

## La Peine Capitale Encore en Question: Une Perspective Existentialiste

### [ Questioning Death Penalty Again: An Existentialist Perspective ]

*Pascal Ally Hussein*

Department of English and African Culture,  
Institut Supérieur Pédagogique of Bukavu,  
P.O. Box 854,  
Bukavu, D.R. Congo

---

Copyright © 2015 ISSR Journals. This is an open access article distributed under the **Creative Commons Attribution License**, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

**ABSTRACT:** More than five decades after the publication of Camus' *Reflections on the Guillotine* (1957), *capital punishment* continues to wreak havoc around the world, the scene where fanatics and abolitionists confront each other. The fanatics have always supported this *punishment* on the ground of its supposed *deterrent power* and/or of its supposed *social utility*. As to the abolitionists, they oppose this *punishment* in the name of: the sacredness of every human being (human rights activists); the risk of putting to death innocent people, and the prudence to avoid irreversible punishments, as well as the inability of *death sentence* to be really deterrent. This article extends the abolitionist argument, but from an *existentialist perspective*, denouncing the absurdity of sentencing to death a being-for-death and calling into question the *juridical status* conferred on *capital punishment*. It argues that, as *all humans are sentenced to death* from conception, *death penalty* is only a futile and cruel act, and that, as *death sentence* aims at the *annihilation* rather than the *moral reformation* of the criminal, it does not deserve any *juridical status*.

**KEYWORDS:** lawful punishment, retributive theory, deterrent theory.

**RESUME:** Plus de cinq décennies après la publication de *Réflexions sur la Guillotine* (1957) de Camus, la *peine capitale* continue à faire des ravages à travers le monde, scène où s'affrontent les fanatiques et les abolitionnistes. Les fanatiques ont toujours défendu cette *peine* pour son prétendu *pouvoir dissuasif* et/ou pour sa prétendue *utilité sociale*. Quant aux abolitionnistes, ils s'opposent à cette *peine* au nom de la sacralité de tout être humain (activistes des droits humains), du risque d'exécuter des innocents et de la prudence d'éviter des châtements irréversibles, ainsi que de l'impuissance de la *peine capitale* à être vraiment dissuasive. Cet article prolonge l'argument abolitionniste mais à partir d'une *perspective existentialiste*, dénonçant l'absurdité de condamner à mort un être-pour-la-mort et remettant en question le statut juridique conféré à la *peine capitale*. Il soutient que, *les humains étant tous condamnés à mort* dès la conception, la *peine capitale* n'est qu'un acte futile et cruel, et que, comme la *peine capitale* vise l'*anéantissement* plutôt que le *redressement moral* du criminel, elle ne mérite aucun *statut juridique*.

**MOTS-CLEFS:** peine légitime, théorie distributive, théorie dissuasive.

#### 1 INTRODUCTION

La tragédie des démocraties modernes, disait Jacques Maritain, est qu'elles n'ont pas encore réussi à réaliser la démocratie. L'une des raisons en est que nos démocraties opèrent sur deux principes antinomiques: les *Droits de l'Homme* et la *peine capitale*. Elles proclament le droit à la vie et la prohibition de la torture, des peines ou traitements cruels, inhumains

ou dégradants (*DUDH*<sup>1</sup> 1948, Art. 5) comme des clauses absolument non-déroatoires (Hajjar 2011: 109), et elles se réservent la latitude de cracher dessus.

D'aucuns nous accuseront de faire des généralisations gratuites, avançant que les *grandes démocraties* ont longtemps aboli la *peine capitale*. De toute évidence, le geste avait été posé, mais il ne faut pas se méprendre sur sa nature. Les *grandes démocraties* ont aboli la condamnation à mort des criminels pour lui substituer celle des innocents, des fœtus, en légalisant l'avortement. Dans la même rage meurtrière, elles allèguent le non-respect des droits et des libertés fondamentaux pour faire la guerre aux *petites démocraties*, entérinant ainsi la mort d'un nombre incalculable d'innocents. C'est la *peine capitale massive* pour des intérêts politico-économiques. Quant aux *petites démocraties* qui ne peuvent pas se payer le luxe de la *peine capitale politico-économique* chez autrui, elles en sont encore à la mise à mort des coupables au sein de leurs frontières, à la *peine capitale juridique*, laquelle est l'objet de notre critique.

La suppression de la *peine capitale*, qui bénéficie de la faveur quasi générale<sup>2</sup> en ce siècle, a constamment été soutenue au nom de la sacralité de l'être humain (Molnar<sup>3</sup> 1958: 304) garantie par les *Droits*, au nom du risque d'exécuter des innocents et, parallèlement, au nom de cette prudence combien nécessaire d'éviter des châtements irréversibles sanctionnés par une justice par trop faillible et manipulable (Allen & Shavell 2005; Dieter 2007; Baumgartner, De Boef & Boydston 2008; Grimes 2010). A ceci s'ajoute l'impuissance de la *peine capitale* à être le meilleur moyen de dissuasion, ou comme le seul moyen efficace dont dispose la société contre certains criminels inamendables (Singer et Kennedy 2011). Dans les pages qui suivent, nous tentons de critiquer la *peine capitale* et de plaider pour son abolition totale et définitive à partir d'une perspective existentialiste.

