

« Nul ne fait le mal de son plein gré » : remarques sur les implications pénales du paradoxe socratique

UGO GILBERT TREMBLAY, Université de Montréal

An involuntary act, as it has no claim to merit, so neither can it induce any guilt : the concurrence of the will, when it has its choice either to do or to avoid the fact in question, being the only thing that renders human actions either praiseworthy or culpable¹.

1. Prolégomènes

Pour anachronique qu'elle puisse paraître ainsi placée en exergue d'une étude portant sur la pensée grecque, cette citation de Blackstone n'en a pas moins le mérite de nous faire prendre immédiatement la mesure de l'abîme philosophique qui sépare les critères modernes de l'imputabilité pénale de la position socratico-platonicienne sur l'impossibilité de la faute volontaire. D'entrée de jeu, avant même d'avoir pénétré les détails du paradoxe antique, nous sommes déjà à même de constater à quel point l'assise juridique de la culpabilité, telle que décrit par l'éminent jurisconsulte britannique, et telle qu'elle figure toujours aujourd'hui au fondement du droit criminel en Occident, tranche résolument avec l'adage socratique voulant que « nul ne commette le mal de son plein gré² ». Si l'estampille du vouloir, comme l'a écrit Blackstone, est l'unique chose qui puisse rendre les actions humaines condamnables, et par le fait même punissables, alors il faudrait d'emblée conclure que la philosophie platonicienne de la peine se situe en deçà – si ce n'est au-delà – du régime moderne de distribution des blâmes et des châtiments. Toutefois, si fondamentale soit-elle, cette disparité ne devrait pas tellement nous surprendre, si l'on veut bien admettre que le concept de volonté, entendu au sens d'une faculté psychologique autonome, source d'autodétermination absolue dans la conduite des actions humaine, ne faisait tout simplement pas partie de l'horizon philosophique des Grecs. On peut citer à cet égard le verdict éloquent

d'Hannah Arendt, qui fait remonter pour sa part l'apparition de la liberté du vouloir à saint Paul et saint Augustin : « Il n'y a pas, écrite-elle, de préoccupation concernant la liberté dans toute l'histoire de la grande philosophie depuis les présocratiques jusqu'à Plotin, le dernier philosophe antique³ ». Mais ce refus d'accorder aux Grecs le mérite d'avoir su hisser le concept de liberté, borné qu'il était à l'origine à sa seule signification sociale et politique (où être libre équivalait à ne pas être esclave), à une réflexion spéculative authentique sur ses dimensions psychologique et métaphysique n'est cependant pas, il faut bien le dire, une originalité exégétique de la philosophe allemande. On trouve le même jugement catégorique chez Hegel⁴, aussi bien d'ailleurs que chez Heidegger⁵. Il faut dire également que cette lecture est devenue à ce point consensuelle parmi les commentateurs que même ceux qui adoptent un point de vue discordant quant au statut de la liberté chez les Anciens n'hésitent pas à reconnaître que la volonté, pour autant qu'elle empruntait peut-être déjà chez eux quelque forme embryonnaire, voire quelque préfiguration du concept chrétien, ne saurait néanmoins en aucun cas être assimilée à une fonction séparée de l'âme humaine, au même titre que l'étaient pour Platon et Aristote la raison (*logistikon*) ou l'intellect (*noûs*)⁶.

On comprend mieux, dès lors, à la lumière de ces brèves remarques, combien la citation de Blackstone pouvait difficilement s'avérer plus anachronique eu égard à Platon. Le concept de volonté qu'elle sous-tend, qui postule que le criminel serait à même de se déterminer positivement ou négativement d'une manière tout à fait inaugurale, en arrêtant qui plus est sa décision en toute connaissance de cause, ne figurait même pas pour ainsi dire dans l'éventail de ses possibilités conceptuelles. C'est pourquoi Platon, en toute logique, n'a pas pu envisager de faire tenir la charpente tout entière de sa doctrine pénale sur le socle ténu et ô combien philosophiquement hardi de la liberté du vouloir. Il s'ensuit que ce n'est donc pas seulement, comme l'écrit Jean-Pierre Vernant, « tout le système conceptuel impliqué dans notre représentation du volontaire qui se trouve mis en cause dans le contexte grec⁷ », mais aussi subsidiairement toute notre compréhension de la pénalité qui se voit, au contact dépayçant

de Platon, radicalement confondue. Il ne tombe en effet pas sous le sens de notre sensibilité moderne que l'on puisse punir un homme indépendamment de la conscience volontaire qui l'a fait choisir son acte, suivant la capacité de discernement du bien et du mal dont on le préjuge dépositaire. Or c'est pourtant ce *préjugé*, justement, que la sagesse platonicienne nous oblige à retirer du domaine de nos certitudes confortables, afin de le remettre en mouvement sous le signe d'interrogations aussi profondes que dérangelantes : comment concevoir un système pénal qui ferait absolument abstraction de la volonté de ceux qui violent la loi ? Peut-on toujours dans ce cas parler de punition au sens strict ? Le fait que les hommes injustes ne soient pas le théâtre d'une volonté librement consentie pour le mal devrait-il radicalement changer le regard que nous portons sur eux ? Ce sont là quelques-unes des questions qui retiendront ici mon attention. Pour y répondre, je procéderai en deux temps : 1) j'exposerai d'abord (§ 2) les principaux présupposés du paradoxe socratique du mal involontaire⁸ ; 2) je chercherai ensuite (§ 3) à dégager les diverses implications pénales de ce paradoxe tout en insistant sur le sens que la notion de châtement persiste néanmoins à y recouvrir.

