

Bernard Quelquejeu, inspiré par la lecture de plusieurs livres de Paul Ricœur, nous invite à réfléchir à la nécessaire interprétation actualisée des mythes qui nous parlent de crime et de punition.

Les paradoxes de la peine

Bernard Quelquejeu

Bernard Quelquejeu est théologien et philosophe.

¹ En fait, ce paradoxe judiciaire ne fait que traduire, dans son ordre particulier, un paradoxe plus fondamental encore, que Paul Ricœur a explicité, après les événements de Budapest (1956), dans un article célèbre *Le paradoxe politique* : « Il faut penser ensemble la rationalité et l'irrationalité du politique ». « Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique (...). Le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique ».

Au cœur des institutions chargées de rendre la justice et des interrogations qu'elles ne cessent de poser se trouve ce qu'on doit appeler la *paradoxe judiciaire*. Celui-ci résulte de l'idée même de l'existence d'un droit de punir. Car ce qui dans la peine qu'on inflige est le plus rationnel – la recherche d'une juste proportion présumée entre la peine et le crime – est en même temps le plus irrationnel : ajouter de la peine à la peine qu'on a fait subir contribuerait à effacer le crime...

LE PARADOXE JUDICIAIRE

Le droit de punir vient de très loin dans le passé historique. Il s'est partiellement civilisé et il a connu ces derniers siècles une profonde transformation, selon plusieurs étapes et par les effets d'une lente sécularisation : laïcisation de l'imputation, désacralisation de la responsabilité personnelle, dédivinisation de la

peine, de telle sorte que la justice est devenue pleinement une affaire humaine et rien qu'humaine. Il est difficile de nier qu'en montrant sa capacité à substituer aux violences individuelles ou collectives un arbitrage équilibré, décalé, réglé par des procédures reconnues, l'institution judiciaire représente une avancée sans retour de nos sociétés vers l'établissement de la paix sociale. Mais, dans l'idée même d'un droit de punir, se mesure et se rationalise également un esprit de vengeance, profondément irrationnel et par nature violent. La justice, dans ses institutions, repose sur l'existence d'un État, lui-même fondé sur la violence, exerçant ce que Max Weber appelle une violence légitime.

Cette contradiction paradoxale est lourde de conséquences. La justice sait qu'elle ne peut éradiquer l'esprit de violence dans ses innombrables formes. Elle se trouve ainsi devoir reconnaître qu'elle ne peut rien faire

de mieux que de mettre en œuvre un moindre mal¹.

LA PEINE, UN MYTHE NÉCESSAIRE

Comment analyser, comment vivre, personnellement et politiquement, la réalité qu'est la peine, la punition ? Pourquoi le mal et pourquoi le châtement ? Depuis les lointains de l'histoire, les humains ont cherché à répondre à ces interrogations dans le langage du mythe. Dans les récits des plus anciennes cultures, transmis de génération en génération, on raconte les diverses figures du mal que commettent ou subissent les humains, on rêve d'un paradis originel, on conjecture une « chute », on narre toutes formes de fautes, de crimes, de violences, de châtements injustes, de vengeances interminables. Bien sûr, ces fables parlent, dans le même temps, de punitions, de sanctions, de peines. C'est dans le langage du mythe, réinterprété à chaque époque et dans chaque culture, que les hommes ont, à défaut de l'expliquer, tenté de deviner ce qui était en jeu dans le crime et dans le châtement du crime, souvent avec l'espoir d'apprendre à endiguer la violence que chacun porte en soi et qui finalement mine la société.

Depuis les Lumières, la raison s'est substituée au langage mythologique. L'enjeu est désormais de « démythiser » la peine et l'accusation. Le mythe doit être interprété – c'est-à-dire d'abord démythisé. Déconstruire le mythe, le reconnaître en tant que tel, permet de comprendre ce qu'il a encore aujourd'hui à nous dire².



FAIRE PARLER LES MYTHES

La première étape est sans doute de dénoncer les logiques religieuses qui demeurent à l'œuvre dans une vision pénale du monde, celle selon laquelle tout devrait être soumis à une logique de rétribution, d'expiation et d'équivalence, faute de quoi l'Ordre serait menacé. C'est une vision myope qui aboutit à sacrifier le juridique et à juridiser le religieux. Un tel archaïsme, pour lequel le juge est le ministre de la vengeance divine, repose sur un présupposé théologique sous-jacent : celui de la colère de Dieu, d'un Dieu vengeur. C'est précisément cette th[é]ologie de la colère que le droit n'a cessé de refouler. La lutte contre cette théo-
idéologie de la vengeance est en fait contemporaine de la naissance et du développement du droit. Certains ethnologues vont jusqu'à penser que le droit est né pour conjurer la vengeance des dieux et s'y soustraire.

Une fois affranchi de son archaïsme religieux et mises hors la loi les représailles individuelles et les cycles des vengeances, l'exercice de la justice, incluant l'usage éventuel

Un Dieu vengeur.
Plafond de la
Chapelle Sixtine,
œuvre de
Michel-Ange
(détail), Musée
du Vatican.