## 2 CONDAMNÉS A MORT : NOUS LE SOMMES TOUS

Toute pensée sur l'impensable prend appui sur le pensable. Voilà pourquoi nous nous proposons de commencer notre réflexion sur la *peine capitale* par une méditation de l'existence ou de la condition humaine sur les pas des existentialistes. D'entrée de jeu, il convient de remarquer que presque tous les grands penseurs modernes de l'existence se recourent sur un point fondamental: l'idée que l'échec est la finalité de la vie humaine. A titre d'illustration, pour Sartre, la vie humaine est *une entreprise limitée, manquée et toujours rendue inachevée par la mort* (2000: 536 et 593) et l'homme est une *passion futile* (Op. cit. p. 615). L'entreprise humaine débouche toujours sur l'*impasse* que Chestov a, paradoxalement, érigée en l'unique vraie issue pour l'homme: 'La seule vraie issue, dit-il, est précisément là où il n'y a pas d'issue au jugement humain' (Camus 1942: 53). L'auteur de *L'Être et le Néant* a ensuite résumé tout son âcre pessimisme - ou devons-nous dire tout son dur réalisme? - dans cette seule phrase: 'L'histoire d'une vie quelconque est l'histoire d'un échec' (Sartre, op. cit., p. 481). Cet énoncé nous donne une impression de déjà vu, n'est-ce pas? Car Jaspers et Kafka, dont Sartre a intelligemment subi l'influence, étaient déjà parvenus à cette conclusion terrifiante. Comme l'a souligné Mounier, pour l'un comme pour l'autre, « l'échec est le terme nécessaire de tout projet humain car ce dernier est une marche interminable et épuisante vers un but dont chaque pas nous éloigne » (Mounier 1946: 135).

C'est Camus qui a le mérite d'avoir recouru au mythe de Sisyphe comme métaphore de la condition humaine ou de l'échec humain. Ce héros camusien roule sans cesse, vers le sommet de la montagne, un lourd rocher condamné à toujours retomber systématiquement une fois parvenu à un mètre du but. Et Camus nous exhorte à imaginer Sisyphe heureux, car pour cet homme absurde, il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer. Sur cette idée de l'échec de l'entreprise humaine se greffe la conception existentielle de l'homme comme prisonnier condamné à mort. Heidegger a appelé l'homme un *être-pour-la-mort* (Heidegger 1996: 219), car dès qu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir. Sartre, de son côté, a explicitement comparé l'homme à un condamné qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l'échafaud et qui, entre temps, est enlevé par une grippe espagnole.

---

<sup>1</sup> Déclaration Universelle des Droits de l'Homme

<sup>2</sup> Il existe encore des poches de résistance par-ci par-là, surtout aux Etats-Unis. Parmi les plus éminents partisans américains de cette peine, il faut citer Thomas Molnar (1958 et 1996), Walter Berns (1979), Ronald J. Allen et Amy Shavell (2005). Ils se sont tous insurgés contre la 'sensiblerie' des abolitionnistes, plus particulièrement d'Albert Camus. Donald Lazere (1996) a, cependant, relevé les incompréhensions, les mésinterprétations et les distorsions de la pensée de Camus par Thomas Molnar et Walter Berns.

<sup>3</sup> Il est pourtant un ardent supporteur de la peine capitale: 'Crime invites punishment, and irreversible crime invites what the French call le châtement suprême' (1996: 380).

La vérité de notre emprisonnement fatidique et de notre condamnation à mort prénatale n'est pas accessible aux seuls *métaphysiciens de profession*. Chacun la porte en soi; c'est en vain que nous essayons de la tuer parce qu'elle est terriblement terrifiante. Chacun reconnaît bien, in abstracto et en théorie, dit Schopenhauer, que sa mort est certaine, mais cette vérité est comme beaucoup d'autres et du même ordre que l'on juge inapplicables en pratique : on les met de côté. Quand nous voyons les gens être jetés en prison; quand nous entendons les juges condamner les coupables à mort, nous nous disons toujours que *c'est l'affaire des autres*. Mais cela est une illusion pure et simple, un leurre de l'esprit. Car s'il n'y avait pas de prison d'Etat; s'il n'y avait pas de *peine capitale*, ou de meurtre légal, il nous serait plus facile à nous tous de percer notre condition originelle : celle de prisonniers et de condamnés à mort. Nous sommes tous ce héros du *Dernier Jour d'un Condamné à Mort* de Victor Hugo: chaque jour, chaque instant est potentiellement notre dernier sur la terre !

Cette méditation de la vie va à présent nous servir de tremplin pour notre tentative d'élan dans le champ de la critique de la *peine capitale*, sujet principal de notre propos. De prime à bord une question s'impose: quel est le sens de la *peine de mort* dans ce monde où, l'existence étant notre péché originel à nous tous, la mort est notre châtement éternel, notre divine malédiction, notre mauvais sort à nous tous ? En d'autres termes, pourquoi la condamnation à mort juridique quand, dès sa naissance, tout homme est un condamné à mort; quand, comme le dit Montaigne, *nous mourons tous de ce que nous sommes vivants* ?

