

## Comment soigner les affections criminelles : Les principes de la législation pénale en *Lois IX*

*Marc-Antoine Gavray*

### 1 Introduction

Le printemps 2020 constitue un moment inédit dans l'histoire politique récente : repli des États sur eux-mêmes, invitation aux citoyens à rester chez eux, déclarations en cascade des dirigeants, multiplication des décrets et mesures plus ou moins coercitifs, obéissance des citoyens, absence de résistance et renoncement collectif à des habitudes bien ancrées. La situation ne manque pas d'étonner : le monde s'est mis à respecter la loi d'une façon soudaine et inconditionnée. De ce point de vue, la crise sanitaire s'avère un moment privilégié pour observer nos systèmes en pleine production de lois destinées à régir des comportements aussi inédits que généralisés, tout en imposant des pratiques quotidiennes encore impensables la veille (confinement, autorisation de sortie, couvre-feu ou passe sanitaire). La crise a ainsi permis de voir le législateur à l'œuvre, d'assister à la mise en place de nouvelles règles et d'en mesurer les effets directs. Si l'ambition restait modeste par rapport au projet d'élaborer tout un code juridique, comme s'y attèlent les *Lois*, elle dévoilait les difficultés du passage d'une fiction théorique à une pratique politique.

Si intrigante soit-elle, évaluer la situation à l'aune des *Lois* aurait peu de sens. Les différences entre les contextes historiques, les projets politiques et les cadres philosophiques rendent toute transposition absurde. En revanche, comprendre quelles conditions Platon juge nécessaires à l'institution d'une loi et du comportement censé en résulter paraît une façon pertinente de mettre en perspective le travail législatif de nos États modernes. À cet égard, le livre IX offre un angle d'attaque privilégié. À l'occasion de la mise en place du code pénal de la cité, Platon y déploie en effet une réflexion sur l'intention qui devrait sous-tendre toute loi criminelle dans l'idée de produire les effets escomptés sur les citoyens. Au vu du caractère criminel que nous avons fini par associer à des actions en réalité bien peu délictueuses, l'étude de la théorie platonicienne de la peine jettera peut-être une lumière originale sur nos mécanismes législatifs contemporains.

Pour ce faire, je me pencherai sur la volonté d'éviter l'apparition des comportements criminels qui guide la législation pénale des *Lois*, en faisant l'hypothèse que le code pénal participe encore du projet éducatif et thérapeutique global. À cette fin, je prêterai une attention particulière à la pragmatique du discours à l'œuvre dans les lois et leurs préambules, dans l'idée de clarifier les effets attendus de cette entreprise législative sur la psychologie criminelle.

## 2 Pourquoi légiférer en matière criminelle

Après la définition du projet global (livres I-IV), après l'énoncé de lois particulières en matière de nourriture et d'éducation (livres V-VIII), le livre IX ouvre la troisième et dernière partie des *Lois* : le code pénal. Il se penche sur les crimes violents, qui requièrent un système de punitions fondé sur des règles propres. Sa présence ne manque cependant pas d'étonner, tant elle soulève une contradiction manifeste, que Platon exprime en termes de honte : dans une cité qui offre à ses habitants l'éducation favorable à la vertu, n'est-il pas honteux (αἰσχρόν) en un sens d'édicter des lois pénales (853b-c) ? Leur nécessité ne constitue-t-elle pas déjà un aveu d'impuissance ou d'échec de l'éducation à détourner du crime ? L'objection, qui menace l'ensemble du projet législatif, appelle deux réponses. La première, simple, consiste à rappeler que les *Lois* visent à fonder une colonie, dont les tout premiers occupants n'auront par définition pas reçu l'éducation parfaite élaborée par les trois vieillards. Dans ces conditions, il semble normal que des ratés subsistent, tout comme il en restera parmi les étrangers amenés par la suite à séjourner dans la cité (853d). La seconde réponse touche en revanche au cœur de la honte, étant donné qu'elle concerne les raisons d'inscrire le code pénal dans la durée et de le maintenir pour les citoyens élevés dans la cité, au-delà de la première génération de colons. L'Étranger se défend dans les termes suivants :

puisque nous ne sommes, au contraire, que des hommes, légiférant aujourd'hui pour des fils d'hommes, on ne nous blâmera pas de *craindre* qu'il ne se trouve, parmi nos citoyens, *un cœur de corne si dure qu'aucune cuisson ne la puisse fondre* (οἷον κερασβόλος, ὃς ἀτεράμων εἰς τοσοῦτον φύσει γίγνοιτ' ἂν ὥστε μὴ τήχεσθαι) : autant que, au feu, ces graines cornées, autant, aux lois les plus énergiques, de telles natures demeurent infusibles. (853c6-d4)<sup>1</sup>

1 Sauf mention expresse, je reproduis la traduction de Diès 1956. Les interprètes s'intéressent à ce passage pour l'idée d'une législation faite *par des hommes pour des hommes* et l'utilisent

Platon justifie ainsi la nécessité de la législation pénale par un fait anthropologique : l'appareil législatif normal se heurte à la résistance face à l'éducation inscrite dans la *nature* de certains individus<sup>2</sup>. Toutefois, ce ne sont pas les crimes eux-mêmes qui rendent la loi nécessaire, mais bien la *perspective* de ces cas extrêmes, c'est-à-dire la menace qu'ils font peser sur le système et la crainte qui en résulte pour sa sauvegarde – une nécessité externe en somme. S'il y a bien quelque chose de honteux à légiférer en matière criminelle dans la cité modèle, cette *honte* est contrebalancée par la *crainte du risque encouru* par la cité. Ainsi, dans sa dimension pénale, la législation n'apparaît pas comme un pur produit de la raison. Elle résulte d'un affect, une crainte liée à des considérations empiriques. Mais cette crainte est aussitôt rationalisée : il ne s'agit pas d'une crainte infondée ou fantasmée à propos de l'existence d'individus nuisibles, mais bien d'une réflexion sur les effets potentiels pour la législation de l'existence de tels individus. C'est la raison pour laquelle cette crainte peut aussitôt être intégrée à un calcul rationnel, où une peur (des criminels potentiels) l'emporte sur une autre (le désaveu de l'éducation). Le code pénal obéit ainsi à une sorte de principe de prudence ou de précaution.

