

Corps et châtimeut chez Platon

Anne Merker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1116>
DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1116
ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004
Pagination : 11-49
ISBN : 978-2-251-44265-5

Référence électronique

Anne Merker, « Corps et châtimeut chez Platon », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1116> ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1116



Études Platoniciennes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

CORPS ET CHÂTIMENT CHEZ PLATON

ANNE MERKER

Cet article se propose de déterminer le rôle exact que joue le corps dans le châtement tel que Platon l'envisage. L'approche du *Gorgias* laisse entendre que c'est essentiellement comme support de douleur que le corps peut servir à une cure de l'injustice, et la métaphore médicale, filée avec constance jusqu'aux *Lois*, justifie sans cesse l'idée d'un bénéfice paradoxal obtenu à travers la souffrance physique. Pourtant, la psycho-physiologie élaborée dans le *Timée* interdit une telle fonction curative à la douleur corporelle ; et l'examen des pénalités effectivement mises en œuvre dans le dernier texte de Platon montre qu'en réalité, aucun châtement ne repose sur la souffrance physique. Quelle est alors la fonction du corps ? Nous en dégagerons deux, à partir de l'analyse des deux peines des *Lois* qui incluent pourtant à première vue le plus manifestement de la douleur : la peine du fouet (et des coups en général), et la peine de mort. Nous verrons que le corps remplit ce qu'on peut appeler une fonction sémantique d'une part, et une fonction cosmologique d'autre part.

L'approche du Gorgias : le corps comme source de douleur dans le châtement — Tout châtement chez Platon concerne essentiellement l'âme : il est rendu nécessaire par une injustice dont une âme est l'auteur ; il a pour but de restaurer quand cela est possible la justice dans cette âme, et c'est avant tout à elle qu'il doit être utile, ou, à défaut, à d'autres âmes. Ce n'est donc pas le corps mais l'âme que l'on châtie. Mais si certains châtements semblent s'adresser directement à l'âme sans passer par le détour du corps, il reste que celui-ci est une des voies par lesquelles celle-là peut être atteinte. Le rôle le plus évident et le plus naturel qui semble revenir au corps dans le châtement est d'être le vecteur d'une souffrance que l'on veut infliger à l'âme.

Car la douleur se trouve effectivement désignée par le Socrate du *Gorgias* comme étant la seule manière pour une âme de se défaire de son injustice, et c'est paradoxalement par cette douleur que l'âme tire un avantage (ὠφελία, 525b7) du châtement qu'elle subit : « Il appartient à tout individu pris dans un châtement, pourvu qu'il soit correctement châtié par un autre, soit de devenir meilleur et d'en tirer profit, soit de devenir un exemple pour les autres, afin que ceux-ci, le voyant subir ce qu'il subit, en deviennent meilleurs par la peur (φοβούμενοι). Ceux qui en retirent un avantage et que les dieux et les humains font rendre justice de leurs méfaits, sont ceux qui ont commis des fautes que l'on peut soigner ; mais pourtant, c'est au moyen de douleurs et de souffrances (δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν) que se produit pour eux cet avantage, aussi bien chez Hadès qu'ici ; car il n'est pas possible de se défaire autrement de l'injustice. Ceux qui ont commis d'extrêmes injustices, et qui à cause de ces injustices sont devenus incurables, c'est d'eux que proviennent les exemples ; eux-mêmes n'en tirent plus aucun profit, car ils sont incurables, mais d'autres en tirent profit, ceux qui les voient subir durant un temps éternel les plus grands, les plus douloureux, et les plus effrayants traitements à cause de leurs fautes, se trouvant purement et simplement accrochés pour l'exemple là-bas chez Hadès, dans la prison, en guise de spectacles et de remontrances pour les nouveaux arrivants injustes »¹ (525b-c).

La douleur infligée dans le châtement profite à l'âme qui la souffre quand celle-ci se trouve être curable ; dans le cas inverse, elle profite aux âmes qui contemplent ses malheurs, grâce l'intermédiaire de la peur qu'elle inspire. La seule justification que l'on puisse trouver à ce rôle essentiel dévolu à la douleur dans le châtement repose sur la comparaison que Socrate a faite auparavant entre la justice et la médecine (464b-c). La justice est à l'âme ce que la médecine est au corps ; or les traitements médicaux sont souvent douloureux, et pourtant bénéfiques². Il y a cependant une inexactitude au cœur de la comparaison : ce n'est pas par la douleur que le traitement médical est bénéfique, c'est malgré elle, et la suppression de la douleur ne supprimerait pas le traitement. En revanche, la thèse qui est établie à la fin du *Gorgias* fait de la douleur elle-même le contenu du traitement pénal, et supprimer la douleur serait supprimer le châtement³. C'est dire que la douleur occupe dans le châtement une place beaucoup plus essentielle dans la cure de l'âme que dans la cure du corps.

1. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de ma main, et sont volontairement littérales.

2. Ce fait est souvent rappelé dans le corpus platonicien. Voir par exemple *Protagoras*, 354a, *Gorgias*, 478b-c, *Politique*, 293b.

3. T. Saunders a insisté à plusieurs reprises sur ce point : « Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws* », *Classical Quarterly*, 23, 1973, p. 235 ; *Plato's Penal Code*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 164, 166.

Mais de quelle douleur s'agit-il ? C'est par une comparaison avec ce soin du corps qu'est la médecine que la douleur peut être placée au cœur du châtement, moyennant le camouflage du fait que dans un cas elle est essentielle alors qu'elle n'est qu'accompagnatrice dans l'autre ; le détour par le corps a été nécessaire pour installer théoriquement la douleur au cœur du châtement. Est-il à nouveau nécessaire pour faire pénétrer concrètement la souffrance dans l'âme ? La précision de Socrate, à savoir que son principe vaut aussi bien pour le châtement qui s'inflige chez Hadès que pour celui qui se produit ici, laisse perplexe, car précisément dans ce dernier cas l'âme est dénudée de tout corps. Mais Platon ne précise aucunement quelles sont les voies permettant d'infliger « les plus grands, les plus douloureux et les plus effrayants traitements » à une âme désincarnée, ni la nature précise de ces douleurs incorporelles. Le mythe d'Er dans la *République* montre que tout en admettant la possibilité d'une douleur infligée à une âme, Platon ne parvient pas à la penser concrètement en dehors du corps. C'est bien par des notions corporelles que se trouve décrit le supplice du tyran Ardiaios, qui, entre autres méfaits, s'était distingué par le meurtre de son vieux père et de son frère aîné : « mais pour Ardiaios et quelques autres, ils leur lièrent les mains, les pieds et la tête ensemble, ils les jetèrent à terre et les écorchèrent, ils les traînèrent de côté sur le bord du chemin et les frottèrent sur des buissons d'épines »⁴ (616a). Il serait possible de spéculer à partir des âmes visibles du *Phédon* (81d) pour poser que les âmes particulièrement injustes ont encore quelque chose de corporel. Mais cette idée semble absente du mythe d'Er autant que du *Gorgias*. Il reste pourtant, et c'est ce qui nous intéresse ici, que le corps est intimement lié à la douleur ; et puisque tout châtement se fait au moyen de la douleur selon le *Gorgias*, le corps sera sollicité principalement en vue de l'infliction de cette douleur dont il est malheureusement si facilement une source pour l'âme.

La réflexion du *Gorgias* permet donc de déterminer la fonction du corps dans le châtement comme l'outil dont on peut se saisir pour infliger de la douleur à l'âme, et ce dans le but de la faire se départir de son injustice quand elle est guérissable, ou, si elle est incurable, dans le but d'en guérir les autres par l'intermédiaire de la peur. Cette doctrine est loin d'être la position définitive de Platon en la matière. Car d'une part, la psycho-physiologie du *Timée* infirme totalement l'idée que la douleur produite par le moyen du corps puisse en quoi que ce soit amener l'âme à se défaire de son injustice. D'autre part, quand Platon mettra en place de manière précise une législation pénale, le châtement en tant que tel, à y regarder de près, n'y sera jamais constitué par la douleur physique de manière essentielle. Du *Gorgias* aux *Lois* par

4. Traduction de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

l'intermédiaire du *Timée*, la souffrance corporelle perd sa fonction dans le châtement. Pour autant, le corps continue d'y avoir un rôle, mais de tout autre nature.

L'analyse psycho-physiologique de la douleur dans le Timée.
 — Le *Timée* propose une définition de la douleur et du plaisir comme affections du corps doué d'une âme. Cette définition se fait à la suite d'une précision sur ce qui est sensible et insensible. Notre corps étant soumis aux mouvements que lui impriment les objets extérieurs, il subit de leur part des affections (παθήματα), qui ne deviendront de véritables sensations, autrement dit qui ne deviendront sensibles, que lorsque ces mouvements imprimés sur une partie du corps seront transmis jusqu'à l'âme. Cette transmission est entièrement tributaire de la composition de la partie du corps touchée. Si l'organe concerné est composé principalement des corps premiers très mobiles que sont le feu (composé de particules tétraédriques selon le *Timée*) et l'air (particules octaédriques), alors le mouvement sera très facilement transmis, ce qui est le cas des organes de la vue et de l'ouïe ; à l'inverse, si l'organe est composé des corps premiers moins mobiles voire fortement immobiles que sont l'eau (particules icosaédriques) et la terre (particules cubiques, à l'assise ferme), alors les affections qui le touchent sont plus difficilement transmises jusqu'à l'âme, voire pas du tout, comme c'est le cas pour les os et les cheveux composés essentiellement de terre (64c). La douleur et le plaisir doivent être pensés par rapport à cette distinction du sensible et de l'insensible rapportée au degré de mobilité des composants du corps : un organe extrêmement mobile, comme l'organe igné de la vue, fournira excellemment des sensations mais ne sera pas le support d'une affection de douleur ni de plaisir, pour la raison qu'étant très mobile, les mouvements que les objets extérieurs lui impriment se font sans aucune résistance, donc sans aucune violence, et donc sans aucune douleur ; un organe fortement immobile comme les cheveux ne sera pas non plus support de douleur, car les affections qui le touchent ne sont de toutes façons pas sensibles. La douleur ne peut apparaître que dans l'intermédiaire entre l'organe extrêmement sensible et l'organe totalement insensible. La douleur est en effet ainsi définie : « L'affection (πάθος) contre nature et forcée qui se produit d'un coup [= en un temps ramassé] (ἄθρόον) en nous est douloureuse (ἀλγεινόν) » (*Timée*, 64c-d) ; il doit à la fois y avoir un mouvement transmis, ce qui exige un organe qui transmet les mouvements et qui peut les éprouver de manière resserrée⁵, et une violence dans ce mouvement, ce qui ne peut se trouver que quand l'organe offre par lui-même une certaine

5. Platon fait implicitement correspondre « d'un coup » à « sensible », « petit à petit » à « insensible » dans les lignes 65a1-4.

résistance, ce qui implique une certaine fixité de ses composants contraire à la haute transmissibilité des affections. Quant au plaisir, il est défini juste à la suite et en corrélation étroite avec la douleur : « l'affection qui retourne d'un coup (ἀθρόον) en arrière vers l'état naturel (εἰς φύσιν) est agréable » (*Timée*, 64c-d).

Toute cette psycho-physiologie de la douleur et du plaisir repose sur le mouvement, sur sa transmission ou sa non-transmission, et sur son orientation vers un état contre-nature ou au contraire un retour vers l'état naturel. Il n'y a de douleur ou de plaisir à proprement parler que senti effectivement par l'âme, ce qui signifie que dans toute douleur physique, il y a une rencontre entre un mouvement issu du corps et l'âme, qui est elle-même composée de mouvements. Le *Timée* a en effet décrit la manière dont un démiurge construit les âmes individuelles sur le même modèle que celle qui par ses mouvements entraîne le ciel des fixes et les planètes. Chaque âme est ainsi dotée d'un cercle nommé le cercle du même, dont la révolution se fait vers la droite, et d'un cercle de l'autre, dont la révolution se fait vers la gauche et qui se trouve concentriquement subdivisé en sept autres cercles présentant une combinaison de mouvements relatifs. Le tout présente par nature une harmonie structurée par des proportions mathématiques⁶. L'incarnation de chaque âme dans un corps (ce qu'il faut penser comme se produisant au moment de la conception ou au plus tard de la naissance) la soumet aux mouvements désordonnés des flux nourriciers qui irriguent celui-ci. Cette rencontre est d'abord bouleversante, les proportions et les cercles qui constituent l'âme s'en trouvent tordus, brisés, détruits autant qu'il est possible, ses mouvements se font alors de travers, ce qui la rend totalement insensée (ἄνοος, 43a-44a). Par la suite, l'âme reprend progressivement le dessus et retrouve sa rectitude naturelle (44b). Mais dans le cours de sa vie, elle ne sera jamais à l'abri d'un nouveau bouleversement par des mouvements trop forts qui la perturberont. De cet ordre sont les douleurs et les plaisirs excessifs, dont l'action paralyse tout raisonnement : « quand un être humain éprouve une grande joie, ou au contraire quand il est affligé par une douleur, tandis qu'il s'efforce à contre temps d'attraper l'un et de fuir l'autre, il ne peut voir ni entendre rien de droit, mais au contraire s'enrage et se trouve alors le moins du monde capable de prendre part à un raisonnement » (*Timée*, 86bc). Le plaisir et la douleur dans leur excès sont « les plus grandes des maladies pour l'âme » (86b). Toute maladie psychique se ramène selon *Timée* à l'état d'insensé (ἄνοια), qui se subdivise en deux espèces, la folie (μανία) et l'ignorance ou absence d'instruction (ἀμαθία) (86b). La suite de l'exposé

6. Voir *Timée*, 35 sqq., 41d, et les explications de L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia, 3^e éd. 1998, chap. 4, et dans son édition du *Timée*, Paris, Flammarion, 5^e éd. 2001, pp. 35 sqq.

présente le plaisir issu du corps comme une source de folie, et c'est le plaisir érotique (toujours mêlé cependant à des douleurs) qui est manifestement pris pour cas exemplaire⁷ (86c-d) ; puis la peine issue du corps est cette fois cause de l'ignorance quand elle atteint le lieu de l'âme rationnelle, car elle installe en elle l'oubli et la rend réfractaire à l'instruction ; elle cause en outre la mauvaise humeur et l'abattement quand elle atteint le siège de l'âme appétitive, et la témérité ou la lâcheté quand elle touche l'espèce impétueuse. Timée décrit précisément par quel mécanisme le corps dans le plaisir ou la douleur entraîne une maladie de l'âme. Aussi bien pour le plaisir érotique que pour la douleur, il expose la manière dont les flux internes au corps (le flux de sperme dans le premier cas, les phlegmes et les humeurs dans le second), dans leur dérèglement ou leur errance, agissent de manière malsaine sur l'âme. Ce sont des mouvements corporels qui entravent ou pervertissent les mouvements propres de l'âme en s'y mêlant (voir notamment 86e5-87a2).

C'est sous l'effet du corps que l'âme devient malade⁸, et notamment sous l'effet des plaisirs et des peines excessives qu'il procure. Désormais, malgré la présence dans les deux dialogues du même vocabulaire médical, le *Gorgias* est dépassé par le *Timée*. Car le schéma métaphorique est remplacé par une affirmation réaliste : le vice dans l'âme n'est plus simplement l'analogue de la maladie dans le corps, il est véritablement sa maladie, et c'est notamment le corps qui en est la source, plus précisément un dérèglement du corps. Or ce dérèglement est un état contre nature, et il est donc potentiellement source de douleur, s'il se fait de manière resserrée dans le temps ; c'est pourquoi le plaisir érotique, fondé sur un tel dérèglement, s'accompagne généralement de douleurs, et Platon ne le considère jamais comme un plaisir pur, ni dans le *Timée*, ni dans les autres dialogues⁹. En conséquence, puisque la douleur est une des causes corporelles les plus importantes de maladie psychique, elle ne saurait en être le remède : en quoi la douleur qui cause selon le *Timée* aussi bien la mauvaise humeur et l'abattement, la témérité et la lâcheté, l'oubli et la résistance à l'instruction, pourrait-elle être ce par quoi seulement l'âme se défait de l'injustice ? On pourra objecter que ce n'est que l'excès, clairement visé dans le *Timée*, de la

7. La description du tourment de l'âme par l'amour dans le *Phèdre* confirme l'idée que l'amour est lié à la folie enragée.

