

PROFIL

770

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

Textes expliqués • Sujets analysés

La justice

ÉLISABETH CLÉMENT

P H I L O S O P H I E



HATIER

Élisabeth Clément

La justice

Textes expliqués, sujets analysés, glossaire.



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction

Qu'est-ce que la justice ? À cette question, les réponses ne manquent pas, et chacun sur ce sujet a son opinion. Pourtant, s'agissant de justice, et par conséquent de la façon dont nous estimons que doit se régler notre rapport à autrui, il serait malvenu de rester sur son quant-à-soi. Toute opinion sur la justice doit au moins être débattue, à défaut d'être partagée. Il faudra alors tenter de justifier le point de vue adopté. Or, accepter le débat, se placer sur le plan de la discussion et de l'argumentation, tel est, au fond, l'unique parti pris de la philosophie. C'est sans doute la raison pour laquelle la justice fut et demeure l'une des toutes premières questions de la philosophie, celle qui l'anime dans ses commencements, comme en témoigne, par exemple, cet ouvrage de Platon qui lui est entièrement consacré : *La République*. C'est à réunir quelques éléments de réflexion nécessaires au débat sur la justice que ce petit livre souhaiterait contribuer.

La justice : une institution et une valeur

Remarquons tout d'abord que le terme de justice a une signification différente selon qu'il renvoie à une institution ou à une valeur. Selon l'étymologie, la justice, c'est d'abord la décision d'un juge, qui prononce selon le droit. Le terme de « justice » vient en effet du latin *jus*, qui signifie « droit ». Juger ou *judicare*, c'est « dire le droit », *jus dicare*. D'une façon générale, la justice désigne alors l'institution dont la fonction est d'appliquer les lois¹, c'est-à-dire le pouvoir judiciaire. Mais la justice désigne aussi la valeur qu'on attache au jugement rendu et aux lois au nom desquelles ce jugement est rendu. En ce sens, on parlera, par exemple, de lois justes ou injustes,

de la justice ou de l'injustice de la décision du juge.

Cette ambiguïté de la notion de justice explique sans doute l'ambivalence dont elle semble affectée. Contrairement aux autres valeurs, comme la vérité, ou encore la liberté, la justice est tout autant réclamée que décriée. Il peut sembler facile de lever l'ambiguïté, si l'on tient compte des deux sens du mot. On dira alors que c'est au nom de la justice comme valeur qu'est critiquée la justice comme institution.

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples. Certes, protester contre l'injustice d'une loi, c'est protester contre un ordre établi au nom d'une idée de la justice qui lui est supérieure. C'est, au nom du droit, prononcer contre un simple fait. Mais le juge qui prononce un jugement et dont on dit d'ailleurs qu'il rend la justice ne fait pas autre chose. La justice, comme institution, a pour fonction d'abord de dire le droit, puis de corriger l'injustice commise, de réparer un dommage subi. Dans tous les cas, qu'il s'agisse de la justice entendue comme valeur, ou de la justice entendue comme institution, il y a refus de s'en tenir au fait accompli. C'est toujours contre un ordre existant, qu'il soit naturel ou institué, que la justice proteste.

L'ambivalence signalée indique donc bien une difficulté, qui est celle de trouver un critère du juste.

Le sentiment d'injustice

À défaut de pouvoir dire ce qui est juste, on peut, semble-t-il du moins, dire ce qu'est l'injustice, ne serait-ce que parce qu'elle est éprouvée par chacun. S'il n'y a pas de justice, comme on le dit, il y a à coup sûr de l'injustice, et sur ce point, croyons-nous, notre sentiment ne saurait nous tromper. L'injustice, chacun de nous l'a ressentie à un moment ou un autre de son existence, de façon précoce. Il n'est pas exagéré de dire que c'est par elle que s'éveille chez l'enfant une conscience morale, c'est-à-dire la faculté de porter sur ce qui existe un jugement de valeur.

C'est dans la relation à autrui, vécue sur le mode de la rivalité, ou du moins de la comparaison, à l'occasion d'un partage, d'un classement, que naît le sentiment d'injustice. « C'est pas juste ! » dit l'enfant qui s'estime lésé ou moins bien traité qu'un frère, qu'un camarade.

Mais cette sensibilité à l'injustice peut s'interpréter de plusieurs façons. Elle peut témoigner tout bonnement de la difficulté à accepter la justice, toute de rigueur et de sévérité et qui nous oblige au partage et au renoncement. Elle met, en tout cas, en évidence ce fait qu'il est plus facile de dire ce qui est injuste que de dire ce qui serait juste, comme en témoigne cet épisode du dialogue de Platon, *Alcibiade*. Alcibiade, persuadé de pouvoir dire ce qu'est la justice, est confronté pour finir à son ignorance. Socrate lui fait alors remarquer, non sans ironie, que lorsqu'il était enfant et qu'il jouait aux osselets, il n'hésitait pourtant pas à déclarer tel de ses camarades injuste.

On peut se demander par ailleurs si le fait que le sentiment d'injustice ne nous livre pas pour autant une connaissance positive du juste ne tient pas surtout à sa nature même. Le sentiment renvoie à ce qui est vécu par un sujet et n'est pas universalisable. Or la justice est ce qui vaut pour tous, et non seulement pour moi. Faire fond sur le sentiment pour déterminer un critère du juste et de l'injuste, c'est risquer de confondre son intérêt, ses désirs et la justice elle-même. Nous sommes partiels dans nos jugements. Mais, dira-t-on, ce sentiment d'injustice nous ne l'éprouvons pas forcément pour nous-mêmes. Il peut s'étendre au proche, ou même au lointain. Nous sommes souvent scandalisés par une injustice qui ne touche pas directement nos intérêts. Pourtant la sincérité et la générosité ne suffisent pas à elles seules à garantir le bien-fondé de notre jugement. D'abord, parce que nous sommes alors confrontés à des points de vue différents du nôtre, également recevables par définition. Ensuite, parce que notre sentiment dépend des circonstances et des moyens par lesquels notre sensibilité est touchée. Les médias jouent un rôle essentiel dans ce domaine.

La question reste donc entière : où trouver un critère du juste ? Aux

incertitudes et aux fluctuations du sentiment, on peut opposer l'inflexibilité et la stabilité des lois.

La justice et la loi

La loi est d'abord la condition nécessaire, si ce n'est suffisante, de la justice. La justice, sans lois, existerait-elle ?

On peut lire une réponse à cette question dans le récit qu'entreprend Glaucon, au livre II de *La République*. Gygès, un berger lydien, trouve un anneau d'or et s'aperçoit qu'en tournant le chaton de sa bague à l'intérieur de sa main, il devient invisible. Il se rend alors au palais, séduit la reine, tue le roi et conquiert le pouvoir. Il y a là, conclut Glaucon, « une sérieuse raison de penser que personne n'est juste de son plein gré, mais par contrainte ». Nous serions injustes, si nous étions assurés de notre impunité. Notre premier mouvement est un mouvement d'injustice, contre lequel, finalement, la loi, en nous contraignant à être justes, nous protège.

La loi ne nous protège d'ailleurs pas seulement de notre propre injustice, mais encore de celle qu'autrui peut commettre à notre égard. Dans le différend qui nous oppose à autrui, c'est vers la loi et le juge qui la représente que nous nous tournons, afin qu'un tiers tranche et prononce le droit. La loi est placée au-dessus des individus et s'impose à eux. Le juge, par son impartialité, garantit le bon fonctionnement de la justice. « Nul ne peut être juge et partie » est en effet un des principes fondamentaux de la justice.

Enfin, la loi traite également tous ceux à qui elle s'applique. C'est le principe d'isonomie²*, selon lequel la loi est la même pour tous, quelles que soient par ailleurs les différences entre les individus, puissants ou humbles, riches ou pauvres, hommes ou femmes. « Le juste, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité », écrit Aristote (*Éthique à Nicomaque*, V, 2).