Pour sauver son modèle, Platon formule donc l'hypothèse que les crimes ne résultent pas d'un défaut dans l'éducation, qui aurait échoué à corriger une simple affection, mais d'un problème plus profond inhérent à la nature humaine qui se manifeste chez un nombre limité d'individus. Le livre IX va consister à raffiner cette conception de la nature humaine, de façon à envisager où se produisent ces cas limites et à examiner les conditions propices à les détourner des actes criminels. Car les lois pénales poursuivent deux objectifs : détourner autant que possible des crimes (τούτων ἀποτροπῆς ἕνεκα), c'est-à-dire prévenir en amont pour éviter d'intervenir en aval ; et punir une fois commis des actes répréhensibles (γενομένων κολάσεως). Dans les deux cas, il s'agit de réfléchir au moyen de préserver la cité des actes criminels, tout en conservant la possibilité d'une éducation, qu'elle prenne la forme de menaces ou de sanctions. La mise en place d'un code pénal vise en quelque sorte à éviter de devoir y recourir.

Tout au long du livre en effet, Platon n'exclut jamais la possibilité *a priori* pour un individu d'être éduqué (ou rééduqué) par la loi. S'il se montre ailleurs pessimiste quant à l'apparition de philosophes véritables dans des conditions

---

pour expliquer la finalité politique des *Lois* (ainsi Laks 2005, p. 146-147 ; Jouët-Pastré 2006, p. 119). Sans nullement nier la pertinence d'une telle approche, je me concentre ici sur les affects qui entrent en jeu dans le processus.

2 Platon emploie ἐμφύεσθαι (853b8) et φύσει (853d2) pour situer l'origine du problème de ces habitants.

politiques ordinaires, il ne paraît pas ici plus enclin à penser qu'une nature corrompue se rencontre fréquemment dans une cité bien ordonnée. Pour le dire autrement, la nature vraiment criminelle ne serait pas moins rare que la nature vraiment philosophe. Aussi n'envisagera-t-il la peine maximale que dans l'hypothèse où un ensemble de signes indiqueront qu'elle est la seule issue possible, parce que le criminel semble doté d'une nature qui s'est révélée rétive à l'éducation. En un mot, la loi sur les crimes apparaît comme le cas limite en matière d'éducation. Elle sert de critère pour trancher si le contrevenant subit une affection criminelle passagère, dont il peut encore être corrigé, ou bien s'il est perdu par nature. Et c'est la récidive, jointe à l'hérédité, qui apparaîtra comme le point de bascule entre un simple comportement déviant et une nature véritablement criminelle. C'est la raison pour laquelle, si en posant un code pénal Platon sacrifie à un principe de prudence, au nom d'une éventualité à ce stade purement hypothétique, s'il envisage des situations *au cas où*, il n'en conclut pas à la nécessité de contraindre ni de sanctionner qui que ce soit le reste du temps, hors le contrevenant, ni même de considérer l'ensemble des citoyens comme des délinquants potentiels. On le voit, la crainte des comportements débordants reste mesurée par la raison et modérée par la confiance en la possibilité d'une éducation, tandis que le code pénal relève d'une nécessité conditionnée.

### 3 Pourquoi punir

Contrairement aux précédentes, qui visent l'organisation générale de la cité, les lois criminelles ciblent une partie seulement de la cité – une partie restreinte qui plus est. Il convient en effet de légiférer en matière criminelle *à cause de* ces individus exceptionnels, ὡν χάριν (853d5) et ὡν ἕνεκα (853d10) : *à cause d'eux* et de leur présence potentielle qui risque de nuire à la cité, mais aussi *à leur intention*, car c'est pour eux que l'Étranger va énoncer prologues et lois. Ils sont à la fois l'origine et la destination de ces lois. Dans ces conditions, pourquoi ces lois et leurs prologues semblent-ils s'adresser à l'ensemble des citoyens ? La question implique de s'arrêter sur un problème herméneutique propre aux *Lois*. S'il est de coutume, face aux Dialogues, de distinguer entre deux niveaux de signification, 1) celui des lecteurs et 2) celui des personnages, les *Lois* imposent de considérer un troisième niveau : 3) celui des futurs colons de la cité, à qui les lois et préambules sont destinés. Nous retrouvons ainsi 1) le problème que pose Platon (le plan proprement philosophique), 2) les propos des personnages et la façon dont ils les saisissent (le plan de la fiction narrative), et 3) le message adressé aux occupants de la cité en construction

(la fiction dans la fiction, dont l'effet visé peut différer d'une signification plus générale). En parallèle, le lecteur est conduit à jongler avec trois types de discours : 1') le dialogue entre les trois vieillards, 2') les lois proprement dites et 3') les préambules. Or ces deux ensembles ne se recouvrent pas, dès lors que les trois types de discours peuvent chacun faire l'objet de plusieurs niveaux de signification. Mon intention n'est pas de déplier toutes les possibilités, mais d'attirer l'attention sur une particularité qui apparaît plus nettement dans le livre IX.

Cette double distinction permet en effet de porter un regard différent sur les lois et préambules, car elle montre que ceux-ci ne s'adressent pas forcément aux mêmes destinataires. Parce qu'elle remplit une fonction répressive et punitive, la loi peut cibler une partie de la population, alors que le préambule, du fait de son but éducatif plus global, s'adresse nécessairement à l'ensemble de la population. Et la législation pénale offre certainement la meilleure illustration de ce point : ses lois concernent uniquement les criminels, tandis que ses préambules parlent à toute la cité. Nous devons donc lire les préambules dans cette perspective. Du moins est-ce une conséquence directe de l'analogie médicale, qui apparaît pour la première fois dans le livre IV et qui revient justement dans le livre IX. Lorsque Platon l'utilise pour la première fois, c'est pour souligner l'importance de faire précéder les lois par des prologues (720a-e) : pour remplir pleinement son rôle, le législateur doit œuvrer à la façon des médecins libres, qui soignent leurs patients libres en examinant avec eux les causes de leur maladie, et non à la façon des médecins esclaves, qui se contentent de prescrire des remèdes à leurs malades esclaves sans leur en expliquer la raison. De la même façon, pour une meilleure mise en œuvre des lois, il convient de joindre à l'ordre et à la prescription l'analyse et la persuasion. Si Platon reprend l'analogie dans le livre IX, c'est pour porter un jugement sur le (dys)fonctionnement des législations habituelles :

- L'Athénien : [...] Notre image n'était pas mauvaise, quand nous avons comparé, à des esclaves que traitent d'autres esclaves, tous les gens à qui s'adressent les législateurs d'à présent. Car, il faut bien le savoir, si l'un de ces médecins qui pratiquent la médecine d'une façon empirique, sans principes raisonnés (ταῖς ἐμπειρίαις ἄνευ λόγου), venait à rencontrer un médecin libre, au moment où celui-ci converse avec un malade libre, usant d'arguments qui sont tout proches de la philosophie (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις), reprenant la maladie à son origine, remontant à la nature générale du corps, bien vite il éclaterait de rire et ne ferait pas d'autres réflexions que celles qu'ont toujours à la bouche, à ce propos, la plupart des prétendus médecins.