8. Que le corps soit source de maladie pour l'âme est explicitement affirmé (notamment 86a2, 86d1-2, 86e4-5, 87a2-3). En revanche, Timée ne dit pas qu'il en serait la source exclusive. L'allusion à de mauvaises constitutions politiques et à de mauvais discours particuliers ou publics laisse penser que ceux-ci

peuvent à eux seuls être des causes suffisantes de déraison, même si le texte ne les présente qu'en complément des causes corporelles (87b). Symétriquement, l'âme peut être la source de maladies pour le corps (88a).

9. Voir *Phèdre*, 251-252 ; *Philèbe*, 47e ; *Gorgias*, 494d-e (allusion très probable au plaisir sexuel) suivi de l'analyse de la concomitance de plaisir et de douleur en 495c-497a.

douleur qui produit une maladie, et que de manière pour ainsi dire homéopathique, elle pourrait servir de cure. Mais ce n'est nullement le remède proposé par Timée : « La thérapie unique pour tous et pour tout, c'est de rendre à chacun les nourritures et les mouvements qui lui sont propres » (90c). Le corps doit se mouvoir par lui-même afin d'établir en lui le bon ordonnancement de ses constituants, et ne pas rester dans une immobilité passive qui le soumet à l'action corrosive des particules qui l'environnent ou qu'il ingère ; quant à l'âme, sa « nourriture » et ses mouvements propres sont la *phronèsis* (88b2), le calcul, le raisonnement, notamment en s'aidant de la contemplation des révolutions célestes dont les mouvements sont organisés par les mêmes proportions que celles qui la constituent (90d). Ces mouvements ne peuvent être rendus à l'âme et au corps que s'ils sont accordés l'un à l'autre par un équilibre métrique, une *summetria*, grâce à laquelle les mouvements de l'un ne troubleront pas de leur excès les mouvements de l'autre. Or, la douleur est déjà un dérèglement des mouvements internes au corps, car elle accompagne un mouvement violent par lequel le corps s'écarte de son état naturel ; en conséquence, elle ne peut faire partie des mouvements qui conviennent à sa nature et qu'il faudrait lui rendre. Il n'y a dans la psycho-physiologie du *Timée* aucun support pour l'idée que ce serait une douleur mesurée, autrement dit un dérèglement mesuré, qui servirait de remède et de remise en ordre. L'approche du *Philèbe* confirme la contradiction interne à l'idée d'une douleur utilisée pour restaurer un ordre harmonieux quel qu'il soit ; car la douleur y est précisément définie comme étant l'affection qui accompagne la dissolution de l'harmonie et de la nature d'un être vivant : « J'affirme donc que lorsque l'harmonie interne à nous autres animaux se dissout, alors se produit du même coup la dissolution de notre nature et la naissance de douleurs dans ce moment précis » (31d)¹⁰. Puisque le corps est une cause de maladie pour l'âme, il est certain que le remède le concerne, et qu'il jouera un rôle dans la guérison. Mais ce n'est pas en tant que vecteur de douleur qu'il jouera ce rôle, car cette douleur ne serait qu'une manière de détruire encore davantage l'harmonie du corps, et d'enfler le flux corporel qui bouleverse l'ordre de l'âme. C'est en rentrant dans ses limites propres, celle de la mesure correcte de son mouvement relativement à l'âme qui l'habite, mais aussi relativement à sa propre nature — ce qui exclut la douleur —, que le corps jouera son rôle dans le traitement des maux

10. Cette association de la douleur et de la dissolution est confirmée par le *Cratyle*, mais l'idée d'harmonie n'est pas reprise : « la douleur (λύπη) semble avoir été nommée à partir de la dissolution du corps (τῆς διαλύσεως τοῦ σώματος)

que, dans cette affection, le corps endure ». La souffrance, ὀδύνη, contient encore l'idée de dissolution du corps, puisqu'elle est nommée « à partir de la pénétration (τῆς ἐνδύσεως) de la douleur (λύπη) » (*Cratyle*, 419c).

de l'âme, qui doit par elle-même compléter cette action du corps par des études qui lui sont propres¹¹.

La douleur ne peut donc jouer ici aucun rôle, si ce n'est à la condition d'admettre que restaurer dans le corps et dans l'âme la mesure de leurs mouvements serait leur infliger de la peine, ce qui ne saurait s'accorder avec la définition que le *Timée* a donnée du « douloureux ». Au contraire, cette restauration doit s'accompagner de plaisir. Et quand bien même on pourrait admettre que cette restauration commence par infliger de la peine relativement à un état certes dévoyé mais qui était devenu comme une seconde nature et qu'on souffre de perdre¹², alors il faudrait de toutes manières reconnaître que la douleur n'est pas le moyen par lequel l'âme se défait de l'injustice comme le prétend le *Gorgias* (ce qu'indiquait bien la préposition *διὰ*), mais simplement un accompagnement du véritable moyen, qui consiste en l'exercice mesuré des mouvements du corps et de l'âme, autrement dit l'éducation physique et l'éducation mathématique, lesquelles peuvent effectivement l'une et l'autre contenir un certain déplaisir voire une certaine douleur, en ce qui concerne la gymnastique ; mais l'élément curatif n'est pas la douleur, il est la remise en ordre. Ainsi le *Timée* présente certaines études (*μαθήματα*) comme étant curatives (*ἰατρικά*, 87b), et résume en une phrase les moyens par lesquels on doit s'efforcer de fuir le mauvais état de l'âme (sa *κακία*) : au moyen de la première éducation (*διὰ τροφῆς*), au moyen de certaines occupations (*διὰ ἐπιτηδευμάτων*), dans lesquelles on peut inclure l'exercice du corps, et au moyen des études (*διὰ μαθήματα*), derrière lesquelles il faut entendre des études intellectuelles mathématiques (87b)¹³.

11. Le *Phédon* confirme l'idée que la douleur ne fait que gêner les mouvements propres de l'âme : il y est dit que celle-ci raisonne le mieux lorsqu'elle n'est pas ennuyée par le corps, que ce soit par l'ouïe, la vue, la douleur ou le plaisir (65c). On pourrait trouver une autre confirmation de l'incompatibilité entre la douleur et l'exercice propre à l'âme dans le *Cratyle*, lors de l'étymologie du terme *ἀλγηδών*. Le texte est à cet endroit obscur et controversé, mais on peut noter la remarque de C. Dalimier dans sa note à la traduction de ce passage (Paris, Flammarion, 1998, p. 258, n. 329) : un des manuscrits nous fait lire que *ἀλγηδών* viendrait du terme *ἀλεγεινοῦν*, « qui suggère l'explication suivante : un *a-* devant *légein* + *noûn* », autrement dit l'*ἀλγηδών* est un état où l'intellect est privé de parole.

12. Voir l'exposé de cette idée par T. Saunders, *Plato's Penal Code*, éd. cit.,

p. 175. L'idée qu'une nouvelle nature puisse être acquise se trouve dans la *République* (III, 395c-d) : c'est l'imitation répétée dès l'enfance qui finit par donner à celui qui imite le caractère et la nature de ce qu'il imite ; c'est la raison pour laquelle il sera strictement interdit aux gardiens de la cité de pratiquer l'imitation de mauvais modèles.

13. Dans ce passage du *Timée*, on constate une dissolution du châtement dans l'éducation, si bien que quand une éducation aussi parfaite que possible a échoué, le politique se trouve assez démuné. L'art politique est un soin des âmes (*Lois*, I, 650b) qui trouve ses limites dans la nature initialement mauvaise d'une âme que l'éducation n'a pas su redresser (voir *Lois*, début du livre IX). Dans cette perspective, la mise à mort sera simplement la reconnaissance de la limitation de la compétence de l'art politique, et la remise dans les

On est loin du δι' ἀληθόνων καὶ ὀδυῶν que Socrate proposait comme cure exclusive de l'injustice. Mais le *Timée*, tout en dépassant le *Gorgias*, accomplit la métaphore que celui-ci plaçait au centre de sa réflexion sur le châtement : il est désormais vrai que, comme dans le traitement médical, la douleur ne constitue pas le châtement, qu'elle ne fait que l'accompagner, et que sa suppression n'entraînerait pas la suppression du châtement. Ce n'est plus au moyen exclusif des douleurs et des souffrances que l'on se défait de l'injustice, c'est tout au plus *en les traversant* (autre sens de la préposition διὰ). D'une certaine manière, le *Timée* ne renie le *Gorgias* que parce qu'il en accomplit l'inspiration profonde.

Il reste cependant une manière dont la douleur corporelle pourrait servir dans le châtement : en dissuadant les individus qui contemplant les souffrances d'un criminel châtié et exposé pour l'exemple (même si dans le *Gorgias* il est alors question d'âme sans corps, cet usage convient parfaitement à la douleur corporelle de l'âme incarnée, d'autant plus que justement on ne voit pas très bien comment la souffrance sera infligée à l'âme sans corps, ni comment cette âme sera vue par les autres). Il s'agit ici de susciter une peur (*Gorgias*, 525b), et, en attachant à l'action injuste un châtement douloureux, de faire fuir celle-là par le désir d'éviter celui-ci. On peut voir là une sorte de calcul des plaisirs et des peines. Or la philosophie de Platon ne saurait justifier ce type de calcul. Au regard du *Timée*, le vrai calcul, le véritable usage de l'âme rationnelle, c'est celui qui porte sur les harmonies mathématiques et divines des révolutions célestes ; le calcul des peines et plaisirs met l'âme divine au service de l'âme désirante. Le *Phédon* présente une réprobation similaire, lorsque Socrate dénonce les "bien réglés", les "ordonnés" (κόσμιοι) qui ne sont tempérants (σώφρονες) que par intempérance (ἀκολασία), et qui ne renoncent à un plaisir que pour en gagner un plus grand, ou qui n'acceptent une douleur que pour en éviter une plus grande et qui échangent une peur contre une autre peur ; il s'agit certes d'un calcul qui met en jeu la raison, mais qui ne porte pas sur ses vrais objets : il ne faudrait pas évaluer ses plaisirs en comptant la monnaie des peines qu'ils nous coûtent ou des plus grands plaisirs qu'ils nous empêchent d'atteindre, mais les mesurer relativement à la *phronèsis* qui est la seule monnaie avec laquelle il convient d'acheter tout ce que l'on acquiert (voir *Phédon*, 68d-69a). Il y a tout de même un avantage à ce procédé calculatoire dans le cas du châtement : c'est qu'il rend le comportement de l'âme au moins extérieurement conforme à la justice, même si cette

mains des dieux d'une âme sur laquelle cet art n'a plus d'effet. Le châtement est ce maillon intermédiaire entre l'éducation et la reconnaissance de l'impuissance de l'art politique. Il aura tendance à se dissoudre soit dans l'éduca-

tion (comme c'est le cas dans ce passage du *Timée*), soit dans la reconnaissance de l'impuissance, autrement dit la pure et simple mise à mort (comme ce sera le cas dans certaines pénalités des *Lois*).

âme n'agit pas pour autant par justice (pour paraphraser une distinction kantienne), et ceci n'est pas négligeable dans la perspective du maintien de l'ordre politique, qui est partiellement constitué d'extériorité¹⁴. Mais il y a un inconvénient majeur dans ce procédé s'il s'agit de châtement au moyen de la douleur corporelle : il entretient la peur et la fuite (le terme *phobos* unit ces deux idées, car *phobein*, c'est d'abord mettre en fuite en effrayant) ; il nous conforte dans l'idée que la douleur physique est un objet à fuir à tout prix, ce que nous éprouvons déjà spontanément quand nous sommes nous-mêmes le sujet d'une douleur (le *Timée* notait dans l'extrait cité plus haut qu'on fuit la douleur et qu'on recherche le plaisir « de manière inopportune, à contre temps », ἀκαίρως, 86b-c). Or la peur engendre facilement la lâcheté. Dans le châtement des âmes accrochées aux murs des prisons d'Hadès, ce n'est pas leur injustice qui met en fuite au moyen de la peur, c'est le spectacle de leur douleur ; dans ce châtement, ce n'est pas l'injustice des âmes qui contemplant le supplice qui est en tant que telle mise en fuite ; ce serait plutôt leur courage face à la douleur. Ce n'est donc pas non plus de cette manière que la douleur corporelle pourrait avoir une place effective dans le châtement. Nous allons voir que dans les *Lois*, il y a effectivement une utilisation de la peur, et que le corps lui sert de support, tout comme dans le *Gorgias* ; mais les *Lois* auront distingué deux types de peur, et ce n'est pas comme vecteur de douleur que le corps mettra en fuite l'injustice.

Les peines de la cité des Lois. — La mise en œuvre concrète et précise d'une législation pénale par Platon dans les *Lois* (qui est le seul texte où il établit une telle législation, car la *République* ne s'en préoccupe nullement) confirme ce qui précède, car, pourvu qu'on y regarde de près, aucun châtement ne consiste dans l'infliction de la douleur corporelle.

Avant de le montrer, il faut préciser la manière dont se caractérise le châtement dans la dernière œuvre de Platon. Le châtement proprement dit se distingue d'une part de ce que Platon appelle dans le livre V des *Lois* τιμωρία, « vengeance », par opposition à δίκη, « justice » (mais il faut se garder de croire que dans tous les cas le terme τιμωρία distinguerait une forme de punition opposée à la δίκη, car Platon, avec sa liberté habituelle dans l'usage des mots, utilise très souvent les deux termes comme synonymes¹⁵) : corrigeant l'opinion commune sur le sens de la plus grande punition-justice (δίκη) de la malversation, à savoir

14. Partiellement, car puisque la politique est un soin des âmes (*Gorgias*, 464b-c, *Lois*, I, 650b), si l'art politique se bornait à faire respecter l'ordre social inter-individuel, et notamment à empêcher que des injustices soient effectivement commises sans se préoccuper de

l'injustice ou de la justice dans l'âme des citoyens, elle manquerait la réalisation de sa véritable fonction.

15. Dans les *Lois*, voir par exemple 762b5, 846a7, 846b7, 876e2 ; en dehors des *Lois*, voir *Protagoras*, 324a-c, *Gorgias*, 525b2.

la peine de mort¹⁶, l'Athénien pose qu'elle est plutôt l'assimilation du coupable aux hommes mauvais, dont il recherche la compagnie, ce qui l'expose à faire et à subir ce que ce type d'hommes a pour coutume de faire. Autrement dit, le vice de l'homme mauvais est en lui-même sa propre punition, car il le conduit mécaniquement à ne fréquenter que des hommes de son acabit et à les subir. Cette idée est dans la droite ligne de l'idée plus radicale que l'injustice est par elle-même et en elle-même nuisible avant tout à celui qui est injuste, car elle touche son âme. Cette idée radicale se retrouve dans les *Lois* après avoir été longuement développée dans la *République* et défendue dans le *Gorgias*. Dans ces trois textes, on trouve en quelque sorte réalisé ce que L. Gernet appelle l'idéal du droit criminel, à savoir que la sanction fasse corps sans interstice avec le fait délictueux¹⁷. Mais précisément, cet idéal ainsi réalisé n'est pas celui que Platon se propose : car dans ce mécanisme, il n'y a que réponse au mal par le mal. Si bien que « ce qu'on subit alors (πάθος) n'est pas une δίκη, car le juste et la justice sont quelque chose de beau, mais seulement une τιμωρία, un malheur (πάθη au féminin) qui accompagne l'injustice » (V, 728c2-4). Τιμωρία peut être ici entendue comme vengeance au sens non pas où la victime et sa famille prendraient en charge la punition, mais au sens où la vengeance est une réponse au mal par la tentative de nuire à l'auteur du mal. Or la fin de la politique n'est pas de nuire aux âmes, mais au contraire d'en prendre soin. Le châtement doit lui aussi réaliser ce but.

