Aux frontières de la cité : les incurables de Platon

Étienne Helmer

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/287>

DOI : 10.4000/philosant.287

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 125-148

ISBN : 978-2-7574-1807-9

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Étienne Helmer, « Aux frontières de la cité : les incurables de Platon », *Philosophie antique* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 02 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/287> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.287>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

AUX FRONTIÈRES DE LA CITÉ : LES INCURABLES DE PLATON

Étienne HELMER
Université de Porto Rico

RÉSUMÉ. La réflexion politique de Platon consiste pour une large part à élucider les conditions requises pour faire de nous des animaux vraiment politiques, capables de vivre dans une cité une et juste. Cependant, une telle démarche reste impensable sans le tracé d'une frontière séparant ce qui est politique – au sens de ce qui contribue à « faire cité » – de ce qui ne l'est pas. Comment Platon pense-t-il et trace-t-il donc la limite tout à la fois anthropologique, éthique et politique départageant ceux qui sont en mesure d'y participer, même mal ou peu, des autres ? Quel visage donne-t-il au dehors de la communauté civique, c'est-à-dire à ceux qui n'y ont pas leur place ? C'est la figure très peu étudiée des incurables qui, semble-t-il, remplit ce rôle. Si malgré leur marginalité quantitative, admise par Platon lui-même, ce dernier les mentionne néanmoins dans ses mythes et dans certains de ses textes législatifs, c'est qu'ils sont moins à ses yeux un type d'hommes scientifiquement identifiés qu'une fonction théorique et pratique, dont le rôle est de tracer la frontière entre ce que la cité peut tolérer sans se défaire et ce qu'elle ne peut admettre sans risquer d'être détruite. Dans cette lecture « fonctionnaliste », qui permet de résoudre les impasses des interprétations « essentialistes » cherchant à définir les caractéristiques psychologiques exactes de cette catégorie, les incurables sont le nécessaire visage de l'inacceptable dehors de la cité, même si ce dehors peut apparaître en son dedans.

SUMMARY. *Plato's political thought consists mainly in elucidating the requirements for making us truly political animals, capable of living in a unified and just city. However, such a goal remains unthinkable without a border between what is political – in the sense of what contributes to “the making of the city” – and what is not political, that is, without pulling apart what belongs to the inside of the polis from what belongs to its outside. How does Plato consider and draw such an anthropological, ethical and political border? How does he represent the outside of the civic community? My claim is that the understudied Platonic category of the incurables fulfills this function. Despite*

their quantitative marginality acknowledged by Plato himself, he nevertheless mentions them in his myths and some of his laws. He does so because in his eyes, they are less a scientifically identified group of persons than a theoretical and practical category, the function of which is to separate what the city can tolerate and what it can not admit without being destroyed. The incurables are the indispensable representation of the ethical and political outside of the city, its otherness, even if they may appear inside it. My "functionalist" reading intends to give a better understanding of this category than the common "essentialist" interpretation that seeks to define its exact psychological features.

Introduction*

La réflexion politique de Platon consiste pour une large part à élucider les conditions requises pour faire de nous des animaux vraiment politiques, capables de vivre dans une cité une et juste, et à examiner les déformations qu'un tel idéal est susceptible de subir. Ainsi, l'organisation sociale, économique et politique des cités justes de la *République* et des *Lois* ; les grands principes architectoniques sur lesquels ces cités reposent, comme la fonction propre ou les philosophes-rois pour ne citer que les plus connus¹ ; la mécanique complexe de la dégradation menant du régime aristocratique des philosophes à la tyrannie, avec tout le spectre des types psychologiques et politiques intermédiaires : toutes ces dimensions de la pensée politique de Platon visent à rendre intelligible ce que, de l'intérieur, faire et défaire la cité veulent dire.

Une telle démarche reste toutefois impensable sans le tracé d'une frontière séparant ce qui est politique – au sens de ce qui contribue à « faire cité » – de ce qui ne l'est pas, sans le partage d'un dedans et d'un dehors de la *polis*. Comment Platon pense-t-il et trace-t-il donc la limite tout à la fois anthropologique, éthique et politique départageant ceux qui sont en mesure d'y participer, même mal ou peu, des autres ? Quel visage donne-t-il au dehors de la communauté civique, c'est-à-dire à ceux qui, même s'ils naissent et vivent en son sein, n'y ont pas leur place ? C'est la catégorie très peu étudiée des incurables (οἱ ἀνιάτοι) qui, semble-t-il, remplit ce rôle. Comme toute figure limite, leur statut est ambivalent et difficile à penser. D'abord en raison de leur rareté statistique. Dans le *Phédon* (89e-90b), Platon fait dire à Socrate que l'homme est un être moralement moyen : il n'est ni très

* Cet article a pu être rédigé grâce à une bourse de recherche du Fondo Institucional Para la Investigación de l'Université de Porto Rico.

1. Selon Brisson 2015, l'organisation de la *kallipolis* de la *République* et celle de la cité de Magnésie dans les *Lois* obéissent au même schéma tripartite et reposent sur les mêmes principes, en particulier celui dit de la « fonction propre ».

doué pour le mal ni très doué pour le bien, au point que « si l'on organisait un concours de méchanceté (πονηρίας ἀγών), il y en aurait très peu (πάνυ ἂν ὀλίγους) [...] pour se détacher et arriver en tête » (90b). Les très bons et les très mauvais sont donc, en qualité et en quantité, des êtres d'exception, des figures marginales par rapport au gros de la troupe, dont Socrate confirme le statut moyen ou médiocre à la fin de l'*Euthydème* : « en toute sorte d'occupation, dit-il à Criton, les gens médiocres et sans valeur sont nombreux, tandis que les bons, dignes de toute estime, sont en petit nombre » (ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι, 307a). Qui sont donc ces figures extrêmes et rares évoquées dans ces deux dialogues ? Du côté du meilleur, aucun doute : Platon songe au philosophe dont les vertus véritables, et non d'emprunt ou seulement apparentes, le distinguent du reste de l'humanité. Elles lui viennent de sa réflexion (*phronesis*) et non d'une simple opinion fondée sur un calcul des plaisirs et des peines, comme c'est le cas au contraire pour le commun des mortels (*Phd.* 68c-69d). Du côté du pire, en revanche, Platon ne cite aucune figure précise et se contente d'évoquer les « incurables » en général. Certes, le type psychologique tyrannique évoqué dans le *Gorgias* et la *République* est qualifié d'incurable, mais ce n'est le cas que dans les passages mythologiques – pas dans les passages théoriques et argumentatifs. De même certains impies des *Lois* sont très proches des incurables sans y être toutefois jamais explicitement identifiés. Au final, on sait peu de chose à leur sujet. Platon en parle beaucoup moins – et dans des passages moins longs – que du philosophe, dont le rôle architectonique et normatif sur les plans psychologique, éthique et politique lui vaut les développements les plus étendus.

