

Des spécificités des conceptions protagorassienne et platonicienne du châtiment des injustes

Kolotioloma Nicolas YÉO*

Résumé

En observant les pensées de Protagoras et de Platon, l'on remarque qu'elles évoquent, toutes les deux, la dimension socio-punitivité du châtiment. Cette convergence de vue peut inciter à considérer que l'approche platonicienne du châtiment est analogue à celle de Protagoras. Pourtant, à les analyser attentivement, il apparaît clairement que leurs deux approches sont spécifiques. De prime abord, elles diffèrent, l'une de l'autre, quant au contenu sémantique. De plus, les orientations que chacun de ces penseurs attribue aux lieux et aux moments d'application du châtiment, sont singulières. Il en est de même pour les enjeux induits par ces deux conceptions qui, eux-aussi, n'ont pas de commune mesure.

Mots-clés

Châtiment, Espace, Justice, Sens, Société, Temps.

Abstract

Looking at the thoughts of Protagoras and Plato, we notice that they both evoke the socio-punitive dimension of punishment. This convergence of view between Plato and Protagoras may lead to consider that the Platonic approach to punishment is analogous to that of Protagoras. However, on careful analysis, it becomes clear that their two approaches are specific. At first glance, they differ from one another in semantic content. In addition, the orientations that each of these thinkers attributes to the places and times of application of the punishment, are unique. The same is true for the issues induced by these two conceptions, which themselves also have no common measure.

* Kolotioloma Nicolas YÉO, Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire)
E-mail : nicolasyeo@yahoo.fr

Keywords

Punishment, Space, Justice, Semantics, Society, Time.

Introduction

Dans sa philosophie métaphysique et morale, Platon développe une conception du châtiment qui s'articule autour de deux orientations fondamentales. L'une découlant des *Rivaux* est fondée sur l'idée selon laquelle le châtiment, en tant que punition pour des faits sociaux non-conformes aux normes en vigueur, relève de la société et de ses institutions. Platon^a (2011, 139 b) exprime cela en ces termes : « Les cités bien administrées sont celles où les méchants rendent des comptes à la justice ». La deuxième orientation platonicienne du châtiment est relative à la damnation appliquée à l'âme qui a commis une faute (Platon^b, 416a, 2011). Ici, le châtiment est métaphysique et suprasensible. Il est relatif à l'âme, précisément à l'âme divine, principe immortel de l'être humain, facteur de tous ses mouvements physiques et psychiques. Ainsi, avec Platon, si le châtiment est, d'abord et avant tout, une sanction sociale infligée par la société à l'un de ses membres, il est aussi et surtout une damnation de l'âme, mise en œuvre par les divinités du Tartare.

Sans donner un assentiment total à cette conception platonicienne, Protagoras en a adopté la dimension socio-punitive. Son point de vue est que le châtiment est exclusivement une punition humaine infligée à des êtres humains, vivants. Pour lui, le châtiment se rattache fondamentalement aux sanctions initiées par la société, à travers ses instances de répression. Il affirme que toute société doit se donner les moyens de châtier les coupables, non seulement pour obtenir réparation (Protagoras, 2009, p. 55), mais aussi, comme le témoigne Platon^c (2011, 324d), pour les dissuader de toute velléité de récidive.

Cette convergence de vues sur la question socio-punitive du châtiment offre les matériaux d'une assimilation des conceptions platonicienne et protagorassienne. La tentation est, en effet, grande de considérer que Platon et Protagoras partagent des conceptions semblables. Parce que Platon est favorable aux idées de correction et de jugement des coupables dans et par la société, d'une part, et, d'autre part, en raison de ce que Protagoras donne son assentiment à la pénalisation sociale de l'injustice, l'analogie de leurs approches apparaît évidente.

Toutefois, faut-il se fonder sur cette apparente convergence pour établir péremptoirement un rapport de similarité entre la conception platonicienne du châtement des injustes et celle de Protagoras ? Mieux, les approches platonicienne et protagorassienne du châtement des injustes ne sont-elles pas spécifiques ? Telle est la question de recherche de la présente contribution. Elle appelle les questions subsidiaires suivantes : les contenus sémantiques du châtement ne laissent-ils pas envisager les spécificités des conceptions du châtement des injustes de Protagoras et de Platon ? N'en est-il pas de même pour le temps (moment) et l'espace d'application du châtement chez ces deux auteurs ? La divergence des enjeux n'exprime-t-elle pas, elle aussi, la nécessité d'opter pour des conceptions spécifiques du châtement des injustes chez Protagoras et Platon ?