Cette égalité* inscrite dans la loi ne va pas d'ailleurs sans poser de problèmes. D'abord, on peut contester l'existence même de cette égalité devant le coût de la justice, ou les difficultés de la langue juridique plus ou moins accessible selon qu'on en sera ou non le familier. Mais une telle remarque ne remet pas en cause l'idée même d'égalité ; au contraire, elle la réclame. Plus essentielle est donc la seconde critique adressée à la loi, selon laquelle, parce qu'elle est égale pour tous, la loi est, en cela, injuste. Égale pour tous, la loi est, de ce fait, générale : elle ne tient pas compte des cas particuliers, qui ne peuvent être prévus par elle. C'est pourquoi le juge fera preuve d'équité* s'il interprète la loi et remédie à ses lacunes.

Ces remarques faites, reste la question de savoir si la loi est suffisante à elle seule pour définir la justice. Car si la loi, dans sa forme, est juste, l'est-elle pour autant dans son contenu ? Autrement dit, peut-on purement et simplement identifier le juste et le légal* ? Ou bien existe-t-il une justice, indépendante des lois, sur laquelle celles-ci devraient se régler ?

Justice naturelle, justice légale

La justice tient tout entière dans la loi, telle est l'affirmation aux allures de scandale des sophistes, principaux adversaires de Platon, défenseur de l'idée d'une justice naturelle. Opposant l'ordre de la nature (en grec *physis*) à l'ordre de la loi (*nomos*), les sophistes furent les premiers à définir la justice comme un artifice créé par les hommes³, c'est-à-dire une convention* indépendante de toute norme antérieure, qu'elle soit naturelle ou divine. La justice est ce que les hommes décident qu'elle est.

Plus près de nous, le positivisme juridique* soutient également l'identité de la justice et de la loi. Soucieux de fonder une science pure du droit, le philosophe allemand Kelsen écarte toute considération de valeur, laquelle échappe par définition au discours scientifique. Dès

lors, la validité d'une norme de justice ne peut dépendre que de sa conformité à une norme supérieure, laquelle à son tour dépend d'une norme fondamentale* simplement supposée. C'est ainsi que la validité de la décision d'un juge dépendra de la validité des lois qu'il a pour charge d'appliquer, dont la validité dépend à son tour de la Constitution, qui représente la norme fondamentale dont la validité est seulement supposée, mais non démontrée. Le mérite d'une telle doctrine est d'indiquer clairement que du juste comme valeur il ne saurait y avoir de science. Pour autant, est-il soustrait à tout débat ? C'est ce que dément la pratique judiciaire elle-même. Pourquoi un procès serait-il nécessaire, si le juge n'avait qu'à appliquer la loi ? Le positivisme juridique trouve ici sa limite.

De plus, en faisant l'économie de la distinction entre le légal et le légitime*, ne risque-t-on pas de justifier toute action, même la plus injuste ? C'est en s'appuyant sur l'argument du légalisme* que les avocats des criminels nazis ont tenté de les défendre au cours du procès de Nuremberg. Or le droit de résistance est au moins aussi important que le devoir d'obéissance.

Refuser d'obéir aux lois, ou même simplement les critiquer comme injustes montre clairement que la justice ne peut tout entière être résorbée dans la loi. La question sera alors celle de savoir à quelles conditions il est juste d'obéir aux lois, ou encore au nom de quoi on peut juger de la justice des lois.

L'idée de justice naturelle* est née de cette exigence de trouver un fondement à la justice, antérieur et supérieur aux lois positives, par rapport auquel elles puissent être jugées justes ou injustes. La philosophie antique, depuis Platon jusqu'aux stoïciens, a admis qu'il existait à l'échelle cosmique une justice naturelle, c'est-à-dire un ordre et une harmonie naturels entre les êtres et les choses. La justice consisterait alors à respecter cet ordre en donnant à chacun sa place et son dû. Connaître cet ordre serait la tâche du philosophe. Pour Platon, qu'il s'agisse de la justice dans l'individu, ou de la justice dans la Cité, le modèle de la justice reste le même. Ce modèle, c'est celui d'une harmonie au sens musical du terme, entre les parties de l'âme pour

l'individu, entre les classes pour la Cité, harmonie qui repose sur le fait que chacune occupe la place et la fonction qui lui est propre. La justice est alors à l'âme et à la Cité ce qu'est la santé au corps. Le philosophe-roi est le médecin du corps social, qui lui prescrit les remèdes qui conviennent, fût-ce contre son gré. Dans cette tâche, les lois ne sont d'ailleurs que de simples auxiliaires de la justice et au fond un pis-aller, parce qu'elles ordonnent à tous la même chose, sans tenir compte des situations particulières. C'est pourquoi il est légitime que le philosophe-roi les adapte et les transforme s'il estime que c'est nécessaire.

Une telle conception de la justice cependant soulève plusieurs questions. Tout d'abord, on peut douter qu'il existe une norme naturelle du juste, comme il existe une norme naturelle du sain. La norme du juste est à trouver, non à découvrir. Ensuite, une telle conception de la justice place la société au-dessus des individus, dont les intérêts sont, s'il le faut, sacrifiés au nom de l'intérêt du corps social. Il s'agit d'une justice octroyée, soustraite à la discussion et à l'approbation de ceux à qui elle s'applique. Enfin, on l'a vu, si la justice naturelle est antérieure aux lois, elle leur est aussi supérieure et peut, si besoin est, se placer au-dessus d'elles.

Ainsi se trouve écartée, mais aussi en suspens la question que nous posions, qui était celle de savoir à quelles conditions il est juste d'obéir aux lois.

C'est à cette question que s'est efforcée de répondre la philosophie politique à partir du XVII^e siècle. S'il faut obéir aux lois, ce n'est pas parce qu'elles seraient conformes à une justice naturelle, dont l'existence est problématique, mais parce qu'elles émanent d'un pouvoir légitime, c'est-à-dire d'un pouvoir reconnu et consenti.

Justice et liberté

On considère généralement Hobbes comme le penseur politique

fondateur de la modernité, dont la théorie du contrat social jette les bases de la démocratie, alors même qu'il fut l'ardent défenseur de l'absolutisme. Comment est-ce possible ? C'est que Hobbes opère une véritable révolution copernicienne par rapport à l'idée traditionnelle du droit et de la justice. Il définit en effet le droit non plus comme la norme du juste, s'imposant à tous, qu'ils le veulent ou non, mais comme l'attribut d'un sujet, le droit d'un individu. Le droit n'est plus alors la juste part qui revient à chacun dans la répartition des charges et des fonctions qui contribue à l'harmonie et à la bonne marche de la Cité. Le droit n'est plus un « droit à... ». Au contraire, le droit est posé comme pouvoir et liberté d'un individu, c'est-à-dire comme un « droit de... » que chacun est également fondé à revendiquer. Par conséquent, ce droit naturel d'agir de son propre gré, nul ne peut contraindre personne à l'abandonner, fût-ce au nom d'une compétence ou d'une sagesse prétendues. Le renoncement au droit et à la liberté d'agir de son propre chef ne peut être que volontaire et doit trouver sa contrepartie. Si les hommes, par contrat mutuel, acceptent de s'en dessaisir au profit d'un tiers, détenteur du pouvoir, c'est que cette liberté est pour eux mortelle. Faute d'un pouvoir fort qui les protège et leur garantit la sécurité, les hommes dans l'état de nature, c'est-à-dire dans un état sans lois, se livrent une guerre de tous contre tous, car, nous dit Hobbes dans son *Léviathan*, « l'homme est un loup pour l'homme ». Une fois ce renoncement accepté, seul le pouvoir peut établir des lois, auxquelles chacun doit se soumettre. Il est juste alors d'obéir aux lois, et seules les lois déterminent le juste et l'injuste. Le juste est ce que dit la loi.

Cette construction rigoureuse a été critiquée. Ne reprend-elle pas d'une main, ce qu'elle accordait de l'autre ? À peine la liberté est-elle posée qu'elle est confisquée par un pouvoir fort qui ne tolère aucune critique. Or cela est injuste. La liberté est en effet le propre de l'homme, son bien et son dû. Elle est un droit inaliénable. Dans des perspectives différentes, Locke, puis Rousseau, reprenant l'idée de contrat social, tenteront de maintenir l'exigence conjointe de justice et de liberté.