Il est donc difficile d'avoir une vision d'ensemble des incurables, de comprendre qui ils sont et ce qu'ils représentent dans la pensée éthique et politique de Platon, et ce d'autant que, malgré leur caractère statistiquement exceptionnel, Platon les évoque dans la législation de la cité juste des *Lois*, ainsi que dans la plupart de ses mythes eschatologiques, où il leur réserve un traitement particulier. Comment expliquer que leur marginalité quantitative ne se solde pas plutôt par l'indifférence, voire le silence, du faiseur de lois et du faiseur de mythes ? Quel sens y a-t-il à inventer des lois pour une catégorie d'hommes aussi réduite et pas seulement pour l'écrasante majorité des hommes moyens ? Pourquoi les mentionner dans les mythes eschatologiques de portée éthique et, ou, politique ? Et comment comprendre leur identification en demi-teinte, jamais totalement argumentée, avec les âmes tyranniques et certains impies ? Ces questions semblent avoir échappé à ceux qui se sont penchés jusqu'à présent sur les incurables. Leurs analyses se sont en effet arrêtées aux quatre questions suivantes². La première est de savoir comment l'hy-

2. Respectivement : Brickhouse & Smith 2002 ; Shuchman 1963 ; Mifsud 1961 ; Saunders 1991 p. 139-195, et Mackenzie 1981 p. 158-224.

pothèse qu'il existe des incurables est conciliable avec « l'intellectualisme moral » prêté à Socrate. Cette difficulté sert de point de départ à une analyse de la théorie psychologique de Platon, notamment du pouvoir de nos appétits sur nos croyances et de la limite en-deçà de laquelle l'âme serait, selon lui, imperméable au discours de la raison droite. Le second questionnement est de nature éthique et politique : pourquoi tenir l'incurable pour responsable de son mal et le condamner à mort dans les cités justes si, comme le soutient Platon d'un bout à l'autre de son œuvre en fidèle disciple de Socrate, nul n'est méchant volontairement ? La troisième interrogation est de nature eschatologique : que deviennent leurs âmes dans l'Hadès ? Sont-elles irrécupérables à jamais et disparaissent-elles dans le Tartare, ou bien peuvent-elles de nouveau choisir leur destinée avant de se réincarner³ ? Enfin, quelle peine infliger aux incurables dans les cités de Platon, s'il est vrai que le châtement doit avoir avant tout, selon lui, une fonction thérapeutique ?

Si ces quatre approches pointent des tensions bien réelles, aucune d'entre elles ne propose toutefois de vision d'ensemble, unitaire et cohérente, de la figure de l'incurable. Même la troisième, qui se propose pourtant d'en brosser le portrait général, se contente de conclure au caractère scandaleux de leur mise à mort dans la cité des *Lois*. La raison de cette impasse partagée tient à un présupposé commun : toutes ces études estiment implicitement que Platon décrit là une catégorie anthropologique scientifiquement établie, dont elles attendent qu'elle coïncide notamment avec les grands principes de la psychologie et de l'éthique platoniciennes. Les tenants de cette lecture que je nomme « essentialiste » semblent considérer que les mesures de Platon envers les incurables sont déduites de leur nature, qu'il aurait observée ou dont il aurait eu l'expérience. Or – c'est ma thèse – les incurables sont moins un type d'hommes scientifiquement identifiés qu'une fonction théorique et pratique, dont le rôle est de représenter l'inacceptable, de tracer la frontière entre ce que la cité peut tolérer sans se défaire et ce qu'elle ne peut admettre sans risquer d'être détruite. Dans cette lecture « fonctionnaliste », les incurables sont le nécessaire visage de l'inacceptable dehors de la cité – même si ce dehors est présenté comme se trouvant en son dedans.

Cette thèse ne va pas sans difficulté néanmoins. D'une part, si le portrait, très limité, que Platon brosse des incurables tient à la fonction qu'il leur assigne dans son édifice politique, les réduit-il pour autant à de purs êtres de fiction ? On verra qu'il n'en est rien : pour jouer leur rôle de limite sur un plan qui ne soit pas seulement théorique mais aussi pratique, il faut bien que les incurables soient identifiables, fût-ce à partir de types psychologiques connus. D'autre part, comment procéder à cette identification sans risquer de fournir en même temps un prétexte à tous les excès – le fauteur pouvant

3. Pour la disparition : *R.* 615c-616a ; *Grg.* 525c-e ; *Phd.* 113e. Pour le choix de leur destinée : *Phdr.* 248e-249b.

arguer de son caractère incurable pour se dédouaner ? On verra comment Platon répond à cette question en différenciant l'incurable proprement dit de l'auteur de crimes graves.

Pour étayer cette lecture fonctionnaliste des incurables et répondre aux interrogations qu'elle soulève, j'exposerai d'abord comment Platon forge cette catégorie à partir de l'opération politique fondamentale qu'est la sélection des membres légitimes de la cité, et d'une analogie entre maux de l'âme et maladies du corps. Je me pencherai ensuite sur leur fonction de figure du mal extrême dans les mythes eschatologiques, en m'interrogeant sur le sens de leur mention souvent conjointe avec les grands criminels récupérables. Dans un dernier temps, en partant de la question de savoir pourquoi les *Lois* légifèrent à propos d'une catégorie aussi marginale en termes quantitatifs, je présenterai la fonction de limite éthique et politique que Platon leur assigne.

Forger une catégorie humaine

La sélection politique

Pour comprendre comment Platon forge et utilise la catégorie des incurables, il faut partir de l'une des opérations fondatrices qu'il prête à l'art politique : la sélection des membres autorisés à faire partie de la cité, qui a pour corollaire la séparation et l'exclusion de tous les autres. Les textes les plus explicites sur ce point sont les suivants :

Et ceux qui ne sont pas capables d'avoir part au courage et à la réflexion, ni à toutes les autres tendances à la vertu, et que leur nature mauvaise force à se tourner au contraire vers l'athéisme, la démesure et l'injustice (*ἀλλ' εἰς ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν ὑπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως*), [la science royale] s'en débarrasse en les condamnant à mort, à l'exil et aux peines les plus infamantes. (*Plt.* 308e-309a, trad. Brisson & Pradeau 2003 modifiée)

Un législateur qui établirait une constitution nouvelle et instituerait des lois sans être un tyran, s'il procédait à la purification la plus douce⁴, devrait se réjouir de seulement y parvenir. Or la purification la meilleure est douloureuse, tout comme le sont les remèdes efficaces. C'est celle qui conduit à la punition du coupable au moyen d'une juste sentence accompagnée d'un châtement, et qui n'a que la mort ou l'exil comme châtement dernier : ceux qui ont commis les fautes les plus graves, comme ils sont incurables et constituent pour la cité le dommage le plus grand (*τοὺς γὰρ μέγιστα ἐξημαρτηκότας, ἀνιάτους δὲ ὄντας, μείστην δὲ οὖσαν βλάβην*), il est d'usage de s'en débarrasser. (*Leg.* V, 735d-e, trad. Brisson & Pradeau 2006 modifiée)

L'art politique ou la science royale ne saurait mener à bien sa tâche – unir les citoyens par les liens humains du mariage et les liens divins de l'opinion

4. Cette purification douce consiste à envoyer fonder une colonie les pauvres qui sont « prêts à marcher en armes contre les biens de ceux qui en possèdent », *Leg.* V, 735e-736a.

sur les valeurs (*Plt.* 309b-311b) – que si les citoyens ont été préalablement formés et éduqués moralement, ce qui suppose qu'ils en soient capables et qu'ils aient été sélectionnés à cet effet⁵. Le principe d'exclusion formulé dans le premier de ces deux textes porte sur l'incapacité de certains individus de se prêter à cette sélection préliminaire, et de fournir un matériau de bonne qualité à la cité. Ces indésirables sont tels en vertu d'une contrainte qu'exerce sur eux leur nature, apparemment fermée à tout modelage éducatif. L'intérêt de ce passage du *Politique* tient à son silence : Platon n'y dit rien des critères qui permettent de déterminer qu'un individu est conduit « par nature » à se tourner vers les vices prohibés dans la cité, ou qu'il l'est sous l'influence d'autres facteurs. Ce défaut d'explication est sans doute moins à prendre comme une insuffisance du texte que comme l'indice que Platon est en train de formuler là un principe fondamental de l'art politique et de son domaine d'action : pas d'art politique sans sélection, sans tri, sans élaboration d'un dehors de la cité et sans rejet (ἐκβάλλει) hors d'elle de ceux qui font obstacle à sa communauté de valeurs, quelles qu'en soient les raisons. On verra par la suite que, dans les *Lois*, le juge dispose toutefois de certains indices sur lesquels étayer son jugement quand il qualifie quelqu'un d'incurable et le condamne aux peines correspondantes.

