empreints de bienveillance mutuelle, les autres pour ceux qui ont tourné le dos à l'éducation, et dont le naturel inflexible ne s'est pas laissé assez amollir pour empêcher leur endurcissement dans la pire méchanceté<sup>379</sup>.

La loi doit demeurer silencieuse pour celui qui se laisse convaincre par l'argumentation du préambule (τῷ μὲν πειθομένῳ τὸν νόμον ἔαν σιγῇ δεῖ)<sup>380</sup>, la force contraignante n'étant plus requise ; la menace du châtement, contrairement à ce qu'affirme Stalley, n'envoie pas un « message » à la population générale<sup>381</sup>, mais seulement à ceux qui refusent de suivre la voie de la raison, ou qui en sont incapables<sup>382</sup>. On voit bien, dès lors, que l'action de l'enseignement et celle de la contrainte sont, en principe, indépendantes l'une de l'autre, bien qu'elles concourent à un même résultat. La perfection de l'enseignement rendrait en effet l'impératif de la loi

---

<sup>375</sup> Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 124.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>377</sup> *Lois*, 644d-645c.

<sup>378</sup> Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, p. 287-89.

<sup>379</sup> *Lois*, 880d-e.

<sup>380</sup> *Lois*, 854c.

<sup>381</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 484.

<sup>382</sup> Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, p. 287 : « Si l'on veut bien admettre que le prologue s'adresse à tous les membres de la cité, la loi ne se trouve pas dans la même situation. L'essentiel du rapport des prologues aux lois tient ainsi à ce que celles-ci sont censées ne devoir être jamais rédigées, ne devoir être dotées d'une voix et se trouver en état de punir que parce qu'il existe dans le groupe politique des hommes qui ne peuvent ou ne souhaitent pas se conduire selon les principes prétendus fondés en raison qu'ils ont énoncés, ὁ δυσπειθεὶς καὶ μηδὲν προοιμίου φροντίζων δέχοιτ' ἄν τὸν τοιόνδε ἐτοιμῶς νόμον. Elles ne se proposent de sévir, donc, qu'envers celui qui se révèle sourd aux invites de leurs préludes, εἰ δ' οὖν τινα κατέχοι φήμη κωφὸν τῶν τοιούτων προοιμίων »

inutile<sup>383</sup> ; l'instruction dispensée par le préambule n'est donc pas « au service » de la contrainte. Toutefois, comme l'humanité couvre « tous les degrés de l'échelle qui sépare la bête du dieu<sup>384</sup> », il n'est pas possible que l'éducation parvienne, par elle seule, à amener l'ensemble des citoyens à toujours agir selon la raison, et il est peu probable que la grande majorité des gens acceptent toutes les lois volontairement<sup>385</sup> ; c'est pourquoi le secours de la contrainte est inévitable. De manière générale, l'enseignement et la contrainte s'adressent à deux publics distincts, mais il faut aussi imaginer qu'ils peuvent agir de concert chez un même individu en combinant leurs pouvoirs ; chez quelqu'un, par exemple, qui ne serait que partiellement convaincu par le préambule et dont les passions opposeraient, à l'intérieur de son âme, une certaine résistance aux tractions du fil d'or de la raison, sans les dominer complètement<sup>386</sup>. Mais malgré cette complémentarité, l'éducation et la contrainte n'en demeurent pas moins deux pôles séparés. Il est du reste assez évident que, dans la pratique, le contenu des préambules ne peut atteindre à l'idéal du dialogue philosophique fixé au livre IX<sup>387</sup> ; mais le fait que les préambules ne soient pas toujours conformes à leur modèle d'enseignement rationnel ne nous permet pas de nier la spécificité de l'éducation vis-à-vis des techniques de persuasion non rationnelles<sup>388</sup>.

On pourrait objecter que les *Lois* accordent à la punition un rôle d'une certaine importance dans l'éducation du jeune enfant, car « il faut dès cet âge [entre trois et six ans] supprimer en lui le laisser-aller, en le corrigeant sans l'humilier<sup>389</sup> ». L'Athénien ajoute que « le premier homme libre venu devra châtier l'enfant lui-même, son pédagogue et son maître, chaque fois que l'un d'eux se sera rendu coupable d'une faute<sup>390</sup> ». Or, l'éducation des enfants est tout autre que l'éducation des adultes. Comme la faculté de raison n'est pas encore développée chez l'enfant<sup>391</sup>, celui-ci ne peut bénéficier d'un enseignement rationnel. Son comportement répond aux seuls

---

<sup>383</sup> Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 124-125.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>385</sup> Lois, 684c., Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, p. 266.

<sup>386</sup> Ce cas de figure représente sans doute la grande majorité des gens.

<sup>387</sup> *Lois*, 857c-e.

<sup>388</sup> *Contra* Stalley, R. F. (1994), « Persuasion in Plato's *Laws* », p. 164-68.

<sup>389</sup> *Lois*, 793e.

<sup>390</sup> *Lois*, 808e.

<sup>391</sup> *Rép.*, 441a-b.

critères de plaisir, d'affection, de douleur et de haine<sup>392</sup>. Il est en cela comparable aux esclaves et aux animaux, qui sont aussi dépourvus de raison ; comme eux, l'enfant est placé sous tutelle :

Ni moutons ni autres bêtes de pâturage ne sauraient vivre sans pasteur, pas davantage les enfants sans pédagogues ou les esclaves sans maîtres. Or, de toutes les bêtes sauvages, c'est l'enfant qui est la bête la plus difficile à manier. Parce que la source de la réflexion n'est pas encore disciplinée en lui<sup>393</sup>.

Il est donc juste de dire que l'éducation de l'enfant repose en grande partie sur le principe du conditionnement jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge de la raison. On doit l'habituer à associer des sentiments positifs aux bonnes choses et des sentiments négatifs aux mauvaises choses, bien qu'il ne soit pas encore capable d'en saisir les raisons<sup>394</sup>. Mais ce conditionnement ne représente pas la finalité de l'éducation, il ne s'agit que d'une propédeutique visant à préparer l'âme à l'instruction (τὰ μαθήματα) qu'elle recevra par la suite<sup>395</sup>. L'enfant n'a pas pour dessein d'être dépendant à demeure ; si tout se passe comme prévu, il doit, une fois devenu adulte, être apte à se gouverner lui-même en suivant le « principe divin » de son âme<sup>396</sup>. La raison doit se substituer aux passions comme premier mobile de sa conduite, tout en s'accordant avec elles<sup>397</sup>.

Le dressage par la contrainte ne convient qu'aux êtres serviles ou non rationnels. Dans un sens, il s'agit de la seule forme d'« éducation » dont leur âme est susceptible. Mais on doit se garder de confondre cette espèce inférieure d'éducation avec l'enseignement rationnel évoqué au livre IX. La preuve en est que, d'après Platon, celui qui obéit seulement aux prescriptions de la raison sous le coup de la contrainte souffre précisément d'un défaut d'éducation<sup>398</sup>. Ce n'est pas un hasard, d'ailleurs, si Stalley prend pour exemple la correction de l'enfant, un être non

---

<sup>392</sup> *Lois*, 653b.

<sup>393</sup> *Lois*, 808d. Sur l'éducation de l'enfant, voir : Laurent, J. (2000), « L'éducation et l'enfance dans les *Lois* », et Charlot, B. (1977), « L'idée de l'enfance dans la philosophie de Platon »,

<sup>394</sup> *Lois*, 653b.

<sup>395</sup> *Lois*, 794c.

<sup>396</sup> *Rép.*, 590e-591a. L'éducation doit transformer l'enfant hétéronome en adulte autonome détenant en son âme le principe de la justice selon lequel il agit : « et n'est-il pas évident, repris-je, que la loi elle aussi vise le même but [c.-à.-d. le gouvernement du principe divin], elle qui fait alliance avec tous ceux dans la cité ? Et de même pour l'autorité que nous exerçons sur les enfants, le fait que nous ne les laissons pas être libres tant que nous n'avons pas institué chez eux, comme dans la cité, une constitution politique, et qu'ayant pris soin de ce qu'il y a de meilleur en eux à l'aide de ce qu'il y a de meilleur en nous, nous n'y avons installé un gardien et un chef semblable à nous ? ».

<sup>397</sup> *Lois*, 653b.

<sup>398</sup> *Lois*, 880e.

rationnel, pour illustrer la fonction supposément éducative du châtement en général<sup>399</sup>. Cela s'accorde tout à fait avec sa vision « behavioriste » de l'éducation dans les *Lois*<sup>400</sup>. Pourtant, il nous paraît assez clair que l'enseignement, même celui du grand nombre<sup>401</sup>, possède dans ce dialogue une dimension intellectuelle importante qui nous interdit de le réduire à un programme de conditionnement affectif.

### 2.3. Dissuasion et réformation

D'autre part, si la contrainte n'engendre qu'une conformité extérieure à la raison, sans restituer la primauté du principe rationnel de l'âme, quelle portée peut-on donner à la mission thérapeutique du châtement ? Il ne fait pas de doute que les *Lois*, à l'instar du *Gorgias*, lui attribuent toujours une fonction réformatrice<sup>402</sup> : il doit rendre plus juste celui qui le subit. Mais la justice chez Platon est autre chose qu'un simple conditionnement par le plaisir et la douleur. Celui qui se retient de commettre le mal par crainte de la douleur qui découle du châtement n'est pas réellement juste, sa vertu n'est qu'un simulacre, « une peinture en trompe-l'œil (σκιαγραφία), une vertu réellement servile et qui n'[a] rien de sain, rien de vrai non plus<sup>403</sup> ». On ne voit donc pas très bien, de prime abord, comment le châtement pourrait engendrer la justice de l'âme ; la violence risque en effet de n'inspirer que la peur d'elle-même plutôt que celle de l'injustice, ce qu'il convient de craindre<sup>404</sup>. Doit-on supposer que l'idéal thérapeutique du châtement cède

---

<sup>399</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 485 : « one way of expressing Plato's view would be to say that he sees the state as a disciplinary institution. [...] One may for example be reminded of an old fashioned English public school. Such a school would have a hierarchical system of authority extending from the headmaster through the assistant masters and the prefects down to the youngest pupils. It would have a detailed system of rules to which conformity was required, but it would not see these rules as existing in isolation. They would be taken to express principles of order and morality which are seen as having value in themselves. All manner of means would be used to inculcate these values in the pupils. These would include exhortations from the headmaster, sermons in the chapel, games which were supposed to be character-building, and various other kinds of ritual. There would also be formal and informal systems in which honours and encouragement were given to those who best succeeded in exemplifying the institution's values, while those who failed to conform would be punished. These punishments would no doubt serve to enforce outward compliance with the rules and thus to preserve the institutional context in which education could take place. They would also serve as a means of publicly affirming the standards and authority-structure of the school ».