Dès lors qu'il se distingue de la τιμωρία par son caractère de soin apporté à l'âme injuste, le châtement se distingue d'autre part de la réparation du dommage (IX, 862a-863a) : car le châtement est toujours la réponse à une injustice qui est dans l'âme, tandis qu'il se produit parfois des dommages résultant d'un acte qui n'a pas pour principe une injustice intérieure, comme les actes commis par ignorance des effets qui en résulteraient, ou par accident, etc. Il n'y a de véritables actes et dommages injustes ou inversement justes, que lorsqu'on fait usage d'un certain caractère, juste ou injuste. Le législateur doit donc « regarder à deux choses, à l'injustice et au dommage » : il doit réparer l'un au moyen des lois, et soigner l'autre en plus de la réparation du dommage, laquelle par elle-même n'est pas une cure de l'injustice. La réparation du dommage vise à la remise « en état de santé »¹⁸ de la victime dans son corps ou ses biens, le châtement vise

16. Ce n'est pas précisé dans le texte, mais cela va de soi. On peut en trouver confirmation chez Démosthène, *Contre Midias*, 12 (ἐσχάτη δίκη, ἀπολωλέναι).

17. L. Gernet, « Le temps dans les formes archaïques du droit », *Journal de psychologie*, LIII, 1956, pp. 379-406, réédité dans *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, Paris, 1982, pp. 121-156. L. Gernet utilise la formule

citée sur l'idéal du droit (p. 130) dans un tout autre contexte.

18. Platon utilise le vocabulaire de la santé et de la médecine même pour la réparation du dommage, ce qui permet de souligner la symétrie et la complémentarité de la réparation et du châtement (par exemple 862b : τὸ μὲν βλαβὲν ὑγιές ; 933e : ἰάσεται τὸ βλαβέν).

à la remise en état de santé du criminel dans son âme, en lui faisant mépriser l'injustice et aimer la justice ou moins la mépriser. Au cas où son âme serait totalement incurable, sa mise à mort sera non seulement un moyen de débarrasser la cité d'un mauvais élément, mais aussi un exemple dissuadant les autres citoyens de se livrer à l'injustice. La réparation et le châtement ne sont pas évalués de la même manière (XI, 933e-934b) : la première voit son montant exactement fixé par le montant du dommage infligé ; le second ne s'évalue pas relativement à la victime, mais relativement à la seule gravité de l'injustice inhérente au coupable (voir aussi XII, 941d-942a). La réparation et le châtement ne portent pas sur le même moment du temps : on peut dire (même si Platon ne le dit pas explicitement) que la première porte sur le passé, car même s'il est vrai qu'on ne pourra jamais faire que ce qui a été n'ait jamais été (*Lois*, XI, 934a ; *Protagoras*, 324b), on peut le remettre en ordre ; le châtement porte sur le futur, et vise à empêcher la récidive ou à dissuader les autres citoyens (*Lois*, XI, 934b ; *Protagoras*, 324b). On retrouve au sein de cette seconde distinction entre le châtement et la réparation du dommage la même idée : le châtement est un soin de l'âme du criminel, ou de celles qui l'entourent. Il n'y a de châtement que pour autant qu'il s'agit par cette réponse à une injustice commise de prendre soin d'une âme.

Quels sont à présent les moyens de ce soin ? Et quel est le rôle du corps dans ce soin ? Le *Timée* nous a montré que la douleur physique ne pouvait nullement prétendre au titre de remède. Pourtant, il semble à un premier abord que les *Lois* y font souvent appel, à côté d'autres moyens.

Platon donne à trois reprises¹⁹ une liste des divers modes de châtements. Au livre IX (855a-c), l'Athénien propose une première liste (sans qu'on sache encore exactement s'il s'agit exclusivement de châtement ou aussi de réparation), de laquelle il rejette la confiscation des biens par la cité (δημόσια χρήματα, 855a) pour la raison que les lots de terre doivent toujours être égaux et rester dans l'état où ils ont été fixés à l'origine de la cité ; il envisage à la suite la peine de l'amende (ζημία), autorisée dans la mesure où elle laisse suffisamment d'argent au coupable pour mettre en valeur son lot de terre. Au cas où le coupable est condamné à une somme supérieure à cette limite, il doit se trouver des garants qui acquittent l'amende avec lui, sinon il peut être puni par les peines suivantes : enchaînement de longue durée et public (δεσμοῖς τε χρονίοις και ἐμφάνεσι)²⁰, et certaines humiliations (τισιν προπηλακισμοῖς, qui signifie littéralement l'action de couvrir de boue, et qui désigne plus lar-

19. IX, 855a-c ; IX, 862d-e ; XII, 949c-d. « emprisonnement ». Mais il n'est pas du

20. « Enchaînement » traduit δεσμοῖς, littéralement « liens », qu'on rend très souvent en français par « prison » ou tout évident qu'il s'agisse toujours d'enfermer un délinquant dans une prison, et ici la précision ἐμφάνεσι semble l'ex-

gement des manières d'outrage comme l'insulte). Il ne devra jamais y avoir d'atimie totale, pour aucun crime, même quand le coupable est banni au-delà des frontières²¹. À la suite, l'Athénien récapitule les peines autorisées envers le citoyen : la mort, l'enchaînement, les

clure, puisque précisément la prison est plus propice à dérober le châtié aux regards. Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle est un Προμηθεὺς δεσμώτης ; or il n'est pas enchaîné dans une prison, mais en plein air. On trouve aussi chez Démosthène l'idée qu'enchaîner un citoyen permet de le livrer aux regards (« il est permis au tribunal d'ajouter l'enchaînement (δεσμόν) à la peine pécuniaire infligée au voleur, durant cinq jours et cinq nuits, de sorte que tous puissent le voir enchaîné », *Contre Timocrate*, 114). Il faut peut-être prendre en compte qu'une des trois prisons des *Lois* se situe sur la place publique (X, 908a), et peut ne pas être un édifice parfaitement clos ou opaque. Le terme « enchaînement » permet en tous cas à la différence d'« emprisonnement » de ne pas évoquer directement l'enfermement sans l'exclure. Or précisément, nous reviendrons sur le fait que dans les *Lois*, parmi les trois prisons, deux s'opposent l'une à l'autre en ce que l'une permet la publicité du châtiment (enchaîner, c'est exposer) tandis que l'autre permet le retrait total du délinquant hors de l'espace public (enchaîner, c'est enfermer).

21. Il est difficile de savoir ce que Platon désigne par « atimie totale » (voir ἄτιμον παντάπασιν). La question de l'atimie reste obscure pour les historiens. Il semble indubitable qu'il faille distinguer plusieurs degrés ou formes d'atimie, et le discours *Sur les mystères* d'Andocide suffit à l'attester (§75). Mais la nature exacte de ces différentes espèces est sujette à controverse. A. R. W. Harrison considère qu'il y a une forme radicale d'atimie consistant en une pure et simple mise hors la loi du citoyen qui perd tout droit en général ; cette mise hors la loi coïncide avec un bannissement et une confiscation totale des biens ; elle est une peine de mort indirecte puisque tout citoyen peut tuer ce hors-la-loi sans encourir le moindre procès ; elle s'étend parfois à la totalité du *genos*. Une deuxième forme d'atimie, de type "normal", consiste en une suppression des droits

liés à la citoyenneté ; concrètement, il s'agit d'exclusion hors de l'*agora*, des lieux saints et des cérémonies publiques, d'une interdiction de prendre la parole au Conseil et à l'Assemblée, et d'une incapacité juridique, l'*atimos* conservant certains droits (notamment de propriété), mais ne pouvant les défendre devant un tribunal. Selon Harrison, ce serait cette forme d'atimie qu'Andocide désignerait comme totale, au moyen de la même expression que celle de Platon : παντάπασιν ἄτιμοι (*Sur les mystères*, 75). Une troisième forme consiste en une atimie partielle : seule une ou quelques unes des mesures de l'atimie totale seraient infligées (A. R. W. Harrison, *The law of Athens*, t. II : *Procedure*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 169-176). Que Platon refuse l'atimie totale peut signifier qu'il considère que, dans le cas où le bannissement n'est pas prononcé, un citoyen doit pouvoir continuer à prendre part à la vie civique (ici, il s'agirait d'un refus de la deuxième forme d'atimie dérogée par Harrison), et que quand le coupable est banni au-delà des frontières, il ne perd pas pour autant tous les droits que la cité lui reconnaît, par exemple de vivre de son lot de terre (cette fois, il s'agirait d'un refus de la première forme d'atimie dérogée par Harrison). Et de fait, les *Lois* infligent quelquefois explicitement une atimie partielle (voir par exemple VI, 762d ; 774b ; 784d ; VIII, 841e ; XII, 937c), mais n'infligent jamais clairement une atimie totale au citoyen qui reste à l'intérieur du territoire de la cité ; pourtant, le cas de l'enfant coupable de voies de fait envers ses parents semble s'en rapprocher (IX, 881d-e). Quant à celui qui est banni, il arrive à une occasion que l'Athénien précise que les enfants recevant le lot de terre familial devront entretenir leur parent exilé (mais il y a un problème de texte dans ce passage sur la négation μή, transformée par les éditeurs en ἤδη pour arriver au sens que nous retenons) ; pourtant, le coupable d'un

coups (sans précision ; cela inclut-il les coups de fouet ?), ou « certaines postures humiliantes, assis, debout, exposé à la porte d'un temple sur les frontières du territoire »²², ou des amendes. Cette liste est partiellement reprise et complétée en 862d-e, après que l'Athénien a précisé la distinction entre le châtement et la réparation du dommage : outre l'acquiescement de cette réparation, la loi opérera un châtement de l'âme du coupable au moyen d'actes ou de discours (ἔργοις ἢ λόγοις), avec des plaisirs ou des afflictions (μεθ' ἡδονῶν ἢ λυπῶν), des marques d'honneur ou de déshonneur (τιμῶν ἢ ἀτιμιῶν : ce dernier terme signifie aussi privations de droits civiques : « atimies »), une amende sur les biens ou des cadeaux (χρημάτων ζημίας ἢ καὶ δώρων), ou généralement par tout moyen propre à lui faire haïr l'injustice et aimer ou moins mépriser la justice ; la mort est alors réservée aux âmes incurables pour lesquelles il vaut mieux cesser de vivre et qui serviront ainsi d'exemple tout en débarrassant la cité de leur importune présence. Enfin, en 949c-d, l'Athénien reformule incidemment une liste de châtement pour l'homme libre : les coups, l'enchaînement, la mort, l'amende, et à défaut du paiement volontaire de l'amende, hypothèque de ses biens, puis vente des biens hypothéqués si le contrevenant se refuse toujours à payer l'amende.

Ces trois listes se recoupent partiellement. Elles contiennent à elles trois un ensemble très large de punitions, dont seules la confiscation totale des biens (incluant le lot de terre) et l'atimie totale sont exclues. Les peines les mieux répertoriées et les plus évidentes sont la mort, l'enchaînement, les coups, l'amende, et l'exil (momentané ou définitif). Plus incertains sont les traitements déshonorants, dans lesquels se rangent les diverses postures humiliantes, ainsi que les formes d'atimies partielles, qui peuvent être des atimies au sens précis du droit athénien, autrement dit la privation de certains droits civiques, mais aussi quelque chose de plus vague, des variétés de marque de déshonneur (ἀτιμίαι), comme la privation de titres ou de

homicide volontaire sur un citoyen qui se soustrairait à la justice doit s'exiler d'un exil définitif (φευγέτω ἀειφυγιαν), et s'il revient dans le territoire de la cité, il peut être tué par n'importe quel citoyen (IX, 871d), ce qui revient à lui infliger une atimie plus que totale, à savoir la première forme dégagée par Harrison. L'exclusion de l'atimie totale hors des pénalités admises par les *Lois* reste donc obscure.

22. Traduction de A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956. Il est difficile de comprendre ce texte : τινὰς ἀμόρφους ἔδρας ἢ στάσεις ἢ παραστάσεις εἰς ἱερὰ ἐπὶ τὰ τῆς χώρας ἔσχατα. Voir

les commentaires de L. Gernet sur ce passage, « Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne », *L'Antiquité classique*, V, 1936, pp. 325-339, repris dans *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 157-174 ; voir aussi M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaires des supplices en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp. 183-184. Il faut soupçonner derrière les différents termes de cette phrase des postures humiliantes soit assises, soit debout, mais aussi probablement des déambulations forcées du coupable sous les yeux des citoyens.

places honorifiques. De la même manière, l'allusion à des discours regroupe de manière vague des moyens de châtement comme la remontrance ou les discours de "redressement", qui n'ont pas été cités explicitement mais qui interviennent notamment dans le cas des impies, ou encore comme la mauvaise réputation, qui pourrait aussi être classée parmi les traitements déshonorants. La mise en œuvre concrète de la législation ajoute à ces peines des compléments ou modalités importantes, comme la privation de sépulture (qu'on peut éventuellement assimiler à un traitement dégradant, mais nous verrons qu'il est très probable qu'elle ait un autre sens), ou des purifications.

Il n'y a pas de classement systématique des peines dans les *Lois* ; une fois le principe donné, qui est la fonction du châtement, c'est aux juges d'user de leur discernement pour adapter finement la peine à la nature de l'injustice qui est dans l'âme²³.

Parmi ces châtements, un bon nombre ne concerne nullement le corps : c'est le cas de l'amende, ou des discours de redressement ou de réprobation, ou la mauvaise réputation, ou la privation de marques d'honneur. Certains le concernent nettement, comme la mort, l'enchaînement, les coups, les postures humiliantes. La présence des coups parmi les peines ordinaires du citoyen est remarquable, car elle semble être une innovation de Platon par rapport aux pratiques athéniennes. Or il est indéniable que dans cette peine, la douleur corporelle paraît essentielle ; mais en l'examinant, nous allons voir qu'il n'en est rien. Nous confirmerons ensuite que Platon ne se sert jamais du corps dans le châtement comme source d'une douleur physique, en montrant qu'il a résolument rejeté la mort douloureuse, autrement dit le supplice. L'examen de ces peines nous permettra de dégager les deux fonctions essentielles du corps dans le châtement.

Examen de la peine des coups. — Les châtements par coups peuvent être de deux sortes : soit des coups de fouet, assénés officiellement par l'esclave public, soit des coups de nature souvent non précisée que des particuliers sont autorisés à donner envers certains délinquants (esclaves ou libres) dans certaines circonstances.