² Il s'agit d'une démarche de nature kantienne (« le symbole donne à penser »), radicalisée par les travaux de démythologisation tels que ceux de R. Bultmann. Jésus : mythologie et démythologisation, préf. Paul Ricœur, Seuil, 1968, 253 p. ; Foi et Compréhension, trad. André Malet et al., Seuil, 1969-1970.



Emmanuel Kant.
Portrait par Johann
Gottlieb Becker,
huile sur toile,
1768, Schiller-
Nationalmuseum,
Marbach am Nec-
kar, Allemagne.

³ L'amplitude du concept de *reconnaissance mutuelle* est considérable, depuis la vie familiale, les activités sociales, politiques, jusqu'aux relations interétatiques. Par exemple : les parents ne sont vraiment parents que lorsqu'ils sont reconnus comme tels par leur enfant (et réciproquement) ; la possession d'un bien ne devient *propriété* que dans un Acte de reconnaissance mutuelle ; les grèves menées par des ouvriers qui se sentent asservis, humiliés, veulent avant tout à être reconnus dans leur travail ; l'État de Palestine réclame sa reconnaissance à part entière par l'ONU, etc.

de la contrainte, se trouve confié à la seule responsabilité de la société politique. A cet égard, les grands mythes européens, les récits de fondation des villes, les guerres inter-cités, l'épopée des héros mythologiques rencontrent tous l'implacable nécessité du châtement, souvent allié à sa fatidique injustice. La longue rumination de ces récits mythologiques, à travers leurs diverses ré-interprétations dans nos cultures, amène à s'interroger sur l'énigme que constitue la relation que les humains nouent entre eux, celle que Kant appelle judicieusement « l'insociable–sociabilité » de l'homme. Ces anciens récits mythiques, quelles que soient leurs formes littéraires – épopées, récits fondateurs, tragédies, chroniques guerrières ou poèmes lyriques – nous donnent beaucoup à penser. Ils explorent, avec les ressources du mythe, diverses réponses à ces quelques interrogations : qu'est-ce qui pousse l'homme à se lier à son autre et l'amène à se socialiser ? qu'est-ce qu'une société ? et finalement : qu'est-ce qu'une société *juste* et comment l'instituer ?

DEUX GROUPES HUMAINS

À les fréquenter, on s'aperçoit vite que, sur la question des mobiles qui poussent les humains les uns vers les autres et à faire société, on peut sans artifice les classer en deux grands groupes, chacun choisissant l'une des branches du dipôle *sociable-in-sociable* comme caractéristique de l'humain et fondatrice de la cité.

Saisis par le spectacle constant des jalousies, des luttes, des violences constituant le tissu de l'histoire, les uns pensent que l'insociabilité de l'être humain est le fond de sa nature, qu'il n'est qu' « un loup pour l'homme » déployant de mille façons l'envie, la jalousie, la peur de l'autre, la recherche de gloire. Ce sont les passions négatives elles-mêmes qui, éperonnées par la peur de la mort, devront finalement les pousser à s'assembler par la conclusion d'un contrat instaurateur de la société.

Les autres interprètent les mêmes mythes dans le sens opposé. Ils découvrent à la source de la vie sociale et politique un intense besoin de reconnaissance, plus profond que l'hostilité et la violence. Ils font de ce désir d'être reconnus la source et le fondement de la vie sociale et politique. C'est ce désir qui meut la révolte contre l'injustice, l'indignation face aux refus de reconnaissance sous toutes ses formes et culminant dans l'humiliation³. Cette lecture, positive, des mythes fondateurs de l'humain et de la société dépasse en les englobant les lectures qui privilégient les passions négatives de crainte, de jalousie, d'asservissement d'autrui. Car s'il est vrai que l'on ne se donne pas la reconnaissance mais qu'on la reçoit, c'est de l'Autre qu'on la reçoit. Et il

reste qu'elle est l'objet d'une quête difficile, de luttes qui, en l'occurrence, ne doivent jamais user de violences, antinomiques de la reconnaissance quêtée. La logique interne du désir d'être reconnu, c'est de comprendre que ce même désir est présent avec la même véhémence chez l'Autre. Cette logique appelle inéluctablement la réciprocité, une reconnaissance mutuelle.

Les mythes, ainsi interprétés, nous placent devant des choix dont les conséquences peuvent être considérables, et cela plus encore qu'ailleurs, pour tous les acteurs de l'institution judiciaire. Choisissent-ils de penser, en fin de compte, que l'homme est l'ennemi de l'homme, et que seul l'usage de la contrainte, voire de la violence légitime, est à même de faire reculer les violences, et de construire une cité apaisée ? Ou bien, en dépit de tant d'apparences contraires, considèrent-ils que tout homme, si gravement condamnable soit-il, demeure appelé à être reconnu dans cette disposition originelle, et donc dans ses capacités de recommencements ? Pendant tout procès, jusqu'à son terme et au-delà, le juge ne devra jamais oublier que, derrière le crime, au delà des actions délictueuses accomplies par le coupable et qui méritent selon la loi une peine proportionnée, se dissimule un besoin virulent de reconnaissance, souvent enfoui ou parfois même perverti. Il faut, par tous les moyens raisonnables, ayant pris en compte l'avenir de la société, tenter de rejoindre ce désir chez le coupable afin de sauvegarder en lui un chemin de réadaptation et de réinsertion sociale. « Tu vaux mieux que tes actes ».