- « Insensé », – dirait-il, – « ce n'est pas soigner ton malade que tu fais ; c'est, en somme, l'instruire, comme s'il demandait que tu fasses de lui, non pas un homme en bonne santé, mais un médecin ! »
- Clinias : Et, disant cela, n'aurait-il pas raison de faire ces réflexions ?
  - L'Athénien : Peut-être, s'il y ajoutait celle-ci, que discourir sur les lois de la façon dont nous le faisons à présent, c'est instruire les citoyens au lieu de leur donner des lois (παιδεύει τοὺς πολίτας ἀλλ' οὐ νομοθετεῖ). Ne serait-ce pas là encore une parole raisonnable ? (857c4-e6)<sup>3</sup>

L'analogie subit un léger changement de focale, de la méthode vers la finalité. Dans le livre IV, elle servait à distinguer deux façons de soigner et, ce faisant, à montrer l'intérêt de joindre une approche étiologique ou dialogique à une approche plus proprement prescriptive pour renforcer l'adhésion à la loi. Dans ce passage, l'analogie vient plutôt souligner la dimension thérapeutique de l'activité législative : de la même façon que le médecin soigne le patient en l'instruisant sur sa maladie et sur le fonctionnement général de son corps, le législateur guérit les habitants de la cité en leur expliquant les raisons qui sous-tendent ses lois. Ce déplacement amène plusieurs remarques, qui concernent toutes un approfondissement du rôle de l'activité législative.

Premièrement, se dessine ici le modèle d'une médecine préventive, dont l'activité ne se limite pas à réparer après coup les dégâts, mais qui implique d'anticiper les défauts en amont par une meilleure compréhension des pathologies. Transposé dans le champ législatif, cela revient à confirmer que le code pénal n'a pas pour fonction première de réparer les torts, mais bien de prévenir les crimes en amont. Deuxièmement, et en corrélation, l'analogie souligne qu'instruire les citoyens, les éduquer, les habituer à vivre dans le cadre de lois bien construites, c'est en un sens les guérir de leurs affections, comme le médecin le fait à l'égard de ses patients. À nouveau, cela implique de considérer un penchant criminel comme une maladie curable, si ce n'est même évitable. Au contraire, et pour revenir à la réserve formulée par l'Étranger en 854e8-d4

3 Comme le note Mouze 2005, p. 79-80, ce passage est le seul et unique dans lequel Platon souligne la fonction éducative de l'activité législative. Il est donc étonnant qu'il retienne si peu l'attention des interprètes, comme Brisson 2000 par exemple, qui ne le traite pas alors qu'il fait manifestement obstacle à son interprétation rhétorique de la fonction des préambules. Pour quelques exceptions notables, Saunders 1991, p. 139-195, qui tente de reconstruire ce qu'il appelle une « pénologie médicale » ; Bobonich 1991 ; Laks 2005, p. 123-125, qui se penche sur les limites de l'analogie médicale, soulignée par la critique de l'esclave médecin ; Zuckert 2013, p. 170, qui situe ce passage dans le projet global de la cité – je dois beaucoup à cet article, qui s'interroge sur la dimension proprement philosophique du rapport à la loi et à l'éducation omniprésente dans ce livre.

(*supra*), aussi prévenant et instruit soit-il, le législateur ne peut jamais totalement abolir l'existence de naturels criminels dans la cité, tout comme le médecin ne peut guérir ce qui dépasse la simple pathologie mais relève d'un véritable (et, en définitive, rare) défaut de nature. Conséquence de ces deux points : si, dans le cadre de la cité des *Lois*, l'activité législative demeure une activité exercée par des hommes pour d'autres hommes, l'avantage d'agir comme des hommes libres à l'égard d'autres hommes libres est de limiter *a priori* l'apparition des pathologies criminelles, comme le feraient des législateurs divins. De ce point de vue, ce modèle rapproche l'activité législative humaine d'une activité divine et providentielle, tandis qu'agir comme des esclaves le feraient à l'égard d'autres esclaves, sur un mode trop humain, implique de rester dans l'après-coup et de réparer les crimes comme on soigne des symptômes : *a posteriori* et sans aller au fond des choses.

Troisièmement, la remarque ironique que le médecin esclave adresse à son homologue libre – de se livrer à une pratique proche de la philosophie – connaît des parallèles chez Platon. J'en épinglerai deux<sup>4</sup>. D'un côté, l'opposition entre le médecin dont la pratique est empirique, non rationnelle, et celui dont la méthode remonte au principe de la maladie, tout en se fondant sur des raisons, rappelle le *Gorgias* (464b-466a). Là cependant, Platon ne distingue pas entre deux types de médecine ; il met la médecine en regard de la cuisine, la législation de la sophistique, afin d'opposer l'art véritable, rationnel, à l'empirie conjecturale, la flatterie qui vise seulement le plaisir. Il ressort de ce premier parallèle qu'il existe une pratique médicale qui, sans viser le plaisir pour autant, n'est pas réellement scientifique, fondée sur le *λόγος*, mais bien empirique et, du même coup, incapable de produire un véritable enseignement.

Le second parallèle est tout aussi parlant. Dans le *Sophiste*, Platon associe également liberté et philosophie, qualifiant de « science des hommes libres » celle capable d'assembler les genres entre eux, qui « a toutes les chances » d'être la science du philosophe (253c7-8) – la dialectique. C'est le propre de l'activité philosophique d'agir en toute liberté. Autrement dit, sans chercher à atteindre la connaissance pour elle-même, mais à remonter aux principes de la maladie pour en discuter avec le patient, la science du médecin libre se révèle proprement philosophique. De même du législateur libre (ou philosophe) : sa science vise moins à édicter des lois qu'à instruire ses concitoyens, suivant une approche philosophique de la législation qui définit le meilleur ou le plus nécessaire pour la cité en toute liberté, avant même de se soucier de prescrire des règles (858a).

4 Pour une étude approfondie de ce parallèle entre législation et médecine, Jouanna 1978.

Enfin, le parallèle entre la législation et la pratique libérale de la médecine, qui s'adresse à des hommes libres, conduit à promouvoir l'ensemble des citoyens concernés, puisqu'il implique de postuler, en vertu de l'analogie, que les destinataires de la loi jouissent de cette liberté minimale, philosophique, leur permettant d'examiner les raisons de leur maladie. À défaut de tous devenir philosophes, au moins accèdent-ils à une activité de type philosophique, en vertu de laquelle ils peuvent saisir pourquoi ils doivent agir comme ils sont invités à le faire. Dans ces conditions, rendre la législation acceptable suppose d'instruire ses destinataires sur les raisons qui ont mené à son élaboration. Cela revient à les améliorer non pas en contrôlant leurs comportements ou leurs affects, mais en mobilisant leur capacité à raisonner et à apprendre, c'est-à-dire en agissant là où se situe leur véritable liberté (l'intelligence), plutôt que sur ce qui relève de comportements serviles (les passions) ou incontrôlés (la colère)<sup>5</sup>.