<sup>400</sup> Stalley, R. F. (1994), « Persuasion in Plato's Laws », p. 164-68.

<sup>401</sup> *Lois*, 818a-e.

<sup>402</sup> *Lois*, 731c-d, 862c.

<sup>403</sup> *Phédon*, 69b.

<sup>404</sup> Laurent, J. (2000), « L'éducation et l'enfance dans les *Lois* », p. 43.

finalement le pas, compte tenu de la faiblesse humaine, à une pratique pénale axée sur la répression ? Il faut dire que la législation de la cité des Magnètes tient pour une bonne part du compromis<sup>405</sup>, et qu'il ne faut pas s'étonner en conséquence que la pratique du châtement ne corresponde pas parfaitement à sa vocation curative. Dans tous les cas, on peut considérer son action comme purement répressive à l'égard des couches laborieuses de la population, qui représentent sans doute une majorité numérique<sup>406</sup>. C'est ce qui explique que les peines imposées aux esclaves soient autrement plus violentes que celles imposées aux citoyens<sup>407</sup>. L'esclave est un être irrationnel par nature dont la conduite est entièrement dirigée par les principes de plaisir et de douleur, il ne pourra jamais devenir juste au sens plein du terme, tel que défini dans la *République*<sup>408</sup>. Sa « justice » consiste en fait à se soumettre sans réserve à l'autorité rationnelle incarnée par la figure du maître.

Qu'en est-il toutefois du citoyen injuste possédant le potentiel d'être juste et qui, en théorie, serait pour cette raison sujet à l'action thérapeutique du châtement ? Dans la mesure où la punition existe d'abord sous la forme d'une menace – dont Platon ne peut ignorer l'effet dissuasif –, on ne peut nier qu'elle ait une certaine fonction répressive, même à l'endroit des citoyens rationnels en puissance. De toute évidence, l'énoncé de la sanction pénale qui assortit chaque loi a pour seul objectif de détourner du crime par la peur ceux qui, en l'absence de toute menace, s'y adonneraient. Il nous est par conséquent difficile d'imaginer qu'en elle-même la menace du châtement puisse exercer une quelconque action thérapeutique. Il est en outre possible que le citoyen porté à l'obéissance par la menace soit seulement plus craintif que le criminel avéré, sans être plus juste pour autant.

Dans le *Gorgias*, la crainte du châtement est blâmée parce qu'elle fait obstacle à ses bienfaits thérapeutiques, en poussant les êtres injustes à fuir la seule chose susceptible de porter remède à leur injustice<sup>409</sup>. Dans les *Lois*, il paraît en revanche normal et même souhaitable que le

---

<sup>405</sup> Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 45.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 58-60.

<sup>407</sup> *Lois*, 868c : l'esclave qui tue sous le coup de la colère est livré à l'arbitraire des proches de sa victime qui peuvent le mettre à mort de la manière qu'ils désirent, alors que pour le même crime le citoyen est condamné à deux années d'exil. 872b : seul l'esclave meurtrier est exécuté par fustigation.

<sup>408</sup> *Rép.*, 441e.

<sup>409</sup> *Gorg.*, 480c.

châtiment soit redouté par les personnes injustes<sup>410</sup> ; comme si Platon préconisait désormais une approche dissuasive. Mais selon nous cet écart témoigne moins de l'abandon de la conception thérapeutique du châtiment au profit d'un modèle essentiellement répressif que de la différence de point de vue qui existe entre le *Gorgias* et les *Lois*. Tandis que le *Gorgias* envisage l'injustice et la justice dans la perspective de l'âme individuelle, les *Lois* s'y intéressent davantage dans l'optique de la cité. Comme le note Saunders, « Magnesian penology is state-oriented<sup>411</sup> ». À cet égard, l'injustice n'est pas seulement nuisible pour la personne qui en est atteinte, mais par ses effets, elle met également en péril l'« amitié<sup>412</sup> » qui doit unir les citoyens. Il incombe alors à la justice pénale de trouver un équilibre entre la prévention du crime et la réformation des criminels. On peut ainsi expliquer que la fonction thérapeutique du châtiment soit doublée d'une fonction dissuasive. En général, il vaut mieux réprimer l'injustice avant qu'elle ne se manifeste, afin d'éviter qu'elle n'infecte une grande partie de la population et qu'elle n'en vienne à semer la discorde dans la cité, quand bien même cela aurait pour conséquence de priver certaines personnes injustes des bienfaits du châtiment, puisque la crainte d'être punis empêcherait leur injustice de se faire jour. À l'échelle de la cité, les avantages thérapeutiques du châtiment doivent toujours être mis en balance avec les préjudices du crime.

De façon paradoxale, ce ne sont que les gens injustes qui passent à l'acte en méprisant les avertissements de la loi qui pourraient, en fin de compte, se prévaloir des effets thérapeutiques du châtiment. Platon est néanmoins conscient qu'il ne pourra pas mener dans tous les cas à une rémission complète du condamné, et il semble accepter que la punition puisse aussi avoir un effet répressif lorsque son action thérapeutique n'est pas totalement efficace. C'est à notre avis ce qu'il veut dire en affirmant que le châtiment doit rendre meilleur celui qui le subit ou, à tout le moins, le rendre « moins pervers<sup>413</sup> », qu'il doit amener le coupable d'une injustice « soit à ne plus jamais oser la commettre dans l'avenir soit à la commettre de son plein gré beaucoup moins souvent<sup>414</sup> », et « à détester radicalement l'injustice ou à se libérer du plus grand poids de ce

---

<sup>410</sup> *Lois*, 862e, voir Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, p. 267-68.

<sup>411</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 180. Cf. Mackenzie, M. M. (1981), *Plato on Punishment*, p. 195.

<sup>412</sup> *Lois*, 628b, 640c, 705a.

<sup>413</sup> *Lois*, 854d.

<sup>414</sup> *Lois*, 862d.

malheur<sup>415</sup> ». Si le châtement ne parvient pas à éliminer complètement l'injustice de l'âme du criminel, il doit au moins pouvoir l'empêcher de se manifester. On peut en effet penser qu'il subsistera souvent chez ce dernier « une irrationalité irréductible, qui ne peut être que réprimée<sup>416</sup> ». Mais il ressort malgré tout de ces énoncés que la fonction répressive du châtement est secondaire par rapport à sa vocation thérapeutique, et qu'elle constitue un pis-aller ; dans la mesure du possible, l'objectif premier demeure la guérison du condamné.

Il reste alors à expliquer comment l'emploi de la contrainte peut faire naître la justice à l'intérieur d'une âme. Bien qu'il reconnaisse que la justice, pour Platon, n'est pas qu'une question de conformité extérieure, mais qu'elle désigne avant tout l'état d'harmonie psychique, Stalley suggère que la conformité peut, à la longue, engendrer la justice dans l'âme, et que la dissuasion peut conduire à la réformation : « although Plato is in general clear that being virtuous is not just a matter of doing the right thing but requires one to have a properly ordered soul, there are passages which seem to blur the distinction between the ideas that punishment deters people from committing crimes and that it improves their characters<sup>417</sup> ». Si le fait d'accomplir de bonnes actions sous l'effet de la contrainte ou de la peur pouvait, à terme, rendre l'âme juste, nous serions forcés d'admettre que l'effet thérapeutique du châtement n'est finalement qu'un contrecoup de sa fonction répressive.

L'argument de Stalley repose en grande partie sur un passage de la *République* qui décrit la relation entre les actions et le caractère moral<sup>418</sup>. Socrate y affirme que « les choses saines engendrent la santé, les choses malsaines la maladie » et que « de la même manière, les actions justes engendrent la justice, et les actions injustes l'injustice<sup>419</sup> » (τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ, τὸ δ' ἄδικα ἀδικίαν). Saunders accorde également une importance déterminante à ce passage qui prouve, selon lui, « that psychic states are *induced*, by the performance of actions of the appropriate kind<sup>420</sup> ». Il semble y voir une confirmation

---

<sup>415</sup> *Lois*, 934b.

<sup>416</sup> Laks, A. (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, p. 53.

<sup>417</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 479.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>419</sup> *Rép.*, 444c-d.

<sup>420</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 167.

supplémentaire que le châtement, pour Platon, doit prendre la forme d'un régime : « a man whose soul is unjust, therefore, needs positively to do, presumably repeated, just actions<sup>421</sup> ».

Le sens de ce passage est cependant plus complexe à saisir qu'il n'y paraît au premier regard et il convient d'apporter certaines nuances. D'abord, comme une action juste, pour Platon, est une action qui est *motivée* par la justice<sup>422</sup>, il est douteux qu'une personne injuste puisse accomplir une action juste avant d'être délivrée de son injustice. Une action donnée n'est jamais juste ou injuste en elle-même, c'est l'état psychique dans lequel se trouve l'agent qui en détermine la nature :

ce n'est certes pas le simple fait de donner un bien à quelqu'un ou au contraire de lui enlever quelque chose que nous devons qualifier brutalement de justice ou d'injustice. Mais ce qu'il y a lieu pour le législateur de considérer, c'est si le service rendu ou le dommage causé par celui-ci à celui-là comportaient chez leur auteur la justice dans l'intention et la façon de faire<sup>423</sup>.