Pour Rousseau, la liberté est garantie par la souveraineté populaire. Le pouvoir législatif appartient au peuple et c'est lui qui vote les lois. En obéissant aux lois, il n'obéit par conséquent qu'à lui-même. Or nul ne peut être injuste envers soi-même. Le pouvoir n'a par conséquent nul besoin de garantie. Pourtant la majorité ne risque-t-elle pas d'imposer, au nom de l'intérêt général, des sacrifices qui lèsent le droit des individus ? Comment évaluer la légitimité d'une telle demande et jusqu'où peut aller le sacrifice réclamé ? C'est la question des limites du pouvoir de l'État qui se trouve posée.

Cette limite, Locke, le penseur du libéralisme*, la trouve dans ce qu'on a appelé ensuite les « droits de l'homme », c'est-à-dire les droits inaliénables de la personne humaine : liberté d'aller et venir, liberté de posséder, ou droit de propriété, liberté de penser et de communiquer, droit à la sécurité, droit de résistance à l'oppression. Tout pouvoir qui prétendrait confisquer ces droits serait injuste et illégitime. C'est que la fin ultime, la valeur suprême est l'individu. L'État est pour l'individu et non l'individu pour l'État. S'il faut limiter la liberté, cette limite ne peut être que celle qu'impose le respect de la liberté d'autrui. C'est pourquoi Kant, dans sa *Philosophie du droit*, proposera cette définition de la justice : « Est juste toute action qui permet ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle. » À travers l'idée de loi, c'est l'idée d'égalité qui est ici affirmée comme constitutive de l'idée de justice. Chaque homme possède un droit égal, c'est-à-dire une même liberté. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », affirme le texte de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Liberté, égalité, tels sont les principes qu'aucune justice ne doit pouvoir contredire.

Mais s'en tenir aux principes, c'est s'en tenir à un niveau de généralité, ou à un formalisme* qui ne livrent pas de réponse à la question de leur mise en œuvre concrète. Or, la justice concrète, la justice sociale pose de redoutables problèmes et semble difficilement pouvoir faire l'économie d'une réflexion qui tâche d'en résoudre les contradictions.

La question de la justice sociale

C'est de ce formalisme du droit que Marx fera la critique. Dire que les hommes sont égaux en droit, alors qu'ils ne le sont pas en fait, c'est là pure hypocrisie. Que signifie, par exemple, un droit égal à l'instruction, si ne sont pas donnés en même temps les moyens économiques nécessaires pour en bénéficier réellement ? Dans une même perspective, le sociologue Bourdieu dénoncera le thème de l'égalité des chances* à l'école qui ne fait que transformer un simple privilège – par exemple être issu d'un milieu culturellement favorisé – en mérite : celui d'avoir réussi. Non seulement cette égale liberté proclamée est hypocrite, mais elle est mystificatrice, puisqu'elle fait porter la responsabilité de l'injustice à ceux qui en sont victimes. Par exemple, tel élève exclu du système scolaire interprétera son échec comme un échec personnel, alors qu'il est le résultat de déterminismes sociaux qui lui échappent. Est-il possible de remédier à cet inconvénient du formalisme du droit ? Dans son *Programme du parti ouvrier allemand*, Marx, on le sait, propose de dépasser cet « horizon étroit » du droit par la formule : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. »

Mais cette formule appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, elle ne vaut, Marx le dit lui-même, que dans le cadre d'une société d'abondance, où les forces productives multipliées auront produit une richesse qui pourra alors être distribuée sans qu'il soit nécessaire de prendre en compte d'autres critères que le besoin. Or c'est là une situation que Hume, dans son *Traité de la nature humaine*, caractérisait en son temps comme une situation qui rend toute justice inutile. En effet, le besoin de justice naît, selon lui, à partir de ce qu'il appelle les « circonstances de la justice » que sont d'une part la générosité limitée et d'autre part la rareté des biens. La société communiste que Marx appelle ici de ses vœux, à supposer qu'elle puisse exister, est une société de générosité, où la rigueur de la justice serait devenue inutile. Ensuite, la question reste entière de savoir qui est habilité à déterminer les besoins et les capacités de chacun. Faute

d'éclaircir ce point, le risque est grand d'une justice simplement octroyée, et pour tout dire d'une simple charité accordée.

Soucieux de maintenir la double exigence de liberté et d'égalité, le philosophe contemporain John Rawls propose dans son livre, *Théorie de la justice*, une solution qui concilie à ses yeux l'exigence libérale et l'exigence sociale. Sur quelles bases pourraient se construire les règles d'une justice qui respecterait à la fois le droit des individus et le souci d'égalité ? Il est nécessaire pour cela, selon Rawls, de recourir à la fiction d'un état originel où des personnes libres et rationnelles, ignorantes de leur future position sociale, choisiraient les règles de leur association. Un consensus pourrait alors se faire sur le *principe de liberté*, selon lequel un droit égal au système le plus étendu possible de libertés compatibles entre elles devrait être posé et sur le *principe de différence*, selon lequel les inégalités sociales et économiques ne seraient admises que si elles profitent à chacun et « s'attachent à des positions ou des fonctions ouvertes à tous ».

L'intérêt de cette analyse est de conduire au plus loin l'exigence de rationalité dans la définition de la justice. Mais sa limite est celle d'une définition des simples conditions de possibilité de la justice. Or peut-on aller plus loin ? Est-il possible de déterminer *a priori* ce que recouvre plus précisément, par exemple, la notion d'inégalité profitant à chacun ? Il ne le semble pas, comme en témoigne aujourd'hui le débat sur l'allègement des charges fiscales des entreprises, censé permettre de mieux combattre le chômage.

Le débat sur le juste et l'injuste ne saurait être clos. La justice est à construire. Une société plus juste constitue un idéal vers lequel on doit s'efforcer de tendre, sans qu'on puisse cependant jamais prétendre l'avoir atteint, sous peine d'injustice. C'est pourquoi la condition *sine qua non* de la justice est, pour finir, la liberté et d'abord celle de faire entendre son point de vue et son désaccord. Cette liberté, nul ne saurait en être privé sans qu'on commette à son égard la plus grave des injustices, celle d'ôter à l'homme ce qui constitue son humanité même : la faculté de penser et de juger.

1. Qu'est-ce qu'un homme juste ?

L'homme juste est incarné pour nous à travers quelques figures appartenant à la culture religieuse, philosophique ou politique. C'est Salomon, dont le jugement nous est raconté dans la Bible (texte 1), c'est Socrate, condamné à mort par Athènes, c'est saint Louis rendant la justice sous son arbre. Qu'ont en commun ces figures ? Une réflexion sur la justice passe d'abord par la réponse à cette question : qu'est-ce qu'un homme juste ?

La vertu de justice

L'homme juste, c'est d'abord celui qui agit avec justice, spontanément et sans contrainte, autrement dit qui possède la vertu de justice, comme une seconde nature. La justice est traditionnellement comptée parmi les vertus cardinales que sont par ailleurs la tempérance, le courage et la sagesse. Pour la philosophie antique, la vertu est une disposition à faire le bien qui concourt à la vie bonne. C'est ce lien affirmé entre vertu et bonheur qui permet de comprendre cette proposition de Socrate selon laquelle « il vaut mieux subir l'injustice que la commettre ». En quoi la justice est-elle une vertu ?

Selon Platon, si la justice est une vertu, c'est qu'elle est la santé de l'âme, l'harmonie qui règne entre les différentes parties de l'âme. C'est pourquoi la justice n'est pas une vertu comme les autres, ou, si l'on préfère, une vertu à côté des autres. Elle est la vertu totale, la résultante des autres vertus. L'homme juste, c'est celui qui est à la fois sage, courageux et tempérant. Être juste, c'est donner à chaque partie de l'âme – respectivement à la raison, au cœur et au désir – la part et

la place qui lui reviennent (texte 2). En accord avec Platon, Aristote fait également de la justice la vertu par excellence, mais insiste sur ce fait qu'elle concerne non pas l'homme isolé, mais l'homme dans son rapport avec les autres. On n'est pas juste tout seul, mais au milieu des autres. Et le bien que vise l'homme juste est non seulement son bien propre, mais le bien commun. La justice consiste alors à respecter les lois*, à subordonner ses intérêts à ceux de la collectivité. C'est là ce que Aristote appelle la justice universelle, ou justice légale*. Mais la justice vaut aussi dans mes rapports privés à autrui. Cette justice particulière, comme Aristote l'appelle, c'est l'égalité*, qui consiste en une juste mesure* : ne prendre ni trop de choses bonnes (par exemple de richesses), ni trop peu de choses mauvaises (par exemple de travail ; texte 3).