La réflexion engagée, ici, tente de révéler qu'au-delà de leur convergence première et primaire, les approches du châtement des injustes de Protagoras et de Platon sont spécifiques. Relatives aux deux principaux aspects du châtement, elles articulent des perspectives discursives et gnoséologiques différentes. Pour instruire cette thèse, la démarche heuristique adoptée est la comparaison, en sa dimension d'analyse dualiste de données contrastées. Elle consistera à étudier, de manière comparée, les fondamentaux des conceptions du châtement des injustes de Platon et de Protagoras, afin d'en dévoiler les différences intrinsèques. Il s'agira concrètement de montrer, de prime abord, la différence relative aux approches sémantiques du châtement chez ces deux auteurs. Ensuite, la dissemblance des espaces et des temps d'application du châtement sera mise en exergue. Enfin, nous indiquerons que les enjeux de ces approches sont, eux aussi, spécifiques.

1. De la dissemblance des contenus sémantiques du châtement des injustes chez Platon et chez Protagoras

Le terme « châtement » découle du verbe « châtier » qui, de son étymologie grecque *kolasis* et latine *castigare*, signifie « corriger », « punir », « morigéner », « tancer » ou « gourmander ». Le châtement désigne, donc, une peine ou un supplice infligé à un individu en guise de sanction pour un acte répréhensible ou condamnable, qu'il a commis.

Bien compris, le châtement articule au moins deux orientations fondamentales. La première relève de la justice sociale et est une œuvre humaine, initiée pour des êtres humains. Elle traduit la dimension socio-punitif du châtement. En effet, fondé sur la justice vindicative en tant qu'elle est exercée par les institutions judiciaires, le châtement socio-punitif consiste, d'un point de vue social, à infliger une peine corporelle, pécuniaire, ou privative de liberté plus ou moins grave, à un individu reconnu coupable de méfaits. Il s'agit concrètement de sanctionner une personne fautive, suivant la loi ou le droit d'une société donnée.

À ce sujet, M. Foucault (1975, p. 111) affirme que les châtements doivent « être regardés comme une rétribution que le coupable fait à ses concitoyens, pour le crime qui les a tous lésés ». Cela suggère que le châtement socio-punitif constitue une sorte de rétribution que le coupable paie, au profit d'une personne ou d'un groupe social lésé. M. Foucault (1975, p. 233) souligne, du reste, « le caractère d'évidence que la prison-châtement a pris très tôt », dans cette forme de châtement. En effet, mieux que l'amende, la détention dans un univers carcéral, est l'aboutissement par excellence de cette approche du châtement des injustes.

La seconde orientation sémantique essentielle de la notion de châtement repose sur l'expiation. Pouvant être considéré comme le châtement de Dieu ou de l'enfer, la peine encourue est un dam qui ne va pas sans rappeler la damnation. Ici, Dieu est substitué à la société et à ses institutions judiciaires. Le Transcendant devient, alors, le responsable de la rétribution suprême des âmes qui, après s'être séparées des corps, sont jugées et sanctionnées, en fonction des fautes commises pendant leurs existences terrestres. L'on retrouve cette idée chez V. Hugo (1985, p. 102). Il attire l'attention sur la peine des enfers que subiront les âmes injustes dans l'au-delà en ces termes : « La peine au fond des cieux, lente, mais jamais lasse, se met en marche, et vient ; son regard est serein. Elle tient sous son bras son fouet aux clous d'airain ». Il en découle que le châtement, au sens d'expiation, dont le divin est l'auteur et l'artisan, fait subir aux âmes injustes des tribulations de l'ordre de l'invisible, dans l'au-delà.

Ces éclairages sémantiques ne sont pas fortuits. Ils symbolisent les deux dimensions du châtement, à savoir : la « condamnation sociale » et la « damnation divine ». Ce sont là les deux modalités majeures de

la conception du châtiment des injustes chez Protagoras et Platon. En fait, chacun de ces auteurs a opté pour l'une des deux orientations. Alors que Protagoras développe la dimension socio-punitrice du châtiment, Platon, quant à lui, met l'accent sur sa dimension eschatologique, dont l'étoffe fondamentale est la damnation et l'expiation divine.

S'agissant de Platon^d, quoiqu'il ait mis en évidence la dimension socio-punitrice du châtiment dans certains dialogues, tels que les livres VII et IX des *Lois* (2011, 793e, 855c), c'est le châtiment de l'âme, en l'occurrence la damnation divine, qu'il conçoit comme l'énigme résolue des approches du châtiment des injustes. Dans ses *Définitions*, Platon^b (2011, 416a) affirme : « Le châtiment [est] un traitement appliqué à l'âme qui a commis une faute ». Il ne s'agit pas ici d'un quelconque châtiment socio-punitif, initié et initié par la société, à l'encontre d'un individu. Il s'agit, plutôt, d'une punition de l'âme divine de l'homme. Platon met l'accent sur l'idée que, pour toutes les injustices commises dans l'existence terrestre, cette âme de l'homme en subira, inéluctablement, une correction appropriée chez Hadès. La justice sera rendue « pour toutes ces injustices considérées une par une, et pour chacune la peine sera décuplée », souligne-t-il (Platon^f, 2011, 615 a). Ainsi, avec lui, le châtiment prend les allures de sévices d'outre-tombe, où chaque âme injuste devra rendre compte de ses actes.