C'est donc dire qu'une même action peut virtuellement être juste ou injuste, selon la qualité morale de celui qui l'accomplit<sup>424</sup>. Une personne injuste ne pourra pas être rendue plus juste par la répétition de certaines actions, étant donné qu'il lui sera impossible d'accomplir la moindre action juste avant que la justice ne soit rétablie dans son âme. L'injustice ne peut se muer d'elle-même en justice. Si, pour ce qui est du corps, le bon régime suffit à vaincre la plupart des maladies<sup>425</sup>, c'est parce que la maladie physique, comme le corps auquel elle s'attache, possède souvent une date d'expiration et qu'elle finit par se résorber d'elle-même<sup>426</sup> ; mais ce n'est pas la même chose pour l'injustice, qui reste enracinée dans l'âme aussi longtemps qu'aucun remède ne vient l'en chasser<sup>427</sup>. Voilà le malheur auquel est confronté l'être injuste. C'est pourquoi, comme nous avons tenté de le montrer, le châtement doit être conçu comme une force extrinsèque qui communique sa propre justice à l'âme injuste.

---

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Phédon*, 68d-69b. *Rép.*, 554d-e.

<sup>423</sup> *Lois*, 862b.

<sup>424</sup> *Lois*, 864a. Si le principe rationnel est aux commandes d'une cité ou d'une âme individuelle, toutes les actions accomplies sous son autorité doivent être qualifiées de « justes », même s'il en résulte un dommage.

<sup>425</sup> *Tim.*, 89c.

<sup>426</sup> *Tim.*, 89b.

<sup>427</sup> Si elle n'est pas traitée par des remèdes médicaux, la maladie physique se résorbe d'elle-même ou disparaît avec la mort du corps. Ce n'est pas le corps, semble-t-il, qui « combat » la maladie. La guérison survient lorsque la maladie arrive à son terme naturel. Mais rien ne permet de penser que l'injustice possède une telle échéance.



D'un point de vue extérieur, il est possible qu'une personne se comporte de manière honnête en société pendant toute sa vie, mais qu'elle demeure par ailleurs injuste. C'est ce qu'illustre la fiction de l'anneau de Gygès<sup>428</sup> : bon nombre parmi ceux que l'on qualifie de « justes » commettraient l'injustice s'ils étaient assurés de jouir d'une impunité totale. La conformité formelle à la justice ne conduit pas machinalement à la justice de l'âme, loin de là. On peut pratiquer une justice intéressée pendant très longtemps sans qu'elle n'évolue en justice authentique pour autant. Nous pouvons également citer pour preuve le cas des athées, décrits dans les *Lois*, dont le mode de vie s'accorde avec celui d'une personne juste : « ils prennent en haine les méchants, et la répugnance qu'ils ont pour l'injustice fait qu'ils n'ont pas la tentation d'agir de la même manière qu'eux : ils fuient les gens injustes et recherchent les gens justes<sup>429</sup> ». S'il faut en croire Stalley et Saunders, ces personnes devraient, en principe, être guéries de leur injustice à force de bien se comporter, mais Platon ne leur « prescrit » pas moins cinq années de prison en isolement et des entretiens réguliers avec les membres du collège de veille<sup>430</sup>. Les bonnes mœurs ne peuvent, à elles seules, sauver une personne qu'elles n'ont pas su préserver de la maladie en premier lieu. Rappelons que si les citoyens de Magnésie ont part à quelque injustice, c'est nécessairement *en dépit* de l'excellente éducation qu'ils ont reçue et des coutumes vertueuses de leur cité ; il est par conséquent peu probable qu'il suffise de les contraindre à accomplir de bonnes actions afin de les rendre justes, car c'est ce que la loi a déjà échoué à faire. D'ailleurs, quelle conduite plus juste pourrait-on leur prescrire que celle que la loi commande à tout le monde d'adopter ?

En un sens, il est vrai que les choses saines engendrent la santé et les actions justes la justice, mais seulement pour ceux qui possèdent *déjà* ces biens, et dont l'âme et le corps ne sont pas corrompus par la maladie. Les choses saines permettent à ces gens de conserver l'harmonie de leur corps, et les actions justes celle de leur âme<sup>431</sup>. De fait, la maladie n'est pas qu'un défaut

---

<sup>428</sup> *Rép.*, 359b et s.

<sup>429</sup> *Lois*, 908b-c.

<sup>430</sup> *Lois*, 909a.

<sup>431</sup> Cela implique, pourrait-on objecter, que l'âme juste puisse devenir injuste par le simple fait de cesser d'agir justement, alors que nous venons tout juste d'affirmer que l'âme injuste ne saurait jamais devenir juste par elle-même. N'est-ce pas une contradiction ? Non, parce que la justice et l'injustice ne sont pas équivalentes en ce sens que la justice exige, de la part de l'âme, un effort de discipline constant, tandis que l'injustice résulte d'un simple laisser-aller. C'est ce qu'exprime l'allégorie du Phèdre (253c et s.). En outre, celui qui s'abandonne à l'injustice devient incapable de lui tourner le dos, car la partie désirante devient de plus en plus puissante à mesure que l'âme cède à ses désirs (*Tim.* 89e, *Rép.* 442a).

de santé, mais elle se définit également par l'incapacité d'assimiler et de tirer profit des choses saines qui, dans un corps sain, produisent la santé<sup>432</sup>. Cela concorde avec ce que nous disions au chapitre précédent, à savoir que, d'après Platon, l'aliment n'agit pas directement sur le corps, mais qu'il doit d'abord être assimilé par ce dernier avant de produire un effet<sup>433</sup>, bon ou mauvais. Si ce processus ne peut s'accomplir adéquatement, l'aliment qui d'ordinaire est le plus bienfaisant ne sera d'aucune utilité pour le corps. Selon le *Gorgias*, le régime qui convient aux personnes en santé s'avère même souvent préjudiciable pour les malades<sup>434</sup>. Le fait que les mêmes aliments peuvent susciter des réactions contraires dans un corps en santé et dans un corps malade confirme que la santé est une qualité du corps et non de l'aliment – de même que la justice est un attribut de l'âme et non de l'acte.

D'autre part, l'importance accordée au mode de vie sain ne doit pas faire oublier que la santé de l'âme et du corps – ou du moins la disposition à la santé<sup>435</sup> – reste, pour Platon, un don de la nature, à défaut duquel tous les efforts vers le bien sont futiles. Le régime « sain » que préconise Platon est précisément celui qui convient à « ceux qui sont bien dotés naturellement pour ce qui concerne leur constitution physique<sup>436</sup> » (τοὺς μὲν εὐφυεῖς τὰ σώματα). Ce régime n'est pas avantageux pour n'importe qui, mais seulement pour ceux qui possèdent déjà, par nature, un bon niveau de santé<sup>437</sup>. C'est même par ce régime, dans une certaine mesure, que s'éprouve la santé de chacun : ceux qui savent s'en accommoder peuvent être considérés sains. Quant aux autres, de deux choses l'une : soit ils souffrent d'une maladie curable et pourront, une fois délivrés de leur mal, adopter sans problème le régime normal, soit leur maladie est incurable

---

<sup>432</sup> *Sophiste*, 230c.

<sup>433</sup> *Rép.*, 609e-610a.

<sup>434</sup> *Gorg.*, 505a.

<sup>435</sup> Rappelons que, selon le *Timée* (43a-b), la naissance est synonyme de désordre physique et psychique. C'est pourquoi la « santé » du nouveau-né ne peut logiquement exister que sous la forme d'une disposition.

<sup>436</sup> *Rép.*, 409e.

<sup>437</sup> La conception platonicienne de la santé est bien sûr marquée d'une très forte normativité. Une même idée de la santé est appliquée à tous, sans égard aux particularités individuelles. Comme il ressort de sa critique virulente des régimes médicaux, il n'y a pas, pour le philosophe, de normalité propre à la maladie ou au handicap. D'un autre côté, la santé n'est pas non plus – en principe – l'apanage d'un petit groupe aristocratique ayant le loisir de se consacrer à la culture et à l'entretien du corps, un style de vie que Platon réprovoque d'ailleurs (*Rép.*, 404a, 407b) et qui repose sur une surestimation de la valeur du corps et une mauvaise compréhension de la santé, dont la vraie fonction est de permettre la vie selon la justice. La santé, pourvu que l'on possède des dispositions physiques favorables, est assez simple à entretenir pour Platon.

et ils ne seront jamais à même de mener une vie saine. Platon recommande crûment à ces derniers de se laisser mourir<sup>438</sup>.

Le pouvoir qu'ont les « choses saines » d'engendrer la santé se doit donc d'être grandement relativisé. Le malade qui est incapable de bénéficier du régime approprié à l'état de santé, ne peut plus compter uniquement sur la répétition d'actions qui, en temps normal<sup>439</sup>, seraient jugées saines pour vaincre son mal. Dans de tels cas, le rôle de la médecine sera moins de restituer la pleine vigueur au corps du malade que de le purifier, selon la définition du *Sophiste*<sup>440</sup>, afin qu'il soit « libéré de ce qui l'embarrasse<sup>441</sup> », qu'il puisse à nouveau tirer parti des aliments qu'il consomme et progressivement retrouver la forme en reprenant une vie normale. C'est seulement une fois l'entrave de la maladie supprimée que le convalescent peut faire bon usage du régime.

### 3. Le châtement comme forme d'*elenchos*

#### 3.1. L'impuissance de la réprimande

L'âme malade non plus ne peut faire bon usage d'aucun enseignement et d'aucune connaissance avant d'être purgée de son injustice<sup>442</sup>. Il est en effet inutile de répéter sur tous les tons à quelqu'un que « telle chose est juste », « telle autre injuste », que « ceci est beau, cela est honteux ; ceci est saint, cela est impie »<sup>443</sup> dans l'intention de le rendre plus juste, s'il est, en son âme, – à l'encontre de sa volonté, bien sûr<sup>444</sup> – hostile à la justice. Même si ces leçons sont consolidées par les menaces et les corrections, elles ne pourront produire, chez une telle personne, qu'une conformité de façade accompagnée d'un vif ressentiment envers la loi<sup>445</sup>. Aucun enseignement positif sur le juste et l'injuste ne peut guérir une âme qui n'est pas disposée à reconnaître la vérité de la justice. C'est sur ce point que la thèse de Stalley nous semble

---

<sup>438</sup> *Rép.*, 406e.