Le second texte, extrait des *Lois*, va exactement dans le même sens. On y apprend que les incurables sont ceux qui ont commis les « fautes les plus graves ». Mais aucun critère n'est indiqué dans ce passage pour savoir en quoi consistent ces fautes, et aucune explication n'est avancée pour savoir ce qui, en elles, rend leurs auteurs incurables ou signale qu'ils sont tels. En outre, faut-il comprendre que l'expression « comme ils sont incurables et constituent pour la cité le dommage le plus grand » évoque deux motifs de punition – le fait d'être incurable et le fait d'être dangereux pour les autres – ou bien un seul, le second, qui serait présenté comme la conséquence de l'incurabilité ? L'enjeu de cette question porte sur l'idée que l'Athénien se fait de la peine : se préoccupe-t-il aussi du bien du fauteur, fût-il incurable, ou bien n'assigne-t-il à la peine qu'un rôle utilitaire – préserver la cité d'un être dangereux ? La suite des *Lois* validera la première hypothèse, en montrant que la peine ne vise jamais la seule utilité sociale mais que sa fonction, avant tout thérapeutique, est de chercher aussi le bien du coupable, c'est-à-dire de son âme⁶. Toutefois, dans ce passage, il s'agit moins de broser le portrait psychologique et scientifiquement établi d'un type humain que de forger une catégorie donnant à la cité son dehors et sa frontière.

Dans les deux cas, la démarche de Platon ne consiste donc pas à prendre des mesures contre des êtres malfaisants repérés dans la cité et dont il juge

5. Voir Monteils-Laeng 2012.

6. *Idem* dans la dernière réplique de Glaucon en *R.* III, 409e-410a, citée plus bas. Voir Saunders 1991 ; Mackenzie 1981.

bon de la débarrasser. Elle consiste plutôt à souligner que l'art politique correctement pratiqué comporte par nature une fonction d'exclusion et de délimitation indispensable pour sa définition et son exercice, et qui aboutit à l'identification sommaire d'une catégorie humaine. La façon dont celle-ci est élaborée dans d'autres textes confirme le caractère fonctionnaliste de la démarche de Platon.

L'analogie médicale : du corps à l'âme

Platon ne fait jamais directement le portrait psychologique des incurables : il les compare à ceux qui souffrent de maladies physiques sans remèdes, dans le cadre d'une analogie entre médecine et justice plongeant ses racines dans l'influence mutuelle que philosophie et médecine exercent l'une sur l'autre dans la pensée grecque⁷. Trois questions se posent alors. Quel était le sens médical de cette notion ? Qu'est-ce que Platon en retient pour élaborer son concept d'incurabilité psychique ? Et en appliquant à l'âme ce concept médical, en fait-il autre chose qu'une simple métaphore ?

Dans le *Corpus hippocratique*, l'incurabilité physique fait l'objet de débats nombreux et complexes, étudiés notamment par H. von Staden⁸. On peut en retenir au moins cinq éléments pour mieux comprendre comment Platon s'approprie cette notion. Tout d'abord, l'incurabilité, comme la curabilité, est parfois pensée comme susceptible de degrés : les maladies incurables le sont plus ou moins. En outre, incurable n'est pas synonyme de mortel : on peut vivre avec un mal incurable et mourir d'une autre maladie à un âge avancé. Ensuite, l'étiologie de l'incurabilité est complexe. Ainsi, un mal incurable n'est pas nécessairement une condition de naissance, il peut survenir suite à un accident ou à force de mauvaises habitudes. Par ailleurs, l'incurabilité dépend parfois de l'attitude du patient : il a, dans certains cas, sa part de responsabilité et son rôle à jouer dans le retour à la santé, notamment en ce qui concerne la rigueur avec laquelle il suit son traitement. Enfin, la reconnaissance par le médecin de cas incurables est le signe de la scientificité ou du sérieux du savoir médical : loin de prétendre pouvoir guérir tous les cas, comme le ferait un charlatan, le vrai médecin sait reconnaître les limites de son art⁹, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il ne doive jamais intervenir dans ces cas-là¹⁰.

Que Platon s'inspire du savoir médical pour élaborer sa propre notion d'incurabilité est explicite dans le *Gorgias* et dans la *République*. Dans le passage du *Gorgias* dit des « paradoxes moraux », Socrate montre à Polos que l'injustice impunie est pire que l'injustice punie, laquelle est pire que

7. Longrigg 1963.

8. Von Staden 2001.

9. Voir aussi dans le même sens Jouanna 1999 p. 103-109.

10. Von Staden 2001 p. 107-109.

l'absence d'injustice. Voici ce qu'il dit :

Si l'on a commis une injustice, que ce soit soi-même ou quelqu'un d'autre dont on a la charge, il faut se rendre de soi-même auprès du juge comme chez un médecin pour être puni, sous peine que la maladie de l'injustice ne s'installe dans l'âme et ne la rende incurable (τὴν ψυχὴν ποιήσει [...] ἀνίατον). (*Grg.* 480a-b, trad. Canto 1987 modifiée).

L'incurabilité de l'âme est manifestement aussi complexe que celle du corps, telle que la présente le *Corpus Hippocratique* : ce passage du *Gorgias* (comme un autre cité plus bas, 525c-d) admet en effet qu'une âme puisse devenir incurable, au lieu de l'être d'emblée de nature comme le supposaient les extraits du *Politique* et des *Lois* cités plus haut – cette différence, on l'a vu, est bien présente dans le *Corpus hippocratique* à propos des maux incurables du corps. Cette divergence entre les dialogues platoniciens tient probablement aux problèmes respectifs qu'ils examinent : dans le *Politique* et les *Lois*, il s'agit de déterminer les limites de l'intégration politique ; dans le *Gorgias*, il s'agit plutôt d'inciter des individus à se détourner de l'injustice, ce qui exige la possibilité d'un devenir moral, vers le bien comme vers le mal. L'analogie avec le corps signale ici qu'il est possible d'éviter une détérioration sans retour grâce à la fonction curative et préventive de la punition, comme le malade se rend chez le médecin pour obtenir un remède avant qu'il ne soit trop tard – de nouveau, l'analogie avec les cas incurables physiques est étroite, le patient ayant parfois sa part de responsabilité dans le retour à la santé. Platon ne dit rien, toutefois, sur la façon dont une âme devient incurable, l'analogie somatique indiquant seulement que cela peut se produire. On peut tout au plus supposer que la répétition des injustices laisse dans l'âme de leurs auteurs des traces qui finissent par devenir indélébiles si l'injuste ne se rend jamais chez le juge.

Dans sa discussion avec Calliclès, Socrate recourt également à l'analogie médicale pour évoquer l'incurabilité psychique du parfait injuste. Comparant l'art rhétorique à celui de la navigation, Socrate estime que ce sont deux arts du salut ou de la vie sauve, qui ne tirent pas leur valeur de leur fonction mais du fait de l'exercer quand c'est juste. Pour l'homme sensé en effet (οὐὲν γε ἔχοντι, 512b), le plus grand des maux n'est pas la mort mais l'injustice d'une âme incurable. C'est ce qu'explique le pilote du bateau auquel Socrate donne la parole :

Si quelqu'un dont le corps est travaillé de maladies considérables et incurables (ἀνιάτοις νοσήμασιν) ne s'est pas noyé, c'est un malheur pour lui de n'être pas mort, et rien ne lui profite. Et si quelqu'un a dans son âme, qui est beaucoup plus précieuse que son corps, une foule de maux incurables, est-ce un bien pour lui de vivre, et rend-on service à un tel homme en le sauvant de la mer, ou des mains de la justice ? Au contraire, il sait que ce n'est pas un

avantage de vivre pour le méchant, parce que c'est une nécessité qu'il vive malheureux. (*Grg.* 512a-b, trad. Canto 1987 modifiée)

Socrate, via le pilote, ne dit pas que les incurables existent et qu'il faut prendre des mesures contre eux : il imagine la condition morale de cette catégorie à partir d'une analogie très générale – vouée à rester une métaphore dans ce dialogue¹¹ – entre la maladie et l'injustice. Sur le modèle du corps incurable, l'âme incurable, dont la possibilité est avancée sans démonstration, n'a sans doute pas de profit à vivre. On pourrait objecter, cependant, que l'analogie est bancal : si l'âme est plus précieuse que le corps, en quoi la maladie, même extrême, dont celui-ci pâtit peut-elle rendre l'individu malheureux au point de lui rendre la mort préférable à la vie ? C'est que, encore une fois, l'important n'est pas de broser un portrait psychologique exact des incurables mais de représenter un état moral limite, facilement intelligible par Calliclès.