Dans la condition existentielle qui est la nôtre, infliger la *peine capitale*, telle que nous en avons l'expérience en tant que spectateurs, revient à décider la chute d'une tête longtemps tranchée et tombée. L'exécution d'un condamné est, de ce fait, un acte essentiellement dénué de sens. Aussi la *peine capitale*, présentée comme *la peine la plus grande* réservée aux criminels inamendables, se trouve-t-elle dans une situation ironique : la mort, étant la *peine commune*, cesse immédiatement d'être une *peine*. Comment pouvons-nous alors y déceler la dernière des peines ou la peine ultime? Il y en a, surtout parmi les défenseurs de cette *sanction*, qui voient sans doute une *peine* quelconque dans la mort ainsi infligée. Car ils prétendent que *cette mort* est différente en ce sens qu'elle n'est pas *naturelle*. Et elle n'est pas naturelle puisqu'elle est la conséquence de la volonté judiciaire de punir, de dire non à un crime. Voilà pourquoi ils en soutiennent la validité contre vents et marées. La justification de la *peine capitale* sur la base de cette distinction met l'esprit aux prises avec des questions telles que: Qu'est-ce que la *mort naturelle* érigée ici en antithèse de *l'autre mort* issue de la *peine capitale*? Quand nous savons que l'homme ne meurt qu'une seule fois, sur quel genre d'axiome pouvons-nous reposer une telle distinction?

Du point de vue existentialiste, cette distinction fait l'effet d'un alibi absurde. La mort est unique; elle a une seule *essence* mais diverses *manifestations*. Si la *mort naturelle* implique *mourir sans être condamné à mort* ou *mourir sans être tué...*, il est ontologiquement déductible qu'une telle mort n'est pas de ce monde. L'homme ne meurt pas *naturellement* : 'On ne meurt pas d'être né, ni d'avoir vécu, ni de vieillesse. On meurt de *quelque chose*', dit admirablement Simone de Beauvoir (1964: 152). C'est aussi ce quelque chose-là qui condamne l'homme avant et contre toute autre *condamnation*, quelle qu'elle soit. Toute condamnation ultérieure est ridicule et sans effet. Telle est l'une des raisons fondamentales pour lesquelles la *peine capitale* doit être retirée du répertoire des peines légales. Elle ne mérite pas un tel statut, encore moins l'honneur et la gloire de la peine suprême. A cet égard, les femmes kenyanes, schopenhaueriennes à leur insu, étaient probablement plus sensées de suggérer, contre toute forme de peine juridique y compris la *peine capitale*, la *castration* des auteurs de viols sexuels. Telle est, à leurs yeux, la peine la plus élevée de toutes les peines que l'on peut infliger aux pires criminels. A cette suggestion l'opinion publique avait rétorqué : la castration, n'est-elle pas en soi une autre forme de viol sexuel? Et elle avait conclu logiquement que *two wrongs cannot make a right*. Si, néanmoins, l'*émasculation* était instituée en remplacement de la *peine capitale* – et loin de nous l'insinuation de la légalisation du châtement infligé au pauvre Abélard! -, elle apparaîtrait incontestablement comme une peine distinctive. Contrairement à la *peine capitale*, l'*émasculation* ne frapperait plus tout le monde sans discrimination: *on ne peut pas vivre sans mourir, mais on peut vivre sans être émasculé*.

La *peine capitale* ne peut être *telle* que si, en dehors de la mort qu'elle cause, la mort n'existe pas. En d'autres termes, elle ne peut avoir de crédit que dans la mesure où seules les victimes qui en sont frappées deviennent nécessairement mortelles. Mais que voyons-nous ? Aujourd'hui, un avocat demande de vive voix la tête d'un criminel; le juge consent à la lui donner, et le bourreau matérialise ce consentement suprême. Enfin, la pauvre tête mord la poussière. Demain, la fière et savante tête de l'avocat tombe, d'une manière ou d'une autre, sous la force insensée de la pesanteur du destin. Après demain, c'est le tour de celle du juge. Et ainsi de suite jusqu'à celle du bourreau, car chacun a son temps et sa manière de casser la pipe. Personne n'est immortel. Alors où en est la *différence*? Les quatre hommes étant tous morts, n'ont-ils pas tous subi la *peine capitale* à cause de ce mystérieux *quelque chose*? En vérité, la *peine capitale* ne devient capitale qu'après la disparition de tous les acteurs, du condamné à l'exécuteur. N'est-elle pas, de ce fait, une absurdité et une monstruosité ? Voilà une autre raison d'éradiquer cette soi-disant *peine capitale*.

Elle ne constitue pas une *peine*, une *sanction*, une *punition*: elle est notre lot à nous tous ; un malheur qui nous frappe, chacun à son tour, une seule fois. Nous ne faisons pas ici abstraction du fait que la *peine de mort* a quelque chose de plus

angoissant, de plus effarant et de plus aberrant que la *mort naturelle*. En effet, la *peine capitale* « ajoute à la mort un règlement, une préméditation publique et connue de la future victime, une organisation, enfin, qui est par elle-même une source de souffrances morales plus terribles que la mort » (Camus 1957: 141). Avec une sévérité souvent excessive, elle commet un double assassinat, psychologique et physique, alors que, dans certains cas, le condamné n'en a commis qu'un seul. D'où la *peine capitale* n'est pas une *peine légitime*.