Platon décrit le châtiment des âmes injustes dans les régions infernales dans l'*Axiochos*^e, la *République*^f et le *Phédon*^g. Les âmes « qui ont voué leur vie à la méchanceté », dit le *Phédon* de Platon^g (2011, 371e), seront conduites par les divinités persécutrices (Érinyes) dans les ténèbres des enfers (Érèbe) et dans la béance sans fond du Chaos. Elles séjourneront dans le Tataré. « C'est là que, léchés par des bêtes sauvages, brûlés par les torches des peines, et soumis à mille sortes de supplices, les méchants [seront] tourmentés par des châtiments incessants », lit-on précisément dans l'*Axiochos* (Platon^e, 2011, 372 a). Les âmes impies seront sévèrement châtiées, par les divinités, dans les régions infernales du Tartare.

La damnation de certains personnages de la mythologie grecque nous en donne des exemples expressifs. Platon^e (2011, 371e-372a) puise dans la mythologie grecque pour montrer que, dans le Tartare où séjourneront les âmes méchantes, y demeurent déjà « les Danaïdes qui

puisent sans fin de l'eau, Tantale que tourmente la soif, Tityos dont les entrailles sans cesse dévorées renaissent indéfiniment et Sisyphe qui roule sans cesse son rocher, et pour qui le terme de son labeur est toujours un recommencement ». Voilà des exemples précis des tortures qui attendent les âmes impies et injustes. Autant dire que plusieurs locataires d'infortune précèdent déjà les âmes impies dans le Tartare.

Il apparaît clairement que l'approche du châtiment valorisée par Platon repose sur la punition des âmes par les divinités subtartariennes. Cette conception diffère des convictions de Protagoras. En effet, contrairement au fondateur de l'Académie, Protagoras n'évoque le châtiment que pour faire valoir sa dimension sociale et juridique. À défaut de trouver dans ses écrits une définition claire et explicite de cette acception comme c'est le cas chez Platon, l'on peut au moins se référer au mythe de Prométhée et d'Épiméthée qui nous en fournit quelques indications précieuses.

La première occurrence protagorassienne renvoyant au châtiment socio-punitif, découle du vol du feu par Prométhée au profit de l'humanité. Protagoras (2009, p. 87) explique que, pour assurer la survie de l'homme oublié par Épiméthée, Prométhée « déroba à Héphestos et à Athéna le savoir technique avec le feu ». Ce chapardage, bien que profitable aux humains en ce sens qu'il leur permit d'ériger des autels et de produire des habitations et des vêtements, demeure un fait amoral et anormal pour lequel l'humanité fut sanctionnée. Avec ce feu volé, même si la sanction est l'œuvre de Zeus, roi des dieux, le théâtre de son application est la société. En fait, les hommes furent punis à ne guère avoir des relations sociales pacifiques, si bien qu'ils étaient régulièrement détruits par les animaux sauvages.

Rattachant ce vol à la conception du châtiment développée par Protagoras, R. C. Collin montre que l'arnaque du titan Prométhée, qui apparaît comme un bienfait culturel, est pourtant à l'origine d'un châtiment rappelant que la naissance de l'humanité reste rattachée à une faute originelle. « Par la seule faute du vol de feu, les hommes connaîtront la souffrance, la maladie et la mort » (R. C. Collin, 2003, p. 150-151). Cela donne à comprendre qu'à partir du vol du feu par Prométhée, les hommes furent châtiés. La souffrance, la maladie, les

affrontements meurtriers sont autant de peines sociales, châtiments du vol de Prométhée.

La dimension socio-punitive du châtiment chez Protagoras se dégage également à travers l'institution mythique d'une peine. Elle est consécutive à la non-observance de la « pudeur » (*aidos*) comme fondement de la conscience morale ou éthique, d'une part, et à la transgression de la justice (*dikè*) comme principe d'organisation et de gestion politique de la société, d'autre part. Il s'agit là d'un châtiment socio-punitif dont Protagoras fait édicter l'ordonnance par le dieu suprême Zeus. Ce sophiste l'exprime dans les termes suivants : « Institue en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme s'il constituait une maladie, l'homme qui n'est pas capable d'avoir part à la retenue et à la justice » (Protagoras, 2009, p. 88). Ce propos souligne l'idée de châtiment socio-punitif que nous nous efforçons d'établir chez Protagoras. En effet, pour la non-participation à la justice et à la retenue, la peine encourue est sociale. Elle est, du reste, grave, car il s'agit de la peine capitale.

Au terme de ces sanctions décrites par Protagoras et par Platon, l'on s'aperçoit que, même si la dimension socio-punitive du châtiment est perceptible dans leurs pensées, ces deux auteurs attribuent deux orientations spécifiques au châtiment des âmes injustes. Dans l'entendement de Protagoras, le châtiment reste fondamentalement socio-punitif. Point n'est besoin d'attendre la rencontre de l'âme divine du coupable avec Hadès, pour qu'il soit puni. Quant à Platon, il développe surtout la conception d'un châtiment qui se veut une damnation. Cela donne à comprendre que le châtiment chez Protagoras et chez Platon possède des contenus sémantiques spécifiques. Ces spécificités sont davantage perceptibles à travers les différences de l'espace et du moment d'application du châtiment.