La *République* présente un raisonnement similaire mais plus développé et inscrit dans une réflexion plus directement politique, à l'occasion d'un parallèle entre médecine et justice. Asclépios, explique Socrate, ne soigne paradoxalement que ceux dont les corps sont globalement sains et n'abritent qu'un mal très déterminé. Excepté des drogues pour l'expulser, Asclépios ne leur prescrit que leur régime habituel « pour ne pas nuire aux choses politiques », c'est-à-dire pour ne pas les détourner de leur tâche politique – produire, protéger ou gouverner, selon le groupe auquel ils appartiennent. En revanche, Asclépios ne soigne pas ceux qui sont entièrement pris par la maladie : ce ne serait profitable ni pour eux ni pour la cité (*R.* III, 407c-e), donc pour des raisons en partie utilitaires¹². Socrate propose alors d'instituer un art de la justice procédant de façon analogue :

Socrate : Donc tu [Glaucón] institueras aussi par la loi un art médical, tel que nous l'avons décrit, à côté de l'art de juger ainsi défini, dans la cité ? Arts qui soigneront ceux de tes citoyens qui sont bien doués de corps et d'âme ; parmi ceux qui ne le sont pas, ils laisseront mourir tous ceux dont le corps est malade ; et ils feront eux-mêmes mourir ceux dont c'est l'âme qui a une mauvaise nature, et qui sont inguérissables ? (τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφύεις καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀποκτενοῦσιν.)

Glaucón : C'est sans doute ce qui est apparu comme le meilleur, à la fois pour ceux qui souffrent eux-mêmes et pour la cité. (*R.* III, 409e-410a, trad. Pachet 1993 modifiée)

Dans ce passage, Socrate fait l'hypothèse de personnes dont l'âme est mauvaise par nature, qu'il assimile à des incurables. Mais là non plus, il ne fournit pas d'explications à leur sujet. Or comment savoir, d'abord, qu'une

11. Saunders 1991 p. 165-166.

12. Kiefer 2014.

âme est mauvaise par nature ? Rien n'est dit ici sur ce point, contrairement aux *Lois* où, par exemple à propos des citoyens commettant des sacrilèges, est déclarée incurable l'âme imperméable aux principes éducatifs de la meilleure cité (*Leg.* IX, 853d-854e). Ensuite, comment parier sur l'avenir ? Un naturel mauvais est-il pour autant à jamais incurable ? Les institutions socio-politiques de la *kallipolis* ne peuvent-elles pas compenser, jusqu'à un certain point, un défaut de nature ? Le flou de ce passage, de nouveau, n'est sans doute pas un signe de sa faiblesse, si l'on comprend que son objet n'est pas de dresser un rigoureux portrait des incurables en vue d'une théorie psychologique scientifique, étayée sur des expérimentations ou des observations, telle qu'en usent par exemple les criminologues actuels pour déceler les psychopathologies graves. Dans ces pages de la *République*, comme dans celles du *Gorgias*, Platon recourt aux incurables pour examiner les limites morales et politiques de l'intégration civique. Plutôt qu'une catégorie psychologique descriptive, il en fait une fonction éthique et politique qui est de signaler le point de basculement hors des limites du tolérable dans la cité.

Reste qu'il faudrait savoir reconnaître les incurables s'ils se présentaient effectivement dans la cité, leur donner un visage sous peine de rendre leur catégorie inutile. À quel(s) signe(s) les repérer ? Parce qu'ils répètent les mêmes fautes – mais lesquelles ? – malgré les châtements subis ? Quel est alors le seuil de répétition à partir duquel il est légitime d'estimer qu'un individu est incurable ? Si Platon ne répond pas ici à ces interrogations, en revanche les *Lois* apporteront des éléments de réponse, qui permettront de mieux revenir sur les questions soulevées plus haut concernant la façon dont il s'approprie la notion médicale d'incurabilité. Avant d'y venir, un détour s'impose par certains passages mythologiques du *Gorgias*, du *Phèdre* et de la *République* car Platon y esquisse le portrait éthique et politique des incurables.

Les incurables dans les mythes eschatologiques

Portrait des incurables en tyrans et en impies

On ne saurait mieux définir la fonction éthique et politique des mythes eschatologiques de Platon que dans les termes suivants : discours invérifiable sans caractère argumentatif, « le mythe est investi d'une efficacité d'autant plus grande qu'il véhicule un savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité donnée, ce qui en fait un redoutable instrument de persuasion à portée universelle. [...] [S]ont amenés à s'y référer pour y conformer leur comportement tous ceux qui ne sont pas philosophes, c'est-à-dire la majorité des êtres humains »¹³. Dans de tels récits, les incurables sont de toute évidence mobilisés comme des repoussoirs, dont les visages les plus courants sont ceux du tyran et du sacrilège. Commençons par les tyrans.

13. Brisson 1996 p. 40.

Dans les mythes du *Gorgias* et de la *République*, les châtements posthumes qu'endurent les incurables doivent dissuader de la pente tyrannique ceux des interlocuteurs de Socrate qui seraient tentés d'en prendre le chemin parce qu'ils estiment que le tyran est le plus heureux des hommes. C'est le cas de Polos et de Calliclès dans le *Gorgias*. Dans le passage du mythe qui va suivre, Socrate présente d'abord à Calliclès le sort des incurables en général, et indique ensuite que les tyrans en sont une espèce exemplaire, en en nommant un en particulier – cet Archélaos dont Polos vantait le bonheur au motif qu'il donnait libre cours à tous ses désirs (*Grg.* 470d-471d). À travers lui, ce sont bien sûr tous les tyrans – au sens psychologique et pas seulement politique du terme – que Socrate vise. À Calliclès qui les loue parce que, selon lui, ce type d'homme « laisse ses appétits être les plus grands possible et ne les réfrène pas », et qu'il peut ainsi « jouir de tous les biens de la vie sans que personne ne l'en empêche » (*Grg.* 492a-b), Socrate fait la réponse suivante :

Pour ceux qui ont commis les derniers crimes, et qui pour cette raison deviennent incurables (οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γίνονται), on fait sur eux des exemples. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison ; mais il est utile aux autres, qui contemplent les tourments douloureux et effroyables qu'ils souffrent à jamais pour leurs crimes, en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers, et servant tout à la fois de spectacle et d'instruction à tous les criminels qui y abordent sans cesse. Je soutiens qu'Archélaos sera de ce nombre, si ce que Polos a dit de lui est vrai, ainsi que tout autre tyran qui lui ressemblera. Je crois même que la plupart de ceux qui sont ainsi donnés en spectacle sont des tyrans, des rois, des potentats, des politiques. (*Grg.* 525c-d, trad. Canto 1987 modifiée)

Les incurables sont ici soumis à une sorte de « double peine » : non seulement ils sont injustes – ce que Socrate considère en soi comme un mal – mais en outre ils ne guérissent pas, leur supplice ne servant qu'à instruire et dissuader ceux qui ne sont pas incurables. Pourtant, certains commentateurs l'ont noté¹⁴, Socrate a affirmé à Polos quelques pages auparavant, sans faire d'exception, que la justice était une « médecine de la méchanceté (ιατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἢ δίκη) » (*Grg.* 478d). On voit donc mal pourquoi il en excepterait désormais les incurables, d'autant que les *Lois* prétendent elles aussi, non sans paradoxe, que la peine de mort soigne (ἱάμα) les incurables (*Leg.* XII, 957d-958a)¹⁵. Ces divergences sont sans doute imputables à la fois à la nature des interlocuteurs de Socrate et, partant, à celle des discours qu'il leur tient. Polos et Calliclès manifestent tous deux de fortes inclinations tyranniques, dont Socrate tente de les dissuader. C'est ce qui explique qu'il évoque avec l'un comme avec l'autre l'idée qu'un individu puisse