2. Postulats anthropologiques

Par paradoxe, il faut surtout entendre ici, conformément à sa signification étymologique première, une position philosophique qui va à l'encontre (*para*) de l'opinion commune (*doxa*)⁹. Mais pour bien saisir en quoi le paradoxe socratique de la méchanceté involontaire s'opposait frontalement aux intuitions dominantes du 5^e siècle av. J.-C., encore faut-il en éclairer la portée à l'aune de la constellation des postulats éthiques qui lui confèrent son sens¹⁰. Car le paradoxe du mal involontaire ne saurait être compris isolément ; non seulement s'enracine-t-il dans tout un système de propositions cohérentes, mais il constitue même l'aboutissement syllogistique de certaines d'entre elles. Syllogistique, en effet, dans la mesure où il est d'abord la conclusion nécessaire de deux prémisses bien précises, sans lesquelles on ne saurait qu'obscurément en percevoir la logique : 1) il n'est aucun désir humain qui ne se fixe pour

objet autre chose que son bien propre, à savoir ce qui est agréable à l'homme, avantageux, profitable, utile, etc. ; 2) or le bien, pour Socrate, même compris en ce sens, c'est-à-dire en tant qu'intérêt, est en son essence également conforme au beau (*to kalon*), qui lui-même s'assimile par définition au bien moral (*to agathon*). Il en résulte non seulement que tout homme désire le bien moral, mais qu'aucun ne saurait désirer son envers – l'injustice, le mal moral – de son plein gré¹¹. L'hypothèse anthropologique fondamentale est ici qu'un lien irréductible, inaliénable, existe entre le désir humain et le bien, qui est pour ainsi dire sa seule étoile. La morale socratique peut ainsi à bon droit être qualifiée de morale de l'immanence, dans la mesure où tout agir juste y trouve son fondement dans la nature humaine elle-même, à la manière d'une impulsion vitale, d'une inclinaison consubstantielle, et non dans l'extériorité surplombante d'un devoir qui serait contraire aux penchants instinctifs de cette nature, comme ce sera par exemple le cas pour Kant, chez qui le bien n'est pas immédiatement ce qu'on désire, mais à l'inverse ce qu'on *devrait* désirer, et où par conséquent nature et moralité, bonheur et vertu, ne s'équivalent pas d'emblée¹². En d'autres termes, tandis que la morale socratique participe du mouvement même de l'être, que la vertu, pour reprendre les mots du *Cratyle*, s'y présente comme « ce qui coule¹³ », les morales du devoir projettent plutôt leur source dans un impératif transcendant, dans un au-delà de l'agir spontané, bref dans un devoir être, lequel doit en quelque sorte freiner, par le biais d'une écluse artificielle et exogène, l'écoulement naturel de nos convoitises les plus inavouables¹⁴. Mais s'il ne s'agit bien sûr pas ici de départager laquelle de ces deux voies présente la plus grande adéquation au témoignage empirique, il n'en faut pas moins souligner en quoi l'option anthropologique favorisée par Socrate heurte plus directement le sens commun, sens commun avec lequel les morales du devoir sont quant à elles plus enclines à s'accorder. L'opinion commune veut en effet que le chemin qui conduit au bien moral soit « long, plein d'embûches et escarpé¹⁵ », contrairement à l'avenue du vice qui serait, elle, plutôt placée sous le signe de l'abandon ravi, du laisser-faire complaisant, permettant la satisfaction sans entrave des désirs immédiats, sans qu'un surmoi scrupuleux ne fasse office

envers eux de gendarme castrateur. L'intuition pessimiste du sens commun, telle qu'elle, se trouve diversement exprimée chez Platon, notamment par Glaucon, Thrasymaque, Polos ou Calliclès, est que non seulement le méchant est heureux, et en ce sens que le crime paie, mais aussi que le vouloir humain s'oriente plus spontanément vers l'injustice que vers la justice, la vertu renvoyant de ce fait à un idéal moral aride, rigoriste, dont la rare concordance avec le plaisir ne serait de surcroît qu'accidentelle. On ne se conformerait à la justice, aux dires de Glaucon, que par contrainte, c'est-à-dire qu'en raison du regard d'autrui et des impératifs calculateurs conjugués de l'honneur public et de la loi¹⁶. Pour la *doxa*, comme pour La Rochefoucauld, l'hypocrisie est l'unique hommage que le vice rend à la vertu¹⁷. L'homme se pare en effet volontiers des *habits* du bien, mais ce n'est que pour autant où il n'a pas la chance de Gygès le Lydien, celle d'être invisible et impuni, auquel cas il retournerait vite ses fallacieux costumes de moralité au néant et s'abandonnerait aux plus débridés fantasmes de puissance¹⁸. Je ne peux hélas pas ici m'attarder plus avant sur cet aspect, mais retenons au moins que cette intuition de la *doxa* est contraire à la conviction socratique voulant que malgré les apparences, le méchant, en sa *psuchê* profonde, est foncièrement malheureux. Au-delà, en effet, de l'agrément béat qu'on lui prête, Socrate postule que fourmille en lui l'empire de mille insatisfactions dévorantes, son existence entière étant à la remorque de biens éphémères, c'est-à-dire à mille lieues des soins que requiert l'âme pour atteindre le bonheur, lequel dépend non de la quête emportée de biens apparents, mais de la poursuite acharnée du bien véritable¹⁹. En somme, pour récapituler mon propos, le différend du sens commun avec Socrate tient à l'incapacité du premier à accepter le passage de la première prémisse (l'homme recherche son bénéfice) à la deuxième (le bien bénéfique *est* le bien moral). Le paradoxe socratique du mal involontaire tient donc d'abord à ce premier paradoxe, celui qui consiste à dire que l'homme est magnétiquement tourné non seulement vers son bien propre – ce que nul ne peine à reconnaître –, mais que son bien propre implique aussi de *ne pas* commettre l'injustice.