<sup>439</sup> En toute rigueur, la formule « sain en temps normal » est un pléonasme du point de vue de Platon, car la santé coïncide avec la normalité.

<sup>440</sup> La purification (καθαρός) est une technique de séparation qui « conserve le meilleur et rejette le pire ». 226d.

<sup>441</sup> *Sophiste*, 230c.

<sup>442</sup> *Sophiste*, 230c-d.

<sup>443</sup> *Prot.*, 325d.

<sup>444</sup> *Prot.*, 358c-d.

<sup>445</sup> *Rép.*, 440c-d. Celui qui croit avoir été puni injustement se met en colère contre ceux qui en sont responsables.

déficiente : on ne peut réduire le châtement à un moyen de communiquer un « message » à propos de la valeur morale d'une action, car ce message, le fautif n'est généralement pas en état de l'entendre.

En tant que dérèglement psychique, l'injustice n'affecte pas seulement la conduite de ceux qui en sont atteints, mais elle détermine également le contenu de leurs opinions<sup>446</sup>. De plus, sous l'effet de l'amour démesuré qu'il se porte à lui-même<sup>447</sup>, l'être injuste prend l'objet de ses désirs pour le bien véritable : « celui qui aime fait preuve d'aveuglement à l'égard de ce qu'il aime, de sorte que son jugement est erroné quand il porte sur ce qui est juste, bon et beau, car il est convaincu que son intérêt doit toujours mériter plus d'estime que le vrai<sup>448</sup> ». Il tiendra ensuite pour sagesse les opinions sur la justice et sur le bien qui ne sont en fait que les reflets mentaux de ses passions débridées et deviendra, en raison de cette présomption, rétif à toute tentative d'instruction, car « celui qui croit être sage ne voudra rien apprendre sur ce qu'il pense déjà connaître<sup>449</sup> ». On constate alors que ce n'est pas simplement en indiquant<sup>450</sup> au coupable le caractère inacceptable de son geste que le châtement arrive à rétablir la justice de son âme. En général, le délinquant n'est pas sans ignorer que l'action qu'il commet est proscrite par la loi. Le problème se situe à un niveau plus fondamental dans le mépris de la loi et de la justice que lui inspirent ses croyances erronées, elles-mêmes dérivées de convoitises immodérées.

Prenons d'abord l'exemple du sophiste Thrasymaque dans la *République*, qui est convaincu que « le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort<sup>451</sup> ». Cette opinion l'amène à penser que la loi est instituée par les dirigeants en vue d'exploiter les sujets dans leur propre intérêt. Selon Thrasymaque, celui qui obéit à la loi est toujours perdant, « l'homme juste est, en toutes circonstances, placé dans une position inférieure à l'homme injuste<sup>452</sup> », l'injustice est donc

---

<sup>446</sup> Tel que l'explique M. Dixsaut : « Toute opinion est une croyance, cette croyance a pour origine les valeurs auxquelles le sujet adhère, ces valeurs sont l'expression des pulsions irrationnelles qui jouent en son âme ; ce sont elles qui le persuadent, et d'abord du fait que ce soi-même irréflecti qu'elles constituent est réellement lui-même. La racine profonde de l'opinion est l'absence de connaissance de soi ». Dixsaut, M. (2005), « Réfutation et dialectique », p. 67. Cf. *Rép.*, 560c-d ; *Tim.*, 90b : les appétits de l'homme intempérant dictent le contenu de ses pensées.

<sup>447</sup> Cet amour-propre n'est pas un vice indépendant, mais il est visiblement lui-même une conséquence de la tyrannie de l'*epithumia* : « si l'on blâme également l'arrogance et le mauvais caractère, n'est-ce pas parce que la bête à forme de serpent se développe et prend de l'assurance au détriment de l'harmonie ? » (*Rép.* 590a-b)

<sup>448</sup> *Lois*, 731e-732a.

<sup>449</sup> *Sophiste*, 230a.

<sup>450</sup> Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », p. 482.

<sup>451</sup> *Rép.*, 338c.

<sup>452</sup> *Rép.*, 343d.

beaucoup plus profitable que la justice, et seuls les gens crédules prennent la justice au sérieux. L'homme le plus heureux est nécessairement celui qui commet « l'injustice la plus totale<sup>453</sup> », c'est-à-dire le tyran qui réduit son peuple à l'esclavage et le soumet à ses moindres volontés.

Thrasymaque peut être rapproché du personnage de Calliclès qui, dans le *Gorgias*, défend une position similaire. D'après Calliclès « la justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort<sup>454</sup> ». C'est donc à bon droit que les puissants oppriment les plus faibles dans la mesure de leur pouvoir. À cette justice naturelle qui consacre la loi du plus fort, Calliclès oppose la justice conventionnelle, celle des lois. Les lois ne sont, à ses yeux, que des artifices inventés par les plus faibles afin de domestiquer les plus forts et les empêcher d'exercer le pouvoir qui leur revient par nature<sup>455</sup>. L'homme admirable est celui qui parviendrait à secouer le joug de la loi et à mettre la cité sous son pouvoir absolu<sup>456</sup>. Les propos tenus par Calliclès trahissent le caractère démocratique de son âme<sup>457</sup>. Son aversion pour la justice et la modération résulte directement de la domination du *logos* et du *thumos* par l'*epithumia*<sup>458</sup>. Lorsque que les désirs mortels se déchainent et envahissent la partie divine de l'âme, ils rendent cette dernière complètement sourde à la voix de la raison<sup>459</sup>.

À l'évidence, ceux qui vivent sous l'emprise de telles opinions ne peuvent être rendus plus justes par un simple rappel de la loi, aussi douloureux soit-il. Ils accueilleraient avec arrogance les principes qu'on chercherait à leur inculquer, tant ils sont convaincus que seules les personnes faibles et ingénues éprouvent un respect sincère pour la loi et la justice. Leur seul tort serait à leurs yeux de ne pas avoir été assez malins pour échapper à la sanction. L'emploi de la force

---

<sup>453</sup> *Rép.*, 344a.

<sup>454</sup> *Gorg.*, 483c.

<sup>455</sup> *Gorg.*, 483e-484a.

<sup>456</sup> *Gorg.*, 484a.

<sup>457</sup> *Gorg.*, 513c.

<sup>458</sup> Ce qui transparait dans le langage qu'il tient : « veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature ? Hé bien, je vais te le dire franchement ! Voici, si l'on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions (τὰς ἐπιθυμίας), si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer (μὴ κολάζειν). Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer ». 492a.

<sup>459</sup> *Rép.* 560c-d : « Et s'il reçoit de ses proches une aide quelconque pour renforcer la tendance parcimonieuse de son âme, alors ces discours fanfarons viennent barrer les portes du rempart royal qui se trouve en lui : ils ne laissent pas pénétrer l'aide alliée, pas plus qu'ils n'accueillent l'ambassade de bons conseils des particuliers plus âgés. Ce sont ces discours qui dominent dans la bataille, et taxant la pudeur de stupidité, ils la rejettent au dehors et la bannissent sans vergogne. La modération qu'ils invectivent en la taxant de lâcheté, ils la rejettent en la couvrant d'injures et ils expulsent la mesure et la discipline dans la dépense, en persuadant le jeune homme, en lui donnant pour cortège une multitude de désirs inutile, qu'il s'agit d'attitudes de paysans et indignes d'un homme libre ».

dissuasive peut certes arriver à les intimider, mais sans toutefois arracher les opinions qui, dans leur âme, font obstacle à la justice<sup>460</sup>. C'est pourquoi la simple réprimande, même en usant de violence peut-on présumer, n'est pas en mesure de remédier à l'ignorance, et qu'elle constitue par conséquent une méthode d'éducation qui « produit des résultats très médiocres<sup>461</sup> ».

### 3.2. Le pouvoir purificateur de l'*elenchos*

Pour rétablir la justice dans une âme, il est avant toute chose nécessaire de la débarrasser « des opinions qui empêch[ent] la connaissance<sup>462</sup> ». Selon le *Sophiste*, seule la réfutation (ἔλεγχος) en est capable. L'Étranger décrit comme suit son action :

ils [ceux qui pratiquent l'*elenchos*] interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux (ἡμεροῦνται) face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui l'écoute et solide pour celui qui la subit<sup>463</sup>.

En lui faisant « honte (αἰσχύνη) d'elle-même<sup>464</sup> », l'*elenchos* délivre l'âme de l'excès d'amour-propre qui était cause de sa complaisance obstinée à l'endroit de ses penchants vicieux<sup>465</sup>. Sous l'effet de la honte, la force des désirs s'atténue et l'âme devient plus modérée<sup>466</sup>, ce qui par suite

---

<sup>460</sup> Stalley semble pourtant admettre que la punition, telle qu'il la conçoit, ne peut être efficace lorsqu'elle est employée contre des gens qui ne reconnaissent pas la légitimité de l'ordre social : « someone who [does] not accept the values of the institution and [does] not care whether he [is] accepted by his superiors would see punishment as victimization and something to be resented ». Curieusement, il semble y voir un phénomène criminologique propre aux sociétés modernes, sans considérer que ce problème se pose également pour Platon. Stalley suggère que le châtement ne peut être efficace qu'à la condition que l'individu puni ait déjà intériorisé les valeurs véhiculées par la loi, ce qui est paradoxal dans la mesure où le crime manifeste nécessairement un mépris de la loi. Stalley, R. F. (1995), « Punishment in Plato's Laws », ; *ibid.* 485-486 ; Stalley, R. F. (1996), « Punishment and the physiology of the Timaeus », p. 370.

<sup>461</sup> *Sophiste*, 230a.

<sup>462</sup> *Sophiste*, 230d.

<sup>463</sup> *Sophiste*, 230b-c.

<sup>464</sup> *Sophiste*, 230d.

<sup>465</sup> *Lois*, 731e.