Le concept de la *peine légitime* est ici emprunté à la théorie hulsmanienne. Selon Hulsman, l'on ne peut parler d'une 'juste peine' que lorsqu'il y a une relation (maintenue à tout prix) entre celui qui punit et celui qui est puni, ou lorsque le puni reconnaît l'autorité du punisseur. Dans le cas contraire, il ne s'agit que d'une 'violence pure' (Hulsman & de Celis 1982: 99). Cela est vrai de la *peine capitale*: quand le punisseur condamne le puni à mort, il rompt, par ce geste, tout rapport entre eux. Cette rupture est la prémisse d'où résulte la contestation par le puni de l'autorité du punisseur de lui ôter la vie et de l'innocence de la société qui émet un jugement suprême approuvatif. Or, point d'innocence absolue, dit Camus, il n'est point de juge suprême.

Toute *peine légitime* doit donc donner au 'coupable' la chance et les moyens de se purifier de son crime et de payer la société outragée afin de rétablir l'harmonie intra-personnelle et sociale par la voie de la réconciliation avec lui-même et avec la société. Bref, elle doit offrir au concerné l'occasion de regretter son méfait et de le réparer par un bienfait. Et pourtant ce n'est pas la machine pénale, telle que nous la connaissons, qui peut faire naître le regret dans le cœur du condamné pas plus qu'elle ne peut procurer à ses remords quelque soulagement. Dans la mesure où notre système pénal actuel traite le 'délinquant' avec mépris et incompréhension; dans la mesure où il l'écrase en le châtiant souvent avec une cruauté inhumaine, il lui rend impossible la réflexion sur les conséquences de son acte dans la vie de la 'victime'. En l'emprisonnant, ou pis encore en le condamnant à mort, le système prive cet être de moyens pour réparer ou atténuer le mal qu'il a fait. Nous devrions donc repenser notre système pénal et chercher à humaniser notre arsenal de sanctions et peines. Une fouille dans l'histoire et les traditions juridiques de différents peuples peut nous y aider, à condition que nous la pratiquions avec un esprit humble, ouvert et libéré de préjugés.

Dans le rayon des *peines légitimes*, les sociétés dites 'primitives', et à tort bien sûr, en ont assez long à apprendre à nos sociétés 'civilisées' d'aujourd'hui. Michel Alliot, universitaire français et spécialiste de l'anthropologie des droits africains, donne en exemple les sociétés bantoues, les Inuits et les communautés maghrébines. Selon cet anthropologue, le meurtre n'avait pas de conséquences pénales, mais plutôt civiles, et la concorde était le résultat non du châtiement, mais de la réparation dans les sociétés bantoues traditionnelles. Un auteur d'homicide n'y était pas mis à mort. Bien au contraire. On le maintenait en vie pour qu'il réparât son délit, généralement en travaillant pour la famille de la victime. Par exemple, dans la société yorouba traditionnelle, où la *peine capitale* était l'instrument au moyen duquel le roi exerçait son pouvoir de vie et de mort sur ses sujets, les gens avaient cet argument contre une telle cruauté: « Il y a beaucoup de têtes sur le terrain d'exécution, mais la plupart d'entre elles appartiennent aux personnes innocentes. » Cet argument ne s'oppose pas seulement à la *peine capitale*, mais aussi aux lois tyranniques et aux mauvaises procédures judiciaires. Mettant l'accent sur la possibilité permanente et inévitable de l'erreur dans la procédure judiciaire, ce dicton insère le doute épistémologique dans le tissu des théories juridiques (Okè 2008: 32).

Une sagesse presque semblable se retrouve aussi chez les Inuits, un groupe de peuples autochtones vivant dans les régions arctiques de l'Amérique du Nord. Chez eux, en cas de conflit, même lorsqu'il y avait eu mort d'homme, l'on recourait au *duel de chants satiriques* entre les personnes ou les familles touchées. Chaque jour, pendant l'hiver, les deux groupes s'interpellaient, l'un après l'autre, avec des chants caustiques, et l'audience de ce duel marquait des points. Le groupe qui était à court de répliques était déclaré perdant. Se produisait ensuite la réconciliation célébrée par un repas en commun. Voilà une coutume psychologiquement hygiénique qui donnait un exutoire pacifique à l'agressivité des uns et des autres. Dans les sociétés maghrébines, quant à elles, l'on débattait de situations-problèmes sans cesse 'dans le ventre du village' jusqu'à ce que l'unanimité se fit sur la meilleure façon de dénouer le conflit (Hulsman & de Celis, *ibid.*, p. 150).

Il y en a parmi nous qui jugeront les coutumes de ces sociétés anciennes ridicules. Qu'à cela ne tienne. Mais notre pratique de la *peine capitale*, que nous les civilisés légitimons comme une 'regrettable nécessité', paraîtra, sans doute, sauvage aux yeux desdites sociétés. D'où, loin de regarder leurs pratiques avec commisération, ou de les traiter avec condescendance, nous devons plutôt nous appliquer à en tirer des leçons de réalisme, de psychologie et de sociologie. Ces sociétés nous apprennent, entre autres, que punir, ce n'est pas détruire, mais réparer (autrement) et réconcilier. C'est sous cet angle que nous interprétons ici ces propos de Hegel: 'La punition est un droit par rapport au criminel lui-même' (2001: 178). Et cette interprétation ne s'applique pas à la philosophie morale de Kant qui avait, pourtant, reconnu et proposé *plus ou moins* la même chose avant Hegel. Nous allons nous expliquer ci-dessous.