À la lumière de ce bref exposé, le paradoxe socratique pourrait

se présenter au lecteur comme une hypothèse anthropologique passablement ingénue, si ce n'est franchement éthérée. S'il fallait en rester là, en effet, sans doute d'aucuns ne manqueraient pas d'y trouver matière à fortifier l'image railleuse d'Aristophane, dont le Socrate était comme on sait perché au sommet d'une nacelle, la tête embrouillée dans les nuages, obnubilé par la contemplation des choses célestes²⁰. Mais avaliser cette vision reviendrait à sous-estimer les mérites de celui qui est après tout le père de la philosophie (*parens philosophiae*), pour reprendre l'expression cicéronienne²¹. Il eût été pour le moins indigne de sa part de larguer une proposition philosophique d'une telle envergure en omettant de l'inscrire dans la cohérence d'un réseau de signification plus large. Bien que je ne puisse malheureusement pas ici entrer dans les détails de ce réseau conceptuel, il me faut au moins présenter une autre de ses implications cardinales, laquelle réside dans l'affirmation d'un rapport de stricte réversibilité entre le savoir et la vertu (vertu = science ; science = vertu). Il s'agit du célèbre paradoxe dit de la vertu-science, qui a pour corollaire direct l'affirmation non moins paradoxale d'une identité du vice et de l'ignorance. C'est précisément cette nouvelle hypothèse qui permet de répondre à la principale question laissée non résolue par le premier postulat anthropologique de Socrate, question que l'on pourrait formuler comme suit : s'il est vrai que le désir humain est naturellement tendu vers le bien moral, alors comment rendre compte de l'omniprésence de l'injustice et de la malignité parmi les hommes ? Cet état de choses n'implique-t-il pas une réfutation par le fait de la thèse dont Socrate prétendait pourtant trouver le fondement dans la nature elle-même ? Tout au contraire, cet état de choses, ce fait brut de l'injustice et du mal, sont pour lui l'occasion de raffiner son modèle, en lui adjoignant une clause supplémentaire, à même cette fois d'expliquer l'errance du désir lorsque celui-ci se fixe *malgré lui* sur des biens qui n'en sont pas. La thèse sous-jacente est ici que le désir seul ne suffit pas à atteindre son objet, qu'il ne contient pas en lui-même les ressorts indispensables à la réalisation de son penchant, ce dernier fût-il tout à fait naturel. Autrement dit, la tension désirante vers le bien moral ne suffit guère à garantir l'exactitude de son orientation. Encore faut-

il que le désir trouve à éclairer son chemin par l'éclat de quelque source lumineuse extérieure, et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour Socrate que de la connaissance elle-même, véritable phare de notre inclination morale. C'est elle seule qui permet de restaurer la rectitude au sein d'un désir constamment courbaturé, prompt à dévier de sa trajectoire, trébuchant sans cesse vers les ombres et les reflets frauduleux d'une proie – le bien – qu'il poursuit certes continuellement, mais *sans le savoir* qui lui permettrait d'en reconnaître la forme authentique²². Insistons : « sans le savoir », voilà bien la privation qui rend compte de tous les visages du vice aux yeux de Socrate, tant le savoir fait chez lui figure de condition nécessaire et suffisante de la vertu. Selon ce nouveau postulat, il suffirait en effet que nous possédions la science à propos de telle ou telle vertu pour que nos actes s'accordent infailliblement à cette dernière, et ce, sans dérogation possible²³. Il s'ensuit que celui qui connaît la justice ne peut commettre l'injustice²⁴. Or c'est cet aspect précis de l'éthique socratique que nous qualifions généralement d'intellectualisme moral, dans la mesure où c'est la connaissance intellectuelle qui, en dernière instance, assure la bonne marche de nos conduites²⁵. On comprend un peu mieux maintenant en quel sens il est contradictoire pour Socrate qu'un homme choisisse, pour ainsi dire les yeux ouverts, le mal en tant que mal²⁶ ; il ne peut le faire que par ignorance, en confondant un bien apparent, souvent immédiat, avec son bien réel, et c'est en cela que l'ignorance représente pour Socrate le plus odieux des maux²⁷. Pour le dire encore autrement, le mal ne peut être chez lui l'objet de quelque vouloir que ce soit, et ce n'est qu'en s'infiltrant dans les interstices du non-savoir, déjouant par le fait même la vigilance restreinte du désir, qu'il consolide son règne tout en multipliant ses occurrences.

Il me faut à présent dire au moins quelques mots de ce qui dans cette thèse s'oppose radicalement au sens commun. Contrairement à Socrate, la *doxa* n'éprouve aucun mal à admettre la possibilité que l'homme n'agisse pas en conformité avec son meilleur jugement²⁸. À suivre cette dernière, en effet, l'intelligence ne constitue pas un secours suffisant pour l'être humain, et la science se présente moins en lui comme un centre de commandement imparable que comme

une puissance assiégée, pour ne pas dire comme un esclave tiraillé de tout bord, tantôt par la peur, tantôt par la colère ou encore par quelque autre affection, jusqu'à ridiculiser tout espoir de salut par la connaissance²⁹. On trouve la formulation paradigmatique de cette insuffisance chez Euripide, alors que sa Médée, folle de rancune envers Jason, s'apprête à perpétrer le meurtre de leurs deux enfants : « Je suis vaincue, c'est trop de malheur. Je *sais* devant quel crime je me trouve, mais la colère emporte mes résolutions, la colère qui a perdu tant d'hommes³⁰ ». Au 8^e siècle de notre ère, on doit également au poète latin Ovide une reformulation particulièrement éloquente de cette réplique : « je vois le bien et je l'approuve, mais c'est au mal que je me livre » (*Video meliora proboque, deteriora sequor*).³¹ C'est en cela que se résume d'ailleurs tout le problème de l'*akrasia* (absence de maîtrise), dont Socrate niait fermement la possibilité³², arguant qu'en ces cas le mal ne provenait nullement d'une impuissance du savoir, mais plutôt du fait que la proximité d'un plaisir ou d'une peine ne manque pas d'engendrer aussitôt chez certains hommes (insuffisamment savants) de faux jugement, c'est-à-dire de l'ignorance, de telle sorte que la personne qui agit peut bien prétendre connaître le bien verbalement, à l'instar de Médée, mais ce sont ses gestes, non son discours, qui attestent ultimement de l'état objectif de sa privation en matière de science. Pour le dire dans une terminologie moderne, tout le différend entre Socrate et la *doxa* tourne cette fois autour du statut *motivationnel* qu'il convient d'accorder au savoir dans la conduite des actions humaines, l'un (Socrate) affirmant qu'il motive intégralement l'agir (du moment que ce savoir n'est pas lui-même parcellaire), l'autre (la *doxa*) affirmant qu'intégral ou non, il est des passions qui, à partir d'un certain seuil, terrasseront toujours la raison, *volens nolens*³³.