Ainsi l'homme juste est celui qui respecte l'ordre et la loi et renonce à satisfaire des désirs dérégés. Subordination, obéissance, renoncement, telles seraient les qualités de l'homme juste.

Mais, dira-t-on, respecter les lois, si elles sont injustes, est-ce encore justice ? N'y a-t-il pas là la marque d'un conformisme, d'une absence de courage face au devoir de combattre les injustices ? Or c'est ce combat qu'entend mener le justicier.

Le juste et le justicier

La figure du justicier est, accordons-le, plus populaire que celle du juste. C'est que l'existence du juste est discrète et sans éclats. Le justicier, au contraire, s'apparente au héros, qui se signale par son courage et par des actions spectaculaires, dont l'épopée nous parvient au travers de récits ou d'images. Il est celui qui met sa force au service des humbles, des victimes, des humiliés. En lui s'incarne l'espoir, ou le mythe, d'une société purifiée des injustices. Mais s'il exerce une fascination, le justicier peut aussi provoquer l'épouvante. Il semble parfois avoir fait sienne la formule : « Fiat justitia, pereat mundus », qui signifie : que justice soit faite, dût le monde en périr. Le justicier

est une figure ambiguë.

La tragédie de Sophocle, *Antigone*, exprime parfaitement cette ambiguïté et peut s'interpréter de plusieurs façons. Antigone, fille d'Œdipe, a deux frères : Étéocle et Polynice, qui se disputent le trône de Thèbes, après la mort de leur père. Ils se livrent alors une lutte fratricide, à laquelle ils succombent tous deux. Mais tandis que Créon, leur oncle désormais au pouvoir, ordonne des funérailles pour le premier, il les refuse au second, parce qu'il a combattu avec l'aide des armées ennemies. C'est alors qu'Antigone se dresse contre l'autorité de son oncle et réclame pour son frère une sépulture : « Tes ordres, à ce que je pense, ont moins d'autorité que les lois non écrites et imprescriptibles de Dieu. » Après avoir tenté de convaincre sa sœur, elle décide de donner une sépulture elle-même à son frère. Elle sera punie de mort et condamnée à être enterrée vivante.

On peut admirer le courage et le sacrifice d'Antigone. Elle se révolte contre un ordre établi au nom d'une justice supérieure. Mais cette révolte est-elle juste ? La décision de Créon n'est-elle pas juste, elle aussi ? Créon fait le choix d'apaiser la cité divisée et de laisser les morts enterrer les morts. Antigone veut continuer la guerre et préfère l'honneur d'un mort à la paix des vivants. Ce qui nous touche pourtant, c'est sa faiblesse et sa fin tragique. Mais il y a en elle une violence, qui, faute de moyens, se retourne contre elle. Le justicier est l'homme de la violence, qui prétend soutenir le droit par la force.

À l'inverse, le juste sera celui qui accepte la valeur de l'arbitrage*, même injuste à ses yeux, d'une part parce qu'il en accepte par avance la règle et d'autre part pour ne pas commettre à son tour d'injustice (texte 4). Exemple à cet égard est le procès de Socrate (texte 5). Car s'il y a du courage à accepter la sentence des juges, il y a aussi et peut-être surtout du courage à vouloir se placer sur le seul terrain de la discussion et de l'argumentation. Résister ou se révolter, telle est au fond l'alternative que représentent ces deux figures opposées et irréductibles du juste et du justicier.

Texte 1 : Le jugement de Salomon, La bible

Extrait de la Bible (1^{er} livre des Rois), ce texte est souvent cité comme illustrant parfaitement la justice. Le roi Salomon y apparaît comme la figure par excellence de l'homme juste, mais aussi de l'homme sage.

Alors deux prostituées vinrent vers le roi et se tinrent devant lui. L'une des femmes dit : « S'il te plaît, Monseigneur ! Moi et cette femme nous habitons la même maison, et j'ai eu un enfant, alors qu'elle était dans la maison. Il est arrivé que, le troisième jour après ma délivrance, cette femme aussi a eu un enfant ; nous étions ensemble, il n'y avait pas d'étranger avec nous, rien que nous deux dans la maison. Or le fils de cette femme est mort une nuit parce qu'elle s'était couchée sur lui. Elle se leva au milieu de la nuit, prit mon fils d'à côté de moi pendant que ta servante dormait ; elle le mit sur son sein, et son fils mort elle le mit sur mon sein. Je me levai pour allaiter mon fils, et voici qu'il était mort ! Mais, au matin, je l'examinai, et voici que ce n'était pas mon fils que j'avais enfanté ! » Alors l'autre femme dit : « Ce n'est pas vrai ! Mon fils est celui qui est vivant, et ton fils est celui qui est mort ! » et celle-là reprenait : « Ce n'est pas vrai ! Ton fils est celui qui est mort et mon fils celui qui est vivant ! » Elles se disputaient ainsi devant le roi qui prononça : « Celle-ci dit : "Voici mon fils qui est vivant et c'est ton fils qui est mort !" et celle-là dit : "Ce n'est pas vrai ! Ton fils est celui qui est mort et mon fils est celui qui est vivant !" Apportez-moi une épée », ordonna le roi ; et on apporta l'épée devant le roi, qui dit : « Partagez l'enfant vivant en deux et donnez la moitié à l'une et la moitié à l'autre. » Alors la femme dont le fils était vivant s'adressa au roi, car sa pitié s'était enflammée pour son fils, et elle dit : « S'il te plaît, Monseigneur ! Qu'on lui donne l'enfant, qu'on ne le tue pas ! » Mais celle-là disait : Il ne sera ni à moi ni à toi, partagez ! » Alors le roi prit la parole et dit : « Donnez l'enfant à la première, ne le tuez pas. C'est elle la mère. » Tout Israël apprit le jugement qu'avait rendu le roi, et ils révérent le roi car ils virent qu'il y avait en lui une sagesse divine pour rendre la justice.

La Bible, I^{er} livre des Rois, I, 3,16-27, Éd. du Cerf, 1961, trad. École biblique de Jérusalem, p. 343.

Pour mieux comprendre le texte

L'exemplarité de ce récit tient au fait qu'il rassemble tous les éléments d'une situation de justice. Les deux protagonistes du drame sont dans une impasse. Aucun accord n'est possible entre les deux femmes. Le **conflit** qui les oppose est d'autant plus irréductible que son enjeu est grave : il s'agit de la vie même, puisque la dispute porte sur un nouveau-né. Pour trancher, elles se mettent d'accord pour faire appel à un **tiers**, qui occupe alors la position de **l'arbitre**. La justice arbitrale fonde l'autorité du juge sur la convention* des adversaires, qui se mettent d'accord sur le moyen de régler leur litige. Il s'agit donc d'une demande de justice privée. La justice publique s'impose au contraire aux individus, parfois contre leur volonté. Certes Salomon est un roi et, à ce titre, investi d'un pouvoir de justice. Mais ce n'est pas tant au roi que les femmes s'adressent qu'au sage.

Or que va faire Salomon ? Il donne d'abord l'impression de prononcer une caricature de justice. La justice est égalité : on coupera le nouveau-né en deux parties égales. La justice est impartiale et ne se laisse pas émouvoir : on tuera le nouveau-né. Les trois **symboles** classiques de la justice : le **glaive**, le **bandeau** sur les yeux et la **balance** sont ici présents. Mais ce jugement n'est prononcé que pour faire éclater la vérité. Un autre jugement intervient alors, un jugement qui contredit le premier, et qui privilégie la vie contre la mort. Ce que nous dit, au fond, ce passage de la Bible, c'est que la justice veut la **vie** et non la **mort**, la paix et non la guerre. Contre la vengeance privée, qui entre dans la spirale de la violence – que l'antique loi hébraïque du talion cherchait déjà à briser –, la **demande de justice** est ici déjà sur la voie du dépassement d'un conflit que la **justice rendue** a, elle, pour charge de résoudre.

Texte 2 : La justice est la santé de l'âme,

Platon (428-348 av. J. -C.)

En quête de l'essence de la justice, Platon, dans La République, l'a d'abord définie à l'échelle de la Cité, où elle se laisse déchiffrer en quelque sorte en plus gros caractères. Dans ce texte, Platon opère une transposition à l'échelle de l'individu.