Kant est, en effet, le père de la *théorie distributive de la peine* selon laquelle la peine (punition) est la rétribution du crime. Le philosophe de Königsberg dit que même si une société civile décidait à se dissoudre – comme cela peut être supposé dans

le cas des insulaires déterminés à se séparer et à se disperser à travers le monde -, le dernier meurtrier en prison devrait être exécuté avant la dissolution de cette société. Selon lui, et là il va trop loin, la raison de cette *exécution* est que chacun doit *prendre conscience* et *jouir* du juste salaire de ses actes (Kant cité par Appiah 2003: 288). Souvent l'on pousse cette logique jusqu'à l'affirmation que le châtement est un *besoin vital* chez le condamné, qu'il est un exutoire au troublant sentiment de culpabilité intérieure que provoque le système pénal. A ceci il convient de répondre que l'homme n'a pas besoin de comparution devant un tribunal pénal ni d'incarcération pour éprouver un malaise quelconque à la suite de certains de ses actes ou de ses comportements. Le sentiment de culpabilité est intrinsèque à son tissu ontologique. Il n'a rien à voir avec la machine punitive de l'Etat. Par contre, l'intervention du système pénal étatique produit une sorte de culpabilisation artificielle d'autant plus qu'il stigmatise le condamné très profondément. Comme l'ont souligné Hulsman et de Celis, loin de 'favoriser l'amendement du condamné », le système pénal « raidit celui-ci contre l'ordre social dans lequel on voudrait le ramener, en faisant de lui *une autre victime*' (Hulsman & de Celis, *ibid.*, p. 78).

Si l'on admet que la punition est inséparable de la correction et qu'elle ne doit pas être dictée par des mobiles vindicatifs, la justification kantienne de la peine doit, en conséquence, être écartée. Elle est du reste inapplicable à la *peine capitale*: comment la mort peut-elle amener à cette *prise de conscience* et à cette *jouissance* alors qu'elle en est la privation totale et complète? Et comment le juge d'un tribunal criminel peut-il vraiment *donner une leçon de morale*<sup>4</sup> à quelqu'un en le tuant? Comme la *peine de mort* dénie au criminel le droit et le prive de l'occasion de se sentir puni, elle semble procéder plus du désir primitif de vengeance que de la volonté de rétribution judiciaire. De ce fait, il est absurde de lui attribuer le statut de *peine légitime*.

Le statut de *peine légitime* ne devrait être reconnu qu'aux sanctions ou punitions qui sont avantageuses autant à l'individu coupable qu'à la société toute entière. Par exemple, la condamnation aux travaux d'intérêt public. Mais comment la *peine capitale* bénéficie-t-elle à la société? A quoi l'avance-t-elle? Si 'aucun bénéfice ne peut être retiré de l'emprisonnement, pour personne, ni pour celui qu'on enferme, ni pour sa famille, ni pour la *société*' (Hulsman, L. & de Celis, *ibid.*, p. 66), en quoi est-ce que la *peine capitale* elle-même peut-elle être bénéfique à la société? Dans ce monde si grouillant, si affreusement surpeuplé que l'homme est obligé à renoncer à tout espoir de solitude en dehors de celle de l'âme, la chute d'une tête ne peut être remarquée ni sentie. Elle n'a rien d'intéressant, car elle est banale; elle n'a pas de prix aux yeux des hommes si affairés. Si nous sommes habituellement trop distraits, trop occupés pour être conscients de la *présence* de quelqu'un à nos côtés, comment pouvons-nous nous rendre compte de son *absence*? Après une exécution, le train de la vie continue son chemin sous le divin regard et le contrôle surnaturel de la *mort*.

Dans la *peine capitale* il n'y a donc jamais de *gagnant*; il n'y a que des *perdants*. Elle détruit non pas le crime mais la société. Ainsi Saint Thomas d'Aquin a-t-il tort de présenter la mise à mort d'un homme dangereux comme un geste louable et salutaire, au nom du bien commun. Il présente son raisonnement dans un syllogisme formellement impeccable que voici :

Le bien de la communauté est préférable au bien particulier de l'individu. Donc il faut sacrifier le bien particulier pour conserver celui de la communauté. Or, la vie de quelques individus met obstacle au bien commun de la société humaine. Donc on doit faire disparaître par la mort ces hommes du milieu de la société. De même que le médecin fait son opération dans le but de conserver la santé, qui consiste dans l'équilibre réglé des humeurs, ainsi le chef de la société civile se propose de conserver, par son administration, la paix qui consiste dans l'accord des citoyens sous une même règle. Or, le médecin fait une chose bonne et utile en coupant un membre gangrené, si la gangrène menace de se communiquer au reste du corps. Donc le chef de la société civile est juste et exempt de péché, lorsqu'il met à mort des hommes dangereux, pour empêcher que la paix de l'État ne soit troublée (1856 : Livre 3, Chap. 156, § 4 et 5, pp. 275-276).