23. Platon prend soin dans les *Lois* de favoriser l'examen des faits par les juges, et l'excellence de ceux-ci, en opposition à la rapidité des procès athéniens (dans l'*Apologie* (37a-b), Socrate fait remarquer aux athéniens que s'il n'était pas coutume à Athènes de juger une affaire passible de mort en une seule journée, il aurait réussi à les convaincre) et à l'incompétence des juges athéniens. Voir sur ce point *Lois*, VI, 766d-767e (constitution d'une sorte de tribunal d'appel avec les meilleurs

des magistrats de l'année écoulée) ; IX, 855c-856a (constitution du tribunal habilité à condamner à mort avec les gardiens des lois et des magistrats de l'année écoulée et sélectionnés par ordre de mérite). Voir aussi l'étude de M. Gagarin, « Le code de Platon et le droit grec », *La codification des lois dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Strasbourg, 27-29 nov. 1997, sous la direction de Ed. Lévy, Université M. Bloch, diffusion De Boccard, 2000, pp. 185-214.

La punition par coups de fouet est sans aucun doute la plus douloureuse de toutes celles qui ont cours dans la cité des *Lois*. Or si elle est abondamment utilisée envers l'esclave, si elle l'est quelquefois envers l'étranger, elle n'est jamais explicitement prescrite envers le citoyen, contre lequel il est au plus indiqué des coups (πληγαί), ou une peine à « subir » (πάσχειν) par opposition au paiement d'une amende (τίνειν), sans qu'on puisse savoir s'il s'agit là de coups de fouet ou non²⁴.

Cette répartition, pour ce qui concerne en tout cas les citoyens et les esclaves, est à la fois conforme et transgressive par rapport à la pratique athénienne. Démosthène, dans un passage bien connu des historiens, définit la différence entre l'homme libre et l'esclave précisément par la manière dont ils peuvent être punis : « Voulez-vous chercher la différence entre l'esclave et l'homme libre ? La principale, vous le constaterez, est celle-ci : l'esclave est responsable corporellement de toutes ses fautes, tandis que l'homme libre, à quelque extrémité qu'il soit réduit, garde toujours sa personne. C'est sur ses biens qu'il doit, en règle générale, réparation. Tout au contraire, Androtion²⁵, comme s'il avait affaire à des esclaves, a usé de châtiments corporels »²⁶. La reprise de ce passage dans le *Contre Timocrate* présente une

24. *Fouet envers l'esclave* : VI, 764b (esclave coupable de méfaits sur l'agora ; il n'est question que de coups, mais l'utilisation du fouet paraît évidente) ; VIII, 845a (esclave d'un citoyen, coupable de vol de fruits) ; 845b (esclave d'un étranger, coupable de vol de fruit par ignorance ; il est question seulement de coups, mais la proximité avec le cas précédent ne laisse aucun doute sur l'utilisation du fouet) ; IX, 854d (esclave coupable de vol sacrilège) ; 872b (esclave coupable d'homicide volontaire sur individu libre) ; 881c (esclave qui ne se porte pas au secours d'un individu libre victime de voies de fait de la part de ses descendants) ; 882a (esclave coupable de coups infligés à un individu libre) ; XI, 914b (esclave ayant ramassé un objet perdu) ; XI, 917d (vendeur de marchandise falsifiée). *Fouet envers un homme libre, mais étranger* : IX, 854d (étranger coupable de vol sacrilège) ; 879e (étranger coupable de coups infligés à un citoyen) ; XI, 917d (vendeur de marchandise falsifiée). *Coups ou peines à subir par le citoyen* : on trouve la précision de coups (désignés généralement par le terme πληγαί, mais parfois autrement exprimés) notamment en VI, 762b-d ; VI, 784d ; VIII, 845c ; IX, 880a ;

IX, 881d ; XI, 932b-d ; XI, 935b-c. Il faut ajouter à cet inventaire la mention des coups dans deux des listes de pénalités autorisées (IX, 855c ; XII, 949c). En ce qui concerne le verbe « subir » (πάσχειν), il est souvent opposé à « payer », par exemple en V, 741c ; VIII, 843b ; IX, 876a, 876c ; XI, 932c ; XII, 941b, 943b, 946d. Mais il y a d'autres occurrences où le terme apparaît seul (par exemple, IX, 867c). Mais « subir » semble tirer son extension de son opposition à l'amende, et peut ainsi désigner toute peine autre que pécuniaire. Par lui-même, ce terme n'indique pas la peine des coups, sans l'exclure non plus.

25. Androtion, par un décret dont Démosthène dénonce la non-conformité aux lois existantes, s'était fait charger par l'Assemblée du recouvrement des contributions dues par certains retardataires, qu'il allait, accompagné des Onze, chercher jusque dans leur maison. C'est là qu'il aurait usé de violence et soumis aux chaînes certains citoyens, au lieu de simplement faire l'inventaire des biens.

26. Traduction de O. Navarre et P. Orsini, *Contre Androtion*, 55, dans les *Plaidoyers politiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

modification légère mais importante : au lieu de faire une distinction radicale entre la pénalité sur le corps de l'esclave et la pénalité sur les biens de l'homme libre, Démosthène soutient désormais seulement que le châtiment corporel est pour l'homme libre « le dernier châtiment qu'on ait le droit de lui infliger »²⁷. Mais si la limite est plus perméable que ne le laissait d'abord entendre l'orateur, il reste que la pénalité sur le corps caractérise l'esclave, et celle sur les biens, l'homme libre. Il y a de nombreux cas où l'homme libre est puni par l'amende quand l'esclave est puni par le fouet²⁸. On retrouve cette séparation des peines dans les *Lois*, et ce à plusieurs reprises : pour les délits commis sur la place publique, les agoranomes sont chargés de faire punir l'esclave (et l'étranger) par des coups (le fait que l'esclave soit visé laisse clairement entendre qu'il s'agit de fouet) et des enchaînements, tandis que le citoyen n'est soumis qu'à une amende (VI, 764b) ; tandis que l'esclave est puni par le fouet pour avoir pris certains fruits sans l'accord du propriétaire du verger, l'homme libre est puni par une amende (VIII, 844e) ; même chose concernant le fait de ramasser un objet trouvé, acte que Platon classe comme délictueux (914b-c) ; dans ce dernier cas, le citoyen paie en plus de son honneur : on lui fera la réputation de ne pas être digne de sa condition d'homme libre et de ne pas se soumettre aux lois.

Mais les *Lois*, tout en reprenant la séparation athénienne (et plus généralement grecque) des peines, transgressent ce cadre en ce qu'elles infligent dans un petit nombre de cas la peine corporelle du fouet et des coups à des hommes libres. Que ce nombre soit restreint ne rend pas cet aspect de la législation pénale des *Lois* négligeable. Au contraire, c'est parce que ces peines sont prescrites en petit nombre qu'elles peuvent prendre une signification importante, car, au lieu de bouleverser totalement le cadre général de la répartition des peines entre hommes libres et esclaves, ce qui serait le cas si elles étaient très nombreuses, elles s'insèrent en lui et tirent de lui leur signification.

En ce qui concerne d'abord le fouet, ce traitement est clairement aussi bien dans les *Lois* qu'à Athènes une peine qui marque la condition de l'esclave : il la marque en ce sens qu'il lui est spontanément réservé par opposition au citoyen et même parfois à l'étranger (en VIII, 845b) ; il la marque au sens où il est en totale cohérence avec cette condition : l'esclave est possédé pour son corps (son travail physique, sans parler des éventuels « services sexuels » qui pouvaient être pratiqués à Athènes, et qui sont certainement exclus de la cité des *Lois*), et par son corps ; il la

27. *Contre Timocrate*, 167, éd. cit. *tes-rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 1908, pp.

28. Voir G. Glotz, « Les esclaves et la peine du fouet en droit grec », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 1908, pp. 571-587.

marque enfin au sens où le fouet laisse non seulement des traces sur le corps, mais encore et surtout sur l'âme de l'esclave : la douleur est certainement le meilleur moyen d'introduire la crainte et la soumission. Platon fait une allusion à l'effet délétère du fouet : envisageant la question des esclaves au sein du foyer domestique, l'Athénien se demande comment il convient de les traiter. Deux discours s'opposent sur la question, l'un faisant réputation à nombre d'esclaves d'avoir été plus vertueux et plus secourables envers leurs maîtres que bien des frères ou des fils, l'autre condamnant sans rémission l'âme de l'esclave au pur et simple mépris et à la défiance. De là deux attitudes contraires, consistant pour l'une à traiter l'esclave quasiment comme un être libre, pour l'autre à le traiter comme une bête « au moyen d'aiguillons et de fouets » dont on fait un usage répété, ce qui a pour effet de rendre serviles les âmes des domestiques (δούλας τὰς ψυχὰς τῶν οἰκητῶν, VI, 777a). L'Athénien en définitive ne renie pas véritablement cette dernière pratique : tout en insistant sur le fait qu'il appartient à un maître vraiment juste de ne pas commettre d'injustice envers ceux qui en seraient le plus facilement l'objet, il préconise que l'on ne se contente pas de simples remontrances envers les esclaves, ce qui leur donnerait des goûts d'hommes libres, mais qu'on les punisse justement, ce qui sous-entend la punition corporelle. Car la question de la différenciation entre l'esclave et l'homme libre est essentielle pour parvenir à manœuvrer cette difficile possession (χαλεπὸν κτήμα) qu'est l'esclave, et précisément, Platon constate que l'esclave regimbe souvent à cette différenciation. Le fouet y aidera en rendant l'âme véritablement servile, et même si Platon ne le dit pas, il est évident que c'est la douleur qui est l'agent de cet asservissement.

Dans ces conditions, le fouet étant à ce point la marque de l'esclavage, l'infliction de cette peine dans les *Lois* ne peut avoir de signification totalement étrangère à cette question. En conséquence de l'association historiquement et socialement si profonde, et si récurrente dans le texte même des *Lois*, entre le fouet et l'esclave, il devient évident que l'application d'une telle peine sur un homme libre n'a pas tant pour fondement la nécessité d'infliger de la douleur, que celle de lui infliger un traitement indigne de sa condition, autrement dit de lui infliger ce qu'on peut se permettre ici d'appeler une forme d'*aikia* (αἰκία).

Le terme *aikia* est lié à l'adjectif *aeikès* et au verbe défectif **eikô* dont le parfait *eoika* signifie « être semblable ; sembler ; convenir ». *Aikia* signifie littéralement un traitement qui ne convient pas, un traitement indigne, qui n'est pas en rapport avec la personne à laquelle on l'inflige, qui ne lui « ressemble » pas. Il en est venu, dans la spécialisation du vocabulaire juridique athénien, à désigner une forme de délit correspondant à ce que notre droit

appelle voie de fait²⁹. Ce terme technique est utilisé par Platon dans le livre IX des *Lois* pour désigner des violences physiques qui sont à la fois inférieures et supérieures en gravité aux blessures et mutilations conséquentes aux blessures. L'*aikia* leur est inférieure, car les violences qu'elle désignent ne vont pas jusqu'à blesser le corps, et c'est pourquoi ce délit est classé après les blessures (en 879b) ; mais elle leur est supérieure, car il s'ajoute manifestement à la violence l'élément essentiel du manque de respect : c'est ce que l'on peut tirer de l'importance donnée aux voies de fait commises contre les aînés et contre les parents. Platon oppose à l'*aikia* dans laquelle les jeunes gens manquent violemment de respect envers les aînés le devoir convenable, ce qu'« il convient » de faire (ἐοικεν, 879c3), à savoir que tout individu plus jeune endure les coups que peut lui infliger un citoyen plus âgé ; chacun doit avoir du respect (αἰδέεσθαι), aussi bien dans ses paroles que dans ses actes, pour qui est plus âgé que lui. S'il n'y a pas dans l'*aikia* comme voies de fait une rupture de l'intégrité du corps, il y a pour ainsi dire une rupture du respect, de l'*aidôs*, que l'on doit aux autres, plus particulièrement aux aînés, mais aussi aux étrangers et aux gens du même âge que soi. Cette caractéristique essentielle que constitue l'atteinte à la dignité et la rupture de l'*aidôs* dans l'*aikia* explique que, si Platon fait une place aux blessures commises involontairement (879b), il n'envisage nullement une *aikia* involontaire ; car si l'on peut blesser par accident, il semble moins possible de manquer de respect par inadvertance, de perdre son *aidôs* accidentellement.

L'*aikia* est donc littéralement un traitement indigne, et par spécialisation juridique un délit particulier marqué aussi bien dans le

29. La formule française est pour le moins étrange, et si *aikia* signifie bien ce qu'elle désigne, « voie de fait » ne parvient aucunement à donner cette même signification à ce qu'elle désigne pourtant aussi. Car la voie de fait qualifie par exemple, dans la loi du 13 mai 1863 précisant le code pénal de 1810, « le fait de cracher à la figure d'un fonctionnaire, de déchirer sa robe, d'arracher ses insignes, de le saisir au corps, de le secouer avec violence, ou même de le renverser », cas où l'on retrouve l'idée d'un traitement indigne eu égard à la personne qui en est l'objet. La voie de fait a par ailleurs une extension plus large qui rend difficile son identification par un critère unique, et elle se situe dans une zone intermédiaire et floue entre les menaces et les coups, et elle oscille de la vio-

lence au sens strict impliquant un contact avec le corps de la victime à la violence sans contact, par quoi on pourrait retrouver l'atteinte à la pure et simple dignité ; certaines atteintes à la pudeur peuvent d'ailleurs être classées comme voies de fait (voir l'*Encyclopédie juridique* éditée par Dalloz sous la direction de Y. Mayaud, rubrique *Voies de fait*, datée du 31 août 1986). Mais le sens originel de l'expression n'a probablement rien à voir avec une quelconque idée d'indignité, et elle s'oppose peut-être tout simplement à l'expression « voies de droit », désignant ainsi probablement une manière de faire valoir ses volontés par le fait et la force plutôt que par des voies juridiques. L'expression française n'a donc pas du tout la même expressivité que le terme grec.

droit grec que chez Platon d'un certain manque de respect envers quelqu'un. Mais il reste que son sens littéral le rend propre à qualifier aussi une forme de peine, et c'est d'une certaine manière l'usage qui en est fait dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, même si le droit athénien n'a jamais attribué au terme *aikia* le sens technique d'un châtement. À maintes reprises, Prométhée enchaîné sur sa roche escarpée prend à témoins tous ceux qui peuvent le voir, le Soleil, l'Éther, la Terre, le chœur des Océanides, ou encore sa propre mère, et évidemment indirectement les spectateurs athéniens, de cette *aikia* qu'est le châtement qu'il subit de la part de Zeus³⁰.

Mais à la différence du *Prométhée* où l'utilisation du terme *aikia* est polémique en ce sens que le dieu enchaîné considère son châtement lui-même comme une injustice, l'*aikia* que constitue le fouet envers un homme libre est en fait ce que nous pouvons appeler ici une *aikia epieikès* (αἰκία ἐπιεικής), un traitement inconvenant-convenable (l'expression ne se trouve pas dans le corpus platonicien). Elle convient à l'homme qu'elle frappe, car elle est désormais digne de lui pour la raison que c'est lui-même qui s'est d'abord rendu indigne de sa condition. Qu'est-ce que la condition de l'homme libre ? C'est d'être soumis aux lois, par opposition à l'esclave qui est soumis à un maître. Ce qui justifie en dernier lieu cette soumission de l'esclave non directement aux lois mais à un individu libre, c'est qu'il n'est pas capable d'être maître de lui-même, car ce qu'il y a de moins bon en son âme l'emporte et domine sur ce qu'il y a de meilleur ; son âme n'est pas telle que ce soit la raison ou l'intellect qui domine en elle, d'où la situation sociale d'esclave, grâce à laquelle cette âme est soumise à une raison extérieure, celle de son maître³¹. À l'inverse, l'homme libre est celui en qui le meilleur domine le moins bon, et qui donc par sa raison ou son intellect (νοῦς) maîtrise ses désirs et obéit à la loi (νόμος). Quand l'homme libre commet une injustice, il le fait parce qu'il a été dominé par ses désirs ou son emportement, ce qui signifie qu'en lui a été renversé l'ordre hiérarchique convenable, si bien qu'il se trouve intérieurement dans la situation de l'âme servile. À plusieurs reprises, l'Athénien pose comme peine la réputation qu'on fera à l'homme libre d'être d'esprit servile, ἀνελεύθερος³².