Pour conclure, revenons à la question qui ouvrirait cette section et qui interrogeait la nécessité d'adresser à tout le monde la législation criminelle, du moins les préambules. Nous sommes en effet en droit de nous demander pourquoi Platon consacre autant de temps à des lois destinées à un nombre restreint d'individus. Sur ce point, le cas de la législation criminelle sur l'athéisme, qui occupe tout le livre X, est éclairant, dans la mesure où elle présente une nette disproportion entre le nombre vraisemblable des athées définis par Platon et l'ampleur du livre, supérieure à plusieurs dialogues de jeunesse<sup>6</sup>. C'est que quelques criminels peuvent exercer une influence considérable sur la cité. Aussi, formuler des préambules qui s'adressent à l'ensemble de la cité, en marge des lois destinées aux rares individus qui les enfreignent, c'est prévenir par une forme d'éducation, sur la nature et l'existence des dieux, des déviations isolées susceptibles d'entraîner à la dérive la cité dans son ensemble. Expliquer à tout le monde d'où provient le problème qui touche seulement quelques-uns d'entre eux constitue le meilleur moyen d'éviter qu'il finisse par se produire.

#### 4 Comment punir

Si Platon reconnaît à la nature humaine cette capacité d'apprendre, il n'en dissimule pas pour autant les limites, qui rendent la loi nécessaire. Voyons donc à présent comment fonctionne la loi criminelle, comment elle éduque

<sup>5</sup> Je reviens sur ce point dans la section suivante.

<sup>6</sup> Sur le traitement de l'athéisme dans les *Lois*, je me permets de renvoyer à l'étude de N. Zaks dans ce volume.



et comment elle punit. Pour déterminer la marche à suivre en cette matière, l'Étranger oppose à nouveau deux modèles, l'un tyrannique et l'autre parental :

Sous quel aspect voulons-nous qu'apparaissent, dans nos cités, les lois écrites ? Leurs prescriptions doivent-elles prendre l'attitude d'un père et d'une mère pleins d'amour et de sagesse (φιλόουντων τε καὶ νοῦν ἔχόντων), ou celle d'un tyran et despote qui ordonne et menace (τάξαντα καὶ ἀπειλήσαντα) et, une fois ses volontés écrites sur les murs, s'en va libéré ? Examinons donc dès maintenant si c'est dans cet esprit paternel que nous-mêmes essaierons de discourir sur les lois, que nous en soyons capables ou non, en tout cas en y mettant notre bonne volonté ; une fois sur cette route, quoi qu'il nous y doive arriver, nous le subirons. Souhaitons que ce soit du bien, et, s'il plaît à Dieu, ce le sera. (859a2-b4)

Fondé sur la menace et sur la crainte, le modèle tyrannique, ou despotique, repose sur un intérêt uniquement centré sur le législateur, qui exerce le pouvoir de façon autoritaire sans se soucier des effets sur les citoyens. À l'inverse, le modèle parental repose sur l'amour et l'intelligence (νοῦς). Sans surdéterminer d'emblée ce second terme, nous pouvons au moins admettre que ce qui définit le modèle parental, c'est la prise en considération du bien et de l'intérêt de celui à qui il se destine (une sorte de modèle du *care*). La tâche implique de la part des nomothètes une forme de bienveillance vis-à-vis des citoyens, car cette disposition semble plus favorable à atteindre l'objectif visé. Or, à cet affect, qui s'oppose directement à la menace et à la crainte du tyran, s'ajoute l'intelligence (νοῦς). Nous pourrions être tentés d'en réduire la portée, au sens où les parents se contenteraient de faire preuve de bon sens dans l'éducation de leurs enfants. Toutefois, l'opposition terme à terme avec le tyran et sa capacité d'ordonner invite à aller au-delà. Contrairement au tyran, qui se contente de mettre en ordre, organiser, mettre en place, sans nécessairement tenir compte de la situation de ce qu'il ordonne, le législateur paternel doit veiller à ce qu'il organise, saisir comment il s'agence, pourquoi il est ainsi. Nous retrouvons la dimension étiologique et (quasi) philosophique mise en évidence dans la métaphore médicale : l'intelligence en question ici désigne la prise en compte de la nature du destinataire. Et à l'aspect thérapeutique, ou éducatif, qu'introduisait l'analogie médicale, le modèle parental ajoute une continuité et une responsabilité, au sens où, comme un parent envers ses enfants, le législateur doit se soucier du devenir de ses citoyens. Et même s'il est contraint de se soucier de *tous* les citoyens en même temps, c'est dans l'esprit de veiller à chacun. Amour et compréhension, donc : une double disposition affective et intellectuelle pour mettre les citoyens dans la bonne disposition affective et intellectuelle.

Ainsi, il apparaît que la loi ne doit pas seulement se soucier de l'éducation et de l'instruction, en ce qu'elle se limiterait à édicter ce qu'il faut pour former de bons citoyens. Il ne s'agit pas seulement de produire une législation *sur* l'éducation. Il faut aussi tenir compte de la dimension éducative de la loi elle-même, ce qui suppose non seulement de s'inquiéter de la façon dont la loi agit, mais aussi de la manière de rendre son action claire et compréhensible pour chacun.

C'est précisément ce que fait l'Athénien au moment de légiférer sur les cas de violence (874e8-875d5). Examinons ce passage, en commençant par rappeler qu'il s'agit d'un prologue à la loi, et pas d'une pure spéculation sur le statut de la loi. Il a donc pour but de convaincre les citoyens de respecter la loi en leur en montrant les contraintes et les raisons, et pas seulement de dissenter sur la loi et ses limites. Tout d'abord, l'Athénien confirme la dimension profondément humaine de la loi : « aucune nature d'homme ne naît assez douée pour à la fois *savoir* (γνῶναι) ce qui est le plus profitable à la vie humaine en cité et, le *sachant* (γνοῦσα), pouvoir toujours et vouloir toujours faire ce qui est le meilleur » (875a2-5). Pour le dire autrement, la nécessité de la loi découle directement de la nature ignorante des hommes, car leur incapacité à connaître ce qui contribue au bien-être de la cité et à s'y conformer contraint à leur fournir des règles de comportement. Ce préambule vise donc à évacuer le rêve d'*autonomie* – au sens d'une capacité naturelle à se doter de bonnes lois et à s'y plier spontanément –, pour souligner la nécessité d'*apprendre* grâce à la loi ce qui est utile à la cité et à accepter un savoir venant de l'extérieur. (On notera en passant que, quand il s'adresse aux citoyens, le législateur ne fait jamais état du caractère exceptionnel des natures criminelles. Il souligne au contraire la rareté tout aussi grande des individus aptes par nature à légiférer. Pour convaincre d'obéir aux lois, mieux vaut souligner leur utilité et éviter tout indice qui irait en sens contraire.)