LE DROIT À LA PEINE

L'examen de nos grands récits mythiques, qui s'efforcent de dévoiler ce qui se trouve en jeu dans le crime et dans le châtement, présupposent tous un postulat : c'est que le sujet reste un et identique. S'il n'en était pas ainsi, la peine ne saurait effacer la faute. C'est sur cette exigence que se fonde ce que certains appellent magnifiquement le *droit à la peine*. Ne pas reconnaître ce droit serait porter un coup mortel à la responsabilité individuelle. Certes l'existence de celle-ci au sein du sujet humain fait depuis toujours l'objet d'interminables polémiques ; elle n'est pas démontrable. Mais on doit immédiatement ajouter que son inexistence est tout aussi indémontrable. La responsabilité individuelle est un postulat que la société est absolument contrainte d'admettre si elle ne veut pas laisser la voie libre à l'insécurité, aux rivalités violentes, sombrer dans un embrasement qui la voue à la destruction.

Les récits métaphoriques et les mythes de la peine, une fois démythologisés, témoignent aussi d'une conviction unanime : les dés sont pipés. Dans les intrigues de leurs récits, on trouve affirmée, prenant une forme ou une autre, une disproportion qu'il ne faut jamais oublier : globalement, l'homme est plus malheureux encore que méchant. C'est le rôle de la complainte longuement chantée par le chœur de la tragédie, de la lamentation des psaumes bibliques qui en majorité sont des chants de plaintes. C'est pourquoi la règle suprême de tout le système pénitentiaire devrait être celle-ci : ne jamais écraser, ne jamais humilier, ne jamais avilir un coupable au point de lui rendre

impossible la tristesse de la pénitence. Nous trouvons ici à nouveau l'assurance de savoir, présent au plus profond du cœur humain, souvent oublié ou recouvert, le désir primordial d'être reconnu, clef de voûte de toute institution.

LE PARDON

Enfin la lecture des mythes du malheur développés dans les tragédies grecques, (comme *Œdipe à Colone* ou *Antigone* de Sophocle), dans des fictions littéraires (comme *La peste* de Camus), et surtout dans l'insondable *Livre de Job* conforte l'idée que beaucoup d'événements et une partie irréductible du malheur sont inscrutables. Se trouve démantelée la vision pénale d'un monde où tout malheur serait une punition. En osant refuser la rationalisation théologique du mal comme peine, Job accepte une absurdité du mal. Et Job n'est pas finalement démenti dans sa protestation. Certes il est permis d'admettre qu'un mal subi correspond jusqu'à un certain point à un mal commis, que l'on peut établir, imputer, et autant que possible réparer et corriger. Mais demeurera un résidu de mal qui n'est pas imputable, pas mérité, absurde. Ainsi parvient-on à sortir d'une conception pénale, archaïque et religieuse, de la justice elle-même. Mieux : nous sommes conduits à deviner que la logique des règles du marché, du donnant-donnant, de la recherche d'équivalence, de la proportion entre crime et châtiement, est une logique trop courte, et qu'elle doit, comme vétuste, être remplacée, pour une part, par une autre⁴. C'est évoquer ici, au-delà du crime et du jugement judiciaire, la

question du *pardon*. La merveille du pardon est de pouvoir enfin délier le délinquant de son crime, lui restituer la capacité d'agir, paralysée par la faute et son remords. Ce qui conduit à souligner une dernière disproportion : la disparité entre la profondeur de la faute et l'inconditionnalité du pardon. La sentence du juge peut bien permettre une refondation prosaïque du lien social, elle est menacée par un dissensus interminable⁵. La justice – ce sont là ses limites, celles qui lui assignent son inaliénable mission – ne saurait atteindre la hauteur du pardon. Le pardon ne saurait relever d'une institution. ☉

⁴ Cette nouvelle logique, logique absurde comme le reconnaît Kierkegaard, obéit à la loi de surabondance.

Voir *Du concept d'angoisse* (1844), trad. du danois P.-H. Tisseau, Paris, Gallimard, 1977 ; *Traité du désespoir* (1849), trad. du danois J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1988. Et Aude-Marie Lhote, *La notion de pardon chez Kierkegaard ou Kierkegaard et l'Épître aux Romains*, Paris, Vrin, 1983.

⁵ Même l'usage du décret d'amnistie (collective), et celui de la grâce présidentielle (individuelle) – qui méritent, l'un et l'autre, des études particulières – semblent ne pas faire exception à cette déficience.