3. Implications pénales

J'ai cru nécessaire de consacrer pratiquement la moitié de cet article aux fondements éthiques du paradoxe socratique du mal involontaire. Ce choix s'imposait de lui-même dans la mesure où la doctrine pénologique de Platon découle naturellement des principes de sa philosophie morale³⁴. De cette doctrine pénologique, toutefois,

je n'aborderai ici que quelques aspects spécifiques, à savoir ceux qui s'inscrivent immédiatement dans le sillage de la négation par Socrate de la catégorie de faute volontaire. La question qui doit nous préoccuper ici résulte en effet en droite ligne des prémisses que nous avons établies précédemment : comment concevoir la peine dès lors qu'on a évacué toute notion, fût-elle minimale, de liberté pour le mal ? Cette question apparaît d'autant plus vertigineuse si l'on considère, comme l'affirme Hugues Parent, que sans le concept de libre arbitre, c'est « tout le système pénal tel que nous le connaissons aujourd'hui, avec ses jugements et ses récriminations, [qui] serait condamné à se fractionner et à s'autodétruire³⁵ ». Est-ce à dire que la position socratique condamne toute punition, quelle qu'en soit la forme, à n'être autre chose que le fruit d'une pulsion illégitime, si ce n'est d'une irrationalité primitive ? C'est ce que je tâcherai de vérifier à présent, en explorant tour à tour les renversements décisifs opérés par Socrate en matière de justice pénale.

1. Tout d'abord, le paradoxe du mal involontaire n'est certainement pas sans rapport avec le refus socratique de la loi du talion (*lex talionis*). Bien que ce refus soit justifié en lui-même chez Socrate, en tant qu'il ne faut jamais répondre à l'injustice par l'injustice³⁶, force est de reconnaître que cette logique de la rétribution symétrique³⁷ perd encore plus de sa légitimité si l'on admet que l'auteur d'un crime est toujours *a priori* exclu de la genèse causale de ses actes en tant que principe volontaire (c'est d'ailleurs là tout le sens étymologique du mot excuser : *ex-causare*, mettre en-dehors de la cause). Comme le souligne G. Vlastos, Socrate est le premier Grec à avoir saisi que le fait de subir l'injustice ne constituait nullement en soi une justification *morale* suffisante pour la commettre en retour³⁸. Il en va là, on s'en doute, d'une innovation philosophique et civilisationnelle tout à fait inestimable, d'autant plus étonnante, d'ailleurs, qu'elle rompt brutalement avec les principes constitutifs de la morale traditionnelle (d'essence rétributive). Or si cette intuition originale me semble trouver un certain écho dans l'intuition socratique selon laquelle le méchant perpétue toujours le mal par erreur, c'est précisément en ce sens que l'ignorance du criminel commande un tout autre remède – lequel sera décrit plus loin – que

l'application coûte que coûte du remboursement du mal par le mal. Dans l'horizon moral ouvert par Socrate, en effet, le ressentiment vindicatif paraît subitement coupé de ses racines et de sa raison d'être. C'est au contraire la pitié, telle qu'évoquée dans le *Gorgias* notamment, qui en ressort mieux fondée, puisque c'est elle et non la haine qui s'impose naturellement à la vue d'un homme dont la faiblesse et l'impuissance n'ont d'égal que l'avilissement. Nul n'est plus à plaindre que l'homme injuste pour Socrate, car il n'y a pas d'infortune plus grande que celle qui consiste à ignorer jusqu'aux plus infimes lueurs de son bien véritable³⁹. En se soustrayant à la sphère du mérite, le méchant se soustrait donc en même temps aux principes fondateurs de la *lex talionis*. En somme, quoique cette dernière ait pu représenter dans l'histoire des mœurs la première tentative de fournir un déversoir licite et mesuré aux impulsions sans mesure de la vengeance, Socrate n'y voit encore, pour reprendre la formule de Protagoras, que le réflexe déraisonnable d'une « bête sauvage⁴⁰ ».

2. Cette dimension des pratiques punitives de l'Athènes classique était cependant loin d'être le seul point d'achoppement eu égard à la sensibilité philosophique de Socrate. Ce dernier, en accord ici avec la position énoncée par Protagoras dans le dialogue du même nom, opposait deux approches de la pénalité⁴¹. L'une (*timoria*), que l'on pourrait traduire par l'idée de punition par vengeance, se résume au vain espoir d'une rectification du passé, tandis que l'autre (*kolasis*), qui recèle le sens étymologique premier du mot châtiment, se tourne plutôt vers le seul et unique temps sur lequel l'homme peut escompter exercer quelque maîtrise, à savoir l'avenir, seul espace temporel ouvert au changement, et dans ce cas précis à la possibilité d'une amélioration morale du criminel⁴². La *timoria* est jugée irrationnelle dans la mesure où, comme le réitérera Platon beaucoup plus tard dans le livre IX des *Lois*, « ce qui est fait ne pourra jamais s'abolir⁴³ ». La *kolasis*, à l'inverse, ne se préoccupe que de ce qui adviendra, et résiste à la tentation d'une illusoire remontée en arrière, où rien de ce qui a été brisé ne saurait de toute façon être véritablement remplacé, et ce d'autant moins si l'on doit pour ce faire infliger de nouvelles pertes, introduire de nouvelles