14. Irwin 1979 p. 245.

15. Saunders 1991 p. 162 et 182.

devenir incurable sous l'effet répété de l'injustice¹⁶, là où le *Politique*, on l'a vu, évoquait des âmes *par nature* incurables (*Plt.* 308e-309a). Pourtant, le cas de Polos ne semble pas aussi désespéré que celui de Calliclès. C'est pourquoi Socrate leur adresse un discours différent : argumentatif avec le premier (comme l'Athénien dans le passage cité des *Lois*), mythologique avec le second, que les arguments n'atteignent plus et avec qui les subtilités d'une discussion sur le profit éventuel qu'un incurable pourrait tirer de sa peine semblent impossibles. N'est formulable avec lui que l'idée selon laquelle l'incurable représente une limite éthique absolue, un pas franchi sans retour dans le domaine de l'intolérable.

Le mythe final de la *République* va dans le même sens que celui du *Gorgias*. En réponse à Thrasymaque qui, au début du dialogue, vantait dans la tyrannie le triomphe de la justice (*R. I*, 344a-c), le mythe d'Er mentionne un tyran en particulier, Ardiaios (*R. X*, 615c-616a), à côté de ceux qui commettent de grands crimes et de tous ceux qui « sont incurablement orientés vers la méchanceté » (τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν, *R. X*, 615e). Sur le point de remonter des profondeurs de la terre pour être jugés, ils sont toutefois empêchés de sortir au dernier moment : des « hommes sauvages, d'un aspect de feu [...] leur attachent ensemble bras, jambes et tête, les jettent à terre, les écorchent en les traînant le long de la route [...] en les cardant sur des épineux », et finissent par les jeter dans le Tartare (*R. X*, 615e-616a). Là encore, Ardiaios ne profitera pas de sa terrible peine : seuls en retireront peut-être quelque chose les âmes non incurables assistant à la scène et, éventuellement, les auditeurs du mythe.

Dans le mythe du *Phédon*, en revanche, l'incurable prend le visage de l'impie :

ceux qui sont jugés incurables (οἱ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν) en raison de la grandeur de leurs fautes, qu'ils aient commis de nombreux et graves pillages dans les temples [ou actes sacrilèges] (ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας), de nombreux homicides contre la justice et la loi, ou tout autre forfait du même genre, [à] ceux-là, leur lot est d'être précipités dans le Tartare, d'où ils ne remontent jamais. (*Phd.* 113e, trad. Dixsaut 1991 modifiée)

C'est bien l'acte sacrilège et peut-être plus précisément, selon les traductions de ἱεροσυλία, le pillage des temples, qui sert ici d'étalon à tous les autres crimes graves, même si intervient aussi comme critère le nombre élevé (πολλὰς) des crimes perpétrés – de nouveau, la question du seuil quantitatif n'est pas abordée – et pas seulement leur nature.

Fautes très graves et fautes incurables

On peut néanmoins se demander en quoi de tels épouvantails peuvent

16. Avec Polos : τὴν ψυχὴν ποιήσει καὶ ἀνιάτον, *Grg.* 480b ; avec Calliclès : ἀνιάτοι γίνονται, *Grg.* 525c.

inciter ceux qui leur sont potentiellement semblables à changer de manière de vivre. Car ces interlocuteurs de Socrate pourraient justement tirer argument de ce que ce dernier les identifie à des incurables, fussent-ils mythologiques, pour prétexter qu'ils ne peuvent changer de conduite. En somme, incarner et identifier précisément les incurables dans des types et des individus particuliers est à la fois nécessaire et risqué. Nécessaire pour que la fonction de cette catégorie ne tourne pas à la simple fiction, comme si les incurables n'étaient finalement personne. Risqué parce que leur donner un visage, c'est leur offrir un argument pour se dédouaner et ne pas changer.

C'est sans doute pour parer ce danger et redonner à l'incurable toute sa valeur de fonction limite que Socrate, dans ses mythes, le double d'une autre figure, à la fois proche et différente : celle des individus qui commettent des actes *très graves*, auxquels Socrate invite probablement ses interlocuteurs à s'identifier plus qu'aux incurables proprement dits. En passe de devenir incurables, ces grands criminels ne le sont cependant pas tout à fait, il leur est encore possible de prendre ou de reprendre le chemin de la vertu. Ce schéma dual « incurables/fauteurs de crimes très graves » est présent dans les mythes de la *République*, du *Phédon* et du *Gorgias*, et on verra qu'il est aussi à l'œuvre dans les textes législatifs des *Lois*. Dans le mythe d'Er, on l'a vu, les deux catégories sont mentionnées, sans que rien ne soit dit sur la nature et l'application du critère permettant de les discerner (*R. X*, 615d-e). Dans le *Phédon*, Socrate évoque d'abord, on l'a vu, les incurables et les sacrilèges en particulier. Ce sont la grandeur et le nombre répété des crimes qui font les incurables, pas seulement leur nature. La suite le confirme indirectement lorsque Socrate évoque ceux qui sont jugés pour avoir commis des fautes guérissables (ou « curables »), quoique grandes (οἱ δ' ἂν ἰάσιμα μὲν μεγάλα δὲ δόξωσιν ἡμαρτηκέναι ἀμαρτήματα) : « par exemple ceux qui, dans un accès de colère, se sont livrés à des voies de fait contre leur père ou leur mère et qui ont passé le reste de leur vie dans le repentir (μεταμέλον), ou qui ont commis un meurtre dans des conditions similaires » (*Phd.* 113e-114a). Grande dans les deux cas, la faute est incurable ou non selon l'attitude que le coupable adopte ensuite – de même que le malade physique, on l'a dit, a parfois sa part de responsabilité dans l'incurabilité de sa maladie. La continuité du repentir signale les criminels guérissables, en ce qu'elle laisse supposer chez eux quelque chose de l'ordre de la prise de conscience d'une erreur ou d'une folie momentanée, qui doit pouvoir briser la répétition du crime. Mais où situer la frontière entre les deux, entre les grands criminels guérissables et les incurables ? Socrate n'en dit rien, sans doute pour mieux renvoyer à son auditeur l'idée qu'aux confins du mal, une marge floue existe encore où l'individu peut revenir du pire. Précipités dans le Tartare pendant un an, ces grands criminels repentants sont ensuite rejetés dans les autres fleuves infernaux, dont ils ne pourront sortir que s'ils persuadent (ἐὰν μὲν πείσωσιν....πρὶν ἂν πείσωσιν, *Phd.* 114b)

leurs victimes de les laisser remonter dans le marais ou la plaine des Enfers, là où sont absous et purifiés les crimes, et de les recevoir (δέξασθαι, *Phd.* 114b), c'est-à-dire peut-être de les pardonner. Rien n'est dit sur la persuasion à mettre en œuvre pour obtenir cette reconnaissance ou cet éventuel pardon : quoi qu'il en soit, le sort de ces criminels est incertain – affirmer qu'ils seront sauvés serait les blanchir. Socrate semble ainsi vouloir dire à ceux qui pourraient leur ressembler dans cette vie que le repentir postérieur au crime dans l'Hadès a un équivalent ici-bas, mais antérieur à la tentation du crime et préventif cette fois.