Nous retrouvons la même logique sous la plume de Ronald Allen et d'Amy Shavell. En défenseurs du 'consequentialism' en justice criminelle, ces auteurs soutiennent que le risque d'erreur n'est pas un motif suffisant pour l'abolition de la *peine capitale*. Selon eux, cette *peine* doit être maintenue parce que ses conséquences positives l'emportent sur l'inconvénient de la possibilité d'exécuter parfois les innocents. Ce qui est choquant c'est qu'ils ne font pas grand cas de la vie des innocents : à leurs yeux, le 'bien' de la communauté est préférable à la vie des individus. D'où, pas d'atermoiement devant l'exécution des individus que la justice a condamnés à mort.

<sup>4</sup> Molnar compare implicitement l'exécution d'un condamné à mort avec la claque qu'une mère donne à son enfant en guise de leçon de morale (Cf. Molnar, T., *ibid.*, p. 301). Cette comparaison est illogique car il existe une incommensurable disproportion entre le soufflet maternel et la peine de mort.

L'argument de Saint Thomas d'Aquin, qui a été repris et prolongé au cours des siècles, est l'ancêtre de la théorie dissuasive de la peine (*deterrence theory of punishment*) développée par Jeremy Bentham. Selon cette théorie, une peine est justifiée dans la mesure où elle sert et réussit à décourager le crime (Appiah 2003: 287). Le bien commun que le docteur angélique exalte comme finalité de la *peine capitale* est sans doute la fin de la criminalité aussi bien que l'harmonie sociale qui en résulte. Et cette révolte du meurtrier qu'éprouve le prince de la scolastique découle certainement de sa foi dans la valeur de la vie humaine. Mais comment le fait de prendre une autre vie peut-il améliorer la situation, sinon en rendant d'autres meurtres moins probables ? (Appiah, op. cit., p. 288)

Que l'administration de la *peine de mort* réduit les potentiels meurtriers à la pusillanimité et à l'impuissance, voilà ce qui demeure une pure spéculation jusqu'à nos jours. Allen et Shavell prétendent qu'il y a des bienfaits évidents dans les conséquences rétributives et dissuasives de la *peine capitale*. Et ils s'appuient fermement sur les preuves soi-disant probantes de ces études récemment menées aux Etats-Unis : l'étude faite par Joanna M. Shepherd (2003) a conclu que chaque exécution empêche 3 meurtres en moyenne. La conclusion de la recherche d'Hashem Dezbakhsh et al. (2003) est encore plus optimiste et plus stupéfiante : la moyenne des meurtres prévenus par chaque mise à mort varie entre 10 et 18. Quant à l'enquête de Naci H. Mocan et Kaj R. Gittings (2003), chaque nouvelle exécution entraîne la réduction de 5 meurtres, alors que l'impact global de chaque soustraction d'un criminel du couloir de la mort a comme conséquence 1 homicide de plus (Allen & Shavell 2005 : 629). La thèse qui sous-tend ces arguments numériques est que la matérialisation de la *peine capitale* protège efficacement contre les risques d'événements violents (meurtres) et que la répression violente est le seul mécanisme d'assurer une telle protection. Pourtant, à en croire les comparatistes, 'il n'y a pas de rapport entre la fréquence et l'intensité des événements 'violents' qui se produisent dans un contexte donné d'une part, la répressivité et l'étendue du système pénal d'autre part' (Hulsman & de Celis, *ibid.*, p. 125).

Les découvertes des chercheurs cités par Allen et Shavell sont toutes impressionnantes, les unes plus que les autres. Cependant, si leurs statistiques étaient même proches de la réalité et si le degré de la répressivité d'un système pénal allait de pair avec la diminution du nombre d'événements violents dans un contexte quelconque, il y a très longtemps que la société américaine aurait été libérée de la criminalité. Les Etats-Unis continuent, pourtant, à souffrir un nombre très élevé d'événements violents enregistrés : sur le classement des pays par taux d'homicide par an pour 100. 000 habitants, les Etats-Unis occupent une place de choix avec un nombre moyen de 12. 996 dans les années 2. 000<sup>5</sup>. Paradoxalement, ils ont l'un des systèmes pénaux les plus répressifs qui soient au monde : en 2007, par exemple, le nombre de prisonniers (pour 100. 000 personnes) était de 714 aux Etats-Unis alors qu'il y en avait 142 en Grande Bretagne, 65 en Norvège, 91 en France, 118 (prisonniers condamnés) en Chine et 532 en Russie<sup>6</sup>. Tel est le terrain statistiquement fiable où se trouve étayée cette étrange thèse: plus un système pénal est répressif, plus aussi il produit de cas de violence parmi les membres de la société à laquelle il s'applique<sup>7</sup>.