Le préambule énonce ensuite deux règles essentielles à la vie politique : premièrement, « l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général politique » ; deuxièmement, « celui qui, dans la suite, deviendrait maître irresponsable, autocrate, de la cité, ne saurait jamais rester fidèle à ce principe et continuer, pendant toute sa vie, à cultiver en premier lieu le bien commun » (875a5-c3). À nouveau, ces règles doivent être interprétées selon le cadre dans lequel elles s'inscrivent : un préambule. Loin d'être une réflexion politique à visée générale, ce passage vise à expliquer pourquoi la loi est préférable à son absence, la présentant comme la meilleure protection contre les dérives autoritaires et autocratiques, dans la mesure où elle assure la primauté du bien commun sur le bien particulier – et donc évite qu'un individu ne fasse passer son intérêt avant celui de la cité. Il fournit donc la raison au vu de laquelle la loi apparaît comme le meilleur second parti :

Si jamais, en effet, un homme naissait, par faveur divine, naturellement apte à s'approprier ces principes, plus ne serait besoin d'aucune loi pour le commander ; car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que la science (ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων), et l'intellect ne saurait, sans impiété, être serviteur ou esclave de quoi que ce soit (οὐδὲ θεμὶς ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπῆκοον οὐδὲ δοῦλον) ; il doit être, au contraire, le maître universel, s'il est réellement vrai et libre comme le veut sa nature. Mais, en fait, un tel don ne se réalise nulle part ni de nulle façon, que petitement ; aussi faut-il prendre le second parti, l'ordonnance et la loi, qui ne voient et ne considèrent que la généralité, mais sont impuissants à saisir le détail. (875c3-d5)

L'Athénien pose la supériorité de l'intelligence sur la loi, en tant qu'expression de la liberté la plus parfaite. Située dans un préambule, sa réflexion souligne qu'une caractéristique essentielle d'une législation de type philosophique est d'instruire non seulement sur la raison de ses lois (à quoi sert une loi particulière) et sur le principe de la loi (à quoi sert la loi en général), mais aussi sur la raison du principe de la loi (en quoi la loi est-elle préférable à tout autre modèle politique). Rappelons-le, ce passage ne constitue pas une spéculation philosophique sur le statut de la loi, comme dans le *Politique* (293e-300c), où Platon en fait la seconde navigation nécessaire à partir du moment où le dialecticien ne peut veiller au chevet de chacun<sup>7</sup>. Si le diagnostic est analogue, le propos s'inscrit ici dans une phase d'instruction adressée aux citoyens censés respecter la loi qui suivra. En ce sens, nous assistons à une sorte de mise en abîme : Platon prête à l'Athénien un discours sur la loi, qui n'est pas un examen des limites de la loi, mais un exposé didactique sur les limites de la loi. Autrement dit, le but du passage n'est pas seulement dialectique – à savoir amener les interlocuteurs de l'Athénien et, par leur intermédiaire, les lecteurs de Platon à réfléchir ; il n'a d'ailleurs pas la forme dialectique, car discuter avec chaque citoyen (par questions et réponses) comme le font le dialecticien et le médecin libéral est impossible –, mais il présente un discours sur la loi devant montrer clairement aux individus contraints de lui obéir pourquoi ils doivent le faire. Et cela non pas en soulignant simplement les possibilités de la loi, mais en insistant sur ses limites et ses défauts. La différence explique aussi pourquoi la loi doit se substituer au gouvernement d'un seul, fût-il philosophe, diffère de celle avancée dans le *Politique*. Au lieu d'invoquer l'impossibilité pour le philosophe de veiller aux particularités de chacun, il s'agit cette fois de souligner les

7 Sur ce passage, voir notamment Dixsaut *et alii* 2018, p. 506-532. Pour une comparaison entre ces textes, Laks 2005, p. 96-110. Je m'écarte toutefois de sa lecture en insistant sur leur différence de statut.

garanties qu'offre la loi. Tout se passe comme si l'obéissance à la loi ne pouvait jamais être aussi forte que si ses destinataires en connaissaient parfaitement le fonctionnement. Ainsi, la législation doit-elle faire preuve de transparence sur elle-même, en instruisant les citoyens sur ce qu'elle est.

## 5 Que punir

En *Lois* IX, Platon attribue trois causes aux actes criminels<sup>8</sup>. Il cite d'abord la colère (θῦμος), « affect ou partie » de l'âme difficile à maîtriser (863b<sub>3</sub>), dont la propension criminelle se situe dans un milieu *entre le volontaire et l'involontaire*, selon que le passage à l'acte résulte d'un emportement passager ou d'une colère rentrée, de l'ordre de la préméditation<sup>9</sup>. Il évoque ensuite le plaisir (ἡδονή), qui conduit à des crimes *volontaires*, commis sous le coup de l'envie ou du désir. Enfin, il mentionne l'ignorance (ἄγνοια), qui est soit simple soit double, selon qu'elle s'accompagne ou non d'une illusion de savoir. La première est la cause des fautes les moins lourdes, tandis que la seconde se divise à son tour, selon qu'elle agit avec force et vigueur (les fautes les plus graves) ou avec faiblesse (comme le font les jeunes et les vieillards). Dans tous les cas, l'ignorance constitue la cause des crimes *involontaires*.

Cette caractérisation pourrait laisser croire que l'ignorance est la cause la plus légère des crimes, celle dont il faudrait le moins se soucier. Car, contrairement au plaisir et à la colère, l'ignorance ne présente pas un problème de maîtrise de soi. Reprenant la perspective socratique, l'Athénien constate en effet que, si nous admettons volontiers que nous sommes dominés par la colère ou le désir lorsqu'ils nous submergent et décident pour nous de nos actions, jamais nous ne nous disons vaincus par l'ignorance (863d). L'ignorance s'apparente plus à une impuissance qu'elle ne constitue une force qui exerce sa pression sur l'âme<sup>10</sup>. Contrairement à la colère et au plaisir, elle ne tyrannise pas l'individu. Elle mène plutôt à des choix et, donc à des crimes, par défaut. La distinction souligne ainsi que, pour éviter à l'individu d'agir contre sa volonté (βούλησις), l'ignorance implique un autre travail sur soi, qui consiste moins à

8 Voir *Lois* IX 863a-e. Sur cette nomenclature, qui rappelle la tripartition de la *République* mais sans la rendre explicite, le lecteur se reportera à Wilburn 2013. Voir aussi Barros da Cunha 2018, qui schématise cette typologie des crimes de façon très éclairante.