Dans ce contexte, la peine du fouet prend une signification bien précise qui ne doit plus grand chose à la douleur physique. Le fouet ne fait que manifester dans le corps cette indignité et cette servilité de l'âme, puisqu'on applique à un homme libre une peine qui ne convient pas

30. Voir tous les termes de la famille d'αἰκία aux vers 93, 97, 168, 177, 195, 227, 256, 472, 525, 1042 (où on a un renversement de considérations : subir de mauvais traitements de la part de ses ennemis n'a rien d'infamant) ; voir aussi les termes apparentés à la λύμη, « souillure ; mauvais traitement », 148, 991.

31. Cette idée se trouve exposée dans la *République*, IX, 590c-d.

32. IX, 880a ; XI, 914c.

normalement à sa condition, mais qui convient désormais à son âme. Cette situation trouve un écho au sein de la tragédie d'Eschyle, dans les premières paroles de Prométhée, qui livre ainsi la clef de l'*aikia* qu'il subit : « voyez-moi, voyez ce que je subis de la part des dieux, moi qui suis un dieu ! Regardez bien de quels outrages déchiré (οἷαις αἰκίαισι διακναιόμενος) je lutterai pendant un temps long de milliers d'années » (91-95). L'*aikia* des liens de Prométhée comme l'*aikia* du fouet des *Lois*, c'est que la condition de la personne qui la subit ne soit plus respectée. C'est qu'un dieu subisse ce qu'il subit de la part de ses égaux, et qu'il soit livré en spectacle aux autres dieux³³ ; il suffit que Prométhée laisse momentanément de côté sa condition de dieu, et qu'il s'accorde la condition d'ennemi de Zeus, pour que l'aspect ἀεικές de ce qu'il subit disparaisse : « qu'un ennemi subisse du mal de la part de ses ennemis n'a rien d'infamant » (πάσχειν δὲ κακῶς ἐχθρὸν ὑπ' ἐχθρῶν οὐδὲν ἀεικές, 1041-1042). La peine du fouet est d'abord traitement infamant, parce qu'un homme libre subit sur l'ordre de ses égaux un traitement qui fait l'ordinaire d'un esclave ; parce que ce traitement est infligé par un esclave (car la peine du fouet est manifestement exécutée par un bourreau public) dans un renversement outrageant des conditions. Mais la différence entre Prométhée et le citoyen des *Lois*, c'est que cette indignité à l'égard de la condition sociale est convenable à l'égard de la condition de l'âme de celui qui est maltraité ; c'est ce qu'on peut appeler ici une *aikia epieikès*.

Dès lors que l'on comprend la peine du fouet appliqué à l'homme libre comme une *aikia epieikès*, le corps n'est plus tant le support d'une douleur, que le support de la manifestation de l'indignité de l'âme qui l'habite. L'*aikia epieikès* du corps, le traitement à la fois inconvenant et convenable du corps rend le corps semblable (εἰκός) à l'âme qui l'habite, il fait de lui une image (εἰκῶν) de cette âme qui peut désormais se manifester aux yeux de tous les citoyens. Fouetter, c'est rendre le corps semblable à l'âme qui l'anime ; et c'est faire du corps une manifestation visible de cette âme. Le *Gorgias* avait posé que chaque injustice laisse sur l'âme des marques comparables aux marques que le fouet laisse sur le corps (524c-525a). En ces termes, la fustigation consiste à rendre visibles sur le corps les marques que l'injustice a gravées dans l'âme. Par cette pénalité, le corps, qui était avant le jugement une sorte de vêtement empêchant les juges de voir l'âme dans sa vérité (*Gorgias*, 523c-d), devient le support de sa manifestation une fois que la sentence a été rendue. Si les juges divins siégeant chez Hadès affublent les âmes jugées par leur soins de certains signes (σημεῖα) qui indiquent le jugement prononcé ou les méfaits des coupables (*République*, 614c), ou qui précisent si l'âme est guérissable ou non (*Gorgias*, 526b), les juges humains ont à leur disposition le corps pour l'inscription de tels signes.

33. *Prométhée enchaîné*, 113-118, 152-158.

Cette analyse s'applique très précisément à la première fois où l'Athénien décrète la peine du fouet à l'encontre des étrangers : si l'un d'entre eux s'est rendu coupable d'un vol sacrilège, « après qu'on lui aura inscrit sur le visage et sur les mains de quel malheur il est atteint³⁴, et qu'on l'aura fouetté d'autant de coups qu'il aura semblé bon aux juges, qu'il soit rejeté nu (*γυμνός*) à l'extérieur des limites du territoire ; peut-être bien en effet qu'en rendant de cette manière justice <de son méfait> il deviendra meilleur, ainsi corrigé » (IX, 854d). À l'inscription sur le visage et les mains répondent les marques que le fouet laisse sur le reste du corps (car le fouet touche davantage le tronc ou les membres que les mains et le visage) : marques infamantes, celles de l'esclavage de l'âme elle-même, soumise à ses désirs qu'elle ne peut réprimer. La précision qu'on le rejettera nu³⁵ à l'extérieur du pays confirme cette utilisation du corps comme support de manifestation du caractère de l'âme qui l'habite.³⁶

Il peut paraître étonnant que cette même peine soit alors prescrite pour l'esclave coupable du même crime (le citoyen, lui, est

34. Dans les lignes qui précèdent ce passage, l'Étranger a défini le désir de piller les temples comme l'effet non d'une maladie humaine ni même divine, mais d'une sorte de transport furieux (*ὄϊστρος*), qui s'insinue dans l'âme et se transmet de générations en générations à la suite d'antiques fautes qui n'ont pas été purifiées. Ce transport est un véritable malheur pour celui qu'il touche, au point qu'il vaut mieux se suicider si l'on ne peut s'en débarrasser (854a-c).

35. Le texte dit littéralement *γυμνός* ; cela n'empêche pas que la traduction de L. Robin par « dépouillé de tout » ait une certaine pertinence : car en un autre endroit, il semble bien que le rejet d'un étranger hors des limites du territoire pourrait se faire après qu'on l'a dépouillé de ses biens (Platon prend justement la peine de dire que ce ne doit pas être le cas lorsque l'étranger non domicilié, coupable d'un meurtre involontaire dans la cité, transgresserait l'interdiction qui lui a été faite d'y remettre les pieds ; si cette transgression se fait de son plein gré, il sera puni de mort et les biens qu'il pouvait avoir sur lui seront donnés à la famille de la victime ; si c'est contre son gré, il sera simplement renvoyé du pays sans être dépouillé, *ἄστυλον*, 866c-d ; idée semblable en 877a-b : l'exilé est autorisé à emporter son bien). Mais on trouve une autre mention du terme *γυμνός*, où celui-ci ne peut pas signifier autre chose

que « nu » : il s'agit du cadavre de celui qui aura commis un meurtre intra-familial, que l'on jettera *γυμνόν* à un croisement de trois routes et que l'on lapidera par mesure de purification au bénéfice de la cité. La formule est exactement la même que pour l'extrait qui nous occupe (verbe *ἐκβάλλειν*, adjectif *γυμνός*).

36. Le marquage du corps au fer rouge était une pratique infligée à l'esclave fautif dans l'antiquité ; il semble même que certains procédés de tatouage aient pu être utilisés. Voir sur ce point M. Halm-Tisserant, *Réalité et imaginaire des supplices en Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp.120 sqq. L'utilisation du corps dans les *Lois* comme support d'inscription de l'injustice commise trouve un écho par delà les siècles dans une nouvelle de F. Kafka, *À la colonie pénitentiaire*, qui tourne autour de la description d'une machine à l'originalité morbide : un condamné à mort est couché nu sous une herse hérissée d'aiguilles en verre et commandée par un système appelé « la dessinatrice ». Cette herse grave sur le corps du condamné le commandement qu'il a enfreint, à plusieurs reprises et durant plusieurs heures, et la mort s'ensuit précisément de la perte de sang et de la douleur, savamment contrôlées, consécutives à cette longue inscription mécanisée. Le verre

condamné à mort, parce qu'il est considéré comme incurable). Par un renversement qui peut sembler incohérent, le fouet n'est plus considéré comme ce qui rend l'âme de l'esclave véritablement esclave, mais comme ce qui peut la rendre plus raisonnable et lui donner une leçon³⁷. Cela ne peut s'expliquer que parce qu'ici le fouet est utilisé dans un dispositif qui lui donne un autre sens et par là un autre effet. Le corps n'est pas un support de douleur exclusivement, il peut devenir le support d'une manifestation de l'injustice de l'âme, et ceci, aussi bien pour l'esclave que pour l'homme libre.

Or la honte s'attache à toute manifestation, à toute apparition au grand jour de ce qui est infâme, vil, laid, servile, bas en général, et qui par nature relève de l'obscurité et de la nuit, et doit être caché³⁸. S'il y a un élément qui pourrait prétendre dans les *Lois* à constituer le remède central, le médicament efficace, d'une cure de l'injustice qui est dans l'âme, ce n'est certainement pas la douleur corporelle, c'est la honte (αἰσχύνη) qu'on attache à quelqu'un (au sens de faire honte), qu'on peut « jeter contre » quelqu'un (voir l'expression αἰσχύνην προσβάλλειν τινί, à propos de certaines blessures qui peuvent jeter une honte sur le blessé, *Lois*,

a été retenu comme matériau afin de permettre aux yeux des spectateurs de voir toute l'opération et de lire les inscriptions ; quant au condamné, c'est par sa chair qu'il lit ce qui s'écrit sur son corps. La comparaison, qui peut sembler anachronique et déplacée, permet pourtant de relever un aspect important de la peine infligée dans les *Lois* : dans *À la colonie pénitentiaire*, la question de la douleur de la chair, et de la rédemption par ce type de douleur, est centrale ; chez Platon, elle est absente.

37. On peut aussi s'étonner que Platon se préoccupe de l'âme de l'esclave. Car si la politique est l'art de prendre soin des âmes, l'esclave ne fait pas vraiment partie de l'espace politique et relève de l'autorité du maître. Mais il est vrai que Platon dans les *Lois* bouscule notablement la séparation du domaine public et du domaine privé, et même si dans tous les textes traitant de la réincarnation des âmes il n'est bizarrement jamais fait allusion à une réincarnation en esclave alors que la réincarnation en êtres « inférieurs » (à l'égard de la vertu) est toujours envisagée, il apparaît pourtant bien que Platon prend en compte cette âme. L'extrait présent en est un

exemple ; celui que nous avons cité à propos de la servilité que produit l'usage du fouet en est un autre ; et on pourra encore voir ce souci dans la description du châtiment qui revient à l'esclave meurtrier volontaire d'un homme libre (872b : sa fustigation à mort doit se faire près de la tombe de sa victime afin qu'il puisse voir cette tombe ; le châtiment a ici pour but qu'il se passe quelque chose dans l'âme de l'esclave, et non seulement dans son corps. Il n'est toutefois pas impossible que cette modalité du châtiment soit un écho affaibli d'une pratique plus archaïque et plus religieuse : G. Glotz a insisté sur le fait que dans le système de vengeance inter-familiale, on venge le mort en exécutant son meurtrier sur sa tombe prise comme un véritable autel ; on opère ainsi littéralement un sacrifice et une libation de sang. Voir G. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906, pp. 17-19).

38. Voir *Philèbe*, 65e-66a : ce qu'il y a de ridicule ou de honteux dans les plaisirs nous pousse à les faire disparaître et les cacher dans la nuit à qui on en fait l'offrande, la lumière ne devant pas les voir.

IX, 878c), à la manière dont on jette de la boue sur quelqu'un dans l'outrage, signifié en grec par le terme expressif de *propèlakismos* (de *pèlos*, la boue) ; cette honte (*αἰσχύνη*) jetée contre un individu manifeste la laideur (*αἰσχος*) de son âme, et elle doit déclencher ou réactiver le sentiment de l'*aidôs*, qui est la crainte qu'on éprouve devant tout ce qui est vil et laid. Le traitement indigne du corps consiste à faire apparaître au grand jour et au regard des autres la laideur morale de l'âme, à la consommer jusqu'au bout. Car ce traitement est une manière d'enlaidir (*αἰσχύνειν*) l'individu dans son corps, à la manière dont on le salit par de la boue ; de cet acte d'enlaidir résulte la honte manifeste et consommée, qui est la manifestation au grand jour de la laideur de l'âme. De cette manifestation au grand jour doit résulter le réveil de l'*aidôs*, la crainte comme disposition intérieure qui nous porte à fuir ce que l'on regarde comme un mal. Or cette crainte est intimement liée au regard des autres, à l'opinion qu'ils ont de nous : l'*aidôs* est la peur que nous éprouvons devant la mauvaise réputation (*δόξα*, qui unit l'idée d'opinion des autres et de réputation qu'on a auprès d'eux), qui s'attache à nous quand nous disons ou faisons quelque chose qui ne sont pas belles, et qui nous conduit à faire front aussi bien aux plaisirs qu'aux douleurs (*Lois*, I, 646e-647a)³⁹.

Que le regard des autres, ou plus largement la manifestation au grand jour, soit un élément décisif dans l'ensemble du mécanisme de la honte, est confirmé par les considérations que Platon développe sur le rôle de l'ivresse (*Lois*, I) : celle-ci constitue un moyen d'entraînement dans la mesure où elle est une situation contraire à l'*aidôs*, puisque par l'ivresse nous sommes très entreprenants en tout ce qui concerne les actions laides et mauvaises, si bien que l'*aidôs* trouve dans cette situation qui lui est contraire un terrain propice à un combat qui la fortifiera. Mais c'est dans le cadre d'un banquet réglementé que cet entraînement à la honte comme retenue se fera, ce qui signifie sous les regards réciproques des participants. Si bien que le vin ne doit plus être conçu selon la

39. Dans ce passage, Platon considère *αἰσχύνη* et *αἰδώς* comme synonymes. Les deux termes n'ont toutefois pas exactement le même sens. L'occurrence en 878c ne pourrait certainement pas être remplacée par *αἰδώς*. L'*αἰσχύνη* se voit davantage attachée au sens de honte pour un acte consommé, tandis que l'*αἰδώς* contient davantage le sens de crainte qui retient de consommer l'acte honteux. Cette divergence est manifeste dans les verbes apparentés : *αἰσχύνειν* c'est d'abord enlaidir et déshonorer, et donc *αἰσχύνεσθαι* c'est aussi

d'abord se déshonorer soi-même, avoir honte et rougir de ce que l'on fait (ce qui implique donc certes un certain sentiment de l'honneur et de la honte, par où on rejoint l'*αἰδώς*) ; tandis que *αἰδέεσθαι*, c'est avant tout être retenu par la honte, le respect, la pudeur. Si bien qu'*αἰδέεσθαι* peut avoir le sens juridique technique de « transiger, composer », qui implique une retenue face à l'adversaire dans une affaire (souvent une affaire de meurtre), alors qu'*αἰσχύνεσθαι* ne s'est jamais élevé jusqu'à cette signification.

tradition qui le voit comme une *timôria* (672d6), une vengeance, mais selon le discours de l'Athénien, comme un remède. Selon la tradition, Dionysos aurait offert aux humains un breuvage qui les rend fous pour se venger sur eux de l'égarément que Héra avait imposé à son esprit ; le vin serait alors instrument d'une *timôria* qui répond à un mal par un mal semblable. Selon l'Athénien, qui a intégré le vin dans un dispositif de mise à l'épreuve et d'entraînement de l'*aidôs*, et qui en a fait ainsi un véritable outil pour un art politique (I, 649-650), le vin est un remède « donné en vue de l'acquisition de la retenue (*aidôs*) de l'âme et de la santé et de la vigueur du corps » (672d).