béances, dans le monde à venir, c'est-à-dire déshabiller le monde de demain en vue de rapiécer fantasmatiquement les tissus souillés de la veille. Aux yeux de Socrate, le calcul rétributif fonctionne selon une logique comptable qui ne peut aboutir qu'à accroître la faillite morale contre laquelle il cherchait pourtant désespérément à se prémunir. Or ce qu'il s'agit d'accroître, c'est non pas mécaniquement le nombre des maux commis au nom d'une injustice antérieure, de toute façon révolue, mais bien plutôt l'étendue de la connaissance du bien moral qui permettra ensuite d'amoindrir la prégnance des injustices futures. On le voit, dès lors, le paradoxe socratique du mal involontaire conduit à une réorientation des finalités du châtement : il s'agit moins de s'attaquer aux crimes, en stigmatisant leurs auteurs, qu'aux *conditions* qui en chacun d'eux en sont venues à rendre l'avenue du mal désirable, c'est-à-dire à détourner le désir de son objet de prédilection naturel⁴⁴.

3. Il s'ensuit logiquement que si le mal est involontaire et que sa source est l'ignorance, comme je l'ai exposé précédemment, alors le châtement ne saurait guère emprunter d'autre forme que l'éducation⁴⁵. La peine se remplit ainsi d'une fonction essentiellement pédagogique, la finalité étant de réacheminer progressivement le criminel vers le « droit chemin », selon l'expression populaire, mais d'une manière autrement plus exigeante que ne le conçoit généralement cette dernière. Car alors que le sens commun prétend pouvoir imposer cette droiture morale par le biais de menaces et d'admonestations⁴⁶, si ce n'est par le détour d'un pur conditionnement pavlovien, où le changement est tout entier rattaché à une détermination extérieure, loin de toute conversion authentique (par définition intérieure), Socrate croit que l'apprentissage patient de la vertu est la seule manière véritablement humaine d'envisager une réhabilitation profonde, et non pas simplement de façade, du criminel⁴⁷. Cela, d'une part, comme le dira Socrate à Polémarque, parce que ce n'est pas en maltraitant les hommes, comme on maltraite les chevaux ou les chiens, qu'on obtiendra d'eux le meilleur, à savoir la réalisation de leur excellence propre⁴⁸, et d'autre part, parce que la véritable connaissance du bien ne peut prendre d'autre chemin que celui d'une intériorisation *vivante* de ses principes (ce qui passe d'abord par une

connaissance de soi⁴⁹). Toutefois, et il vaut la peine d'y insister, faute de quoi l'intellectualisme socratique passera pour la caricature qu'il n'est pas, la connaissance telle qu'entendue ici ne peut se limiter à un pur savoir logique, verbal et abstrait, à la manière d'une banale définition que l'on mémoriserait par cœur ; il est impératif qu'elle engage « tout l'homme », comme le dit Dodds, par une prise de conscience intime et viscérale des fins naturelles de l'existence humaine⁵⁰. La fonction dévolue à l'éducation par Socrate est donc on ne plus ambitieuse, puisque c'est entre ses mains que résident la tâche inouïe non pas simplement, pour paraphraser le beau passage du livre VII de la *République*⁵¹, de transvider le savoir dans l'homme comme on verse de l'eau dans un vase vide ou comme on mettrait la vue dans les yeux d'un aveugle, mais bien de faire en sorte que l'homme *lui-même* en vienne à retourner son âme toute entière vers le bien qu'il portait déjà en lui, afin que la vertu aimante de nouveau la flèche de son désir⁵².

4. Je voudrais en terminant aborder une dernière conséquence du paradoxe socratique, qui condense celles que j'ai présentées jusqu'ici tout en leur fournissant le cadre d'un vocabulaire unitaire. Tout l'enjeu consiste en une retraduction socratique du dispositif pénal dans un langage qui soit conforme avec le postulat du mal involontaire. Cette retraduction a pour effet de présenter le système punitif comme un système de soins, dont les finalités sont subordonnées à ce qu'on pourrait appeler le paradigme médical ou thérapeutique. Dans cette perspective, il s'agit non plus de punir, mais de soigner, non plus de faire souffrir pour expier, mais de redonner la santé, ou encore comme le dira Timée à Socrate au tout début du *Critias*, « de rendre harmonieux ce qui est discordant⁵³ ». Puisque la maladie est au corps ce que l'injustice est à l'âme, à savoir le symptôme d'une carence et non le produit d'une volonté éclairée, il s'ensuit que le système pénal devient ni plus ni moins « une médecine pour la méchanceté de l'âme⁵⁴ ». Le soin, par définition, vise la réparation d'une blessure, d'une infection, d'un cancer ; il s'attache à une personne présente en vue de son rétablissement futur⁵⁵. Le désir malade du criminel trouve ainsi dans l'éducation le vaccin qui le remettra sur pied. C'est pourquoi Socrate considère que « ne pas être puni est pire qu'être

puni⁵⁶ », de la même façon que le fait de voir sa maladie s'aggraver faute de soins est évidemment pire que le fait de recevoir les bons traitements au moment opportun. De ce point de vue, croire comme la *doxa* qu'il est dans l'intérêt de tout homme commettant une injustice de demeurer impuni revient à penser qu'il vaut mieux laisser une hémorragie suivre son cours sans intervenir de quelque manière pour en juguler l'effusion. La peine proprement socratique, répétons-le, n'implique pas l'ouverture d'une nouvelle plaie dans l'espoir de racheter la première, conformément à la loi du talion. Car le « soin » pénal ainsi compris dégènerait aussitôt en une tactique retorse qui rendrait l'homme non pas plus sain, mais doublement dépravé. En médecine comme dans le domaine de la justice pénale, le seul remède adéquat doit être conforme au diagnostic initial. C'est donc dire que si le mal qui accable l'homme méchant est l'ignorance, alors ce mal ne saurait trouver sa délivrance ailleurs que dans le châtement qui lui correspond comme son antithèse immédiate. Or si, comme Socrate le proclame, c'est du non-savoir que procède le mal, alors il s'ensuit que son contrepoison ne saurait résider ailleurs que dans l'infinie corvée du savoir. C'est là une position qui a au moins le mérite de sa cohérence.

1. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, vol. IV, New York & London, Garland Publishing, 1978, pp. 20-21.

2. Il importe de préciser qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, et ce jusqu'à tout récemment, la pensée juridique a largement succombé à la tentation positiviste suivant laquelle le droit criminel devait être expurgé, ne fût-ce que dans son vocabulaire, des viscosités morales et métaphysiques héritées de la philosophie classique (c'est-à-dire ultimement du christianisme, et tout particulièrement de la réception thomiste d'Aristote). Or il semble que l'approche descriptive et technique qui caractérisait cette parenthèse positiviste laisse de nouveau place, depuis ces dernières décennies, à la réaffirmation assumée de principes philosophiques tels que le libre arbitre et la volonté en tant que pierres de touche irréductibles de l'édifice pénal. Pour s'en convaincre, on lira avec intérêt H. Parent, *Traité de droit criminel*, t. I, Montréal, Thémis, 2003, pp. XXIII-XXVIII, 1-48. Parent promeut lui-même explicitement l'abandon du positivisme juridique au profit d'un retour au « fondamentalisme volontaire »

de la pensée classique (p. XXVII).

3. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » dans *La crise de la culture*, trad. A. Faure et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 189. Arendt réitère également le même verdict dans le deuxième tome de *La vie de l'esprit*. Voir notamment Hannah Arendt, *La vie de l'esprit. La pensée. Le vouloir*, trad. L. Lotringer, Paris, Puf, Quadrige, 2013, p. 296.

4. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967, p. 27-28.

5. Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987, p. 31. Voir aussi Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 296, de même que les remarques éclairantes de R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, Louvain/Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970, tout particulièrement pp. 217-220. Encore tout récemment, le sociologue et philosophe M. Freitag réitérait en substance le même diagnostic : « c'est seulement dans le champ civilisationnel ouvert par l'hypothèse du monothéisme qu'un tel concept abstrait et absolu de la liberté comme pure volonté a pu voir le jour » M. Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 12.

6. Voir à ce sujet l'étude imposante de Robert Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, p. 99. On retrouve aussi le même aveu chez A. Solignac, « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs » dans *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Pierre Dumont*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 111.

7. Jean-Pierre Vernant, « Ébauche de la volonté dans la tragédie grecque » dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t.I, Paris, La Découverte, 2001, p. 47.

8. Signalons tout de suite que ce paradoxe est un véritable leitmotiv de l'œuvre platonicienne. Cf. *Apologie*, 25e-26a ; *Protagoras*, 345d-e, 358c-d ; *Gorgias*, 467c-468c, 509e ; *Ménon*, 77b-78b ; *République* IX, 589c ; *Sophiste* 230a ; *Timée* 86d-e ; *Lois* V 731c, 734b et IX, 860d. Il est à noter que le thème se retrouve également dans les écrits de Xénophon, ce qui rend plus probable l'appartenance de cette position au Socrate historique. Voir *Mémoires*, III, 9, 4 et IV, 6, 6.

9. Louis-André Dorion, *Socrate*, Paris, Puf, 2001, p. 74.

10. Nous verrons plus loin que c'est moins le statut involontaire de la faute qui heurte le sens commun, que l'origine de ce qui détermine à la méchanceté. Voir *infra*, notamment note 33.

11. Je suis redevable ici à Anne Merker, « Nul n'est méchant de son plein gré » dans L. Brisson et F. Fronterotta, *Lire Platon*, Paris, Puf, 2006, p. 195. J'escamote sciemment ici les nombreux problèmes exégétiques impliqués par la thèse hédoniste du *Protagoras*.

12. Ce n'est que dans l'au-delà que bonheur et moralité promettent de s'unir chez Kant, ce qui implique à la fois pour lui les postulats de l'immortalité de

l'âme et de l'existence de Dieu. « C'est bien pourquoi la morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons devenir dignes du bonheur » Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, Folio, 1995, p. 176.

13. Platon, *Cratyle*, trad. C. Dalimier, 415d (à noter que toutes les traductions utilisées pour cet article proviennent des plus récentes éditions des dialogues de Platon parues chez GF-Flammarion).

14. Voir à ce sujet les remarques lumineuses d'André Vergez, *Faute et liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, pp. 51-52, 285-308. La démonstration de Vergez est particulièrement convaincante lorsqu'il pointe les contradictions internes de la position kantienne sur la faute volontaire telles qu'elles se manifestent dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

15. Platon, *République* II, trad. G. Leroux, 364d.

16. *Ibid.*, 358c. Précisons que Glaucon rapporte l'intuition commune, sans pour autant prétendre l'épouser.

17. François de La Rochefoucauld, *Réflexions, sentences et maximes morales*, Montréal, B. D. Simpson, 1946, maxime CCXVIII.

18. Voir le mythe de l'anneau de Gygès, *République* II, 359c-360d. Selon la légende, Gygès était un berger ordinaire qui, du jour au lendemain, succomba aux sirènes du vice (tour à tour, il séduisit la reine lydienne, tua le roi et s'empara du trône), après avoir fait la découverte d'un anneau lui permettant de devenir invisible et de se dérober ainsi au regard civilisateur d'autrui. Voir aussi *République* II, 366d.

19. Voir Platon, *Apologie*, 29d-e, où Socrate condamne l'hégémonie des biens corporels (richesse, honneur, réputation, beauté). Notons que l'impératif du soin de l'âme est tout à fait central chez Platon, d'autant plus central que le « soi » de l'homme coïncide selon lui avec l'âme et nullement avec le corps. Cf. *Charmide*, 156d-157c, de même que la note 34 de la traduction de L.-A. Dorion. Voir aussi *Alcibiade*, 130c-131a.