2. De l'espace et du temps comme facteurs de distinction des conceptions protagorassienne et platonicienne du châtiment des injustes

Entre autres éléments permettant de souligner la spécificité des approches protagorassienne et platonicienne du châtiment figurent l'espace et le temps de son application. L'espace doit être entendu, non pas comme une étendue indéfinie, mais au sens de milieu ou de

lieu de réalisation du châtement. Quant au temps, loin d'être considéré ici comme la durée mesurable du châtement, il doit être perçu comme le moment plus ou moins déterminé, pendant lequel le châtement se déroule. Il s'agit notamment de savoir si le châtement est appliqué pendant la vie ou après la mort. Avec Protagoras, tandis que le châtement se réalise sur la terre, pendant que l'âme réside toujours dans un corps, Platon propose un châtement qui est appliqué, à titre post-mortem, dans le Tartare.

Ces conceptions spécifiques sont, en réalité, les résultantes de deux systèmes de pensée dichotomiques relatifs à l'immortalité de l'âme et à l'existence des dieux. D'un côté, Protagoras s'abstient d'opiner sur l'existence des dieux et sur la vie de l'âme après son existence terrestre. Il se contente d'analyser l'existant, le physique, qui se donne à nous, *hic* et *nunc*, en sa dimension ontique, palpable et tangible ; d'un autre, Platon considère que l'âme est immortelle et que l'existence des dieux ne fait l'ombre d'aucun doute.

Pour ce qui est de Platon, plusieurs dialogues, dont le *Gorgias*, le *Phèdre*, ou encore le *Phédon*, soulignent ses convictions sur l'immortalité de l'âme. Ainsi, loin d'être une simple supposition, l'immortalité de l'âme est, pour lui, une vérité pure et incontestable (W. Ziegler, 2019, p. 47). Dans le *Gorgias*, Platon^h (2011, 493a) s'interroge en ces termes : « Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? ». Cela sous-entend que la mort du physique n'est pas la fin de la vie ou de l'existence humaine. Platon^g (2011, 245 c) indique, dans ce sens, que : « toute âme est immortelle (...). Ce qui se meut toujours est immortel ». Et poursuivant, il ajoute : « L'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû ; mieux encore, il est source et principe de mouvement pour tout ce qui est mû » (Platon^g, 2011, 245 c). Il en résulte que la mort du corps n'équivaut pas à la mort de l'âme, précisément de l'espèce divine de l'âme. L'espèce divine de l'âme se meut, elle-même, éternellement, et ne peut jamais cesser de se mouvoir.

Par ailleurs, selon Platon, l'existence des dieux ne souffre d'aucun doute. Tributaire de la culture grecque, il n'hésite pas à convoquer, dans son raisonnement philosophique, les divinités du Panthéon, telles que Zeus l'Olympien, Hadès la déesse chtonienne, le Titan Cronos, etc. C'est pourquoi, dans la *République*, Platon^f va jusqu'à mettre en

garde tous ceux qui, comme Homère et les autres poètes, seraient tentés de ternir l'image des dieux à travers des propos absurdes. « Il ne faut pas accepter de la part d'Homère, ni d'un autre poète, qu'il commette au sujet des dieux l'erreur suivante : (...) Zeus est pour nous le dispensateur qui alloue les sorts heureux et malheureux » (Platon^f, 2011, 379e), affirme-t-il. Autrement dit, les dieux n'infligent pas aux hommes des sorts malheureux qui n'aient été de leur fait. Ils ne châtent pas injustement, ne violent leurs serments, et ne se livrent mutuellement querelle. Inéluctablement, un « dieu est l'auteur d'œuvres justes et bonnes » (Platon^f, 2011, 380b). Donc, les dieux existent et ils sont bons. Il est hors de question que les hommes tiennent des propos impies à leur égard.

Dès lors, le châtement en tant qu'une damnation de l'âme apparaît, chez Platon, comme une conséquence d'une vie insensée ici-bas. De ce fait, il relève d'une sanction post-mortem. Le procès des âmes dans le « mythe d'Er le Pamphylien » au livre X de la *République*, en est une belle illustration. En effet, vaillant soldat, Er revient à la vie douze jours après sa mort au combat, afin de rapporter aux hommes, par la volonté des dieux, le témoignage du jugement des âmes dans la demeure d'Hadès. Platon^f indique, dans la *République*, que

Son âme s'était mise en chemin en compagnie de plusieurs autres. Elles étaient parvenues dans un endroit prodigieux, où il y avait dans la terre deux ouvertures contiguës, et dans les hauteurs du ciel, deux autres ouvertures situées juste en face. Des juges siégeaient dans l'espace intermédiaire entre ces ouvertures. Ceux-ci, quand ils avaient prononcé leur jugement, ordonnaient aux justes de prendre le chemin qui vers la droite montait pour entrer au ciel (...). Aux injustes, ils ordonnaient de prendre le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure (Platon, 2011, 614 b).