Quand l'entraînement par l'ivresse vise l'acquisition initiale de l'*aidôs*, le châtement vise à sa restauration ; le moyen n'en est plus le vin, mais pas non plus la douleur corporelle. La seule cure de l'âme injuste par l'intermédiaire d'un traitement du corps dans les *Lois*, ce n'est pas la douleur, qui suscite la première des deux formes de peur distinguées par l'Athénien (I, 646e), mais la honte publique, qui suscite l'autre espèce de peur, l'*aidôs*. On comprend dès lors que cette cure ne s'adresse par définition qu'à ceux qui sont curables, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas totalement mauvais : car tant qu'on est capable d'éprouver de la honte, c'est qu'on n'est pas totalement dépravé. Cette cure peut éventuellement s'accompagner de douleur corporelle : c'est le cas dans la fustigation ; mais cette douleur en elle-même ne constitue pas le traitement, non plus que la douleur n'est l'essentiel d'un traitement médical. Le corps intervient d'ailleurs dans certains châtements sans qu'aucune douleur ne se présente même comme simple accompagnatrice : c'est le cas des postures humiliantes. Ainsi, même dans la fustigation, la fonction du corps n'est pas de produire une douleur, bien qu'il soit indéniable qu'un coup de fouet est douloureux. Ce n'est pas en tant qu'il fait mal que le fouet est une cure de l'âme, c'est en tant qu'il fait honte. Dans le premier cas, il ne touche l'âme que dans le corps ; dans le second, il ne touche le corps que par l'âme. Autrement dit : faire mal touche l'âme, mais seulement en tant qu'elle a un corps ; alors que faire honte touche l'âme parfois par le corps, mais en tant qu'elle est une âme.

Ainsi, la vision, et plus largement l'exposition au public (par le spectacle ou par la rumeur et la réputation) joue un rôle décisif dans le châtement corporel. Le *Gorgias* insistait déjà sur la problématique de l'exposition du condamné devenu un exemple et un repoussoir pour les âmes qui le regardent. Mais il semble que derrière cette ressemblance entre le châtement des *Lois* et le châtement tel que Socrate le décrit à la fin du *Gorgias* subsiste une importante différence. Car dans les peines infâmantes ou la peine du fouet que nous venons d'analyser, la vision que les autres ont de l'individu châtié est un élément constitutif du châtement lui-

même. Aucune posture humiliante n'est en soi infamante si fait dans la pure et simple intimité, à l'abri de tout regard indiscret, si elle échappe à toute rumeur ou toute réputation ; elle ne le devient que par l'exposition. En revanche, dans le *Gorgias*, Socrate parle de traitements « les plus douloureux et les plus effrayants » en des termes qui laissent entendre que le châtement par lui-même est déjà pleinement constitué au moment où on le contemple, et indépendamment de cette contemplation. Ce qui confirme que la vision ne contribue plus de manière essentielle à la constitution du châtement de l'âme punie, c'est que précisément, l'âme exposée au regard fait partie des incurables. Les regards des autres ne servent plus à l'amender par une punition dont ils seraient une composante essentielle. Ce n'est que pour les âmes qui échappent à ce châtement et qui souhaitent lui échapper à l'avenir que sa contemplation est décisive.

On peut dire, en reprenant le terme *σημεῖα* utilisé dans la *République* (614c8), que le corps a dans le châtement une fonction "sémantique" : il sert de signe qui montre le caractère de l'âme qui l'habite ; il rend visible l'âme, il l'offre aux yeux. Offerte aux regards dans le châtement par le corps qui n'est plus un vêtement qui camoufle l'âme (*Gorgias*, 523c-d), mais son *σημα*, son signe, (*Cratyle*, 400c), l'âme elle-même à la fois est vue et voit le regard des autres qui la voient, ce qui la met en condition d'éprouver l'*aidôs* sans laquelle il n'y a pas de respect des lois et donc pas de cité possible. Le *Protagoras* rangeait l'*aidôs* à côté de la *dikè* comme étant une qualité indispensable à la vie politique (322d) ; et si l'*aidôs* est nécessaire au respect des lois et donc à la *dikè* au sens de pratique de la justice par l'âme, la *dikè* comme châtement vise à ressusciter l'*aidôs* qui a fait défaut.

Il reste à examiner les cas où les *Lois* prescrivent simplement des coups. Si le fouet, parce qu'il est associé à la condition de l'esclave et qu'il laisse une marque, peut entrer dans une problématique de signification et de manifestation de l'âme par le corps, il ne peut guère en aller de même pour de simples coups, qui appartiennent à la pratique des diverses formes de lutte entre hommes libres, et qui, lorsqu'ils sont assénés à mains nues, ne laissent pas nécessairement de véritables traces sur le corps. Ne s'agit-il pas ici finalement bel et bien de douleur physique ? En quoi pourrait-on soustraire le corps à un rôle de vecteur de douleur ?

Il faut d'abord trier les prescriptions de simples coups (*πληγαί*) dans les *Lois*, car parmi elles se trouvent certainement des cas où le fouet est utilisé : s'il est évident que quand le législateur expose un délinquant aux coups de tout citoyen qui pourra bien le rencontrer et vouloir le châtier⁴⁰, il n'est pas nécessairement question de fouet (sans que cela soit d'ailleurs exclu), car on ne se promène pas dans les rues avec cet instrument quand on est

un simple citoyen évoluant parmi d'autres citoyens et non parmi ses esclaves, en revanche, il est très probable que quand le législateur prescrit les coups comme peine bien déterminée⁴¹, cela concerne le fouet, car l'exécution de cette peine sera effectuée par un esclave préposé à cette charge⁴², et il est plus que probable qu'il soit équipé pour son métier. Nous pouvons donc laisser de côté ces cas comme étant déjà concernés par notre analyse de la peine du fouet, et nous préoccuper seulement des premiers qui semblent ne pas consister en une fustigation, sans que cela soit pourtant exclu. Leur examen montre qu'à une exception près (VI, 762b-d), les coups prescrits ne constituent pas en eux-mêmes le châtiment. Car il ne s'agit pas de soigner l'injustice de l'âme par ces coups, mais purement et simplement de l'empêcher sur l'instant de commettre une action qui lui a été défendue en particulier ou qui se trouve défendue en général. Voici en effet la liste de ces cas :

— VI, 784d : les couples qui restent sans enfants sont interdits de certaines manifestations publiques comme les fêtes de mariages ou de consécration des enfants. Si la femme ou l'homme s'y rend, que celui qui le veut les châtie par des coups. Il s'agit ici de repousser le ou la délinquante.

— VIII, 845c : le propriétaire d'un verger est autorisé à user de coups contre le maraudeur de moins de trente ans. Là encore, il s'agit de repousser le délinquant sur le moment pour l'empêcher de poursuivre son délit.

— IX, 880a : quand on frappe quelqu'un de son âge, ou plus âgé que soi mais sans enfant, que celui qui est attaqué « se défende conformément à la nature, sans arme, à mains nues ». Dans tout le chapitre, il est autorisé voire fermement prescrit de venir en aide aux personnes maltraitées. Il s'agit ici de secours qu'on est en droit de s'apporter à soi-même ou en devoir d'apporter aux autres ; il s'agit d'empêcher le délinquant de commettre des voies de fait qui sont généralement interdites par la loi.

— IX, 881d : celui qui est convaincu de voies de fait envers ses parents est condamné à un exil définitif hors de la ville dans le reste

40. VI, 762b-d ; VI, 784d ; VIII, 845c ; IX, 880a ; IX, 881d ; XI, 935b-c.

41. XI, 932b-d : coups et enchaînement pour les fils de moins de trente ans et les filles de moins de quarante ans qui négligent le soin de leur parents ; la peine fait suite à une dénonciation et à un jugement, elle est donc très probablement exécutée par un esclave public. Il faut ajouter que les enfants ayant dépassé cette limite d'âge sont aussi susceptibles de recevoir des coups, puisque

le texte nous dit qu'alors le tribunal ne devra s'abstenir d'aucune peine qu'il est possible à un humain de subir ou de payer.

42. Voir la mention du bourreau public en 872b (ὁ τῆς πόλεως κοινὸς δῆμιος (...) μαστιγῶσας, « le bourreau public de la cité... fouettant... »), à rapprocher de l'allusion en 882b (ὁ ἂν ἐλεύθερον δοῦλος ὢν τύπτῃ μὴ τῶν ἀρχόντων κελευόντων, « l'esclave qui frapperait un homme libre alors

du territoire, dont il doit éviter les sanctuaires ; s'il s'en approche, les agronomes peuvent le châtier par des coups et par tout autre moyen qu'ils veulent. Le texte contient bien le verbe *κολάζειν* ; mais dans ce genre de châtement qui se fait sur le moment, il s'agit surtout d'éloigner le délinquant des sanctuaires pour en éviter la souillure (dont le législateur se préoccupe au point de préciser que quiconque s'est approché de ce coupable doit se purifier et ne pas s'approcher lui-même des sanctuaires tant qu'il n'a pas fait cette purification, sans quoi il les souillerait (881e)). Comme dans les cas précédents, il s'agit d'empêcher un délinquant de continuer à faire ce qu'il fait.

— XI, 935bc : les coups sont prescrits pour châtier celui qui use d'insultes verbales et qui ridiculise ses adversaires ; ils sont assésés sur l'instant, soit par le magistrat⁴³ qui dirige les fêtes ou les réunions publiques dans lesquelles les insultes prennent place, soit, si l'événement se produit en dehors de ces occasions ou lieux officiels ou sacrés, par tout individu plus âgé que celui qui insulte. Le texte indique clairement qu'il s'agit d'empêcher l'insulte (« détournant par des coups ceux qui se laissent emporter complaisamment par la colère », traduction L. Robin).

Dans aucun de ces cas, les coups ne constituent à proprement parler un châtement. Car si la réparation du dommage porte sur la victime et sur le passé, si le châtement porte sur l'âme du criminel et sur le futur, les coups ici autorisés ou imposés portent sur l'acte délinquant lui-même et sur le présent. Nul ne niera que recevoir des coups puisse amender un délinquant en le dissuadant de recommencer. Reste que dans le dispositif punitif des *Lois*, les coups ici prescrits ne visent pas à soigner l'âme du criminel en vue de le dissuader de recommencer, mais à l'empêcher sur l'instant de continuer l'acte délinquant qu'il est en train de commettre. La douleur est caractérisée par la réaction spontanée de fuite qu'elle produit chez tout vivant. Ces coups mettent en fuite ; ils sont un secours, non un soin.

Il faut à présent examiner l'exception à cet ensemble. Au livre VI (762b-d), des coups sont prescrits qui entrent bien dans la logique d'un châtement. Si l'un des agronomes déroge à la règle qui veut qu'ils vivent en commun, c'est-à-dire s'il se soustrait aux *syssities* ou découche sans autorisation, une fois que son nom sera inscrit sur l'*agora* comme ayant déserté son poste, il encourra le déshonneur des blâmes publics (*ὄνειδη*), pour avoir trahi la cons-

que les magistrats ne l'ont pas ordonné... »).

43. Le texte ne dit pas explicitement que le magistrat donne des coups, mais simplement « qu'il châtie » ; c'est l'ajout de l'adverbe *ἀνατί*, « impunément », qui suggère qu'il s'agit bien de coups, car Platon donne généralement cette précision quand il auto-

rise le citoyen à prendre lui-même en charge la correction sur l'instant, sans passer par le jugement d'un juge pour l'infliction de ces coups (par exemple, VI, 784d : *πληγαῖς ἀθῶος κολάζετω* ; XI, 917c : *ἀνατί τυπτέτω*). « Impunément » signifie que nul ne pourra faire un procès pour ces coups (voir VIII, 845c : « il n'y aura pour l'homme libre

titution autant qu'il était en lui, et il sera châtié de coups par tout homme qui le rencontrant souhaiterait le châtier, ce qui se fera en toute impunité (ἀτιμωρήτως). Ici, les coups ne visent plus à empêcher l'acte délinquant de se poursuivre dans l'instant, et la visée est bien une visée relevant du châtement. Mais ces coups sont intégrés dans un ensemble qui leur donne une signification et une fonction qui dépassent la pure et simple infliction de la douleur. D'une part, cette peine suit la peine du déshonneur, d'autre part elle ne consiste pas purement et simplement à donner des coups, mais à livrer le coupable au bon vouloir de tout autre citoyen, ce qui est une importante différence ; car cette soumission au bon vouloir d'autrui caractérise la relation entre le maître et l'esclave, et même entre les parents et leur enfant. Tout en luttant dans un cas très particulier contre le pouvoir du maître sur son esclave⁴⁴, le législateur a toutefois tacitement admis la soumission de celui-ci à l'arbitraire de celui-là (car il ne fait que préconiser un comportement juste du maître envers l'esclave sans prendre de mesure législative pour l'y contraindre, VI, 777), et autorise même parfois explicitement cet arbitraire : dans le cas du meurtre par emportement d'un homme libre par un esclave (IX, 868b-c), dans le cas des blessures causées dans l'emportement par un esclave envers un homme libre (879a), ou encore dans le cas de voies de fait commises par l'esclave sur un homme libre (882a), la victime ou sa famille est libre de faire ce qu'elle veut de l'esclave que la justice lui livre (à l'intérieur toutefois de certaines limites ou conformément à certaines prescriptions, par exemple ne pas léser le maître de cet esclave (882a), ou au contraire avec le devoir de le mettre à mort (868c)) ; dans le cas de l'homicide volontaire d'un homme libre par un esclave, c'est la famille de la victime qui décide du nombre de coups au moyen desquels le bourreau public fera périr le coupable (IX, 872b). La relation entre le maître et l'esclave (prise de manière large, entre la classe des hommes libres et celle des esclaves, qu'il s'agisse effectivement du maître de l'esclave lui-même ou non) est marquée autant par l'arbitraire et la souveraineté (fort peu limitée par le législateur) de la volonté des premiers sur les seconds que par le fouet, qui est précisément un des outils de cet arbitraire⁴⁵. Semblablement, l'enfant doit tout endurer de la part de ses géniteurs : la colère et les coups qui s'ensuivent, et il doit se garder plus que tout d'y répondre (IV, 717c-d ; IX, 876c).

aucun recours juridique (δίκη) contre de tels coups »).

44. IX, 872c : la peine de mort est prescrite contre le maître qui tue son esclave par peur d'être dénoncé ; il ne s'agit pas tant de protéger l'esclave de son maître

que de punir une entrave à la justice.

45. La sévérité de la législation des Lois envers l'esclave, en comparaison avec celle d'Athènes, a été montrée par G. R. Morrow, *Plato's law of slavery in its relation to greek law*, Urbana, Uni-

Aussi, de la même manière que l'utilisation du fouet sur un homme libre n'est pas un simple moyen d'infliger de la douleur, mais bien plus un mode de destitution symbolique de son statut, de la même manière livrer un citoyen à l'arbitraire de la volonté d'un autre citoyen, c'est le placer symboliquement en situation d'esclave ou d'enfant⁴⁶. Dans cette pénalité, ce ne sont pas les coups en eux-mêmes et à eux seuls qui forment le châtement : c'est le fait qu'ils puissent être infligés au délinquant « par qui le rencontrera [arbitraire du hasard] et voudra le châtier [arbitraire de l'individu] impunément » (ὕπὸ τοῦ συντυγχάνοντος καὶ ἐθέλοντος κολάζειν ἀτιμωρήτως). Eschyle compte aussi dans l'outrage que subit Prométhée le fait d'être soumis à l'arbitraire de Zeus, que le chœur dénonce comme dominant par ses lois particulières (403)⁴⁷ ; le supplice du dieu ne prendra fin que lorsque cela plaira à Zeus (258).

versity of Illinois Press, 1939, notamment pp. 44 sqq, 66 sqq.