20. Voir Aristophane, *Les nuées*, vers 228.

21. Cicéron, *La nature des dieux*, I, XXXIV, 93.

22. Le désir humain est à la fois, comme le formule judicieusement A. Merker, assurance et errance. Assurance quant à la finalité qui préside à sa mise en mouvement (le bien) ; errance quant à la détermination précise de cet objet. C'est donc cette propension à l'errance qui fonde la nécessité du savoir, en tant qu'auxiliaire, voire béquille, du désir, le savoir intervenant à la façon d'une mire pour assurer que l'être désirant qu'est l'homme ne rate pas sa cible. Voir Anne Merker, « Nul n'est méchant de son plein gré », *op. cit.*, pp. 197-199.

23. Platon, *Protagoras*, 352b-d.

24. Platon, *Gorgias*, 460c-461a ; *République*, I, 335 c-e.

25. Tous ne s'accordent toutefois pas sur le rôle à donner à cet intellectualisme dans la genèse du paradoxe socratique de la méchanceté involontaire. Anne

Merker, que nous avons suivie ici sur ce point, le considère comme une *conséquence* de l'identification du désir au bien moral. À l'inverse, Louis-André Dorion lui confère une antériorité *causale*. Voir à cet égard : Anne Merker, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 323, note 5. De même que Louis-André Dorion, *Socrate, op. cit.*, p. 82.

26. Platon, *Gorgias*, 468a-c ; *Ménon*, 77c-78b.

27. Platon, *Gorgias*, 458a-b.

28. Platon, *Protagoras*, 352d.

29. Platon, *Protagoras*, 352b-c. Cette idée d'un asservissement de la raison aux passions n'est pas sans rappeler Hume, dont l'image platonicienne anticipe d'ailleurs largement la fameuse formule du *Traité de la nature humaine* : « la raison est, et elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'à les servir et à leur obéir » David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Paris, Aubier, t. II, 1946, p. 524.

30. Euripide, *Médée*, trad. M. Delcourt-Curvers, 1078-1082 (je souligne). E. R. Dodds suggère qu'il est possible qu'Euripide ait cherché à réfuter directement Socrate dans ce passage. Mais certaines répliques de Phèdre dans une pièce plus tardive intitulée *Hippolyte*, paraissent à cet égard encore plus clairement destinées à démentir l'intellectualisme socratique. Cf. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Champs Flammarion, 1977, pp. 186-187. De même qu'Euripide, *Hippolyte*, plus particulièrement les vers 372-430.

31. Ovide, *Les Métamorphoses*, trad. J. Chamonard (légèrement modifiée), VII, 21-22.

32. Voir à ce sujet Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 2, 1145b 25-26 ; *Grande Morale*, II, 6, 1200b 25-29.

33. Je dois m'attarder quelque peu ici à différencier la spécificité de la position socratique telle qu'elle se présente dans les dialogues de jeunesse et de transition chez Platon, de celle qui se développera plus tard dans les dialogues de maturité, surtout à partir du *Phédon*, de la *République* et du *Phèdre*. Le thème de l'*akrasia* figure en effet parmi les dix points de doctrine qui permettent à G. Vlastos de démontrer la présence de deux Socrate contradictoires dans le corpus platonicien. Voir à ce sujet G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, p. 73 de même que l'intégralité du chapitre 2 intitulé « Socrate contre Socrate chez Platon ». À ce propos, je me limiterai seulement à quelques remarques générales. J'ai présenté jusqu'ici la position du Socrate des premiers dialogues, en intégrant certains passages de la *République* propres à éclairer cette position. Mais d'autres passages du même texte (cf. la tripartition de l'âme humaine au livre IV) montrent que Socrate s'est éloigné considérablement du paradoxe de la vertu-science, en reconnaissant notamment un rôle causal aux émotions dans la détermination des actions humaines. On peut parler à cet égard d'une rupture au moins partielle du Platon de la maturité par rapport à l'intellectualisme socratique. Avec le temps, Platon semble en

effet avoir concédé du terrain au sens commun, en admettant l'importance des éléments affectifs dans la genèse des fautes morales (cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 210-211). Mais que l'on ne s'y méprenne surtout pas, cette évolution de la pensée platonicienne ne saurait nullement entraîner un reniement de la thèse socratique sur la méchanceté involontaire. Bien au contraire, il semble même que ce soit précisément cette évolution qui ait permis à Platon de maintenir le paradoxe à l'abri du discrédit dans lequel son rationalisme austère l'avait fait choir. En déployant une psychologie morale à la fois plus fine et plus complexe, Platon a pu pour ainsi dire piéger le sens commun dans les filets qu'il s'était lui-même tendus. Car en cherchant à contredire Socrate par l'affirmation d'une suprématie des affections passionnelles sur la raison, la *doxa* aboutit subrepticement, quoique par le biais d'une trajectoire à strictement parler inverse, à la même conclusion que Socrate, à savoir que nul ne fait le mal de son plein gré. Mais tandis que Socrate, on l'a vu, attribuait la cause de cette errance à l'ignorance, ou encore à une sorte de court-circuit du bon jugement, le sens commun en faisait plutôt remonter l'origine à un débordement passionnel irrésistible, au triomphe d'une force étrangère. Partant, il ne restera plus à Platon qu'à intégrer cette position adverse à une nouvelle théorie de l'âme – hétérogène cette fois, c'est-à-dire admettant la cohabitation (virtuellement conflictuelle) de plusieurs principes (*logos*, *thumos*, *épithumia*) –, de manière non à amoindrir, mais à fortifier le paradoxe même que le sens commun cherchait pourtant à révoquer en bloc. Ainsi, le débordement passionnel, cette possibilité d'une victoire soudaine du *pathos* sur le *logos* qui était jusqu'alors déniée par Socrate, deviendra chez Platon une réalité reconnue, même si elle se présente toujours comme une maladie, une difformité, une déraison, une folie, un dérèglement corporel (Platon, *Sophiste*, 228e ; Platon, *Lois* V, 733e ; Platon, *Timée*, 86b). Or on voit bien que rapatrier la faute dans l'horizon d'un tel champ lexical, c'est tout le contraire que d'admettre le caractère volontaire du mal. Platon a donc littéralement retourné contre la *doxa* ses propres armes, et celle-ci ne pouvait s'en trouver que plus embarrassée et confondue.