Un homme est juste de la même manière que l'État est juste.

– C'est une conclusion qui est aussi de toute nécessité. – Mais nous n'avons pas oublié que l'État est juste par le fait que chacun des trois ordres qui le composent remplit sa fonction. (...) Après cela, il nous reste, je crois, à examiner l'injustice.

– Évidemment.

– N'est-elle pas nécessairement un désaccord de ces trois parties, une ingérence indiscreète, un empiétement des unes sur les fonctions des autres, et la révolte de certaine partie contre le tout, avec la prétention de commander dans l'âme, en dépit de toute convenance, la nature l'ayant faite pour obéir à la partie née pour commander ? C'est en cela, je crois, c'est dans le désordre et la confusion de ces parties que consistent à nos yeux l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance, en un mot tous les vices.

– Tout cela en effet, c'est la même chose, dit-il. – Dès lors, repris-je, la nature des actions justes et de la justice, celle des actions injustes d'autre part n'apparaît-elle pas dans une clarté parfaite, s'il est vrai que nous connaissons la nature de l'injustice et de la justice ? – Comment cela ? – C'est que, repris-je, elles sont exactement semblables aux choses saines et aux choses malsaines et qu'elles sont dans l'âme ce que celles-ci sont dans le corps.

– Comment ? demanda-t-il. – Les choses saines engendrent la santé, les malsaines, la maladie. – Oui. – De même les actions justes engendrent la justice, les actions injustes, l'injustice.

– C'est forcé. – Engendrer la santé, c'est établir entre les éléments

du corps une hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres conformément à la nature ; au contraire engendrer la maladie, c'est établir une hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres contrairement à l'ordre naturel. – En effet. – De même, repris-je, engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'âme une hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres conformément à la nature ; au contraire engendrer l'injustice, c'est établir une hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres contrairement à l'ordre naturel. – C'est exactement cela, dit-il.

– La vertu est donc, en quelque sorte, semble-t-il, la santé, la beauté, le bon état de l'âme, et le vice en est la maladie, la laideur et la faiblesse.

Platon, *La République*, Livre IV, 441d-444c-e, trad. E. Chambry, Éd. Les Belles Lettres, 1989, pp. 41 et 45-46.

Pour mieux comprendre le texte

Platon établit entre la justice dans la Cité et la justice dans l'individu un parallélisme strict. La Cité comporte trois classes : les philosophes, les gardiens, les artisans. La première doit commander, la seconde et la troisième doivent obéir. La justice consiste en ce que chaque classe remplit la fonction qui lui est propre. De même l'âme se compose de trois parties : une partie qui est le siège de la raison, une partie qui est le siège du courage et de la volonté, une partie qui est le siège des appétits et du désir. C'est la partie la plus noble de l'âme, la raison, qui doit commander aux deux autres. Être juste, ce sera ne pas céder aux réclamations du désir, ni aux ardeurs du courage sans en avoir jugé. La justice est donc la vertu par excellence, puisqu'elle est la réunion de trois autres vertus : la sagesse, le courage et la tempérance.

Mais si la justice de l'individu est construite sur le modèle de la justice dans la Cité, c'est en réalité la justice dans l'individu qui garantit la justice dans la Cité. Seul l'homme sage, autrement dit le philosophe, est capable de véritable justice et c'est à lui, par conséquent, qu'il revient de gouverner.

Texte 3 : Justice universelle et justice particulière, Aristote (384-322 av. J. -C.)

Dans ce texte, Aristote cherche à spécifier l'idée de justice. La justice n'est pas seulement la vertu par excellence, la vertu universelle, comme chez Platon. Il existe une autre forme de justice, la justice particulière, qui repose sur l'égalité.

Comprenons donc en combien de sens se dit l'homme injuste. On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû et enfin celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité (...).

Puisque, disions-nous, celui qui viole la loi est un homme injuste, et celui qui l'observe un homme juste, il est évident que toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens, justes : en effet, les actions définies par la loi positive sont légales, et chacune d'elles est juste, disions-nous. Or les lois prononcent sur toutes sortes de choses, et elles ont en vue l'utilité commune (...). Mais la loi nous commande aussi d'accomplir les actes de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son poste, ne pas prendre la fuite, ne pas jeter ses armes), ceux de l'homme tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère, ne pas être insolent), et ceux de l'homme de caractère agréable (comme de ne pas porter des coups et de ne pas médire des autres), et ainsi de suite pour les autres formes de vertus ou de vices, prescrivant les unes et interdisant les autres, tout cela correctement si la loi a été elle-même correctement établie, ou d'une façon critiquable, si elle a été faite à la hâte.

Cette forme de justice, alors, est une vertu complète, non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui. Et c'est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus, et *ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin* ne sont ainsi admirables (...).

Mais ce que nous recherchons, de toute façon, c'est la justice qui est une partie de la vertu, puisqu'il existe une justice de cette sorte, comme nous le disons ; et pareillement pour l'injustice, prise au sens d'injustice particulière. L'existence de cette forme d'injustice est prouvée comme suit. Quand un homme exerce son activité dans la sphère des autres vices, il commet certes une injustice tout en ne prenant en rien plus que sa part (par exemple, l'homme qui jette son bouclier par lâcheté, ou qui, poussé par son caractère difficile, prononce des paroles blessantes, ou qui encore refuse un secours en argent par lésinerie) ; quand, au contraire, il prend plus que sa part, souvent son action ne s'inspire d'aucun de ces sortes de vices, encore moins de tous à la fois et cependant il agit par une certaine perversité (puisque nous le blâmons) et par injustice. Il existe donc une autre sorte d'injustice comme une partie de la justice totale, et un injuste qui est une partie de l'injuste total, de cet injuste contraire à la loi. (...) On voit ainsi que, en dehors de l'injustice au sens universel, il existe une autre forme d'injustice, qui est une partie de la première et qui porte le même nom, du fait que sa définition tombe dans le même genre, l'une et l'autre étant caractérisées par ce fait qu'elles intéressent nos rapports avec autrui.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, 1129a-1130b, trad. J. Tricot, Éd. Vrin, 1990, pp. 216-222.

Pour mieux comprendre le texte

Aristote distingue la justice universelle, qui consiste dans le **respect des lois**, et la justice particulière, qui consiste dans **l'égalité**.

La justice légale subordonne l'intérêt des individus à celui de la communauté. Elle suppose une **hiérarchie**, un **ordre**. Elle réclame des individus qu'ils soient vertueux : il faut au citoyen du courage, de la tempérance, etc. pour obéir aux lois. En accord avec Platon, Aristote fait de la justice légale, ou universelle, une vertu totale, la vertu par excellence, tout en précisant qu'elle concerne l'individu considéré dans ses rapports à autrui. Car on peut être vertueux aussi par rapport à soi-

même et le sage est celui qui sait vivre, délivré du besoin, sans le secours de ses semblables.

Mais, à côté de la justice universelle ou légale, il existe une autre forme de justice, la justice particulière, qui repose sur l'égalité. Pour en établir l'existence, Aristote poursuit un raisonnement rigoureux. Elle concerne non plus le rapport de l'individu à la Cité, mais les individus pris en eux-mêmes, ou considérés dans leur rapport avec d'autres individus, sur un plan non plus vertical, en quelque sorte, mais horizontal. La justice est alors une **juste mesure** entre le trop et le trop peu et consiste à ne pas prendre plus que son dû. En rendant alors la justice et l'égalité coextensives l'une à l'autre, Aristote ouvre le champ à une réflexion sur le difficile concept d'égalité (texte 16).

Texte 4 : Valeur de l'arbitrage, Alain (1868-1961)

L'arbitrage, nous dit Alain dans ce texte, même s'il peut paraître arbitraire, est pourtant le premier pas vers une justice possible. Car accepter de recourir à un arbitre, c'est, au cœur même du conflit, préparer, par l'acceptation d'une règle commune, les conditions d'un accord.