<sup>466</sup> Sur le pouvoir de l'*elenchos* de rendre modéré, voir Dorion, L.-A. (2000), « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », p. 60-61. Le *Gorgias* (478d) attribue également au châtement le pouvoir de rendre modérés ceux qui le subissent.

la rend réceptive à la connaissance. Il est frappant de voir à quel point les effets de l'*elenchos* et ceux du châtement sont décrits d'une façon très voisine. Dans la *République*, Socrate affirme que chez celui qui est châtié,

l'élément bestial se calme et s'adoucit (ἡμεροῦται) et que ce qui est doux se trouve libéré. Alors l'âme entière, réorientée vers la nature supérieure, acquiert, en devenant dépositaire de la modération (σωφροσύνην) et de la justice alliées à la sagesse, une disposition de plus grande valeur que le corps qui acquerrait force et beauté alliées à la santé, et cela d'autant plus que l'âme possède plus de valeur que le corps<sup>467</sup>.

Dans le *Sophiste*, l'*elenchos* est présenté comme une forme de purification. La purification (καθαρός) se définit comme le type de séparation dont le propre est de conserver le meilleur et de rejeter le pire<sup>468</sup>. Elle se divise en deux catégories, l'une se rapportant au corps et l'autre à l'âme. La purification psychique est de nouveau divisée en deux espèces en fonction des deux états d'impureté susceptibles d'affliger l'âme. Le premier état, la dissension (στάσις), survient lorsque les opinions, les plaisirs et le courage sont en désaccord les uns avec les autres<sup>469</sup>. En tant que désordre, il est analogue à la maladie. Le second, l'ignorance (ἄγνοια), est comparable à la disproportion et rend l'âme incapable d'atteindre la vérité qu'elle poursuit<sup>470</sup>. Il s'agit plus spécifiquement de l'ignorance double qui fait croire à celui qui en est atteint qu'il possède un savoir même s'il ne sait rien. Selon le *Sophiste*, le châtement constitue le remède le plus approprié à la dissension, tandis que l'*elenchos* serait plus convenable à la guérison de l'ignorance.

On pourrait donc objecter au rapprochement entre l'*elenchos* et le châtement que cette classification du *Sophiste* leur attribue deux fonctions nettement distinctes. Contrairement à la *République* où elle est décrite comme une conséquence de la dissension psychique<sup>471</sup>, l'ignorance apparaît ici comme un vice intellectuel indépendant du désordre de l'âme, ce qui peut laisser croire que l'*elenchos* lui-même n'aurait qu'une fonction de réfutation logique<sup>472</sup>. Or si l'on se rapporte à la description des ses effets citée plus haut<sup>473</sup>, on se rend facilement compte, d'une

---

<sup>467</sup> *Rép.*, 591b.

<sup>468</sup> *Sophiste*, 226d.

<sup>469</sup> *Sophiste*, 228b.

<sup>470</sup> *Sophiste*, 228c.

<sup>471</sup> *Rép.*, 444b.

<sup>472</sup> Perraud, L. A., « Katharsis in Plato » (Indiana University, 1980). P. 136.

<sup>473</sup> *Sophiste*, 230b-c.

part, que l'*elenchos* possède le pouvoir – et la fonction – de rendre l'âme plus modérée, et d'autre part, que l'ignorance qu'il combat n'a pas elle non plus qu'une origine intellectuelle, étant donné qu'elle prend racine dans l'amour-propre.

Du reste, la comparaison de l'*elenchos* avec la médecine qui, dans le *Gorgias* et même dans le *Sophiste*, est considérée par Platon comme l'analogue du châtiment, nous autorise à penser qu'il pourrait avoir une fonction punitive. Qui plus est, il semble que le rôle de l'*elenchos* soit moins de cultiver la vertu de l'âme que d'éliminer ce qui lui fait obstacle<sup>474</sup>, et de créer ainsi les conditions nécessaires à son épanouissement. En cela, l'*elenchos* paraît avoir une fonction proprement thérapeutique qui est bien différente de celle qu'occupe l'enseignement conventionnel, qui vise plutôt la transmission de connaissances positives. Au sein d'une cité dévoyée comme Athènes, où la maladie de l'âme constitue pour ainsi dire la norme, il est inévitable que l'*elenchos* exerce une fonction pédagogique de premier plan, car chaque âme a besoin d'être purifiée avant de pouvoir accéder à la connaissance. En revanche, dans une cité comme celle des *Lois*, où toutes les activités auxquelles prennent part les citoyens depuis un jeune âge<sup>475</sup> concourent à produire la vertu<sup>476</sup>, le traitement de l'*elenchos* ne peut, en réalité, être nécessaire que pour une infime minorité d'individus. L'enseignement dispensé et les pratiques sociales seront normalement en mesure de prévenir le dérèglement de l'âme et son infection par des opinions pernicieuses. Dans une citée saine, le rôle de l'*elenchos* devrait donc se limiter à la thérapie des âmes malades, qui seront forcément peu nombreuses. Ce qui coïncide avec la fonction du châtiment.

---

<sup>474</sup> Dorion, L.-A. (2000), « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », p. 49 : « l'*elenchos* lui-même ne transmet pas la vertu – hormis peut-être la modération –, mais il est néanmoins indispensable à la vertu car l'acquisition de celle-ci suppose l'éradication préalable, par le moyen de l'*elenchos*, des fausses connaissances ».

<sup>475</sup> *Lois*, 789e. L'éducation de l'enfant commence lorsqu'il est encore dans le sein de sa mère : « la femme enceinte se promènera ; tant que le nouveau-né est une pâte molle, elle le modèlera comme une cire molle, et jusqu'à l'âge de deux ans elle l'emballotera. Quant aux nourrices, il va aussi de soi qu'on les contraindra par la loi sous peine d'amende, qu'elles conduisent les petits enfants à la campagne, dans les temples ou chez leurs parents, à toujours les porter jusqu'à ce qu'ils soient capables de se tenir debout et quand ils le seront à prendre garde que, jeunes comme ils sont, ils ne se tournent les jambes en s'appuyant sur elles et en les soumettant à un effort violent.

<sup>476</sup> *Lois*, 643e. « c'est l'éducation qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice ».



La vocation thérapeutique et punitive de l'*elenchos* apparaît encore plus clairement dans le *Gorgias*<sup>477</sup>. Tout d'abord, lorsque Polos – qui lui aussi soutient que les hommes injustes sont heureux<sup>478</sup> – est sur le point d'être réfuté par Socrate, sa situation est comparée à celle d'un malade s'apprêtant à subir une intervention médicale : « n'hésite pas à répondre Polos, – tu n'y trouveras aucun dommage, mais réponds en te confiant noblement à ce qu'exige notre discussion, comme si tu te livrais à un médecin (ὥσπερ ἰατρῶ παρέχων), et réponds par oui ou par non à ce que je te demande<sup>479</sup> ». À l'instar du châtement, l'*elenchos* est caractérisé comme une médecine pour l'âme. Ensuite, un autre passage identifie sans équivoque le fait d'être soumis à la réfutation au fait d'être puni. Alors que Calliclès, forcé de contredire sa position initiale, se fâche contre Socrate, celui-ci proteste : « cet homme ne supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle – la punition (οὗτος ἀνὴρ οὐχ ὑπομένει ὠφελούμενος καὶ αὐτὸς τοῦτο πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος)<sup>480</sup> ». Comme le résume R.G. Edmonds, « the *elenchos*, then, is depicted throughout the dialogue as a kind of purgative medicine that produces a painful effect of *kolasis* upon the patient, providing a shock to his system that checks the elements of his soul that are out of balance, restores the harmony, and makes health possible<sup>481</sup> ». Enfin, il faut aussi noter que la notion de châtement est étroitement associée à la pratique de l'*elenchos* dans le *Lysis*<sup>482</sup>, notamment lorsque Lysis demande à Socrate de discuter avec Ménexène afin qu'il puisse le châtier (ἵνα αὐτὸν κολάσῃς)<sup>483</sup>.

### 3.3. La honte comme remède

On ne peut nier cependant que les pratiques punitives concrètes paraissent, à première vue, assez étrangères à l'esprit de l'*elenchos* socratique. En quoi les amendes, les coups de fouets, les marques d'infamie, l'exposition publique honteuse, l'emprisonnement ou encore l'exile, qui

---

<sup>477</sup> Ce paragraphe est fortement inspiré de l'étude de R.G. Edmonds Edmonds, R. G. (2012), « Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias* ».

<sup>478</sup> *Gorg.*, 470d.

<sup>479</sup> *Gorg.*, 475d.

<sup>480</sup> *Gorg.*, 505c.

<sup>481</sup> Edmonds, R. G. (2012), « Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias* », p. 176.

<sup>482</sup> Renaud, F. (2002), « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* », p. 194.

<sup>483</sup> *Lysis*, 211c.

représentent l'essentiel des peines dont sont passibles les citoyens<sup>484</sup>, peuvent-ils avoir sur l'âme un effet thérapeutique comparable à celui de la réfutation ?

Selon le *Gorgias*, il semble que la douleur et la souffrance (ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν)<sup>485</sup> seraient directement responsables de la guérison des âmes malades, et qu'il ne serait « pas possible de les débarrasser de l'injustice autrement que par la souffrance<sup>486</sup> ». Ainsi, la douleur ne serait pas qu'un effet accidentel du châtement, mais elle en constituerait plutôt le principe ; elle serait en elle-même agent de guérison. Il n'est pourtant pas aisé de comprendre comment la douleur physique pourrait avoir sur l'âme un effet thérapeutique qui ne serait pas réductible à la simple dissuasion. Saunders a proposé comme explication que l'infliction de douleur pourrait provoquer la dissolution des structures psychiques dérégées chez l'individu injuste, lui permettant ensuite de donner à son âme une forme plus convenable à la faveur de l'enseignement et d'un régime approprié<sup>487</sup>. De ce point de vue, il serait sans doute possible de rapprocher l'action purgative de la douleur de celle de l'*elenchos*.

---

<sup>484</sup> *Lois*, 855c, 862d, 949c-d.

<sup>485</sup> *Gorg.*, 525b.