Revenons maintenant à notre sujet : les conséquences de l'administration des *peines de mort*. Quand ces *assassinats légaux* sont commis à la dérobée et quand nos sociétés bien-pensantes s'interdisent d'en parler sans recourir au vernis et au laconisme des euphémismes, comment pouvons-nous espérer que ces exécutions administratives brillent de mille feux d'intimidation ? S'il est un effet quelconque que l'on peut justement mettre à l'actif des *peines de mort*, sans doute ne s'agira-t-il pas de celui de dissuader les criminels, mais plutôt de celui d'exacerber leur passion. Passion si forte qu'elle semble braver et contenir la peur de la mort. Devant le galop du taux de criminalité dans les sociétés qui défendent et pratiquent la *peine capitale*, l'on serait tenté de déduire que l'appétence meurtrière des 'délinquants' se trouve excitée et décuplée par l'épouvantable supplice et qu'ils y voient un 'martyre' aussi glorieux que celui des chrétiens des premiers siècles de l'Eglise. Tel est le seul lien visible entre la *peine de mort* et la criminalité. Les crimes survivent toujours à leurs auteurs, comme des marques indélébiles, pour continuer à ravager la société en donnant naissance à d'autres crimes, à d'autres criminels du même acabit, sinon du pire. A cet égard, la *peine capitale* n'est pas une *peine légitime*: le crime reste là, impuni, et la société, ruinée. Car la *peine capitale* est un « nouveau meurtre [qui], loin de réparer l'offense faite au corps social,

---

<sup>5</sup> Cf. l'article 'Classement des Pays par Taux d'Homicide Volontaire', disponible sur [http://fr.wikipedia.org/wiki/Classement\\_des\\_pays\\_par\\_taux\\_d%27homicide\\_volontaire](http://fr.wikipedia.org/wiki/Classement_des_pays_par_taux_d%27homicide_volontaire) (Visité le 3 janvier 2014 à 11h 55).

<sup>6</sup> Cf. 'Prison aux Etats-Unis', sur [http://fr.wikipedia.org/wiki/Prison\\_aux\\_%C3%89tats-Unis](http://fr.wikipedia.org/wiki/Prison_aux_%C3%89tats-Unis) (Visité le 3 janvier 2014 à 12h 30).

<sup>7</sup> Voilà pourquoi l'affirmation de Molnar, que la *peine capitale* n'est pas simplement une force de dissuasion contre ceux qui enfreignent la loi au plus haut point ; elle est surtout un acte restaurateur de l'ordre moral, (1996: 381), n'est qu'une idéalisation romantique de la *peine capitale*.

ajoute une nouvelle souillure à la première » (Camus 1957: 122). Comme cette *peine* est une souillure sociale et ne jouit d'aucune justification rationnelle, pourquoi ne faudrait-il pas alors l'anéantir ?

En plus du pouvoir de fascination que la *peine capitale* semble exercer sur les criminels, il faut aussi lui reconnaître celui de réveiller le sadisme dans l'opinion publique, d'imprimer le goût du dégoût, de la nausée, du mépris et de la jouissance abjecte dans la bouche de l'assistance, d'accabler les décideurs de sentiments de honte, d'horreur, d'humiliation et souvent d'insatisfaction aussi bien que d'insécurité, de détruire lentement l'humanité et de dégrader progressivement la raison chez les exécuteurs. Ces derniers, en particulier, courent le terrible risque d'une addiction délétère au sang humain. Addiction qui, poussée au paroxysme, peut se traduire par la folie, le meurtre en série et/ou le suicide. Camus parle d'un exécuteur qui était devenu un véritable 'cinglé de la guillotine' : toute son existence était une attente impatiente et nerveuse d'une 'convocation du ministère'. Si une telle convocation tarde à venir ou ne vient pas, il y a risque que ce forcené se jette sur n'importe quel innocent pour assouvir sa monstrueuse soif de sang. Tel est le cercle vicieux de la *peine capitale* : la porte par laquelle elle pense éliminer de la société des criminels irrécupérables est la même par laquelle elle fait entrer en son sein d'autres criminels du même genre. D'où elle est 'inutile et profondément nuisible' (Camus op. cit., p. 123). Pourquoi donc continuons-nous à l'appliquer ?

Si les raisons exposées ci-dessus ne sont pas suffisantes pour nous défaire de cette monstrueuse infamie qu'est la *peine capitale*, c'est que cette dernière doit être annihilée à tout prix, sans raison. Car elle n'a pas de raison d'être. Si vous voulez d'autres raisons, en voici une : « L'Éternel lui dit : '... Si quelqu'un tuait Caïn, Caïn sera vengé sept fois » (Genèse 4, 15). Et une autre : « Pas un seul de ses cheveux ne doit être touché... ». Il était inutile de condamner Caïn à la *peine capitale* car sa vie était déjà un châtement trop grand pour être supporté (Genèse 4, 13). Certes, personne n'avait tué Caïn, personne n'avait touché à un seul de ses cheveux, mais ce mystérieux *quelque chose* avait tout de même fini par l'emporter avec plaisir : car condamnés à mort, nous le sommes tous !

### 3 CONCLUSION

La *peine capitale* n'a été défendue jusqu'aujourd'hui que d'un point de vue étroitement utilitariste. La défense de Guyau résume le mieux ce point de vue: si l'on fait abstraction de l'*utilité sociale*, dit-il, quelle différence y aura-t-il entre le meurtre commis par l'assassin et celui commis par le bourreau (1903 [1873]: 189) ? Ces propos sont entachés d'une double contradiction. Il est ironique de conférer à la mort, même à celle du dernier des criminels, une quelconque *utilité sociale* alors qu'elle a toujours été perçue comme un agent d'*appauvrissement* et de *destruction* de la famille humaine. En vérité, l'histoire de l'humanité est une histoire de la lutte acharnée et désespérée contre la mort. Il est aussi contradictoire que la Justice ordonne la mise à mort d'un homme alors qu'elle est censée assurer le respect de la dignité humaine en toute personne et qu'elle est supposée être, au dire de Socrate, la 'médecine de la méchanceté' (Platon 1967 : 90) et 'apporter plus de paix et d'ordre dans la cité' (Camus 1957 : 122). De même que l'on va chez le médecin non pas pour la mort mais pour la guérison physique, l'on devrait aller chez le juge non pas pour la *peine capitale* mais pour le redressement moral. A cette seconde contradiction s'ajoute l'absurdité de condamner à mort quelqu'un qui, dès sa conception, est repas du trépas. Il ne peut vraiment exister de *peine capitale* que pour les immortels!