46. C'est en relation avec cette idée de destitution que l'on doit, nous semble-t-il, comprendre le flou qui touche la limitation à l'âge de trente ans pour l'infligence de coups. Cette limitation est généralement relevée par les commentateurs. Pourtant, elle est loin d'être exactement observée. Il n'y a qu'un endroit où Platon dise explicitement que les coups ne peuvent être infligés qu'à un délinquant de moins de trente ans, et que passée cette limite, la peine sera autre (VIII, 845c : cas du maraudeur). Il n'y a que deux passages où la limite de trente ans s'il s'agit d'un homme, et quarante ans s'il s'agit d'une femme, est prise en compte, sans qu'il soit bien clair que passé cet âge les coups seraient proscrits (VI, 762c-d : cas des agronomes-auxiliaires ; mais le texte est un peu ambigu, et des agronomes-chefs fautifs pourraient bien tomber sous les mêmes peines que leurs jeunes auxiliaires. XI, 932b-c : des coups et l'enchaînement sont promis aux enfants dans la limite d'âge de trente et quarante ans s'ils négligent les soins dus à leurs parents ; mais passée cette limite, la peine sera estimée par le tribunal, qui ne doit s'interdire « rien de ce qu'il est possible à un humain de subir ou de payer »). À côté de cela, outre les deux listes de peines autorisées où la mention des coups n'est accompagnée d'aucune précision quant à une éventuelle limitation de l'âge (IX, 855c ; XII, 949c), il y a un cas où le dépassement de

cette limite est avéré (VI, 784d : mariés sans enfants dans les dix années qui suivent leur mariage ; or on se marie jusqu'à trente ans pour les hommes), et trois occasions (sans compter VI, 762c-d et XI, 932b-d) où ce dépassement n'est nullement exclu (IX, 881d : coupable de voies de fait sur ses parents, éloigné des sanctuaires par des coups ; XI, 935b : coups infligés par le magistrat en punition d'une ridiculisation publique ; XI, 935c : coups infligés par un citoyen plus âgé pour la même contravention). Dans ces quatre derniers cas, il y a toujours un contexte qui nous ramène à la relation de parent à enfant, indépendamment de la limite d'un âge réel de trente ans : les mariés qui ne sont pas encore devenus parents restent des enfants ; le coupable de voies de fait est fautif envers ses parents ; le magistrat peut être considéré comme l'analogue des parents, d'autant plus qu'il s'agit de punir ici ce qu'on peut appeler des "gamineries" ; la différence d'âge en 935c renvoie directement à la différence des générations. Ce n'est pas l'âge en lui-même qui est signifiant, c'est la situation réelle ou symbolique de l'enfant pris dans une relation d'obéissance à ses parents. Cette situation peut s'exprimer par le fait d'être âgé de moins de trente ans, mais aussi se retrouver analogiquement dans la relation de jeune à citoyens plus âgés, de citoyen à magistrats dans l'exercice de leurs fonctions, et de citoyen aux lois. Il ne faut donc pas être obnubilé par la limitation des trente ans, qui n'a pas par elle-même de valeur,

En complément de cette soumission à l'arbitraire des autres citoyens, l'adverbe *atimôrêtôs* achève le dispositif. Ce terme a d'abord dans le contexte des *Lois* un sens juridique technique, bien précis : « impunément », sans pouvoir être puni par un tribunal, autrement dit sans qu'aucun procès puisse être intenté à l'auteur de ces coups, bien que les voies de fait soient généralement interdites entre citoyens, et sans bien sûr que celui qui reçoit les coups ait le droit de les rendre⁴⁸ ; il y a donc là une forme d'atimie (ἀτιμία) implicite derrière cet *atimôrêtôs*, au sens d'une destitution partielle d'un droit civique, celui d'ester en justice pour voies de fait. Mais il signifie aussi plus profondément que la loi ne se porte plus au secours ou ne se soucie plus (ὄρα, *ôra*, « soin, souci ») de l'honneur dû à un homme libre (*timè*). Il y a donc là en outre une atimie en un sens plus profond, celui qui rejoint le sens d'*aikia* : c'est la *timè*, l'honneur et l'estime qui lui conviennent en tant qu'homme libre, que le châtié perd dans ce traitement indigne mais désormais digne de lui. En outre, le contexte des *Lois* renforce cette interprétation : la cité doit organiser des entraînements très réguliers au combat, sous forme d'exercices militaires et de jeux de lutte où l'on prend et donne des coups avec parfois un risque de mort (voir VIII, 830d-831a) ; par ailleurs la chasse la meilleure et digne de louanges est celle qui se fait au moyen de son propre corps (quoique l'usage de chevaux et de chiens soit admis), par la course, les coups que l'on donne, et le jet d'armes de ses propres mains (VII, 824a). Soumettre un jeune homme (les agronomes ont entre vingt-cinq et trente ans, 760c) aux coups du premier venu selon son bon vouloir sans avoir la licence de se défendre, c'est exclure ce jeune homme des échanges virils auxquels il était destiné et habitué. Livrer un citoyen aux coups d'un autre, c'est creuser la distance entre eux, c'est déshonorer le premier.

Par les coups qu'il reçoit, le corps est support d'une destitution du statut de citoyen ; par son exposition à l'arbitraire du premier venu, il rejette l'individu vers des relations d'obéissance analogues à celle du citoyen à la loi, mais inférieures : celle de l'esclave à son maître, et celle de l'enfant à ses géniteurs. En quelque sorte, le corps

et qui n'est pas strictement respectée par Platon.

47. ἰδίους νόμοις κρατύνων. P. Mazon va jusqu'à traduire l'expression par « érigeant en lois ses caprices », Les Belles Lettres, Paris, 1921. Voir aussi les vers 149-150.

48. La traduction de L. Robin explicite le texte grec en rendant ἀτιμωρήτως par « sans que l'autre ait le droit de répondre aux coups qu'il aura reçu ». C'est à la fois une interprétation un peu libre vis-à-vis du contexte

des *Lois*, car il semble bien que cet ἀτιμωρήτως renvoie aux autres adverbes ou adjectifs utilisés (ἀθῶος, VI, 784d ; ἀνατί, XI, 917c) et à l'expression sans ambiguïté de VIII, 845c, qui expriment tous l'idée que la justice de la cité ne punira pas le frappeur ; mais cette traduction de Robin est en même temps littérale au regard de l'histoire du terme, puisque τιμωρία sert aussi à exprimer la vengeance, et contient bien l'idée de rendre soi-même les coups reçus sans pas-

soumis aux coups fait régresser le citoyen vers une obéissance brute et rustique en punition de son incapacité à s'élever à une obéissance rationnelle et supérieure, celle de l'obéissance aux lois, qui est obéissance aux dieux⁴⁹. Si la douleur intervient sans conteste dans cette peine, il reste qu'elle n'a pas en elle-même de fonction curative ; c'est la signification qu'elle revêt dans un ensemble plus large de significations morales et politiques qui lui donne son efficacité.

Ainsi, malgré l'apparence, la fustigation et généralement l'infliction de coups sollicitent le corps dans le châtement non pas tant comme support de douleur que comme support de manifestation de l'injustice et de l'indignité de l'âme, de sa laideur et de son incapacité à s'élever à une obéissance rationnelle. Ce rôle peut être joué par le corps aussi bien lors d'une peine que la douleur accompagne, que lors d'une punition exempte de toute douleur physique. Cette fonction du corps peut être nommée fonction « sémantique », par référence à l'étymologie du *Cratyle*, et par référence aux signes que les juges divins attachent aux âmes, car le corps en est l'analogie dans la justice rendue par des juges humains.

La peine de mort. — L'examen de la peine de mort dans les *Lois* permettra à la fois de confirmer que le corps n'est pas sollicité pour la douleur qu'il peut infliger à l'âme, et de dégager une seconde fonction du corps dans le châtement.

Bien que Platon ne donne aucune précision quant au mode d'exécution utilisé pour la peine de mort, il est certain qu'il rejette toute forme de supplice, autrement dit la mort douloureuse. La discrétion sur les modes d'exécution n'est pas propre à Platon : les historiens l'ont constatée dans pratiquement tous les textes grecs de la période classique⁵⁰, mais il est étonnant que le texte des *Lois* soit aussi silencieux sur le mode d'exécution de la peine de mort, alors que le législateur prescrit celle-ci à plusieurs reprises, et que Platon fait allusion dans d'autres œuvres à des pratiques réelles. On trouve en effet dans le corpus platonicien une description précise de la mise à mort par la ciguë (*Phédon*), une mention de la précipitation dans le Barathron (*Gorgias*, 516d) ; probablement une allusion à un supplice d'exposition appelé *apotumpanismos* (ἀποτυμπανισμός), qui, d'après les témoignages archéologiques et littéraires, consisterait à attacher le condamné

ser par le détour d'un système proprement juridique.

49. L'obéissance aux lois est explicitement considérée comme obéissance aux dieux en VI, 762e.

50. Voir N. Loraux, « Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations », dans *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et*

peine de mort dans le monde antique, Collection de l'École Française de Rome, 79, 1984, pp. 195-218 ; E. Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome*, traduit de l'italien par N. Gallet, Paris, Albin Michel, 2000 (éd. originale : 1991). Voir aussi L. Gernet, « Sur l'exécution capitale », *Revue des études grecques*, 37, 1924, pp. 261-293, repris

nu à un poteau dressé sur le sol, dans une posture humiliante et d'une pénibilité certaine mais variable, selon que tout le poids du corps pèse sur les bras ou non, selon que les membres inférieurs sont plus ou moins repliés, etc.⁵¹ (l'éventuelle allusion à ce supplice se trouve à la fin du *Gorgias*, 525c) ; on trouve deux descriptions rapides de supplice : « (...) si un individu est convaincu de complot injuste envers la tyrannie, et si une fois pris, <son corps> est tordu (στρεβλώται), dépecé (έκτέμνηται), ses yeux sont brûlés (τους όφθαλμούς έκκάηται), si souffrant encore tant d'autres mutilations (λώβας) grandes et diverses et voyant ses propres enfants et sa femme les souffrir, il est accroché en haut d'un pieu (άνασταυρωθή) et enduit d'une poix qui lui dégouline vers le bas du corps (καταπιπτωθή)⁵² (...) » (*Gorgias*, 473c). Cette description recoupe en partie celle de la *République* : « il sera fouetté (μαστιγώσεται), soumis à la torture (στρεβλώσεται), enchaîné (δεδηήσεται), ses yeux seront brûlés (έκκαυθήσεται), et enfin subissant tous ces maux il sera empalé (άνασχιδυλευθήσεται)⁵³ et comprendra qu'il faut vouloir non être juste mais le paraître » (361e-362a). On trouve enfin une mention de la lapidation dans les *Lois* (IX, 873b), même si elle n'est retenue que comme rite de purification exercé sur le cadavre.

Il est donc certain que Platon n'ignorait pas les raffinements de l'art de faire souffrir par le corps, ni la diversité des modes d'exécution capitale, et qu'il n'avait pas particulièrement de pudeur à en parler. Il est difficile dans cette mesure de comprendre pourquoi il ne donne aucune précision dans les *Lois* ; la référence implicite à des pratiques athéniennes ne suffit pas, puisqu'à Athènes même on utilisait plusieurs modes d'exécution. Laquelle retenait le suffrage de Platon pour la cité des *Lois* ? La seule indication que l'on ait, c'est que dans le cas de l'esclave coupable d'homicide volontaire sur une personne libre, la mort peut résulter de la fustigation ; mais si le nombre de coups de fouet ne mène pas jusque là, il est simplement dit qu'on mette le coupable à mort juste à la suite, par un autre moyen plus habituel apparemment, mais qui n'est pas précisé.

On en est donc réduit à l'incertitude sur ce point ; mais on peut en revanche sortir du doute sur le suivant : la mise à mort dans les

dans *Droits et institutions en Grèce antique*, voir p. 176.

51. Voir L. Gernet, « Sur l'exécution capitale », éd. cit., p. 179. Mais le travail historique le plus éclairant sur la question est celui de M. Halm-Tisserant, *Réalité et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, éd. cit., pp. 158 sqq.

52. Je sur-traduis ici άνασταυρωθή et καταπιπτωθή de sorte à mettre en valeur

l'opposition des deux préfixes άνά (« vers le haut ») et κατά (« vers le bas ») qui montre une macabre harmonie de deux mouvements contraires.

53. Selon M. Halm-Tisserant, il s'agit bien dans cet extrait de l'empalement, qui n'a jamais fait partie des peines capitales en Grèce, tandis que dans l'extrait précédent (*Gorgias*, 473c), il doit s'agir d'un supplice d'exposition du type de

Lois n'a pas pour principe d'être douloureuse.

L'Athénien remarque en effet à plusieurs reprises que certains criminels méritent plus que la mort. L'enfant qui tue de sa propre main et par emportement son père ou sa mère devrait tomber sous le coups de plusieurs procès, un procès pour voies de fait, un autre pour impiété, et un troisième pour vol sacrilège car il a dérobé l'âme de son géniteur ; il serait donc très juste qu'il subisse plusieurs morts (IX, 869b). De manière un peu différente mais similaire, les enfants qui se rendent coupables de voies de fait envers leurs parents ou leurs grands-parents ont besoin d'un moyen dissuasif extrême ; or la mort n'est pas ce qu'il y a d'extrême dans la punition, et les afflictions qui attendent le coupable chez Hadès sont au regard de la peine de mort bien plus sévères ; mais comme cette menace n'a pas détourné ce type de criminels (car par impiété ils ne croient pas au récit qu'on en fait), il faut leur réserver dès cette vie des punitions qui ne le cèdent en rien à celle du royaume des morts (IX, 881a-b). De manière semblable, les enfants qui ont blessé par emportement leurs parents doivent être mis à mort, ou subir quelque traitement pire que la mort ou en tout cas non moindre (IX, 878e). Enfin, l'impie de l'espèce la plus terrible, celle où se joignent la faiblesse devant plaisirs et douleurs et la ruse de l'esprit à l'impiété en elle-même, mérite lui aussi plus que la mort : « sa faute est digne non d'une seule mort ni même de deux » (908e).

On attend à la suite de chacun de ces passages une pénalité extrêmement sévère, qui irait jusqu'au supplice, car le meilleur moyen de renchérir sur la peine de mort, c'est de la rendre extrêmement douloureuse. Or rien de tout cela ne se présente dans le texte. L'enfant meurtrier par emportement se voit simplement condamné à mort, sans précision aucune. L'enfant coupable de voies de fait sur ses parents sera traité de manière plutôt douce, puisqu'il n'écopera que d'un exil en dehors de la ville (ἄστυ), ce qui l'autorise à rester dans le reste du pays (dans la χώρα), pourvu qu'il se tienne à l'écart des sanctuaires ; il ne rencontrera les coups des agronomes que s'il s'en approche, et ne sera mis à mort que s'il prétend revenir dans la ville. Pour l'enfant coupable de blessures sur ses parents, la peine autre que la mort n'est pas précisée. Enfin, l'impie de la pire espèce sera enchaîné dans la prison située au centre des terres de la cité, dans l'endroit le plus désert et le plus sauvage possible ; aucun homme libre ne pourra venir le voir, il n'aura pour visite que les esclaves chargés de lui apporter sa nourriture ; une fois mort, on le rejettera hors des limites du territoire, sans sépulture, et tout citoyen qui entreprendrait de l'ensevelir sera passible d'un procès pour impiété (X, 909c).