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 173-172 : « this pain of a change of bodily or mental condition has of course, as we know from the *Timaeus*, a physical base: the constituent matter of the soul is moving in a set of established patterns to which it has grown accustomed and finds congenial. To adopt a fresh set, in order to change the regimen or outlook, demands that the existing set be broken up and to a greater or less extent modified and superseded by the new, which then itself becomes established over a period of time. The discomfort felt in, and temporary weakness entailed by, 'breaking the mould' are what we experience at having to abandon one habitual action or thought for another and better one. 100 The new action or thought, once achieved, becomes (as we have all experienced) gradually easier on the second and subsequent occasions; habituation brings ease and contentment, and the new pattern becomes in turn something it would be painful to abandon. The break-up of an existing pattern may be brought about by the person himself, who steels himself to put up with the pain in the interests of the change. But the break-up can also be induced by someone else. How? Simply by causing the pain. For the causing of pain is necessarily a disruption of the regularity and equilibrium of the existing pattern: pain, like any other feeling, is embodied in and expressed by particular configurations and movements of the matter of the soul, which is affected by the conditions and movements of the body, and therefore by any pain imposed on the body direct; in other cases, say rebuke, the pain reaches the soul more immediately. My suggestion, therefore, is that once Plato has denied punishment the status of recompense and retribution, he can treat it explicitly as not metaphorical but literal 'cure', or rather as part of cure's early stages. To acquire a new regimen the criminal necessarily experiences initial pain, which he may well not be willing to make the effort to bring on himself by attempting a reform of conduct. But we can impose that pain on him, by punishment, and so simultaneously and necessarily achieve the initial conditions essential for his change of regime, whether he likes it or not. So, whether he likes it or not, he has become at least a little less unjust than he was, for the unjust configurations and movements of his soul have been forcibly broken up, by an outside agent ».

Or, la conception platonicienne des rapports entre l'âme et le corps s'oppose à l'attribution d'une fonction thérapeutique à la douleur physique<sup>488</sup>. Loin d'entraîner sa guérison, la douleur intense est plutôt une cause de désordre pour l'âme :

les plaisirs et les douleurs qui présentent des excès doivent être considérés comme les maladies les plus graves pour l'âme. Car, joyeux à l'extrême ou, au contraire accablé par la douleur, celui qui s'empresse hors de propos de rechercher ceci ou de fuir cela, celui-là ne parvient plus à rien voir ou à rien entendre correctement; c'est un forcené et dès lors n'est plus en mesure de faire usage de sa faculté de raisonnement<sup>489</sup>.

La douleur physique fait suite à une « impression contre nature et violente<sup>490</sup> ». Elle résulte, selon le *Philèbe*, d'une dissolution de l'harmonie constitutive de l'être humain<sup>491</sup>. Considérant que le châtement doit plutôt avoir l'effet de rétablir cette harmonie, il est difficilement concevable qu'il parvienne à ses fins par le seul moyen de la douleur.

Nous sommes d'avis que si le châtement peut être conçu comme une forme d'*elenchos*, c'est parce que, comme lui, son efficacité repose sur le sentiment de honte qu'il fait éprouver à la personne injuste en exposant au grand jour la condition servile de son âme<sup>492</sup>. Que la honte et non la douleur soit l'effet visé du châtement paraît assez évident pour ce qui est des peines consistant à faire subir au condamné des traitements infamants, tel que le fait d'être obligé à maintenir en public une posture déshonorante. Pour Platon, l'attitude du corps est un reflet de la qualité de l'âme<sup>493</sup> ; le ridicule de la posture met donc en lumière la disproportion de l'âme, ce qui provoque inévitablement la honte.

Comme l'a montré A. Merker<sup>494</sup> la honte est également l'effet escompté par la peine de fustigation, bien que son inflexion occasionne incontestablement une vive douleur. Dans la mesure où la punition des coups de fouet était traditionnellement réservée aux esclaves – et que, dans les *Lois*, elle le demeure en grande partie – elle a pour résultat d'assimiler à l'esclave l'homme libre à qui elle est imposée. Cette destitution sociale convient au caractère servile de son

---

<sup>488</sup> À ce propos, voir l'article d'Anne Merker Merker, A. (2004), « Corps et châtement chez Platon », p. 11-19.

<sup>489</sup> *Tim.*, 86b-c.

<sup>490</sup> *Tim.*, 64c-d.

<sup>491</sup> *Tim.*, 31d.

<sup>492</sup> C'est la thèse défendue par Anne Merker (2004), « Corps et châtement chez Platon ».

<sup>493</sup> *Lois*, 815b-c. *Cratyle*, 400c, où le corps est décrit comme le σῆμα de l'âme.

<sup>494</sup> Merker, A. (2004), « Corps et châtement chez Platon », p. 25-42.

âme, dans laquelle le principe rationnel est asservi à la partie mortelle<sup>495</sup>. En outre, la fustigation laisse des stigmates sur le corps qui seront pour tout citoyen une grande source de honte.

Il est du reste intéressant de noter que, dans les *Lois*, Platon fait de l'emprisonnement une peine à part entière<sup>496</sup> alors que la prison ne servait, à Athènes, que de lieu de détention provisoire où étaient gardés les individus inculpés dans l'attente de l'acquittement d'une amende ou, comme pour Socrate, de leur exécution. Il y aura trois prisons différentes dans la cité des Magnètes<sup>497</sup>. La première prison aura une fonction plus conventionnelle. On y enfermera ceux qui sont incapables de payer leurs amendes, ainsi que les individus impurs, afin d'éviter qu'ils ne contaminent les autres<sup>498</sup>. Ceux qui se rendent coupables de violence envers leurs aînés seront également condamnés à y séjourner pour plusieurs années<sup>499</sup>. Le fait que cette prison soit située sur la place publique<sup>500</sup> n'est sans doute pas anodin ; cela laisse croire que le regard des autres et la honte peuvent encore ici jouer un rôle déterminant dans l'amendement des condamnés. Une seconde prison, qui sera incidemment le lieu de réunion du collège de veille, accueillera les athées qui seront jugés récupérables. Elle sera nommée « Maison du retour à la raison<sup>501</sup> ». Les condamnés devront y demeurer pendant au moins cinq ans et s'entretiendront régulièrement avec les membres du collège de veille qui viendront « les admonester et sauver leurs âmes<sup>502</sup> ». Eu égard à la teneur du préambule de la loi contre l'impiété<sup>503</sup>, on peut présumer que ces leçons auront une orientation philosophique marquée. Selon toute vraisemblance, les membres du collège de veille devront commencer par soumettre les athées à l'*elenchos* afin de disposer leurs âmes à reconnaître la vérité de l'enseignement qu'ils recevront. Ainsi, l'utilité de cette prison consisterait notamment à contraindre les athées à subir l'*elenchos*. Nous avons d'ailleurs en Thrasymaque<sup>504</sup>

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 30. Dans le *Gorgias* (524e), les lacérations sont d'ailleurs un signe distinctif de l'injustice de l'âme qui se présente devant Rhadamante.

<sup>496</sup> Brisson, L. (1998), « Le collège de veille (*nukterinos sullogos*) », p. 163-64.

<sup>497</sup> *Lois*, 908a.

<sup>498</sup> *Lois*, 864e.

<sup>499</sup> *Lois*, 880b-c.

<sup>500</sup> *Lois*, 908a.

<sup>501</sup> *Ibid.*, σωφρονιστήριον.

<sup>502</sup> *Lois*, 909a.

<sup>503</sup> *Lois*, 890c-907d.

<sup>504</sup> Thrasymaque est contraint par l'assemblée de poursuivre la discussion avec Socrate alors qu'il désire s'en aller : « ayant ainsi parlé, Thrasymaque pensait à s'en aller, après avoir, comme un baigneur, inondé nos oreilles de son impétueux et abondant discours. Mais les assistants ne le lui permirent pas et le forcèrent de rester (ἠνάγκασαν ὑπομείναι) pour rendre compte de ses paroles ». *Rép.*, 344c. Gorgias doit forcer Calliclès à répondre aux questions de Socrate pour que la discussion puisse arriver à son terme. *Gorg.*, 497b.

et Calliclès<sup>505</sup> des exemples que le succès de la réfutation exige souvent le recours à la contrainte. Enfin, une troisième prison, de laquelle il sera interdit aux citoyens libres de s'approcher, sera consacrée aux condamnés à mort en attente d'exécution<sup>506</sup>.

Quant à l'amende, qui constitue probablement la peine la plus fréquemment imposée aux citoyens, il est vrai qu'en elle-même elle possède surtout un pouvoir dissuasif<sup>507</sup>. Mais nous ne pouvons douter qu'elle s'accompagne, dans la vaste majorité des cas, d'une dénonciation publique du délit qui a pour fonction de stigmatiser<sup>508</sup> celui qui s'en rend coupable, de manière à lui faire honte. Par exemple, l'homme qui refuse de se marier fera l'objet de dégradations civiques, en plus de recevoir une amende<sup>509</sup>. La simple imposition d'une amende, sans aucune publicité du délit, permettrait à certaines personnes de s'en accommoder en la considérant, ni plus ni moins, comme le prix qu'il faut payer pour suivre ses inclinations vicieuses.

Pour avoir un effet thérapeutique, il est nécessaire que le châtiment revête un caractère public<sup>510</sup>. La honte qui découle d'une mauvaise conduite peut toujours être réprimée lorsqu'on agit en privé, à l'abri des regards; mais elle devient irrésistible quand l'injustice éclate au grand jour<sup>511</sup>. La honte éprouvée devant le jugement défavorable de l'opinion publique ravive le sentiment d'*aidôs*, crainte qui s'oppose « aux plaisirs les plus nombreux et les plus grands<sup>512</sup> ». C'est ainsi que le châtiment peut « empêcher [l'âme] d'assouvir ses désirs<sup>513</sup> », conformément à la description du *Gorgias*. Comme l'explique J. Moss<sup>514</sup>, la honte engage le *thumos* à prendre le

---

<sup>505</sup> Gorgias doit forcer Calliclès à répondre aux questions de Socrate pour que la discussion puisse arriver à son terme. *Gorg.*, 497b.

<sup>506</sup> *Lois*, 908a-909b-c.