Ce couple « incurables / fauteurs de crimes très graves » apparaît aussi dans le mythe du *Gorgias*. Évoquant le jugement des Enfers auquel seront soumis les hommes de pouvoir, Socrate mentionne d'abord les âmes qui ont commis des fautes guérissables ou « curables » par la souffrance (οὔτοι οἱ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμάρτωσιν, *Grg.* 525b). Viennent ensuite les âmes des politiques en tous genres qui ont commis les dernières injustices et qui pour cette raison sont devenues incurables (ἀνίατοι γένωνται, *Grg.* 525c), Socrate citant alors Tantale, Sisyphe et Titye (*Grg.* 525c-e). Le cas de Thersite, cité immédiatement après, est différent et confirme le rôle architectonique de la structure duale « incurables/fauteurs de crimes très graves » dans l'élaboration de la pensée éthique et politique de Platon. Thersite, en effet, n'est pas représenté comme un incurable (Θερσίτην δέ, [...], οὐδεὶς πεποίηκεν [...] συνεχόμενον ὡς ἀνίατον, *Grg.* 525e) par les poètes parce que, individu privé, son pouvoir de nuisance était moindre que celui des politiques qui, eux, pouvaient tout. La différence entre les deux catégories semble donc suivre la frontière du privé et du public, et non plus celle de la présence ou de l'absence de repentir comme dans le *Phédon*, sans doute parce que l'enjeu du *Gorgias* est de souligner les dangers de la rhétorique quand elle est mise au service des ambitions politiques personnelles. Autrement dit, si Polos et Calliclès se détournent de leurs ambitions de pouvoir, ils ont peut-être une chance d'être sauvés.

Dans le *Phédon* comme dans le *Gorgias*, le dédoublement de la gravité éthique semble donc jouer un rôle éthique et politique décisif, qui est de signifier que le « très grave » ne peut servir d'alibi ou de prétexte pour ne jamais chercher à s'améliorer. En renvoyant l'incurable à sa fonction de limite générale de l'acceptable, et en lui subordonnant la figure du grand criminel encore récupérable – mais sans aucune garantie non plus – Socrate se donne les moyens de porter l'incantation protreptique des mythes aux oreilles de ceux qui ne sont presque plus en mesure de l'entendre.

Reste à savoir comment ce qui est conçu pour fonctionner à l'échelle du dialogue entre des interlocuteurs individuels, avec des retombées sur l'ensemble de la *polis*, peut être directement efficace au niveau collectif et politique de la cité : comment le politique ou le législateur peut-il faire usage

de l'idée d'incurabilité, requise pour dessiner les frontières du permis et de l'interdit, sans qu'elle serve pour autant de prétexte à ceux qui auraient un penchant pour la licence ou la violence extrêmes, et sans obérer non plus l'effort moral auquel la cité invite chacun de ses membres pour demeurer une et juste ? Les *Lois* offrent des éléments de réflexion sur tous ces points.

Les *Lois* : légiférer sur les incurables pour les citoyens ordinaires

L'imperfection structurante

Les incurables étant en nombre très réduit, voire nul, pourquoi donc l'Athénien légifère-t-il sur leur compte dans les *Lois* ? La question est d'autant plus légitime qu'une sélection rigoureuse n'a laissé entrer en Magnésie que les natures tempérantes ou modérées (*Leg.* V, 737d). Peut-être l'Athénien songe-t-il aux citoyens des générations suivantes qui, eux, n'auront pas été « filtrés » à l'entrée de la cité. Mais cette hypothèse est démentie par un passage indiquant que ces générations ultérieures seront bien « filtrées » elles aussi, mais par un filtre différent, celui de l'éducation dispensée dans et par la cité elle-même (*Leg.* IX, 853d-854e). La question reste donc entière : pourquoi des lois sur les incurables ?

La réflexion politique de Platon à leur sujet ne consiste pas tant à se demander quelles mesures prendre contre une population qui serait identifiée et caractérisée comme telle – sa rareté statistique rend en effet cette hypothèse absurde – qu'à définir la frontière séparant l'inclusion de l'exclusion civique. Les incurables sont cette frontière, ils sont la figure de l'inacceptable dont la fonction, tout ensemble théorique et pratique, est de faire admettre aux citoyens de Magnésie la possibilité et la valeur positive de trois choses : d'une vie juste ; des efforts et des progrès moraux en vue de la justice ; et des réformes politiques en vue de la justice individuelle et collective. Légiférer sur les incurables, c'est moins légiférer pour parer au pire que, dans une très large mesure, légiférer sur et pour ceux qui sont guérissables, les hommes moyens qui sont l'immense majorité. En ce sens, les incurables sont l'expression paradigmatique de « l'imperfection structurante » sur laquelle se fonde la législation de la cité des *Lois*¹⁷ : prenant acte du caractère imparfait de la nature humaine, Platon fait de cette imperfection la limite à partir de laquelle peuvent être conçus à la fois le développement éthique et politique des hommes ordinaires, et les institutions sociales nécessaires à ce développement. Sur ce point, bien qu'il semble considérer l'incurabilité psychique comme une pathologie véritable et non comme une simple métaphore¹⁸, Platon s'éloigne pourtant du modèle hippocratique, la médecine ne définissant pas les soins à apporter aux malades guérissables à partir de la

17. Voir Boni 2014 p. 14-22.

18. Saunders 1991 p. 184-187.

compréhension de l'incurabilité mais de la seule santé. Ainsi, loin de désigner seulement un groupe humain à éliminer comme un mal étranger venant troubler l'ordre de la cité, les incurables de Platon délimitent au contraire l'horizon par lequel cet ordre est pensable, sans pour autant nier l'existence possible de tels individus. Ils sont avant tout un principe d'intelligibilité de la cité juste et de ce qu'être un animal vraiment politique veut dire.

Il y a là un point commun et une différence majeure avec le *Protagoras*, dialogue dans lequel le sophiste éponyme, s'inspirant lui aussi d'une analogie médicale pour penser l'efficacité politique, rencontre la question des incurables¹⁹. Zeus demande en effet à Hermès de « mettre à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la pudeur et à la justice » distribuées pourtant à tous par Hermès (*Prt.* 322d). Protagoras ne lève pas la contradiction apparente – bien qu'elle puisse sans doute l'être²⁰ – mais surtout ne la relève pas. La raison en est qu'il rejette ces individus similaires à des incurables du côté d'un état de nature fictif – « des hommes qui n'auraient ni éducation, ni tribunaux, ni lois, et qui n'auraient été contraints en aucune manière de se soucier de la vertu, mais seraient de vrais sauvages (ἄγριοι) » (*Prt.* 327c-e) – tel qu'on le trouve représenté chez un poète comique comme Phérécrate²¹. Dans l'état social ou politique que nous connaissons et où, selon lui, la vertu s'enseigne, Protagoras semble considérer qu'il n'y a que des différences de degré dans l'excellence morale, comme son analogie avec les joueurs de flûte le suggère (327a-c) : l'enseignement de la flûte prolonge la différence naturelle des talents sans l'annuler, chacun pouvant jouer de cet instrument plus ou moins bien. De même avec l'enseignement de la vertu : dans la cité, tous sont un peu vertueux, certains plus que d'autres, mais tous davantage que les sauvages de l'état de nature, qui n'y ont pas part. Protagoras, comme on va le voir avec l'Athénien des *Lois*, fait donc des incurables un critère de démarcation ou un point de repère pour penser le devenir éthique et politique des hommes à l'état social. En ce sens, l'incurabilité joue aussi pour lui un rôle structurant : c'est à partir d'elle qu'est pensable la positivité éthique sur laquelle se fonde la démocratie dont le sophiste justifie ici les fondements éthiques. Pourtant, en rejetant l'incurabilité hors de la sphère de la cité et de la civilisation, en la réduisant à une hypothèse fictionnelle – peut-être pour éliminer ce qui pourrait être un sérieux obstacle à l'efficacité universelle de sa compétence sophistique en matière de vertu et de politique (*Prt.* 318e-319a) – Protagoras en diminue

19. Voir Demont 2013.

20. Ildefonse 1997 n. 123 p. 169-170.

21. On pourrait aussi voir dans ces individus incapables de participer à la pudeur et à la justice, non les sauvages de Phérécrate – ne pas « se soucier » de la vertu n'impliquant pas nécessairement qu'on soit incapable d'y « participer » –, mais des personnages de type tyrannique.

le rôle architectonique en politique. C'est la grande différence, on va le voir, qui le sépare de l'Athénien des *Lois*.