9 Voir par exemple *Lois* IX 866e-867b. Sur le θῦμος dans les *Lois*, je renvoie aux excellents travaux de Renaut : Renaut 2014 (en particulier p. 318-322 pour le passage qui nous concerne ici), ainsi que son article dans ce volume.

10 Pour paraphraser Weiss 2003, p. 56.

se renforcer contre soi-même qu'à se doter d'une véritable puissance d'agir et de décider.

Or l'ignorance s'avère la toute première cause à guérir, à la fois parce qu'elle est la plus facile à soigner car le combat est moins lourd à livrer, mais aussi parce que sa résorption constitue le meilleur moyen de mener à la justice. L'idée revient clairement dans un passage crucial<sup>11</sup> :

Quand la colère, la crainte, le plaisir, le chagrin, l'envie ou les désirs dominant tyranniquement dans l'âme, qu'elles créent ou non du dommage, de toutes façons, j'appelle cette domination injustice. Mais si la croyance au meilleur (τὴν τοῦ ἀρίστου δόξαν), de quelque côté que pensent l'atteindre soit une cité, soit des particuliers, domine dans les âmes et prend, en chaque homme, la direction, quelque tort qu'elle puisse causer, il faut affirmer juste tout ce qui est fait sous sa guidance et tout ce qui, en chaque individu, obéit à une telle autorité, et y voir ce qu'il y a de plus excellent pour la vie humaine tout entière (ἐπὶ τὸν ἅπαντα ἀνθρώπων βίον ἄριστον), encore que le domaine ainsi produit soit regardé par beaucoup de gens comme une injustice involontaire. (863e6-864b4)

L'acte commis sous le coup d'affections sera toujours injuste, parce qu'il résulte d'une absence de contrôle. En revanche, l'acte conforme à *l'opinion sur le meilleur* sera toujours juste, parce qu'il s'accorde précisément à la définition de la justice communément admise par la cité, dans la mesure où le *meilleur* n'est rien d'autre que ce que celle-ci estime être tel pour elle-même et ses citoyens, fournissant du même coup la norme du juste. De ce fait, s'assurer que les citoyens agissent justement devient une affaire de connaissance ou de lutte contre l'ignorance : pour agir conformément à cette opinion, il faut bien l'apprendre et se débarrasser de toutes celles qui font barrage. Et puisque le travail du législateur consiste avant tout à lutter contre cette ignorance<sup>12</sup>, il doit produire des lois qui instruisent les citoyens.

Aussi, ce qui manque souvent dans les interprétations du livre IX<sup>13</sup>, c'est de souligner le soin que l'Étranger y met à distinguer les types de crimes et les actes de violence. Déployer de tels trésors d'ingéniosité pour identifier à l'intérieur de chaque loi les différentes peines, en fonction de l'origine et de la nature du crime, n'est certes pas complètement original dans l'histoire du

11 Ce passage a fait l'objet de discussions sur lesquelles je ne m'étendrai pas. Pour un aperçu, Trelawny-Cassidy 2010 ; voir aussi Barros da Cunha 2018.

12 Cf. *Lois* III 688e-689c : un passage qui, étrangement, passe lui aussi souvent inaperçu.

13 À l'exception notable de Zuckert 2013, p. 178.

droit grec : en dépit des différences, la plupart des législations contemporaines devaient parfois atteindre un haut niveau de raffinement<sup>14</sup>. Mais, au-delà des lieux communs à toute entreprise législative ou de l'aspect casuistique d'un parcours si minutieux, la démarche des *Lois*, une fois qu'elle est envisagée sous l'angle de ses destinataires (les colons auxquels les lois s'adressent), revient à instruire sur la violence, à éduquer à distinguer les situations, à comprendre les crimes, leurs causes et les moyens de les éviter, à faire en sorte que chacun sache à quoi il s'expose, en expliquant pourquoi tel crime appelle telle peine, en définissant des rapports de gravité qui se traduisent d'une manière proportionnée dans les jugements possibles. C'est donc non seulement montrer où passent la limite du crime et la frontière du juste – et, par conséquent, instruire en vue de rapprocher l'opinion individuelle de « l'opinion sur le meilleur » de la cité –, mais c'est aussi exercer les facultés rationnelles des citoyens et leurs capacités à délibérer conformément aux prescrits de la cité.

Pour illustrer l'importance et la priorité de ce travail sur l'ignorance, le fonctionnement de ses mécanismes thérapeutiques et le type de recommandations par lequel ils passent, j'épinglerai quatre passages. Le premier concerne l'exil devant frapper l'auteur d'un meurtre involontaire (865d-e). Si la mort a été donnée involontairement, par accident, on peut se demander pourquoi l'auteur devrait être frappé d'exil, mais aussi pourquoi il devrait s'y soumettre. Pour rendre la situation acceptable, l'Athénien introduit la fiction mythique d'un mort dont l'âme éprouve des douleurs à voir son meurtrier continuer à vivre là où lui-même vivait, sans inquiétude. La fiction rend compréhensible, et du coup admissible, la raison de l'exil (et de tous les rituels que Platon avait simplement mentionnés jusqu'ici), en justifiant à la fois l'exil en cas de meurtre en général et, du même coup, pour les meurtres involontaires. C'est faire droit à l'éducation, mais à une éducation qui passe par un travail sur la raison.

Le deuxième passage provient d'un préambule relatif aux violences faites aux parents :

Quiconque donc osera jamais porter la main sur un père, une mère ou des aïeux plus reculés, et user envers eux de violence et de mauvais traitements, sans craindre ni le ressentiment des dieux célestes ni celui des dieux de sous terre qu'on nomme les Vengeurs, mais sera poussé, au contraire, à enfreindre les lois, *parce qu'il s' imagine savoir des choses qu'il ignore totalement* et méprise celles qu'ont dites les vieux âges et que disent tous les hommes, celui-là, on ne peut le détourner du crime que

14 Sur l'originalité de la théorie platonicienne en cette matière par rapport aux législations classiques, je renvoie à nouveau à Saunders 1991, p. 217-257.

par l'ultime châtement. Or la mort n'est pas cet ultime châtement, et les tourments qui, dit-on, punissent de telles fautes chez Hadès sont encore plus ultimes que la mort, mais, bien qu'ils soient les plus véridiques possibles, ils demeurent pourtant totalement impuissants à détourner de telles âmes. (*Lois*, IX, 880e6-881a7)

Ce texte montre que c'est en définitive l'ignorance, sous sa forme double et accompagnée de violence, qui s'avère la cause des pires crimes. C'est parce qu'ils croient savoir ce qu'en réalité ils ignorent que ces criminels sont finalement portés à agir et à laisser libre cours à leurs autres passions. C'est donc cet affect-là qu'il s'agit de guérir en premier lieu, en édictant des lois sur la répression des crimes, parce qu'il entraîne les citoyens dans une direction qui les éloignent du bien commun de la cité et de tous ses garants.