<sup>507</sup> *Lois*, 721d. Cela semble être le principe de l'amende imposée au célibataire : « celui qui n'obéit pas à la loi parce qu'il n'est pas marié à l'âge de trente-cinq ans paiera chaque année une amende de telle ou telle somme, pour qu'il n'aille pas se figurer que le célibat apporte profit et aisance ».

<sup>508</sup> Sur l'importance de la dénonciation et de la publicité des délits dans la cité des Magnètes, voir Bertrand, J.-M. (1998), « Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans la cité des Magnètes platonicien ».

<sup>509</sup> *Lois*, 721d.

<sup>510</sup> Candiotta, L. (2018), « Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5 », p. 580 : « only the judgmental gaze of the other enables the soul to experience the shame which is necessary to emancipate the soul from its defective state ». Merker, A. (2004), « Corps et châtiment chez Platon », p. 34-36.

<sup>511</sup> *Philèbe*, 65e-66a : « quand nous voyons goûter certains plaisirs, et surtout les plus grands, nous trouvons que cette jouissance traîne à sa suite ou le ridicule ou la honte, au point que nous en rougissons nous-mêmes, et que les dérobant aux regards, nous les cachons et les confions à la nuit, jugeant qu'il est indécent que la lumière du jour soit témoin de pareils plaisirs ».

<sup>512</sup> *Lois*, 647a.

<sup>513</sup> *Gorg.*, 505b.

<sup>514</sup> Moss, J. (2005), « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », p. 153-157.

parti de la raison et à réfréner les désirs de l'*epithumia* qui contrarient son activité<sup>515</sup>. On voit bien, dès lors, comment la honte peut conduire à la modération, étant donné que cette vertu désigne précisément l'harmonie d'une âme au sein de laquelle le principe rationnel exerce le commandement en étant soutenu par le *thumos*<sup>516</sup>.

De plus, il n'y a pas lieu selon nous de faire une différence entre la honte qui procède de l'*elenchos* et celle que produit le châtement. La honte éprouvée par l'individu soumis à l'*elenchos* est indépendante de la réfutation logique de sa position<sup>517</sup>. Le sentiment de honte n'a pas de fondement rationnel, mais tient plutôt du jugement de valeur<sup>518</sup>. Il s'agit d'une réaction instinctive face à ce qui nous paraît répugnant. À cet égard, la honte ressentie par Calliclès, forcé d'admettre les conséquences grotesques de sa position hédoniste<sup>519</sup>, et la honte éprouvée par le condamné contraint de maintenir une posture infamante en public sont une seule et même chose. Dans les deux cas, la honte possède un même pouvoir salvateur sur l'âme.

---

<sup>515</sup> *Rép.*, 440a-b.

<sup>516</sup> *Rép.*, 442c-d. Moss, J. (2005), « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », p. 154-55.

<sup>517</sup> Mckim, R. (1998), « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », p. 37, 42-43. Moss, J. (2005), « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », p. 150-153, 158.

<sup>518</sup> Moss, J. (2005), « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », p. 146, 148, 158-160.

<sup>519</sup> *Gorg.*, 494c-d. Calliclès est amené à reconnaître que la vie d'un galeux serait une vie enviable. Mckim, R. (1998), « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », p. 41-42. Moss, J. (2005), « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », p. 151.

## Conclusion

Partant du principe que la justice ne saurait jamais être à l'origine de l'injustice, Platon est amené à critiquer la conception rétributive de la justice, qui exerce une grande autorité sur la pensée morale de ses contemporains. Dans la *République*, Socrate réfute Polémarque qui se fait le porte-parole de l'idée commune suivant laquelle la justice consiste à rendre à chaque personne le bien ou le mal qu'on en a reçu<sup>520</sup> ; comme le mal engendre l'injustice, il n'appartient pas au juste de faire du mal à quiconque.

Dans ces conditions, le statut du châtement devient hautement problématique. En effet, même la tentative par Protagoras de justifier rationnellement le châtement en le plaçant sous les auspices de la réformation morale ne va pas jusqu'à suggérer que la peine en elle-même puisse être autre chose qu'un mal pour celui qui la subit, et que son efficacité puisse avoir un autre fondement que la douleur. Platon est néanmoins conscient que le châtement est une réalité indispensable au bon fonctionnement de la cité. Or pour être légitime, il doit être bienfaisant, non seulement pour la cité, tel que l'entendrait une pensée utilitariste, mais également, et surtout, pour l'individu qui le subit. À ce titre, le châtement doit être distingué d'une part de la compensation offerte à la victime en vertu du préjudice matériel subi, et d'autre part de la vengeance (τιμωρία) qui n'est, pour Platon, que le contrecoup de l'injustice.

La justification du caractère bienfaisant du châtement passe en grande partie par son rapprochement avec la médecine : le châtement délivre l'âme de la maladie de l'injustice tout comme la médecine délivre le corps de ses propres maladies. La comparaison avec la médecine est particulièrement judicieuse, car elle suggère que le châtement, à l'instar de celle-ci, peut être un bien malgré la douleur qui lui est associée. Cette comparaison est bien sûr le corollaire d'une analogie plus fondamentale entre la maladie et l'injustice dont nous avons examiné les implications. Après avoir vu qu'elle mettait en lumière une certaine « isomorphie<sup>521</sup> » entre le corps et l'âme, nous avons été conduits à nous interroger sur la possibilité d'interactions causales entre l'ordre psychique et l'ordre somatique. Contrairement à certains dialogues antérieurs qui semblent placer la maladie somatique sous la dépendance de l'âme, le *Timée*, dans un passage

---

<sup>520</sup> *Rép.*, 331d et s.

<sup>521</sup> Renaut, O. (2019), « The Analogy Between Vice and Disease from the *Republic* to the *Timaeus* », p. 74.

célèbre<sup>522</sup>, attribue la responsabilité du vice moral aux troubles physiques et au manque d'éducation, ce qui laisse croire que l'injustice pourrait après tout avoir une origine somatique et que, par voie de conséquence, le châtement devrait prendre la forme d'une thérapie physique. Nous avons vu toutefois qu'il serait fort imprudent de prêter à Platon des convictions matérialistes sur la foi de ce seul passage, considérant que la *République* et le *Phédon* récusent clairement l'existence d'une causalité immédiate entre l'âme et le corps. Mais cela ne signifie pas pour autant que le corps n'ait aucune part à la justice ou à l'injustice ; l'importance accordée à la culture du corps dans la *République*, le *Timée* et les *Lois* nous donne la preuve du contraire. Certes, la justice s'identifie avant tout à l'harmonie entre les différentes parties de l'âme<sup>523</sup>, mais cette harmonie est indissociable de l'harmonie d'ensemble entre l'âme, prise dans son intégralité, et le corps. Ces deux harmonies sont en fait profondément interdépendantes. C'est pourquoi il nous est apparu que toute thérapie de l'âme, ce qui inclut le châtement, devait être en même temps une thérapie du rapport de l'âme au corps<sup>524</sup>.

Il nous restait alors à déterminer comment le châtement pouvait accomplir cette tâche qui est la sienne. Étant donné que la « mécanique » du châtement n'est jamais abordée directement par Platon, nous avons dû nous faire une idée de son mode d'action et de ses propriétés à partir de ceux de la thérapie médicale, sur laquelle nous avons plus de renseignements. En nous appuyant sur la critique des régimes thérapeutiques que l'on retrouve au livre III de la *République*, nous avons suggéré que le châtement, en tant que thérapie, ne pouvait pas être assimilé au régime, ce qui contredit la thèse défendue par Saunders<sup>525</sup>. Nous avons de plus observé que la thérapie supposait l'action d'un agent extérieur, alors que le régime est plutôt associé à l'idée d'autonomie, le corps en santé se suffisant à lui-même<sup>526</sup>.

Nous avons par la suite tenté de montrer que l'action du châtement se distinguait de celui de l'enseignement. Le conditionnement par la contrainte n'est pas la même chose que l'éducation, puisque les deux ne produisent pas un même effet sur l'âme. La contrainte vise à contrôler les conduites de l'extérieur au moyen de la peur, tandis que l'enseignement a pour but

---

<sup>522</sup> 87e-88a.

<sup>523</sup> *Rép.*, 441e.

<sup>524</sup> Pigeaud, J. (2006), *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, p. 53.

<sup>525</sup> Saunders, T. J. (1994), *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, p. 170-76.

<sup>526</sup> *Lysis*, 217a.



de rendre les sujets capables de se gouverner eux-mêmes selon le principe rationnel de leur âme. La contrainte, contrairement à l'enseignement, n'engendre qu'une conformité extérieure à la raison.

Comme le châtement n'est pas une méthode d'enseignement, il a fallu chercher ailleurs le principe de son pouvoir thérapeutique. Nous avons tenté de réfuter l'idée selon laquelle il était possible de rendre juste l'âme injuste par le simple conditionnement, en montrant que l'âme malade doit d'abord être débarrassée de sa maladie avant de pouvoir aspirer à la vertu. À ce point, il nous a semblé pertinent de rapprocher le châtement de la pratique de l'*elenchos* qui, dans le *Sophiste*, est décrite comme le moyen de purifier l'âme des opinions qui font obstacle à la connaissance<sup>527</sup>. Enfin, cela nous a permis d'établir que la honte sur laquelle repose l'effet salutaire de l'*elenchos* est également ce qui confère au châtement son pouvoir thérapeutique.

Nous pouvons finalement nous demander en quel sens le châtement ainsi conçu peut constituer une thérapie du rapport de l'âme au corps. En effet, comme nous avons vu, le corps n'intervient dans le châtement qu'en qualité de signe et n'est jamais directement ciblé par la peine. Comment cette approche peut-elle être conséquente avec le caractère psychosomatique de l'injustice sur lequel insiste notamment le *Timée* ? Afin de rétablir la justice, le châtement ne devrait-il pas soigner le corps en même temps que l'âme ? Ou bien Platon renonce-t-il en fin de compte à l'idée que l'injustice possède une dimension somatique ?