Voilà un procès des âmes dans le Tartare. Il est fait à titre post-mortem, dans l'outre-tombe. En effet, l'âme d'Er, ayant suivi les autres, observe la procédure de jugement et de sanction des âmes, une fois séparées des corps, qu'elle tente de décrire. Er indique qu'une fois jugées, les âmes justes sont orientées vers les hauteurs sublimes et mirifiques du ciel où elles obtiennent « des récompenses magnifiques et substantielles » (Platon, 2011, 614a). Quant aux âmes injustes,

« couvertes d'immondices et de poussière » (Platon, 2011, 614d), elles descendent sous la terre. Elles en remontent, « pleurant et gémissant au souvenir des maux de toutes sortes qu'elles ont endurés et dont elles ont été témoins dans leur pérégrination souterraine » (Platon, 2011, 615a).

Comme l'on s'en aperçoit, le châtement auquel Platon accorde ses lettres de noblesse insiste sur des considérations mythiques de punition des âmes injustes, parce que cela a une incidence positive sur la vie morale des individus et sur l'ordre éthique au sein de la société. Les hommes se comportent mal parce qu'ils sont ignorants de ce qu'ils sont, de leurs origines et de leurs destinées. Cette approche de Platon a des limites. L'on ne saurait mieux organiser la justice sociale qu'à partir des lois sociales applicables ici-bas et non après la mort, surtout que l'existence des dieux n'est pas toujours admise. Tel est le sens de la position que Protagoras adopte. Ce sophiste opte pour la suspension du jugement relativement à l'existence des dieux et au châtement qu'ils sont supposés faire subir aux hommes. Il raille les affirmations platoniciennes de certitude relatives à l'existence des dieux et aux châtements qu'ils font subir aux hommes, après leur trépas.

Pour avoir relativisé les certitudes relatives à l'existence des dieux, ce sophiste fut condamné. L'on a encore à l'esprit qu'il fut banni de la cité d'Athènes et ses livres furent brûlés sur la place publique. Ses propos incriminés sont les suivants : « Des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur forme. Car nombreux sont les obstacles à ce savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine » (Protagoras, 1969, p. 46). Les Athéniens interprétèrent cette déclaration comme une affirmation de l'inexistence des dieux. En tout état de cause, même si le reproche d'athéisme est de plus en plus atténué par des auteurs comme M. Onfray (2005, p. 52), toujours est-il que les propos du sophiste mettent en doute l'existence et l'éventuel châtement d'outre-tombe par les dieux. Suivant cette perspective protagorassienne, dans la mesure où l'existence des divinités n'est pas rigoureusement établie, il apparaît illogique de parler d'un châtement post-mortem, dont elles seraient les initiatrices et les exécutrices.

De l'âme, Protagoras garde les mêmes convictions. « Sans nier radicalement toute possibilité d'une immortalité de l'âme », le

sophiste souligne « notre totale impuissance à connaître avec certitude ce qu'il advient de l'homme dans l'au-delà » (G. R. Dherbey, 2012, p. 16). Ainsi, l'existence éternelle de l'âme, à l'instar de celle des dieux, est sujette à caution. Cela induit Protagoras à militer en faveur d'un châtiment terrestre et pré-mortem, non des âmes injustes, mais des individus vivants.

La procédure judiciaire intentée par Protagoras contre Évathle nous donne l'une des preuves éloquentes de la vision protagorassienne. Il s'agit d'un jugement qui se déroule devant une juridiction d'hommes vivants, et non chez Hadès. Parce que Protagoras croit que le châtiment est forcément terrestre, social et pré-mortem, il engage une procédure judiciaire contre Évathle, son disciple indélicat. En fait, Protagoras dispensa un enseignement à ce disciple sur « les moyens d'apitoyer les juges, tous les pièges que se tendent les parties adverses, et tous les artifices de la parole » (Protagoras, 2009, p. 55). Une convention portant sur les modalités de paiement des émoluments fut signée. Évathle s'engagea à payer les honoraires de son maître si, « pour son début, il gagnait sa première cause en justice » (Protagoras, 2009, p. 55).

Une fois l'enseignement reçu, le disciple vint à regretter sa promesse. Déjà retors et astucieux, il tourna casaque et s'ingénia à trouver des subterfuges dilatoires, refusant soit de payer, soit de plaider un échéancier. De guerre lasse, Protagoras décida de le citer en justice. « Après avoir exposé à quelle condition il avait accepté de lui donner des leçons, [Protagoras] présenta le cas sous forme de dilemme. Si c'est moi qui ai gain de cause, dit-il, tu devras verser le salaire comme ayant perdu ton procès ; si c'est toi qui gagnes, tu devras payer encore en vertu de tes engagements, et comme ayant gagné ta première cause devant les juges » (Protagoras, 2009, p. 55-56). À travers ce procès, l'ambition de Protagoras est que son disciple soit châtié et condamné à verser ses honoraires, avant qu'il ne trépassât.