Où donc la justice ? En ceci que le jugement ne résulte point des forces, mais d'un débat libre, devant un arbitre qui n'a point d'intérêts dans le jeu. Cette condition suffit, et elle doit suffire parce que les conflits entre les droits sont obscurs et difficiles. Ce qui est juste, c'est d'accepter d'avance l'arbitrage ; non pas l'arbitrage juste, mais l'arbitrage. L'acte juridique essentiel consiste en ceci que l'on renonce solennellement à soutenir son droit par la force. Ainsi ce n'est pas la paix qui est par le droit ; car, par le droit, à cause des apparences du droit, et encore illuminées par les passions, c'est la guerre qui sera, la guerre sainte ; et toute guerre est sainte. Au contraire, c'est le droit qui sera par la paix, attendu que l'ordre du droit suppose une déclaration

préalable de paix, avant l'arbitrage, pendant l'arbitrage, et après l'arbitrage, et que l'on soit content ou non. Voilà ce que c'est qu'un homme pacifique. Mais l'homme dangereux est celui qui veut la paix par le droit, disant qu'il n'usera point de la force, et qu'il le jure, pourvu que son droit soit reconnu. Cela promet de beaux jours.

Alain, *Propos du 18 avril 1923*, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Éd. Gallimard, 1956, pp. 484-485.

Pour mieux comprendre le texte

Croire qu'il existe une justice et un droit qui existeraient de façon absolue et indépendamment du **débat**, c'est ne pas comprendre la nature de la justice et du droit.

La justice n'est pas une donnée, elle est à construire. C'est pourquoi la justice n'est pas dans le **résultat**, mais dans le **processus**. La valeur de l'arbitrage ne tient pas au jugement rendu, mais à l'idée d'accord entre les parties qu'il implique.

De même, le droit n'est pas la **condition** de la paix, mais sa **conséquence**.

Ce texte d'Alain invite donc à opérer un changement de perspective radical, qui correspond aussi à un changement radical d'attitude : il faut déposer les armes, et renoncer à la force. Force et justice, guerre et droit sont incompatibles : les uns ne peuvent donc servir d'instruments aux autres.

Texte 5 : Mieux vaut subir l'injustice que la commettre : l'apologie de Socrate, Platon (428-348 av. J. -C.)

Accusé de corrompre la jeunesse et d'introduire de nouveaux dieux dans la Cité, Socrate vient d'être condamné à mort par le tribunal d'Athènes. Voici sa réponse aux juges.

Sans doute pensez-vous, Citoyens, que ce qui m'a perdu c'est mon indigence à l'égard de ces sortes de propos par lesquels je vous aurais persuadés, si j'avais pensé devoir tout faire absolument et tout dire pour échapper à la peine. Ah ! il s'en faut de beaucoup. Non, l'indigence qui m'a perdu, ce n'est certes pas celle de la parole, mais bien de l'audace et de l'effronterie ; c'est aussi de n'avoir pas consenti à vous tenir cette sorte de langage qu'il vous est le plus agréable d'entendre, celui de mes gémissements et de mes plaintes, sans parler d'une foule d'autres choses, indignes de moi, je l'affirme hautement, que j'aurais faites ou dites : telles enfin que vous vous êtes accoutumés à les entendre de la part des autres ! Mais, ni je n'ai pensé devoir alors rien faire en considération du péril où j'étais, rien qui fût indigne d'un homme libre, ni je ne me repens à cette heure de m'être ainsi défendu. Tout au contraire, je préfère de beaucoup mourir après m'être défendu comme cela, que de vivre en m'étant défendu de l'autre manière ! Pas plus en effet au tribunal qu'à la guerre, on ne doit, pas plus moi qu'aucun autre, employer ces moyens-là pour échapper, à tout prix, à la mort ! Dans les combats, en effet, maintes fois il apparaît clairement que l'on échapperait à la mort en jetant ses armes, en se décidant à des supplications envers ceux qui vous poursuivent. En toute autre occasion périlleuse, il y a aussi beaucoup de moyens d'éviter la mort, à condition d'avoir l'audace de tout faire et de tout dire. Mais peut-être bien n'est-ce pas, cela, Citoyens, qui est difficile, d'échapper à la mort : ce qui est en revanche bien plus difficile, c'est d'échapper au risque d'être jugé méchant, car c'est un risque qui court plus vite. Ainsi, à présent, lent et vieux comme je suis, à ce titre, le plus lent des deux m'a attrapé, tandis que mes accusateurs, eux qui ont vigueur et rapidité, le sont par le plus rapide, par la perversité. Et moi, à présent, je vais m'en aller reconnu par vous coupable, par vous condamné à mort, tandis qu'ils s'en iront, eux, après qu'ils auront été, par la Vérité, jugés coupables d'improbité et d'injustice ! Je m'en tiens, moi, à la peine que vous m'avez fixée, et eux, à la leur : voilà sans doute comme il fallait probablement qu'il en fût, et il en est, je crois, parfaitement ainsi.

Platon, *Apologie de Socrate*, 38d-39b, trad. L. Robin, coll.

« Bibliothèque de La Pléiade », Éd. Gallimard, 1950, pp. 178-179.

Pour mieux comprendre le texte

Platon dresse – à travers ses Dialogues – le portrait de Socrate, interpellant ses concitoyens, les convoquant à la discussion. Mais, s'il se place sur le même terrain que les sophistes, qui est celui de la parole, Socrate cependant dénonce sans relâche les mirages d'un discours de **séduction**, qui flatte le sentiment, au détriment de la vérité. Aussi, fidèle à lui-même jusqu'au moment de mourir, il récuse le tribunal populaire et en appelle, en définitive, au **tribunal de la vérité** et de la raison.

Ce faisant, il affirme la valeur absolue de la **vérité**, puisqu'elle lui paraît préférable à la **vie** même et prédit à ses juges un sort plus terrible que le sien : « après qu'ils auront été par la Vérité jugés coupables d'improbité et d'injustice ».

Récusant ainsi leur jugement, il ne s'y soustrait pas cependant. La justice, c'est d'abord la vertu (texte 2) qui sait commander au sentiment et le soumettre à la raison. S'il cherchait à flatter ou à apitoyer ses juges, c'est alors que Socrate serait injuste, d'abord envers lui-même, mais aussi envers la Cité.

2 Justice et force

Nous avons vu que l'homme juste est celui qui agit avec justice sans contrainte extérieure, par vertu. Mais tous les hommes sont-ils justes ? L'expérience constante de l'injustice au cours de l'histoire montre suffisamment l'inanité ou la naïveté d'une telle question. Le simple fait que le juste s'incarne dans quelques figures que la mémoire des hommes retient et vénère signale assez sa rareté. Pourtant la justice est nécessaire à la paix sociale. Et puisque les hommes n'y sont pas naturellement enclins, il faudra les y soumettre, par force. Aucune règle ne peut exister sans sanction. La justice repose donc sur une contrainte. Deux questions se posent alors : premièrement, comment les hommes en sont-ils venus à accepter cette contrainte ? et deuxièmement, cette contrainte exercée par la force ne risque-t-elle pas de compromettre gravement la justice ?

La justice repose sur une convention

Contre Platon, les sophistes ont été les premiers à affirmer que la justice n'était pas naturelle, mais reposait sur une contrainte, acceptée par convention*. À l'appui de cette thèse, ils convoquent l'expérience : nul n'est juste volontairement. S'ils étaient assurés de l'impunité, comme le berger de la fable, tous les hommes seraient injustes. On peut contester le caractère radical d'une telle affirmation. Reste que si elle n'est pas toujours vraie, elle l'est, en tout cas, souvent et cela suffit. Si les hommes ne sont pas justes de leur propre gré, c'est, poursuivent-ils, que la justice n'est pas un bien en elle-même. Elle est, si l'on veut, un moindre mal. Subir l'injustice est en effet pire que la commettre. C'est pourquoi les hommes, par calcul et par convention, acceptent la justice et les lois, parce qu'elles les protègent des exactions et des

crimes (texte 6). La justice est utile, voilà tout. Le cynisme apparent d'une telle thèse n'a pas manqué de soulever des protestations. Cicéron, par exemple, maintiendra le fait qu'il existe une loi naturelle de justice qui prescrit à chacun ses devoirs (texte 7). Mais n'est-ce pas alors confondre justice et morale ? Agir par devoir, c'est agir librement, sans contrainte extérieure. Or les règles de justice s'imposent à tous et par la contrainte s'il le faut. En outre, on peut, comme Hume, mettre en doute que la vertu de justice soit naturelle. Si la justice est rendue nécessaire, c'est que les hommes ne sont pas naturellement enclins à partager et que, néanmoins, la rareté des biens rend le partage indispensable (texte 8). De façon plus radicale encore, Hobbes soutient la thèse selon laquelle les notions de juste et d'injuste, de bien et de mal n'ont aucun sens dans l'état de nature. Chacun y soutient son droit par la force ou la ruse. C'est la violence et la menace qu'elle fait peser sur leur vie qui conduisent les hommes à accepter de se soumettre à un pouvoir fort, capable de les contraindre au respect des lois qu'il édicte (texte 9).