Le troisième passage touche aux meurtres volontaires, qui ont leur cause dans le désir et l'envie.

Que la vérité fût dite sur la richesse dans toutes les cités serait, en effet, ce qu'il y aurait universellement de plus beau et de meilleur, à savoir qu'elle a pour fin le corps, et que le corps a pour fin l'âme ; or, les fins pour lesquelles est faite naturellement la richesse étant des biens, elle-même ne serait, après la vertu du corps et de l'âme, que le troisième bien. *Un tel raisonnement enseignerait à qui veut être heureux qu'il ne faut pas chercher à s'enrichir*, mais à s'enrichir sans injustice, avec tempérance ; il n'y aurait plus alors, dans les cités, ces meurtres qui ne se peuvent purifier que par d'autres meurtres. (870b2-c3)

Comment mieux dire qu'une juste conception des richesses permettrait plus que n'importe quel dispositif d'éviter les meurtres volontaires, par appât du gain ? C'est donc à nouveau la priorité de la connaissance qui s'impose et révèle la nécessité de combattre l'ignorance avant les autres affections. Comme le précédent, cet extrait souligne qu'un enseignement adéquat concernant les valeurs de la cité permet d'éviter tout risque criminel.

Le dernier passage est le préambule de la toute première loi pénale. Je le cite *in extenso* :

Étrange ami, il n'est ni humain ni divin le mal qui te pousse maintenant et t'excite au sacrilège ; c'est un furieux aiguillon planté en toi à la suite d'antiques forfaits que leurs auteurs ont manqué d'expié ; tu l'emportes partout avec toi, funeste impulsion dont il faut, à toutes forces, te défendre ; comment t'en défendre, apprends-le (μάθε). Quand tombe

sur toi quelque pensée pareille (τι τῶν τοιούτων δογμάτων), va te soumettre aux rites qui purifient ; va supplier, dans leurs temples, les dieux qui détournent la malédiction ; va, fréquente les hommes que l'on vous dit vertueux, et laisse-toi conter, essaie de conter toi-même comment tout homme doit honorer le beau et le juste (καὶ τὰ μὲν ἄκουε, τὰ δὲ πειρῶ λέγειν αὐτός, ὥς δεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια πάντα ἄνδρα τιμᾶν) ; quant à la compagnie des méchants, fuis-la sans te retourner. Heureux si, de ce faire, apaise un peu ton mal ; sinon, regarde la mort comme plus belle et délivre-toi de la vie. (854b1-c5)

Ce préambule déploie la pharmacopée pour remédier à la pulsion criminelle : conditionnement d'ordre rituel pour s'en détourner, respect de modèles de vertu pour s'orienter, enquête pour apprendre ce qu'il faut juger juste et bon. La thérapie criminelle passe ainsi par plusieurs canaux (ou facultés) et relève de l'exercice, à la façon dont l'éducation tend à imposer un contrôle des désirs et des pulsions par la pratique de la musique ou de la gymnastique. Rien de neuf, dirions-nous. Pourtant, ce préambule présente une particularité notable, à le considérer cette fois sous l'angle du statut du discours : il prend l'apparence d'une vraie leçon. L'Athénien décrit en effet son propos comme un dialogue (il utilise les participes διαλεγόμενος et παραμυθούμενος) avant de s'adresser directement au citoyen. Ses mots ne visent pas à imposer un conditionnement de l'extérieur (sur le θύμος), comme en suppose l'éducation ordinaire, et pas davantage de menace. Au contraire, l'adresse à la deuxième personne place le destinataire dans un registre relevant de la persuasion par le dialogue et la compréhension. Elle en appelle ainsi à sa raison pour contrôler ses pulsions funestes, en lui faisant comprendre qu'elles sont inscrites en lui, dans sa nature, et s'expriment malgré lui, sans qu'il n'en porte la responsabilité. Ainsi, tout en apprenant qu'il est susceptible d'y être soumis, le destinataire apprend aussi quels sont les comportements à mettre en œuvre pour s'en détourner. Or, en insistant sur la nécessité de comprendre l'origine de cette pulsion criminelle et d'apprendre les moyens de la compenser, ce préambule invite donc à la dominer *par la raison*. Car, si tous les moyens qu'il invoque ne relèvent pas de la raison *stricto sensu*, puisqu'il met en œuvre un subtil mélange des registres (appel à la raison et jeu sur les affects, compréhension de la nature de l'individu et de ce à quoi il ne peut échapper, inquiétude pour son devenir), le fait d'apprendre *pourquoi, comment et dans quelles circonstances* agir relève bien d'une opération rationnelle ou intellectuelle. Dès lors, ce que révèle ce préambule si nous l'envisageons sur le plan de la pragmatique du discours (ce qu'il dit, mais surtout à qui et pourquoi), c'est que c'est par une certaine forme de connaissance que l'individu peut lutter contre ses éventuelles pulsions criminelles et qu'il



faut donc l'instruire pour les éviter. Encore une fois, ce n'est qu'au moment où la raison ne parvient plus à agir sur ces pulsions criminelles qu'arrive le point de bascule, qui mène à envisager l'issue fatale (comme lorsqu'il faut mettre un terme à une maladie manifestement incurable).

## 6 À quelle fin punir

Nous pourrions nous demander pourquoi la législation pénale des *Lois* débute avec les pilliers de temple, comme si ce crime était plus infâme que le meurtre ou le parricide. Parce qu'il atteint directement le bien commun. La législation s'est ouverte au livre IV par une invocation au dieu, ou plus précisément par un discours aux colons leur rappelant que le dieu est la mesure de toutes choses, qu'il est le gardien du bien commun et de l'unité de la cité. Commencer de cette façon la législation pénale, c'est rappeler le rôle central du divin et l'ordre des priorités auxquelles les citoyens doivent veiller. Ainsi le code pénal vise-t-il l'unité de la cité, et l'enseignement qu'il met en œuvre doit encourager les citoyens à vouloir le bien commun<sup>15</sup>.