Ce qui est remarquable à travers cette procédure judiciaire, c'est qu'elle se déroule, à Athènes, devant des juges qui sont des hommes, au moment où les deux antagonistes sont encore vivants. Il ne s'agit nullement d'un jugement des âmes injustes chez Hadès, à partir duquel l'âme divine d'Evathle serait appelée à subir les souffrances réservées aux impies. Cela offre les matériaux de confirmation de

l'idée selon laquelle Protagoras est partisan d'un châtement terrestre, pré-mortem.

Au total, les approches platonicienne et protagorassienne divergent sur l'espace et la période d'application du châtement. Dans la perspective de Platon, le châtement doit être appliqué, à titre post-mortem, chez Hadès ; alors que Protagoras jette son dévolu les procès qui se réalisent dans l'existence terrestre, pendant que l'âme est encore dans un corps. Cette divergence, révélatrice de la spécificité des conceptions de Protagoras et de Platon, est davantage perceptible, pour peu que l'on considère les enjeux des approches du châtement que prônent chacun de ces deux penseurs.

3. Les enjeux des conceptions protagorassienne et platonicienne du châtement : quelles spécificités ?

À l'instar de la divergence de vues sur la question du châtement des injustes mise en exergue à travers ses contenus sémantiques, d'une part, et les espaces et les temps d'application des punitions, d'autre part, les enjeux de la réprobation des hommes et des âmes, chez Platon et chez Protagoras, sont spécifiques. En d'autres termes, les résultats attendus par le sophiste lorsque les hommes sont soumis au châtement ne sont guère similaires à ceux qui résultent de la conception platonicienne.

En examinant les référents épistémiques de l'approche protagorassienne du châtement des injustes, il est possible d'en organiser les enjeux à travers un triptyque. Le premier volet du triptyque est celui du correctionnel et de l'irrecevabilité du mal. L'individu soumis à la sanction l'est, d'abord et avant tout, en raison de l'inadmissibilité de la faute. Le châtement a, dans ce contexte, le but de faire prendre conscience de l'abjection de la faute commise et de l'indignation de l'humanité qui s'ensuit. Si Zeus institue la condamnation à la peine capitale à l'encontre des injustes, c'est pour montrer que « celui qui ne se conforme pas aux vertus politiques, non seulement renie son identité citoyenne, mais son humanité » (A. Sorossina, 2017, p. 18). Or, dans la vision protagorassienne, le reniement de l'humanité, parce que répréhensible et ignoble, ne saurait demeurer impuni. C'est pourquoi, la sanction subie, conséquence de la désacralisation des valeurs sociales, est une marque

de désapprobation et de réprobation de la faute par l'humanité. En d'autres termes, en châtier, l'humanité exprime sa condamnation, sa négation et son refus du mal. Cela n'est, au fond, qu'une valorisation et une affirmation de la sacralité du bien et de la vertu.

Cela dit, les enjeux du châtement transcendent le seul cadre de dénonciation de l'éthiquement et de l'humainement incorrect. Un autre intérêt de cette pratique, au sens où l'entend Protagoras, est que le coupable se détourne de ses voies ignobles. Les pratiques courantes des Athéniens consistant à « condamner, purifier et bannir du pays, des armes ou d'autres objets qui avaient causé la mort d'un homme » (T. Gomperz, 2008, p. 71) sont ainsi remises en cause. Elles sont sacrifiées sur l'autel de ce que T. Gomperz (2008, p. 71) nomme « la théorie de l'intimidation », qui s'adresse aux humains.

Cette théorie consiste à sanctionner le coupable afin de le dissuader de récidiver. Voici ce que Platon fait dire à Protagoras sur ce sujet : « Celui qui entreprend de châtier rationnellement ne se venge pas d'une injustice passée (...) mais il châtie en vue de l'avenir, pour dissuader le coupable » (Platon, 2011, 324b). Cela traduit la stratégie de l'intimidation du coupable par les châtements, qui sont fondamentalement des moyens de dissuasion, qu'il convient de considérer comme « un encouragement à mieux faire » (J. de Romilly, 1988, p. 281). Tel est le sens qu'articule le deuxième volet du triptyque.