La loi du plus fort

Si la justice ne peut s'imposer que par la force, ne risque-t-elle pas de se confondre purement et simplement avec elle ? Pourtant, la justice prononce et dit le droit, c'est-à-dire ce qui doit être et non ce qui est. Elle oppose donc l'être au devoir-être. Le droit et la force sont incompatibles et, Rousseau (cf. *Du contrat social*, Livre I, chapitre III, « Du droit du plus fort ») nous l'a appris, la notion de « droit du plus fort » est contradictoire. Comment, dès lors, mettre ensemble la force et la justice ? Comment faire pour que cette alliance contre nature et pourtant nécessaire ne dénature pas la justice ? À cette question, Pascal répond : « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » (texte 10).

Empreinte de pessimisme et de scepticisme, cette réponse, cependant, a le mérite de tenir à égale distance idéalisme et cynisme.

Au premier, elle fait entendre qu'il est vain d'espérer que la justice puisse régner sans la force ; au second, elle réplique que la force ne peut régner sans justice, ou du moins sans s'efforcer en même temps de convaincre ceux à qui elle s'impose. Or que signifie cette remarque ? Tout simplement que la justice est humaine. La nature ne connaît que des rapports de force et n'est que physique. Seul l'homme est capable d'argumenter, de raisonner (texte 11). Comme le suggère d'ailleurs leur origine étymologique commune, la justice ne saurait se passer de justification. C'est pourquoi la position d'un Calliclès que nous rapporte Platon dans le *Gorgias* est soit naïve, soit fallacieuse. Calliclès soutient que la nature « nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins » et qu'« elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise ». Défenseur apparent d'une morale fondée sur l'idée de la supériorité du fort sur le faible ou encore du surhomme, au sens ordinaire du mot, il prêche, en réalité, en faveur d'une morale qui rabaisse l'homme au niveau de l'animal. Or, c'est la grandeur de l'homme que d'affirmer, contre la nature, que le fort et le faible ont même valeur et qu'ils ont les mêmes droits. Et c'est la marque de sa misère, toute humaine elle aussi, que d'avoir besoin de lois pour faire exister cette exigence.

Texte 6 : L'origine de la justice est une convention, Platon (428-348 av. J. -C.)

Dans ce passage de La République, Glaucon, un ami de Socrate, prend la parole pour tenter de définir la justice. Contre Thrasymaque qui vient de soutenir que la justice est naturelle et se confond avec la loi du plus fort, Glaucon pense, au contraire, que la justice résulte d'une convention.

Glaucon. – Écoute ce que je me suis chargé d'exposer d'abord, c'est-à-dire quelle est la nature et l'origine de la justice.

On dit que, suivant la nature, commettre l'injustice est un bien, la subir un mal, mais qu'il y a plus de mal à la subir que de bien à la commettre. Aussi quand les hommes se font et subissent mutuellement des injustices et qu'ils en ressentent le plaisir ou le dommage, ceux qui ne peuvent éviter l'un et obtenir l'autre, jugent qu'il est utile de s'entendre les uns les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux, et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice. Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre le plus grand bien, c'est-à-dire l'impunité dans l'injustice, et le plus grand mal, c'est-à-dire l'impuissance à se venger de l'injustice. Placée entre ces deux extrêmes, la justice n'est pas aimée comme un bien, mais honorée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice. Car celui qui peut la commettre et qui est véritablement homme se garderait bien de faire une convention aux fins de supprimer l'injustice ou commise ou subie : ce serait folie de sa part. Voilà donc, Socrate, quelle est la nature de la justice, et l'origine qu'on lui donne.

Platon, *La République*, Livre II, 358d-359b, trad. E. Chambry, Éd. Les Belles Lettres, 1970, p. 51.

Pour mieux comprendre le texte

Vaut-il mieux subir l'injustice que la commettre ? C'est autour de cette question que tourne la discussion au début de *La République*. On a vu (texte 5) comment Socrate fait de la justice une valeur **absolue**. Elle est pour lui le bien et la vertu par excellence. Glaucon propose ici de définir la justice non comme une **fin**, mais comme un **moyen**. Elle n'a donc qu'une valeur **relative**. Pour expliquer son point de vue, Glaucon oppose la **nature** et la **loi**. Par nature, l'injustice est préférable. Par la loi, la justice est préférable. Ce changement s'explique par le fait que les hommes ont fait un **calcul**. Au bout du compte, avant l'établissement de toute loi, le risque de subir l'injustice étant supérieur à l'occasion de pouvoir la commettre dans la majorité des cas, les hommes s'entendent entre eux et établissent une **convention** par laquelle ils se protègent de l'injustice subie et

renoncent à l'injustice commise.

La justice n'est donc pas naturelle. Elle résulte d'une institution, d'un contrat. C'est sur la loi qu'il faut s'appuyer pour la faire exister, et non sur la nature.

Texte 7 : Il existe une justice naturelle, Cicéron (103-43 av. J. -C.)

La justice n'est pas, selon Cicéron, une pure convention. Il défend l'idée d'une loi naturelle qui nous conduit à reconnaître et respecter les préceptes de la justice établie, lorsqu'ils lui sont conformes, à les critiquer dans le cas inverse.

Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. Quoi ! même les lois des tyrans ? Si les Trente avaient voulu imposer aux Athéniens des lois et si tous les Athéniens avaient aimé ces lois dictées par des tyrans, devrait-on les tenir pour justes ? (...) Mais si la justice est l'obéissance aux lois écrites et aux institutions des peuples et si, comme le disent ceux qui le soutiennent, l'utilité est la mesure de toutes choses, il méprisera et enfreindra les lois, celui qui croira y voir son avantage. Ainsi plus de justice, s'il n'y a pas une nature ouvrière de justice ; si c'est sur l'utilité qu'on la fonde, une autre utilité la renverse. Si donc le droit ne repose pas sur la nature, toutes les vertus disparaissent. Que deviennent en effet la libéralité, l'amour de la patrie, le respect des choses qui doivent nous être sacrées, la volonté de rendre service à autrui, celle de reconnaître le service rendu ? Toutes ces vertus naissent du penchant que nous avons à aimer les hommes, qui est le fondement du droit (...).

Si la volonté des peuples, les décrets des chefs, les sentences des juges faisaient le droit, pour créer le droit au brigandage, à l'adultère, à la falsification des testaments, il suffirait que ces façons d'agir eussent le suffrage et l'approbation de la multitude. Si les opinions et les votes

des insensés ont une puissance telle qu'ils puissent changer la nature des choses, pourquoi ne décideraient-ils pas que ce qui est mauvais et pernicieux sera désormais tenu pour bon et salutaire ? Ou pourquoi la loi qui de l'injuste peut faire le droit, ne convertirait-elle pas le bien en mal ? C'est que, pour distinguer une bonne loi d'une mauvaise, nous n'avons d'autre règle que la nature. Et non seulement la nature nous fait distinguer le droit de l'injustice, mais, d'une manière générale les choses moralement belles de celles qui sont laides, car une sorte d'intelligence partout répandue nous les fait connaître et incline nos âmes à identifier les premières aux vertus, les secondes aux vices. Or croire que ces distinctions sont de pure convention et non fondées en nature, c'est de la folie.

Cicéron, *Des lois*, Livre II, trad. Appuhn, Éd. Garnier, 1954, p. 255.

Pour mieux comprendre le texte

Pour établir l'existence d'une justice naturelle*, inscrite dans le cœur de l'homme, Cicéron propose une suite d'arguments.

1. Si la justice est fondée sur l'intérêt (ou « utilité »), elle ne peut pas être stable. Les intérêts des hommes peuvent être antagonistes et les forces qui les soutiennent peuvent s'inverser.