34. Cf. Mary Margaret Mackenzie, *Plato on punishment*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1981, p. 134.

35. Hugues Parent, *Traité de droit criminel*, t. I, *op. cit.*, p. 14.

36. Platon, *Criton*, 49c-d.

37. Rappelons la célèbre formule de l'*Exode* (21, 24-25) : « [...] œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, coup pour coup ».

38. G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, *op. cit.*, p. 264, de même que l'intégralité du chapitre 7.

39. Platon, *Gorgias*, 469a-b. Voir aussi les paroles attribuées à Protagoras par Platon : *Protagoras*, 323d.

40. Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, 324b.

41. *Protagoras*, 324a-c.

42. En grec, châtier (*kolasein*) veut dire « rendre pur », en « élaguant, tronquant, émondant » ce qu'il y a de mauvais. À rigoureusement parler, le châtement ne concerne donc que la personne qui le reçoit, et non le paiement d'une dette à autrui. Son objectif est de rendre meilleur, non de « faire payer » conformément au vœu populaire. On consultera à ce sujet les distinctions étymologiques éclairantes d'A. Merker, *Une morale pour les mortels...*, op. cit., pp. 361-362.

43. Platon, *Lois* IX, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, 934a. Cela n'implique pas nécessairement, comme certains l'ont prétendu (Frédéric Gros, *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, pp. 105-107) que la pénologie platonicienne néglige le statut des victimes. Mais je ne peux malheureusement pas ici approfondir cette question.

44. Il faut bien saisir ici que le bien recherché par la peine ne concerne qu'*indirectement* la société dans son ensemble (contrairement à la justification conséquentialiste du système pénal qui ne juge l'arbre global qu'en fonction des fruits qui maximisent l'utilité sociale). Indirectement, en effet, dans la mesure où la société profite certes du perfectionnement et de la régénération morale de l'un de ses membres, mais le bénéficiaire premier de l'action publique demeure le criminel considéré pour lui-même. Voir à ce sujet Bertrand Guillarme, *Penser la peine*, Paris, Puf, 2003, p. 13. En outre, les conditions auxquelles il s'agit de s'attaquer ne concernent nullement pour Socrate un contexte extérieur jugé délétère et propice au développement de comportements déviants (par exemple l'indigence économique) ; elles se limitent à l'espace intérieur du sujet, et plus particulièrement aux conditions spirituelles de sa désorganisation cognitive.

45. Dans l'*Apologie* (25e-26a), c'est là d'ailleurs exactement ce que demande Socrate à ses juges : être instruit et non puni. Alors qu'il cherche à réfuter Méléto à propos de l'accusation de corruption de la jeunesse, Socrate plaide en effet l'ignorance. Sa plaidoirie consiste à établir qu'il ne pouvait pas *vouloir* corrompre les jeunes à dessein et que, par conséquent, s'il l'a fait, c'est nécessairement par ignorance. En filigrane, Socrate pointe par là toute la perfidie du système pénal grec, qui aurait dû non pas le traîner devant un tribunal pour éventuellement le condamner à mort, mais, avant tout chose, essayer de lui faire comprendre en quoi son activité était véritablement corruptrice.

46. Platon, *Sophiste*, 229d-230a.

47. Sur ce point, il faut dire que les œuvres de maturité afficheront un pessimisme croissant. Platon est donc loin d'avoir toujours partagé l'optimisme de son maître quant à l'universelle aptitude des hommes à se hisser jusqu'à la vertu grâce au savoir rationnel.

48. Platon, *République* I, 335b-c.

49. Cf. Platon, *Alcibiade*, 129a.

50. Voir Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, op. cit., p. 177, de même que André Vergez, *Faute et liberté*, op. cit., p. 71.

51. *République* VII, 518b-519b. Rappelons que Platon confère lui-même un primat à l'éducation en vue de l'élaboration de sa cité idéale. Cf. *République*

IV, 423e.

52. Il paraît souhaitable à ce stade d'établir une distinction supplémentaire. Dans le *Sophiste* (230b-d), l'Étranger d'Élée fait de la dialectique réfutative (*elenchos*) un préalable à l'éducation. Dans la mesure, en effet, où le véritable mal est moins l'ignorance au sens strict (le fait de *savoir* que l'on ne sait pas) que la double ignorance (le fait d'ignorer que l'on ignore), la réfutation semble être requise en vue de paver la voie à l'éducation. Pour retrouver en lui-même la vérité enfouie de son désir, l'injuste doit préalablement reconnaître son incompétence en matière de justice ; pour ce faire, il doit subir une réfutation en bonne et due forme, propre à installer en son âme une humilité féconde à l'apprentissage. Dans le même passage, l'Étranger d'Élée assimile d'ailleurs l'*elenchos* à une purification, ce qui n'est pas sans faire écho à la signification première de la notion de châtiment (cf. note 41). Reste à savoir, maintenant, comment la réfutation socratique pourrait être pratiquée dans les prisons contemporaines sans faire de remous...

53. Platon, *Critias*, trad. J.-F. Pradeau, 106b.

54. Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, 478d.

55. Dans les *Lois*, notons que Platon cherchera à introduire une distinction entre curables et incurables, tout en restant néanmoins fidèle au paradoxe du mal involontaire. Cf. *Lois* IX, 862e.

56. *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, 474b.