Quant au troisième volet, il élargit la cible de l'intimidation, en l'étendant aux pairs du coupable. L'intimidation ne concerne plus le seul et unique coupable, mais tous ceux qui seraient tentés d'accomplir des actes ignobles et illégaux. Comme le souligne Platon (2011, 324b), Protagoras entend dissuader « quiconque aura assisté au châtement, de commettre une nouvelle injustice ». Plus que l'individu, la cible du châtement est le public. J. de Romilly (1988, p. 21) n'a eu de cesse d'insister sur ce « rôle éducatif » du châtement chez Protagoras. Dans la perspective de cette spécialiste de la Grèce antique, le châtement s'apparente à une sorte de leçon écrite dans un langage correctionnel. L'exemplarité du châtement est, en soi, parlante. Le seul fait d'assister à une correction amène les prétendants à l'accomplissement des actes répréhensibles à se raviser, s'apercevant du sort qu'ils pourraient subir, eux aussi.

Bien compris, le châtiment chez Protagoras est une violence sociale bienfaitrice (De Romilly, 1988, p. 281). Comme tel, ses enjeux sont d'ordre social. En effet, le châtiment constitue une protection de la sacralité des valeurs morales et sociales. Il appelle le coupable à un changement d'attitude. Selon J. De Romilly (1988, p. 281), le châtiment « invite les coupables à réfléchir et permet que la sagesse pénètre leurs cœurs malgré eux ». Du reste, « sa crainte s'exerce pour le bien de la cité, grâce à la saine menace » qu'elle fait peser sur le coupable. C'est donc, en toute logique, que Protagoras proteste contre la simple et brutale vengeance. Autant reconnaître que le châtiment, tel que l'entend Protagoras, a pour enjeux, non seulement de dénoncer l'abjection du mal, mais aussi et surtout, de le remettre sur la voie légale et morale. Il ne faut pas occulter, du reste, qu'il dissuade tous ceux qui seraient tentés d'accomplir des actes répréhensibles.

Chez Platon, certes, les enjeux sociaux du châtiment évoqués par Protagoras ne sont pas totalement occultés. Mais, ce qui est fondamental chez lui, c'est le profit axiologique et eschatologique du châtiment. Avec lui, le châtiment n'est plus subi par l'homme en tant qu'être au monde, mais par son âme, afin d'être purifiée. Platon condamne l'âme impie qui, pendant son séjour terrestre, s'est empêtrée et immergée dans les jouissances éphémères, à payer pour ses inconduites. Cette dimension purificatrice de l'âme s'aperçoit au terme de l'affirmation suivante : hormis « les âmes incurables », celles dont on juge que la vie se situe dans la moyenne « sont purifiées par des châtiments appropriés » et chacune d'elles est « ainsi délivrée de toutes les injustices qu'elle a pu commettre » (Platon, 2011, 113d). De ce point de vue, K. Reinhardt (2007, p. 65) n'a pas tort d'affirmer que « le chemin de l'âme (...), c'est la *katarsis* ». Dès lors qu'elle se désincarne, l'âme se soumet à la purification, à la clarification, à la dissolution de toutes les imperfections et de tous les appétits.

Toutefois, outre la purification, l'intérêt de la sanction, chez Platon, est, dans un élan de métempsychose, d'amener l'âme à opérer le choix d'une vie prochaine, philosophiquement meilleure à celle déjà vécue. L'âme n'est donc pas condamnée éternellement, comme c'est le cas dans le christianisme (W. Ziegler, 2019, p. 43). Elle devra revenir sur la terre pour une autre vie ou pour une vie autre.

L'on comprend pourquoi ceux qui ont connu les tourments et les tribulations du châtiment ont généralement opéré des choix de vie

future raisonnable. En effet, « parce qu'ils avaient souffert eux-mêmes et qu'ils avaient vu les autres souffrir, la plupart ne se précipitaient pas pour faire leur choix. Pour cette raison et aussi à cause du hasard de la distribution des sorts, il y avait pour la majorité des âmes une permutation des vies bonnes et des vies mauvaises » (Platon, 2011, 619d). Le châtement s'apparente donc à une sorte de conseiller permettant aux âmes de muter leurs vies mauvaises antérieures en futures vies bonnes. Cela est d'autant plus juste que, comme le rappelle M. Dixsaut (2003, p. 2013), malgré le fait que « les vies offertes sont présentées en désordre, sans hiérarchie ni critère », les âmes averties parviennent à effectuer le bon choix. L'expérience du châtement, résultante des déviations de la vie antérieure, est donc capitale pour les âmes.

L'un des exemples édifiants du choix réfléchi des âmes ayant connu les tourments du châtement demeure, sans nul doute, celui d'Ulysse. Bien que le hasard ait voulu que l'âme Ulysse soit la dernière du lot à opérer son choix, elle ne le fit pas à tort et à travers.

Le souvenir de ses souffrances passées l'avait guérie du désir des honneurs et elle circula ici et là pendant un long moment, à la recherche de la vie d'homme simple, voué au travail. Non sans mal, elle finit par trouver une qui gisait par terre, négligée de toutes les autres. Elle la choisit joyeusement (Platon, 2011, 620c).

Cela confirme que, chez Platon, le châtement a inéluctablement un intérêt eschatologique et axiologique. Et au-delà de la purification de l'âme, il lui permet d'opérer un choix réfléchi, quant à son existence nouvelle à mener dans la vie terrestre.