La solution à ce problème réside dans les modalités du rapport de l'âme au corps. Bien que la maladie physique puisse perturber l'activité de l'âme et devenir cause d'injustice, la santé du corps demeure ultimement subordonnée à la santé de l'âme, puisque c'est à l'âme qu'il revient de s'occuper du corps : « c'est par l'âme [que les médecins] soignent le corps, et il ne sera guère possible à l'âme de soigner quoi que ce soit si elle est de mauvaise constitution ou si elle devient malsaine<sup>528</sup> ». La capacité à prendre soin du corps a donc pour condition la qualité de l'âme. Ce principe n'est pas seulement valable pour le médecin qui traite ses patients, mais pour tous ceux qui désirent donner à leur propre corps les soins appropriés, « ce n'est pas le corps, si fiable soit-il qui rend par sa vertu propre l'âme bonne, mais c'est au contraire l'âme bonne qui, par sa vertu,

---

<sup>527</sup> *Sophiste*, 230b-d.

<sup>528</sup> *Rép.*, 408e. En 604c-d, l'art de la guérison (ἡ ἰατρικὴ τέχνη) est également présenté comme une fonction de la partie rationnelle de l'âme.

procure au corps ce qui le rendra le meilleur possible<sup>529</sup> ». Or il se trouve que la vertu la plus importante au regard de la santé physique est précisément celle que le châtement a pour but de transmettre à l'âme, c'est-à-dire la modération. L'excellence du corps dépend avant tout du pouvoir qu'a l'âme de résister à l'attrait des plaisirs ruineux pour la santé<sup>530</sup>. C'est ainsi qu'en rendant l'âme plus modérée, le châtement favorise également la santé du corps, en même temps qu'il rétablit la proportionnalité du rapport global entre l'âme et le corps.

Il ne faut pas oublier cependant que ce résultat n'est jamais garanti et qu'il s'agit là de la raison pour laquelle la visée thérapeutique du châtement doit être redoublée d'un effet dissuasif. Comme nous avons vu, les impératifs de la vie collective imposent inévitablement certaines limites aux ambitions curatives du châtement en obligeant le juge à prendre en compte non seulement l'intérêt de l'individu injuste, mais également celui de la communauté. La tension entre la fonction thérapeutique et la fonction répressive de la peine est perceptible dans les *Lois* : la loi doit guérir l'individu curable, mais doit aussi réprimer par tous les moyens l'injustice dangereuse<sup>531</sup>. Ces deux objectifs ne peuvent manquer d'entrer régulièrement en conflit, et il n'est pas aisé de déterminer à quel moment l'injustice devient assez redoutable pour justifier l'abandon des intentions thérapeutiques au profit d'une approche purement répressive. Cela constitue à n'en pas douter une zone grise de la pénologie platonicienne.

---

<sup>529</sup> *Rép.*, 403d.

<sup>530</sup> Le lien entre la santé et la modération est visible dans la critique que fait Platon de la cuisine raffinée et des plaisirs de l'amour. Ceux qui veulent avoir une bonne condition physique doivent être capables de s'en abstenir (*Rép.*, 404a-d). L'excellence du corps est aussi mise en relation avec la modération dans les *Lois*, notamment en 840a.

<sup>531</sup> *Lois*, 731b. Rien n'indique que l'injustice dangereuse est nécessairement incurable.

## Bibliographie

### Traductions de Platon

(2005). *Apologie de Socrate, Criton*, L. Brisson, Paris, Flammarion.

(1950). *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard.

(1987). *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion.

(1921). *Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis*, trad. A. Croiset. t. II, *Œuvres complètes*, Paris, Belles Lettres.

(2006). *Les Lois*, tome I & II, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion.

(2006). *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, Gallimard.

(2016). *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad. É. Chambry, Paris, Flammarion.

(2004). *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion.

(1993). *Le Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, Flammarion.

### Sources anciennes

Démosthène (1959). *Contre Midias, Contre Aristocrate*, trad. J. Humber et L. Gernet, t. II, *Plaidoyers politiques*, Paris, Belles Lettres.

Eschyle (2014). *Théâtre complet*, trad. É. Chambry, Paris, Flammarion.

Hésiode (1928). *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, trad. P. Mazon, Paris, Belles Lettres.

Hippocrate (1999). « Ancienne médecine », trad. J. Jouanna et C. Magdelaine, dans *L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, p. 73-98.

— (1999). « Art », trad. J. Jouanna et C. Magdelaine, dans *L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, p. 99-111.

— (1999). « Nature de l'homme », trad. J. Jouanna et C. Magdelaine, dans *L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, p. 165-85.

— (1999). « Pronostic », trad. J. Jouanna et C. Magdelaine, dans *L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, p. 187-207.

Homère (1956). *Iliade*, trad. M. Meunier, Paris, Albin-Michel.

Thucydide (1964). *La Guerre du Péloponnèse*, trad. D. Roussel, Paris, Gallimard.

Xénophon (1859). *Œuvres Complètes*, trad. E. Talbot, 2 tomes, Paris, Hachette.

### Littérature secondaire

Adkins, A. W. H. (1960). « Honour and Punishment in the Homeric Poems », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 7, p. 23-32.

Bernhardt, J. (1971). *Platon et le matérialisme ancien, la théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon*, Paris, Payot.

Bertrand, J.-M. (1999). *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Bertrand, J.-M. (1998). « Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans la cité des Magnètes platonicien. », *Ktéma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, vol. 23, p. 423-430.

Blondell, R. (2003). *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blundell, M. W. (1989). *Helping Friends and Arming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bobonich, C. (1991). « Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws* », *The Classical Quarterly*, vol. 41, p. 365-388.

Bratescu, G. (1989). « Aspects d'étiologie dans les *Epidémies* hippocratiques », dans *Die hippokratischen Epidemien : Theorie-Praxis-Tradition. Verhandlungen des V colloque international hippocratique (Berlin, 10-15 september 1984)*, Stuttgart, Steiner, p. 222-236.

- Brisson, L. (1998). « Le collège de veille (*nukterinòs súllogos*) », dans *Plato's Laws and its Historical Significance. Selected Papers of the International Congress of Ancient Thought*, éd. Lisi, F. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 161-177.
- (2015). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- (2013). « Le *Timée* de Platon et le traité hippocratique *Du régime*, sur le mécanisme de la sensation », *Études platoniciennes*, <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.367>.  
<http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/367>.
- Candiotto, L. (2018). « Purification through emotions: The role of shame in Plato's *Sophist* 230b4–e5 », *Educational Philosophy and Theory*, vol. 50, p. 576-585.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek.
- Charlot, B. (1977). « L'idée de l'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 82, p. 232-245.
- Dixsaut, M. (2005). « Réfutation et dialectique », dans *Agonistes. Essays in Honor of Denis O'Brien*, Ashagate Publishing, p. 53-74.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato : Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon Press.
- Dorion, L.-A. (2000). « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie », dans *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, éd. Melkevic, B. et Narbonne, J.-M. Ste-Foy, Les presses de l'Université Laval, p. 47-63.
- Edmonds, R. G. (2012), « Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias* », dans *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, éd. Collobert, C., Destrée, P. et Gonzales, F.J. Boston, Brill, p. 166-185.
- Garapon, A., Gros, F., Pech, T. (2001). *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob.
- Goldschmidt, V. (2003). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin.
- Joly, R. (1961) « Platon et la médecine », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 20, p. 435-451.

- Jouanna, J. (2007). « La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique *Du régime* : ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon », *AION*, vol. 29, p. 9-38.
- Joubaud, C. (1991). *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée*, Paris, Vrin.
- Kant, E. (1971). *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- Kenny, A. J. (1969). « Mental Health In Plato's Republic », *Proceedings of the British Academy*, vol. 55, p. 229-253.
- Laks, A. (2005). *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- Laurent, J. (2000). « L'éducation et l'enfance dans les *Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 190, p. 41-56.
- Leroux, G. (2004). *La République*. Traduction et présentation. Paris, Flammarion.
- Lloyd, G. E. R. (2003). *In The Grip Of Disease. Studies In The Greek Imagination*, New York, Oxford University Press.
- Mackenzie, M. M. (1981). *Plato on Punishment*, Berkeley, University of California Press.
- Mckim, R. (1998). « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », dans *Platonic Writings, Platonic Readings*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 34-48.
- Merker, A. (2004). « Corps et châtimeur chez Platon », *Études platoniciennes*, vol. 1, p. 11-49.
- Moss, J. (2005). « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 29, p. 137-170.
- Perraud, L. A. (1980). *Katharsis in Plato* [Thèse, Indiana University]. ProQuest Dissertations and Theses Global.
- Pigeaud, J. (2006). *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Renaud, F. (2002). « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis* », dans *Does Socrates Have a Method*, éd. Scott G.A. University Park, Pennsylvania State University Press, p. 183-198.
- Renaut, O. (2019). « The Analogy Between Vice and Disease from the *Republic* to the *Timaeus* », *Psychology and Ontology in Plato*, vol. 139, p. 67-83.
- (2014). *Platon. La médiation des émotions*, Paris, Vrin.

- Roberts, J. (1987). « Plato on the Causes of Wrongdoing in the *Laws* », *Ancient Philosophy*, vol. 7, p. 23-37.
- Shorey, P. (1937). *The Republic*. Traduction et notes, Cambridge, Harvard University Press.
- Saunders, T. J. (1994). *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*, Oxford, Clarendon Press.
- Stalley, R. F. (1994). « Persuasion in Plato's *Laws* », *History of Political Thought*, vol. 15, p. 157-177.
- (1996). « Punishment and the Physiology of the *Timaeus* », *The Classical Quarterly*, vol. 46, p. 357-370.
- (1995). « Punishment in Plato's *Laws* », *History of Political Thought*, vol. 16, p. 469-487.
- (1995). « Punishment in Plato's *Protagoras* », *Phronesis*, vol. 40, p. 1-19.
- Stauffer, D. (2001). *Plato's Introduction to the Question of Justice*, Albany, State of New York University Press.
- Taylor, C. C. W. (1991). *Protagoras*. Traduction et notes, Oxford, Clarendon Press.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cambridge University Press.