Frontières de l'anthropologie politique

À l'image des autres cités qui se débarrassent « des plus grands criminels, quand ils sont incurables (ἀνιάτους δὲ ὄντας) et qu'ils causent beaucoup de tort à la cité » (*Leg.* V, 735e-736b), l'Athénien fait des incurables une catégorie pénale, requise par la nécessité politique de délimiter les frontières morales de la cité. Mais comment définir cette catégorie ? Sur quels éléments le juge s'appuie-t-il pour qualifier un individu d'incurable ?

L'Athénien souligne à plusieurs reprises que loin d'être une catégorie définie uniquement par la nature de l'acte accompli, l'incurable n'est déclaré tel qu'à l'issue d'une opération de jugement de la part du juge ou du législateur. Ainsi, à propos des injustes en général, il y a ceux que le législateur « estime incurables » (ὅν δ' ἂν ἀνιάτως εἰς ταῦτα ἔχοντα αἰσθηταὶ νομοθέτης) et pour lesquels il faut trouver une punition adaptée (*Leg.* IX, 862e). De même, avec le citoyen pris en train de voler dans un temple et que le juge « suppose incurable » (ὥς ἀνιάτον ἤδη τοῦτον ὄντα ὁ δικαστὴς διανοείσθω, *Leg.* IX, 854e).

Sur quoi se fondent de tels jugements ? Quels éléments le juge ou le législateur prennent-ils en compte pour arriver à leurs conclusions ? Aucun texte des *Lois* n'est directement consacré à cette question. En revanche, apparaissent dispersés ça et là deux séries d'indications, recueillies par T. J. Saunders²². La première porte sur les motifs passionnels ou affectifs, et plus largement sur l'état d'esprit à l'origine du crime et que le juge ou le législateur, en véritable médecin de l'âme, tente de cerner pour comprendre l'état moral de l'âme de leur auteur²³. Les seconds, évoqués dans différents passages, concernent la façon dont le crime a été accompli : ils permettent d'en évaluer la gravité et de mesurer le niveau d'injustice psychique du criminel. Ces éléments sont les suivants : le degré de brutalité dans l'exécution du crime, le fait qu'il soit accompli en secret, le fait qu'il s'agisse d'une récidive, le statut relatif du criminel et de sa victime – s'en prendre à un supérieur révélerait une plus grande injustice de l'âme –, l'exécution du crime dans le cadre d'un abus de pouvoir ou d'autorité²⁴. Tous ces facteurs, qui peuvent se combiner de différentes façons à l'occasion d'un seul et même acte, sont autant d'indications que le juge prend en compte pour se faire une idée du degré d'injustice de l'âme du malfaiteur, et éventuellement la juger incurable.

Le fait que ces nombreux éléments soient disséminés dans les *Lois*, et non pas organisés dans une réflexion unitaire, est peut-être un indice

22. Saunders 1991 p. 187-192.

23. Saunders 1991 p. 187-188.

24. Saunders 1991 p. 191-192.

supplémentaire du fait que l'Athénien ne cherche pas à élaborer le portrait psychologique d'une catégorie repérable dans la cité, mais plutôt à se donner les moyens de cerner un cas limite statistiquement peu probable mais dont l'identification est politiquement nécessaire. D'autres indices, liés à l'anthropologie politique de Platon, confirment plus sûrement encore la nature et le rôle fonctionnels des incurables dans la réflexion des *Lois* sur la cité. Ainsi au début du livre IX, l'Athénien prétend expliquer l'apparition de tels individus par un certain réalisme anthropologique : les hommes n'étant pas, par définition, des dieux ou des héros, il est toujours possible que l'un d'entre eux soit par nature si dur qu'il ne se laisse pas amollir par l'éducation et les lois de la cité (*Leg.* IX, 853c-d). Mais, d'un autre côté, ce réalisme est immédiatement tempéré – pour ne pas dire contredit – par le fait que la probabilité de voir apparaître un tel citoyen est infime (τις ἐγγίγνηται τῶν πολιτῶν ἡμῶν, *Leg.* IX, 853d). Le système éducatif de la cité rend donc cette éventualité très improbable mais en fait en même temps la seule explication plausible du pillage d'un temple par un citoyen par exemple. Il y a là comme une hypothèse limite, presque absurde, mais en même temps politiquement requise pour renvoyer au citoyen l'image inversée de ce qu'il est et doit être : un individu responsable, capable de décider et ouvert au progrès comme à la détérioration morale. Cet improbable incurable sert donc d'horizon pour dessiner les contours moraux de la citoyenneté.

Un passage du livre XII concernant le vol du Trésor public va dans le même sens. L'Athénien y explique en effet que si c'est un citoyen qui est pris en train de commettre ce vol, il faut le condamner à mort dans l'idée qu'il est « presque incurable » (σχεδὸν ὡς ἀνίατον ὄντα θανάτῳ ζημιῶν, *Leg.* XII, 942a). Cette expression ménage tout à la fois la valeur du principe de sélection des citoyens de Magnésie – acceptés pour leur modération et soumis à une éducation excellente, ils ne sauraient être incurables, d'où le « presque » –, et la faiblesse reconnue par l'Étranger à la marionnette humaine en raison des appétits qui l'agitent (*Leg.* I, 644d-645c) – ce qui justifie, étant donné l'éducation excellente dont bénéficient ces citoyens, le choix du terme « incurable ». Est ainsi formulée, sous la forme d'une conjecture, non pas l'essence psychologique d'un individu, impossible à identifier avec une totale certitude, mais une tendance vers une limite. En d'autres termes, aucune des expressions relevées ici n'affirme que les citoyens en question *sont* effectivement incurables²⁵, même si rien n'empêche que certains le soient effectivement. Le juge, sur la double base du cadre législatif et de son travail de jugement, ne peut que le supposer, et il doit le faire non pas uniquement pour des raisons pénales – sanctionner un type particulier d'individu pour des actes précis – mais aussi et surtout pour rappeler ce que la loi, fondée en

25. Cf. *Grg.* 526b et *Phd.* 113e où certaines âmes « semblent » (*dokein*) incurables aux juges infernaux.

raison, estime être les frontières morales de l'humanité politique.

Dehors dedans : incarcérer les impies

Reste que, pour être efficace dans la cité de Magnésie, cette limite ne peut rester abstraite : elle doit, comme dans les mythes évoqués plus haut, prendre un visage précis, renvoyer à des types déterminés de criminels ou de fauteurs. Platon semble répondre à cette difficulté par un dédoublement similaire à celui observé plus haut dans les mythes entre la faute incurable et la faute très grave.