Conclusion

Plusieurs dimensions des référents épistémiques des pensées protagorassienne et platonicienne donnent à comprendre que les conceptions du châtement de ces auteurs sont spécifiques. La première est suggérée par les approches sémantiques de cette notion. En fait, sans nier totalement la dimension socio-punitif du châtement, Platon accorde le primat à la damnation des âmes. Selon lui, le châtement consiste, pour les âmes impies et injustes, à subir des peines pour leurs

actes ignobles, dans les régions infernales du Tartare. Quant à Protagoras, il considère, au contraire, que le châtiment ne saurait se définir sans rapport avec la punition ou la pénalisation sociale. Cette forme de correction pénale est exclusivement portée aux hommes, par le truchement de l'institution et de la réglementation légale et judiciaire.

Outre ces contenus sémantiques dissemblables, la spécificité des approches protagorassienne et platonicienne du châtiment des injustes se lit également au niveau du temps et de l'espace d'application des peines. Tandis qu'avec le sophiste, le châtiment est pré-mortem et a pour espace d'application la société, pour le philosophe Platon, le châtiment est fondamentalement post-mortem et se déroule chez Hadès.

C'est, en toute logique, que les enjeux de ces approches sont eux-aussi spécifiques. Il est connu que Platon n'a eu de cesse de mettre l'accent sur les enjeux cathartiques et purificateurs des tourments des âmes. Cela lui est apparu comme une leçon d'assagissement permettant aux âmes d'opérer des choix réfléchis pour leurs vies terrestres futures. Aux antipodes de cela, Protagoras a loué la violence sociale bienfaitrice qu'articule le châtiment socio-punitif. Pour lui, faire prendre conscience de l'abjection du mal, annihiler toute velléité de récidive dans l'esprit du coupable et de tout autre prétendant au mal, est autant de bienfaits que l'on récolte du châtiment social des injustes.

C'est pourquoi, à la question de savoir si les approches protagorassienne et platonicienne du châtiment sont analogues, il convient de répondre par la négative. Les conceptions de Platon et de Protagoras ne manquent, certes, pas de points de convergence. Mais, ces convergences sont minimales, voire négligeables. Elles ne sont pas suffisantes pour établir péremptoirement un rapport d'analogie entre les conceptions de ces deux auteurs. Ce qu'il faut donc retenir, c'est que les approches protagorassienne et platonicienne sont spécifiques. Elles se rapportent, chacune, aux deux orientations fondamentales du châtiment.

De tout ce qui précède, le sophiste Protagoras peut légitimement réclamer une spécificité et une originalité qui font de lui un philosophe autre, susceptible de soutenir et d'argumenter des points de vue contraires à ceux de Platon. Ainsi, pour une approche holistique

du châtement, il est, sans doute, souhaitable de lire leurs deux conceptions comme des approches complémentaires.

Références bibliographiques

- COLLIN Robert, 2003, « Le mythe de Prométhée et les figures paternelles idéalisées », *Topique*, n°83, p. 149-160.
- DHERBEY Gilbert Romeyer, 2012, *Les sophistes*, Paris, PUF, Que sais-je n° 2223.
- DIXSAUT Monique, 2003, *Platon : le désir de comprendre*, Paris, Vrin.
- FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- GOMPERZ Théodore, 2008, *Les sophistes*, Paris, Manicius.
- HUGO Victor, 1985, *Les châtements*, Paris, Bordas.
- ONFRAY Michel, 2005, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- PLATON^e, 2011, « Axiochos », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris,
- PLATON^b, 2011, « Définitions », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 287-295.
- PLATON^h, 2011, « Gorgias », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 415-509.
- PLATON^d, 2011, « Lois », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 679-1008.
- PLATON^g, 2011, « Phédon », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 1171-1240.
- PLATON^c, 2011, « Protagoras », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 1435-1480.
- PLATON^f, 2011, « République », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 1981-1792.
- PLATON^a, 2011, « Rivaux », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 1793-1802.
- PLATONⁱ, 2011, « Timée », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir.), Paris, Flammarion, p. 1977-2050.
- PROTAGORAS, 1969, « Des dieux », *Les sophistes : fragments et témoignages*, trad. Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., p. 46.

- PROTAGORAS, 2009, « Témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Protagoras », *Les sophistes*, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, p. 49-68.
- PROTAGORAS, 2009, « Textes douteux ou apocryphes », *Les sophistes*, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, p. 84-90.
- REINHARDT Karl, 2007, *Les mythes de Platon*, trad. Anne-Sophie Reineke, Paris, Gallimard.
- ROMILLY Jacqueline De, 1988, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois.
- SOROSSINA Arnaud, 2017, *Protagoras : le mythe de Protagoras*, Paris, Le Petit Philosophe.
- ZIEGLER Walther, 2019, *Platon en 60 minutes*, trad. Neïl Belakhdar, Paris, Dr. Walther Ziegler