### REFERENCES

- [1] A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris : Editions Gallimard, Coll. Essais, XII, Edition augmentée, 69<sup>ème</sup> Edition, 1942.
- [2] Camus, A., *Réflexions sur la Guillotine*, In : A. Koestler et A. Camus, *Réflexions sur la Peine Capitale*, Paris: Calmann-Lévy, Coll. Le Livre de Poche, pp. 119-170, 1957.
- [3] *Classement des Pays par Taux d'Homicide Volontaire*, 2014 [Online] Disponible : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Classement\\_des\\_pays\\_par\\_taux\\_d%27homicide\\_volontaire](http://fr.wikipedia.org/wiki/Classement_des_pays_par_taux_d%27homicide_volontaire) (le 3 janvier 2014).
- [4] Dieter, Richard, *Changing Views on the Death Penalty in the United States*, 2007 [Online] Disponible: [www.deathpenaltyinfo.org/Beijing](http://www.deathpenaltyinfo.org/Beijing) (31 août 2014).
- [5] D. Lazere, "Camus and His Critics on Capital Punishment," *Modern Age*, vol. 38, no. 4, pp. 371-380, 1996.
- [6] E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes*, Paris: Gallimard, 1946.
- [7] F. R. Baumgartner, S. De Boef et A. E. Boydston, *The Decline of Death Penalty and the Discovery of Innocence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- [8] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (trans. Dyde, S. W.), Ontario: Batoche Books Limited, 2001.
- [9] Hajjar, L., *Sovereign Bodies, Sovereign States and the Problem of Torture*, In: P. J. Salazar, S. Osha and W. van Binsbergen, (Eds.), *Truth in Politics: Rhetorical Approaches to Democratic Deliberation in Africa and Beyond*, Special Issue of *Quest: An African Journal of Philosophy*, vol. XVI, no. 1-2, pp. 108-142, 2004.

- [10] J. Grimes, "The Symbolic Capital of Capital Punishment: A Scholarly Reflection," *Journal of Theoretical and Philosophical Criminology*, vol. 2, no. 1, pp. 178-199, 2010.
- [11] J. M. Guyau, *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction*, Sixième Edition, Paris : Félix Alcan, 1903 [1873].
- [12] J. P. Sartre, 2000, *Being and Nothingness* (trans. Barnes, H. E.), New York: The Washington Square Press.
- [13] K. A. Appiah, *Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [14] L. Hulsman et J. B. de Celis, *Peines Perdues: le Système Pénal en Question*, Paris: Le Centurion, 1982.
- [15] M. Heidegger, 1996, *Being and Time* (trans. Joan Stambaugh), New York: State University of New York Press, 1996.
- [16] Òkè, M., *An Indigenous Yoruba (African) Philosophical Argument Against Capital Punishment*, In: W. van Binsbergen (Ed.), *African Philosophy and the Negotiation of Practical Dilemmas of Individual and Collective Life, Quest: An African Journal of Philosophy*, vol. XXII, no. 1-2, pp. 25-36, 2008.
- [17] Platon, 1967, *Gorgias ou sur la Rhétorique* (trad. Chambry, E.), Paris: Editions Garnier-Flammarion.
- [18] Prison aux Etats-Unis, 2014 [Online] Disponible : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Prison\\_aux\\_%C3%89tats-Unis](http://fr.wikipedia.org/wiki/Prison_aux_%C3%89tats-Unis) (3 janvier 2014).
- [19] R. J. Allen et A. Shavell, "Further Reflections on the Guillotine," *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 95, No. 2, pp. 625-636, 2005.
- [20] S. de Beauvoir, *Une Mort Très Douce*, Paris: Gallimard, 1964.
- [21] Singer, Peter and Kennedy, Julia, *Ethics Matter: A Conversation with Peter Singer*, 2011 [Online] Disponible: <http://www.policyinnovations.org/ideas/audio/data/000619> (31 août 2014).
- [22] T. d'Aquin, *Somme de la Foi Catholique Contre les Gentils* (trad. M. l'Abbé Ecaille, P. F.), Paris : Louis Vivès, 1856 [1264].
- [23] T. Molnar, "On Camus and Capital Punishment," *Modern Age*, vol. 2, no. 3, pp. 298-308, 1958.
- [24] T. Molnar "A Reply to "Camus and His Critics on Capital Punishment," *Modern Age*, vol. 38, no. 4, pp. 380-382, 1996.
- [25] W. Berns, *For Capital Punishment: Crime and the Morality of the Death Penalty*, Lanham, Md.: University Press of America, 2005.