Les impies ou sacrilèges – du moins les plus virulents et radicaux d'entre eux – se rapprochent en effet asymptotiquement des incurables sans leur être jamais explicitement identifiés. Au livre X des *Lois*, l'Athénien et ses interlocuteurs distinguent trois sortes d'impies, par ordre croissant de gravité : ceux qui nient simplement l'existence des dieux ; ceux qui soutiennent que, même s'ils existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines ; ceux, enfin, qui les considèrent comme faciles à fléchir par des prières et des sacrifices (*Leg. X*, 885b). Pour les punir, deux sortes de prisons sont présentées, en plus de celle qui est destinée aux malfrats ordinaires (*Leg. X*, 908a). La première a pour nom « maison du retour à la raison » (σωφρονιστήριον, *Leg. X*, 908a). C'est là que se réunit le Collège de veille pour corriger ceux qui peuvent l'être. L'autre, située au centre du territoire, « à l'endroit le plus désert et le plus sauvage », porte un nom approprié à la vengeance (τιμωρίας, *Leg. X*, 908a). Là seront placés ceux qui

pareils à des bêtes fauves, non contents d'estimer que les dieux n'existent pas, pensent encore qu'ils sont négligents, qu'ils peuvent être corrompus et qu'ils sont remplis de mépris pour les hommes, ceux-là qui entreprennent de séduire les âmes d'un grand nombre de vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les âmes des morts, qui promettent de persuader même les dieux en les ensorcelant par des sacrifices, des prières et des incantations, et qui par l'amour de l'argent entreprennent de ruiner de fond en comble des particuliers aussi bien que des familles entières et des cités. Eh bien, quiconque aura été reconnu coupable de ces crimes, le tribunal le condamnera en vertu de la loi à l'incarcération dans la prison située au centre du territoire, avec défense à tout homme libre de jamais l'approcher, et c'est des mains de serviteurs qu'il recevra la nourriture prévue pour lui par les gardiens des lois. Lorsqu'il sera mort, on jettera son cadavre au-delà de ses frontières, sans sépulture. (*Leg. X*, 909a-c, trad. Brisson & Pradeau 2006)

La description de ces impies-là fait inévitablement songer aux incurables. Comparés à des bêtes sauvages indomptables, ils colportent la violence dans la cité sans que l'Athénien n'évoque pour eux aucune forme de salut. Contrairement aux autres impies, ils ne sont pas incarcérés dans la prison du « retour à la raison », ce qui sous-entend qu'ils sont incorrigibles, incurables, l'Athénien ne cachant pas la haine (*Leg. X*, 887c-d) qu'il éprouve pour ceux

qu'il estime être les pires criminels de la cité (*Leg.* X, 884a). Pourtant, il ne les nomme jamais ainsi. Leur statut reste donc difficile à déterminer : sont-ils incurables, ce que laisserait supposer le passage du *Phédon* cité plus haut dans lequel les sacrilèges, au sens large, sont qualifiés de tels ? Ou bien sont-ils l'équivalent des fauteurs de crimes très graves évoqués notamment dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*, ce qui irait aussi dans le sens du rejet des athées du tissu de la cité tel que le formule le passage du *Politique* cité au début de cet article ? Il est difficile de le savoir. Mais la difficulté même de leur assigner un statut précis étaye l'idée qu'ils incarnent une limite ambivalente, celle de ce que la cité peut ou non tolérer. Ils en sont le dehors, le bord extérieur, mais un dehors que la configuration spatiale de la cité fait jouer dedans, selon un double régime de centralité et d'exclusion : centralité géographique de leur prison, comme s'il s'agissait de mieux la surveiller, mais centralité « déserte et sauvage » (*Leg.* X, 908a) d'un lieu aux frontières de l'humain, donc d'exclusion. Le cœur de la cité abrite la négation sur laquelle elle s'édifie, son centre vide qui, au dedans de la cité, est pour les prisonniers vivants ce que sera son dehors une fois qu'ils seront morts : un espace soustrait à tout contact, à toute *philia*, un désert politique qui rend la cité habitable pour le commun des hommes.

Conclusion

Plutôt qu'un outil juridique désignant un certain type d'hommes dont l'âme aurait été percée à jour, la catégorie des incurables remplit un rôle architectonique dans l'édifice éthique et politique de Platon, sans qu'ils soient pour autant de pures fictions. Que se présentent des individus effectivement incurables ou qu'au contraire il n'en naisse jamais dans les cités, ils représentent d'abord et avant tout une fonction anthropologique et politique nécessaire, consistant à délimiter les contours moraux de l'espace civique. Figures de l'inacceptable, les incurables renvoient en miroir ce qu'être un animal politique veut dire dans la cité de Platon, en présentant aux citoyens le portrait inversé de ce qu'ils sont appelés à être. Par leur position à la fois éthiquement marginale et structurellement centrale, les incurables fournissent ainsi une mesure morale indirecte : celle d'une monstruosité qui étalonne et régule la vie du grand nombre dans des cités toujours au bord de la violence. Reste à savoir si, et dans quelle mesure, une pensée politique peut se passer d'une telle catégorie et du partage qu'elle dessine entre le dedans et le dehors de la communauté civique.

BIBLIOGRAPHIE

- BONI, A. 2014 : « L'écriture de la loi comme production du réel : une lecture des *Lois* de Platon », dans S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel : Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs autour du thème « Le réel »*, Université Paris I – Panthéon Sorbonne & Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense, 8-9 juin 2012 [En ligne, 29 p.] 2014 (URL : <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3211/files/2015/04/4Boni.pdf>).
- BRICKHOUSE, T. C. & N. D. SMITH 2002 : « Incurable Souls in Socratic Psychology », *Ancient Philosophy*, 22 (2002), p. 21-36.
- BRISSON, L. 1996 : *Introduction à la philosophie du mythe*. T. 1 : *Sauver les mythes*, Paris, 1996 (Essais d'art et de philosophie).
- 2015 : « The Tripartition of the City in Plato's *Laws* », *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 98/2 (2015), p. 111-142.
- BRISSON, L. & J.-F. PRADEAU 2003 (trad.) : Platon, *Le Politique*, Paris, 2003 (G. F., 1156).
- 2006 (trad.) : Platon, *Les Lois*, 2 vol., nouvelle trad., introduction et notes, Paris, 2006 (G. F., 1059 et 1257).
- CANTO, M. 1987 (trad.) : Platon, *Gorgias*, trad. inédite, introduction et notes, Paris, 1987 (G. F., 465).
- DEMONT, P. 2013 : « L'efficacité en politique selon le *Protagoras* de Platon », dans J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (éd.), *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure*, Leiden/Boston, 2013 (*Philosophia antiqua*, 134), p. 113-138.
- DIXSAUT, M. 1991 (trad.) : Platon, *Phédon*, trad. nouvelle, introd. et notes, Paris, 1991 (G. F., 489).
- ILDEFONSE, F. 1997 (trad.) : Platon, *Protagoras*, trad. inédite, introd. et notes, Paris, 1997 (G. F., 761).
- IRWIN, T. 1979 (trad.) : Plato, *Gorgias*, transl. with notes, Oxford, 1979 (Clarendon Plato Series).
- JOUANNA, J. 1999 : *Hippocrates*, transl. by M. B. DeBevoise, Baltimore, 1999.
- KIEFER, T. J. 2014 : « Reason and Normative Embodiment in Plato's *Republic* : On the Philosophical Creation of Disability », *Disabilities Studies Quarterly* [En ligne], 34/1 (2014) (URL : <http://dsq-sds.org/article/view/3319/3523>).
- LONGRIGG, J. 1963 : « Philosophy and Medicine : Some Early Interactions », *Harvard Studies in Classical Philology*, 67 (1963), p. 147-175.
- MACKENZIE, M. M. 1981 : *Plato on Punishment*, Los Angeles/Berkeley, 1981.
- MONTEILS-LAENG, L. 2012 : « *Phusis* et *paideia* chez Platon : la fabrique d'une nature humaine idéale », *Eikasia*, 43 (2012), p. 139-148.
- MIFSUD, J. 1961 : « À propos de la notion de perversion chez Platon : les irrécupérables », *Les Études philosophiques*, N. S. 16^e année/3 (1961), p. 302-306.
- PACHET, P. 1993 (trad.) : Platon, *La République : du régime politique*, Paris, 1993 (Folio : Essais, 228).
- SAUNDERS, T. J. 1991 : *Plato's Penal Code : Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford/New-York, 1991.

- SHUCHMAN, P. 1963 : « Comments on the Criminal Code of Plato's *Laws* », *Journal of the History of Ideas*, 24/1 (1963), p. 25-40.
- VON STADEN, H. 2001 : « Incurability and Hopelessness : The Hippocratic Corpus », dans P. Potter, G. Maloney & J. Desautels (éd.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique : actes du VI^e Colloque International Hippocratique (Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987)*, Québec, 1990, p. 75-112.