Les *Lois* ne proposent donc aucun renchérissement de la mort par le supplice⁵⁴. Pourtant, si l'on reprend les analyses de M. Fou-

cault, le supplice est par excellence ce qui permettrait un tel renchérissement, car il est l'art d'infliger mille morts, de démultiplier par une technique maîtrisée l'unicité naturelle du trépas, en maintenant artificiellement l'âme sur une crête douloureuse qui sépare la vie de la mort⁵⁵. En outre, le supplice est le produit d'une véritable technique, car il exige certaines connaissances et compétences par lesquelles on se rend capable de tirer de la chair toute la douleur dont elle est capable, sans laisser échapper trop vite le supplicié vers la mort⁵⁶. Or d'une part, les deux descriptions du *Gorgias* et de la *République* nous mettent devant deux supplices qui présentent clairement cette idée de multiplicité, sous la forme de l'accumulation des traitements douloureux. D'autre part, dans chacune de ces descriptions, des « brûlures » et des « coupures » (καύσεις et τομαί) sont opérées sur le corps du supplicié, et ce sont précisément deux opérations que Platon cite très souvent en exemple à propos de la technique du médecin⁵⁷ ; or le châtiment a été comparé au traitement médical, et de plus les brûlures et les coupures sont des douleurs idéales pour un châtiment en ce sens où le *Timée* et le *Philèbe* les analysent : la douleur qu'elles procurent est sensible, tandis que le plaisir qui devrait suivre de la restauration de l'état naturel du corps est insensible car il se fait trop lentement. Le rejet du supplice en est donc d'autant plus remarquable. Car c'est bien le supplice qui pourrait à la fois répondre au souhait de l'Athénien d'infliger plusieurs morts au parricide ou matricide, et concrétiser le statut de traitement médical qui s'est attaché au châtiment jusque dans les *Lois*. Mais dans les brûlures et les coupures, dans toutes les opérations du supplice en général, on travaille sur le corps pour y inscrire de la douleur. Les *Lois* rejettent nettement cette opération, car le temps de la mise à mort n'est plus le temps de l'inscription de quoi que ce soit sur le corps, opération que réalisait le fouet, ou plus abstraitement les postures infamantes et même la soumission du corps du citoyen au bon vouloir de ses compatriotes. Le temps de la mise à mort est celui où l'expulsion du coupable hors de la cité est devenu nécessaire ; touchant un incurable, elle est dans le fond au-

l'apotumpanismos (*Réalité et imaginaires des supplices en Grèce ancienne*, éd. cit., pp. 13-15).

54. On ne peut en effet pas assimiler l'enchaînement à vie de l'impie à un supplice, car la chaîne elle-même n'a ni pour rôle ni pour effet de provoquer une véritable douleur corporelle.

55. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 42-43.

56. L'idée que le supplice est le produit d'une technique, d'un véritable art, se trouve développée avec un humour noir par Octave Mirbeau dans son *Jar-*

din des supplices, chap. VI. Un bourreau chinois y expose son regret nostalgique des temps où la Chine était encore ce qu'elle était, et où l'on savait tuer : « Savoir tuer !... C'est-à-dire travailler la chair humaine comme un sculpteur sa glaise ou son morceau d'ivoire ... en tirer toute la somme, tous les prodiges de souffrances qu'elle recèle au fond de ses ténèbres, de ses mystères... voilà ! Il y faut de la science, de la variété, de l'élégance, de l'invention ... du génie enfin » (éd. Livre de Poche, Faquelle, Paris, 1957, p. 187).

delà du traitement médical, du moins pour l'âme de celui qui est mis à mort. Elle est purement et simplement la privation de la place occupée au sein de la cité, autrement dit elle est privation de lieu politique.

Dans cette mesure, on peut comprendre que le renchérissement sur la mort ne soit jamais le supplice, autrement dit la main-mise sur l'âme par la douleur du corps, mais la privation de sépulture, autrement dit l'expulsion radicale de l'âme par l'expulsion de son corps hors de la cité, voire simplement l'exil, qui paraît pourtant à première vue plus doux que la mort. Si la peine de mort consiste à infliger de la douleur à l'âme, multiplier la mort, c'est multiplier la douleur, et le supplice est le moyen évident de cette multiplication. Si mettre à mort, c'est faire sortir du lieu de la cité, alors l'aggravation de la mort, c'est l'aggravation de la privation de lieu politique, et la privation de sépulture, voire l'exil, en est le moyen par excellence. C'est ce que l'on trouve dans les *Lois* : les crimes particulièrement graves commis contre les dieux, les géniteurs, ou la cité (voir IX, 854e), sont généralement punis par la peine de mort augmentée de la privation de sépulture au sein de la cité. C'est le cas pour le citoyen qui s'est rendu coupable de vol sacrilège, de tentative de destruction de la constitution et des lois, et de trahison ; après avoir été mis à mort, le criminel sera pour ainsi dire effacé de la cité et de sa terre : « la sentence (δίκη) contre lui est la mort, le moindre des maux ; il sera utile aux autres en leur servant d'exemple, une fois qu'on l'aura fait disparaître sans renom au-delà des limites du pays. » (IX, 854e-855a). Le texte ne donne pas plus de précision, mais il est assez probable que tout en étant privé de sépulture au sein du territoire de la cité, le corps du criminel soit tout de même enseveli, car Platon n'utilise pas l'adjectif « sans sépulture » (ἄταφος) qu'il utilise ailleurs (872d) ; il n'utilise pas non plus le verbe « disperser » comme il le fait pour l'animal mis à mort pour avoir causé un homicide et dont le corps est ensuite dispersé à l'extérieur des limites du pays ; en outre il suffit de laisser la tombe anonyme pour faire « disparaître » le criminel. Dans le cas des homicides volontaires intra-familiaux (aussi bien des parents sur les enfants que l'inverse, ou entre frères et sœurs, pourvu qu'il s'agisse de membres familiaux liés par le sang et non simplement par l'alliance), le corps subit après la mort un traitement particulier qui relève de la purification religieuse : il est jeté nu par les serviteurs des juges et par les magistrats à un certain croisement de trois routes en dehors de la cité (c'est-à-dire ici de la ville), et lapidé à la tête au moyen d'une pierre que chacun de ces serviteurs et de ces magistrats aura apportée ; par cette lapidation, la cité tout entière se trouve purifiée ; suite à ce rite, le corps est rejeté au-delà des limites de la cité sans sépulture (ἄταφος, 873b-c)⁵⁸. Un troisième cas de privation de sépulture est celui du meurtrier qui reste inconnu

malgré les recherches entreprises ; alors, si on le découvre un jour, il sera mis à mort et rejeté sans sépulture (ἄταφον) hors du territoire de sa victime (874b). Dernier cas explicitement indiqué par Platon, celui de l'impie que nous avons déjà cité.

Quelles que soient exactement les modalités du traitement du corps dans la privation de sépulture, soit qu'il s'agisse simplement d'une privation à l'intérieur du territoire de la cité sans exclure une sépulture en un autre endroit, soit qu'il s'agisse d'une privation radicale par dispersion ou abandon du corps, dans tous les cas, le corps est traité de telle sorte qu'il n'ait plus de lieu au sein de la cité. Par là, c'est l'âme elle-même qui, déjà expulsée par la simple exécution capitale, en est encore plus radicalement exclue par l'impossibilité où elle se trouve désormais de venir rôder autour du corps dont elle vient d'être séparée.

Qu'est-ce en effet que mettre à mort dans les *Lois* ? C'est débarrasser la cité d'une âme incurable. Mais de plus, dans l'hypothèse de la métempsychose et de la vie éternelle de l'âme, et dans l'hypothèse d'un dieu qui régit le monde et qui intervient dans la répartition des âmes dans l'ensemble du cosmos, comme le défend le livre X des *Lois*, c'est remettre aux mains du dieu une âme dont le soin n'est plus de la compétence des juges humains ou du législateur ou encore des magistrats, en clair, du politique en général. Mettre à mort, c'est faire repartir une âme dans le cycle cosmologique des métempsychose dont un dieu assure l'ordonnance. C'est faire sortir du champ politique une âme pour laquelle aucune place adéquate au sein de la *polis* elle-même ne peut plus être trouvée. L'âme incurable, c'est l'âme pour laquelle l'art politique ne peut plus rien, bien que la politique soit un soin des âmes, car son mal relève de la nature⁵⁹. Mettre à mort, c'est renvoyer l'âme au grand joueur de dames (ΠΕΤΤΕΥΤΗΣ) pour qu'il lui donne une nouvelle

57. *Protagoras*, 354a ; *Gorgias*, 456b, 479a ; *République*, 406d, 426b ; *Politique*, 293b, 298a ...

58. Sur la lapidation en général dans les cités grecques, et sur ce passage en particulier, voir M. Gras, « Cité grecque et lapidation », *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, éd. cit., pp. 75-89.

59. Platon ne dit pas clairement d'où provient l'injustice incurable. Elle peut être considérée comme un transport furieux (οἶστρος, 854a-b). Dans ce cas, ce n'est pas vraiment la nature ou le naturel de l'âme qui est en cause, quoique l'Athénien parle d'un transport furieux qui s'est « insinué » dans celui qui désire le vol sacrilège à partir d'antiques fautes (ἐμψύμενος, terme où l'on

retrouve le mot « nature »). L'injustice incurable est peut-être due par ailleurs à un bouleversement irrémédiable de l'âme lors de son incarnation. Sur ce point, le *Timée* trouve son écho dans les précautions et les admonestations que le législateur des *Lois* adresse aux couples qui se préparent à enfanter : il faut au moment de la conception (et donc, de manière quasi permanente, car on ne sait pas quel jour ou quelle nuit l'enfant sera conçu) s'abstenir de toute ivresse, de toute injustice, d'*hybris*, de tout ce qui est mauvais en somme, par crainte d'imprimer de telles empreintes dans l'enfant que l'on va concevoir (VI, 775b-e). Le législateur peut certes intervenir par ses préceptes ; mais il n'a pas la puissance de défaire le mauvais naturel d'un enfant qui aura été mal conçu.

place sur l'échiquier du cosmos, au moment où tous les soins humains se sont révélés inefficaces. À lui désormais de disposer ses pions là où ils seront le mieux placés, non plus tant pour le bien de l'âme individuelle que pour le bien du tout (X, 903b-d). La justice humaine s'articule ici étroitement à la justice divine, et quand les juges humains mettent à mort, ils remettent une âme dans les mains d'un dieu dont la justice consiste à placer celui qui le mérite à l'endroit du cosmos qui lui convient.

Ainsi la fonction du corps dans la peine de mort est-elle une fonction que l'on peut qualifier de « cosmologique ». Toute la vie de l'âme est une habitation d'un lieu du cosmos. Le royaume d'Hadès est une de ces habitations (le grec dit en effet ἐν ἠὲ Ἀιδου, « dans la <demeure> d'Hadès »). Le corps est une autre de ces habitations, et selon qu'il s'agit d'un corps de tel ou tel animal, ce sont tels ou tels lieux du cosmos qui sont donnés à habiter. Ainsi, le corps d'un poisson fait habiter les lieux les plus éloignés du divin qu'un animal mortel puisse habiter (*Timée*, 92b-c). Le corps d'un humain fait habiter une cité, laquelle doit se doter d'une constitution visant à la réalisation de l'excellence des âmes. La mise à mort, en se saisissant du corps, prive l'âme de l'habitation d'un lieu proprement humain, la cité des *Lois*, lieu de réalisation de l'excellence humaine. La mise à mort relève de la fonction d'habitation cosmologique du corps, elle fait repartir l'âme vers une autre habitation qui convienne mieux au caractère vicié qu'elle a révélé. Mais l'expulsion de l'âme hors de la cité par l'expulsion hors du corps n'est pas toujours aussi radicale, car, selon des croyances religieuses que Platon partage, ou du moins auxquelles ses écrits accordent une attention sérieuse et récurrente, l'âme hante son corps défunt pendant un temps plus ou moins long après le décès. Cette croyance n'est pas simplement mise dans la bouche du Socrate du *Phédon* ; on la retrouve dans les *Lois*. Dans le *Phédon*, il est affirmé que les âmes qui se sont trop mêlées au corps durant leur vie en ont retiré une certaine corporéité, qui, les rendant lourdes, les fait d'abord errer autour des tombes abritant le corps dont elles ont le regret. Dans les *Lois*, l'âme de celui qui est récemment décédé suite à un homicide involontaire que la loi ne punit pas, se remplit d'effroi et s'irrite en voyant son meurtrier évoluer dans ses lieux familiers ; elle l'agite à son tour autant qu'elle le peut ; c'est pourquoi le responsable involontaire de cet homicide doit se tenir à l'écart des lieux familiers au défunt (IX, 865d-e). À la différence du *Phédon*, il n'est pas directement dit ici que l'âme défunte rôde autour de sa sépulture, ni dans les lieux qu'elle a habités. Mais il est clair qu'immédiatement après sa mort, l'âme reste liée aux lieux de la cité. Priver le corps de sépulture au sein du territoire de la cité, c'est rompre encore davantage ce lien que la mort a commencé de dénouer. Le rite de lapidation du corps de celui qui s'est rendu coupable d'un homicide volontaire intrafamilial à la croi-

sée de trois routes (IX, 872d), outre certaines significations religieuses peut-être plus complexes, semble confirmer l'idée que le traitement du corps même après la mort vise à réaliser une expulsion. L'aggravation surprenante de la mort par un simple exil hors de la ville reste au moins dans la logique de la fonction de la mise à mort : expulser d'un certain lieu une âme qui ne mérite pas d'y résider. Dans l'exil, l'expulsion se fait au moyen du corps vivant ; dans la mise à mort et la privation de sépulture, l'expulsion se fait au moyen du corps mort.

Conclusion : unité des deux fonctions, sémantique et cosmologique. — En définitive, la fonction sémantique peut être rattachée à la fonction cosmologique. Car aussi bien par les simples coups que par le fouet, le citoyen est destitué de sa place de citoyen, il est resitué dans un autre lieu, celui de l'esclave ou de l'enfant. On pourrait dire, en paraphrasant la formule de la *République*, que la justice, si elle consiste à « faire ce qui nous est propre » (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, IV, 433b), consiste aussi à occuper la place (ou le rang) qui nous est propre. Le citoyen injuste doit en quelque sorte être remis à sa place. Soit il est incurable ; alors la place qu'il occupe actuellement au sein de la cité ne lui convient pas du tout, et il doit en être expulsé : c'est la mise à mort, la privation de sépulture, l'exil, ou l'enchaînement-enfermement, dans une prison excentrée par rapport à la vie civique, située au milieu de la campagne dans un endroit sauvage. Soit le citoyen est guérissable ; alors il faut lui faire sentir, au sein même de sa place de citoyen dont on ne le prive pas totalement, qu'il est en porte-à-faux avec cette place : c'est alors la peine du fouet ou des coups, les humiliations publiques en général, la réputation d'être un rustre ou d'esprit servile, ou l'enchaînement-exposition dans une prison probablement ouverte au regard et aux visiteurs, celle de l'*agora*, située au cœur de la vie de la cité.

Le corps est donc saisi par la justice non tant pour sa capacité, indéniable pourtant, à procurer en toute facilité de la douleur à l'âme ; il est saisi en tant que *sèma* (σημα), au double sens de signe qui révèle le caractère de l'âme par le traitement approprié qu'on lui inflige, et de tombeau qui, contenant l'âme, lui procure un lieu au sein de la cité humaine.