Un parallèle avec le *Protagoras* nuancera la portée politique de la législation pénale des *Lois*, dans sa dimension thérapeutique<sup>16</sup>. Dans le *Protagoras* (324a-c et 325a-b), le sophiste présente la loi comme la partie du parcours éducatif qui se poursuit une fois les citoyens devenus adultes. À l'instar des maîtres de grammaire qui tracent des lignes pour faciliter l'apprentissage de la lecture et de l'écriture chez leurs élèves, les lois fixent le cadre pour agir en se conformant à la vertu. Pour Protagoras, ce modèle se retrouve encore dans les lois pénales, dans l'idée que leurs sanctions visent l'avenir par l'amélioration de celui qui est puni (et de la cité à travers lui). Dans les *Lois* aussi, la législation pénale trace des lignes pour permettre l'apprentissage de la vertu, à travers les préambules notamment. Elle prend le relai des conditionnements qui occupent les premières phases de l'éducation. Mais les lignes qu'elle trace agissent autrement. Elles ne sont plus seulement des contraintes qui s'imposent de l'extérieur aux citoyens. Elles introduisent un mode d'éducation qui en appelle davantage à la raison. Elles produisent un rapport différent au beau et au juste qui assurent

<sup>15</sup> Je rejoins sur ce point les conclusions de Weiss 2003, p. 64. Voir aussi Adams 2019, p. 6-8.

<sup>16</sup> C'est Saunders qui a relevé ce parallèle entre les derniers livres des *Lois* et le *Protagoras* 1981, dont les conclusions sont reprises dans Saunders 1993, p. 162-164. Ce parallèle est aussi envisagé par Stalley 1983, p. 140. Si ces deux auteurs ont bien vu le lien sur la dimension thérapeutique, ils n'ont pas abordé dans ces textes sa fonction politique (pas plus que je ne l'ai fait dans Gavray 2017, p. 224-226).

l'unité de la cité, à partir du moment où il ne s'agit plus simplement de les intégrer pour agir sur le principe des réflexes, mais bien de saisir ce qu'on en dit, ce qu'ils sont, de façon à mieux les respecter et à contribuer au bien-être de la cité.

En ce sens, le code pénal des derniers livres des *Lois* ne se substitue pas à l'éducation élaborée dans les précédents<sup>17</sup>. Il en constitue le prolongement, voire le couronnement, qui intervient là où surgissent des résistances profondes. Instrument d'éducation lui-même, il révèle les limites du processus : l'application de ses règles signe la limite de l'éducable, traçant la frontière entre une affection passagère, qui par définition reste modelable, et une nature tordue, qui doit juste être sanctionnée. Cette dernière se situe toutefois à l'extrême limite, tel ce point de fuite jamais atteint qu'il s'agit de déterminer théoriquement, *a priori*, pour fixer le cadre de l'éducation.

La loi criminelle et le système de punitions dans les *Lois* de Platon visent ainsi une unique fin. La seule affection qu'ils doivent vraiment guérir, c'est l'*ignorance*, car c'est elle en définitive qui conduit à commettre des actes criminels. Certes, il en existe d'autres raisons : la nature, les désirs et les richesses. Mais tout le système pénal vise à *instruire* sur les moyens de ne pas y céder. Savoir comment résister à ses désirs, savoir pourquoi il faut fuir les richesses, apprendre à mesurer sa colère permet de ne pas y succomber. Savoir que la nature pousse à certains actes malgré nous permet de les prévenir, plutôt que de s'y résigner. La loi criminelle poursuit ainsi un seul objectif : développer les connaissances de ses destinataires, car cela constitue le meilleur moyen d'éviter les comportements délictueux. À cet égard, elle est certainement la partie la plus rationnelle, c'est-à-dire la moins affective, de l'éducation.

En reconnaissant sa vocation thérapeutique, la législation pénale des *Lois* révèle son originalité. Elle part du principe que les vrais criminels sont rares et que, si des affections ou tendances au crime se manifestent parfois, elles restent curables par l'éducation. Pour cela, la compréhension de la loi pénale, inscrite dans et suscitée par la loi elle-même, suffit souvent à s'en débarrasser. Voilà l'angle d'inspiration platonicienne sous lequel nous devrions observer les législations qui ont fleuri dans nos États modernes durant la crise sanitaire. Voilà sur quelle base nous pourrions regarder l'allongement de la liste des crimes et délits qu'ils ont entraîné. Voilà une perspective pour examiner

17 Stalley 1995, p. 486-487 a bien montré que la fonction politique de ce système de punition éducative (ou thérapeutique) ne peut valoir que dans un État où les citoyens partagent le même code de valeurs.

si nos gouvernants regardent leurs citoyens comme des criminels potentiels ou comme des individus susceptibles de s'instruire, puisqu'ils sont dotés d'intelligence<sup>18</sup>...

## Bibliographie

- Adams, M. 2019. "Plato's Theory of Punishment and Penal Code in the *Laws*." *Australasian Journal of Philosophy* 97 : 1-14.
- Barros da Cunha, S. 2018. "Plato's Theory of Punishment in Book IX of *Laws*." *Archai* 23 : 45-75.
- Bobonich, C. 1991. "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*." *The Classical Quarterly* 41 : 365-388.
- Brisson, L. 2000. "Les préambules dans les *Lois*." In L. Brisson, *Lectures de Platon*. Paris : Vrin, 235-262.
- Diès, A. (ed. and trans.). 1956. *Platon, Œuvres complètes. Les Lois (livres VII-X)*. Paris : Les Belles Lettres.
- Dixsaut, M. et alii. 2018. *Platon. Le Politique*. Introduction, traduction et commentaire. Paris : Vrin.
- Gavray, M.-A. 2017. *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*. Paris : Vrin.
- Jouanna, J. 1978. "Le médecin, modèle du législateur dans les *Lois* de Platon." *Ktèma* 3 : 77-92.
- Jouët-Pastré, E. 2006. *Le Jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
- Laks, A. 2005. *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Mouze, L. 2005. *Le Législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Renaut, O. 2014. *Platon. La Médiation des émotions. L'Éducation du thymos dans les dialogues*. Paris : Vrin.
- Saunders, T. 1991. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*. Oxford : Oxford University Press.
- Stalley, R. 1995. "Punishment in Plato's *Laws*." *History of Political Thought* 16 : 469-487.

18 Je remercie Louise Walmsley et Sylvain Delcomminette de m'avoir associé à cette publication, ainsi que les participants du colloque de Bruxelles, dont les remarques m'ont aidé à affiner mon propos.

- Trelawny-Cassidy, L. 2010. *Tên tou Aristou Doxan*: On the Theory and Practice of Punishment in Plato' *Laws*. *Polis* 27 : 222-239.
- Weiss, R. 2003. "Two Related Contradictions in *Laws* IX." *Scripta Classica Israelica* 22 : 43-65.
- Wilburn, J. 2013. "Tripartition and the Causes of Criminal Behavior in *Laws* IX." *Ancient Philosophy* 33 : 111-134.
- Zuckert, C. 2013. On the implication of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy in Book 9 of Plato's *Laws*. In *Plato's Laws. Force and Truth in Politics*. Edited by G. Recco and E. Sanday. Bloomington : Indiana University Press, 169-188.