2. Si la justice est simple convention, et n'est qu'obéissance à la loi, les vertus – qui ne sont pas toutes commandées par la loi – n'existeraient pas. Or elles existent.

3. Dire que le juste et l'injuste sont le résultat d'une convention revient à dire que la vérité se décrète. Or la vérité ne se décrète pas, fût-ce à la majorité, fût-ce à l'unanimité.

4. S'il n'existait pas d'étalon du juste et de l'injuste en dehors des lois, nous ne pourrions pas les juger.

Texte 8 : Origine de la justice : partialité et rareté, D. Hume (1711-1776)

Hume réfute à la fois ceux qui pensent que l'homme est par nature incapable de générosité et ceux qui pensent qu'il est par nature dévoué à ses semblables. Ni ange, ni bête, l'homme a besoin de recourir à l'artifice de la justice, parce que les circonstances la rendent nécessaire.

J'ai déjà observé que la justice naît de conventions humaines ; et que celles-ci ont pour but de remédier à des inconvénients issus du concours de certaines *qualités* de l'esprit humain et de la *situation* des objets extérieurs. Les qualités de l'esprit sont l'*égoïsme* et la *générosité restreinte* : la situation des objets extérieurs est la *facilité de les échanger* jointe à leur rareté en comparaison des besoins et des désirs des hommes (...).

On remarque aisément qu'une affection cordiale met tout en communauté entre amis ; et que des époux, en particulier, perdent l'un et l'autre leur propriété et ne connaissent plus le *tien* et le *mien* qui sont si nécessaires et qui pourtant causent tant de trouble dans la société humaine. Le même effet résulte d'un changement des circonstances où vivent les hommes ; quand par exemple il y a une assez grande abondance d'un bien pour contenter tous les désirs des hommes ; dans ce cas disparaît complètement toute distinction de propriété et tout demeure en commun. Nous pouvons observer cette situation pour l'air et pour l'eau, qui sont pourtant les plus estimables des objets extérieurs (...).

Voici donc une proposition qu'on peut, à mon avis, regarder comme certaine : *c'est uniquement de l'égoïsme de l'homme et de sa générosité limitée, en liaison avec la parcimonie avec laquelle la nature a pourvu à la satisfaction de ses besoins, que la justice tire son origine.*

David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Éd. Aubier, 1962, pp. 612-613.

Pour mieux comprendre le texte

Dès le début du texte, Hume se situe sur le terrain de l'expérience

et de l'observation. Son ambition est d'étudier l'homme tel qu'il est et non tel qu'il devrait être, ou tel que nos préjugés nous le font dépeindre.

Or il ressort de cette observation que la nécessité d'établir des règles de justice naît de la réunion de certaines circonstances. D'une part, l'homme est capable de générosité, mais elle se limite à ses proches. L'homme est naturellement partial. D'autre part, les biens qui sont à sa disposition ne sont pas illimités. Leur rareté oblige à établir des règles de propriété.

Mais c'est seulement la réunion de ces deux facteurs qui rend la justice nécessaire. Il suffit de faire varier l'un des éléments (par exemple, la rareté), pour que le second (la partialité) ne soit pas un obstacle à l'entente des hommes entre eux. Si tous les biens étaient abondants, le besoin d'établir des règles de propriété disparaîtrait.

Texte 9 : Violence et justice, T. Hobbes (1588-1679)

Suivant la célèbre formule « l'homme est un loup pour l'homme », Hobbes soutient avec vigueur dans ce passage que la violence est la condition des hommes avant l'établissement des lois. Mais il affirme aussi que cette violence n'est ni juste, ni injuste. C'est la loi qui pose le juste et l'injuste.

Il apparaît clairement qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun (...).

Il peut sembler étrange, à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature puisse ainsi dissocier les hommes et les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres : c'est pourquoi peut-être, incrédule à l'égard de cette inférence tirée des passions, cet homme

désirera la voir confirmée par l'expérience. Aussi, faisant un retour sur lui-même, alors que partant en voyage, il s'arme et cherche à être bien accompagné, qu'allant se coucher, il verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, il ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits : qu'il se demande quelle opinion il a de ses compatriotes, quand il voyage armé ; de ses concitoyens, quand il verrouille ses portes ; de ses enfants et de ses domestiques, quand il ferme ses coffres à clef. N'incrimine-t-il pas l'humanité par ses actes autant que je le fais par mes paroles ? Mais ni lui ni moi n'incriminons la nature humaine en cela. Les désirs et les autres passions de l'homme ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Pas davantage ne le sont les actions qui procèdent de ces passions, tant que les hommes ne connaissent pas de loi qui les interdise ; et ils ne peuvent connaître de lois tant qu'il n'en a pas été fait ; or, aucune loi ne peut être faite tant que les hommes ne se sont pas entendus sur la personne qui doit la faire (...).

Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir, que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est point de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice.

Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Ed. Sirey, 1971, pp. 124-126.

Pour mieux comprendre le texte

Hobbes vient de montrer précédemment que les hommes, dans l'état de nature, c'est-à-dire avant que leur coexistence soit réglée par des lois, sont contraints à la guerre de tous contre tous. Étant égaux, ayant les mêmes désirs, ils se livrent une lutte sans merci, par nécessité. Mais cette conclusion peut paraître rude à ceux qui veulent croire en la bonté de l'homme. C'est pourquoi, après avoir fait appel à un raisonnement qui a pu laisser ces derniers encore sceptiques, il fait appel ici à leur expérience. Or celle-ci ne peut laisser place au doute.

Les exemples de la méfiance mutuelle des hommes, alors même qu'ils sont protégés par les lois, sont trop nombreux pour qu'il soit encore possible de croire à une harmonie naturelle entre eux.

Mais de cela, Hobbes ne tire aucune conclusion morale. La violence n'est pas un péché, mais la suite naturelle des passions. La nature n'autorise ni n'interdit aucune action. C'est seulement après l'établissement des lois, émanant d'un pouvoir commun auquel les hommes acceptent, après une convention, de se soumettre, que les actions peuvent être jugées justes ou injustes, c'est-à-dire légales* ou illégales. Le juste et le légal sont ici confondus.

Texte 10 : Justice et force, B. Pascal (1623-1662)

Justice et force sont nécessaires l'une à l'autre et pourtant contraires. À travers une dialectique serrée, Pascal, dans ce court extrait, montre comment cette contradiction peut être surmontée.

Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et, pour cela, faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

Blaise Pascal, *Pensées*, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Éd. Gallimard, 1954, p. 1160.

Pour mieux comprendre le texte

La force est du registre physique, la justice du registre moral. S'il est nécessaire de se soumettre à la force, ce ne peut être en même temps un devoir. Entre ces deux registres, l'hétérogénéité est donc radicale.

Pourtant, nous dit Pascal, leur union est nécessaire. Or, entre les deux, le choix est impossible ou mauvais. Choisir la justice sans la force, au nom de l'idéalisme, c'est se condamner à l'impuissance. Choisir la force sans la justice, au nom du réalisme, est, nous dit Pascal, tyrannie. Suffit-il alors de revêtir la force des apparences de la justice ? Les choses ne sont pas si simples. La force déguisée en justice est et reste illégitime. Comment comprendre alors la fin du texte ?

Si dans le combat qui les oppose, la force semble l'emporter sur la justice, ce n'est pas que la force soit la plus forte, mais que la justice comporte en elle-même sa propre faiblesse. Elle est « sujette à dispute » et toute relative : « Plaisante justice qu'une rivière borne », écrit ailleurs Pascal. C'est pourquoi, en définitive, parce que la force est « sans dispute », elle seule peut assurer la paix entre les hommes. Faire que ce qui est fort soit juste représente alors la solution à la fois la plus économique et la plus juste. La loi, même appuyée à la force, fait naître un ordre et une légalité. Elle est, en tous cas, préférable au désordre et à l'illégalité.

Texte 11 : La raison du plus fort, Alain (1868-1961)

Commentant la fable de la Fontaine Le loup et l'agneau, Alain montre ce que signifie véritablement l'expression « la raison du plus fort », à savoir l'aveu de l'impuissance de la force seule à fonder la justice.

La force semble être l'injustice même ; mais on parlerait mieux en disant que la force est étrangère à la justice ; car on ne dit pas qu'un loup est injuste. Toutefois le loup raisonneur de la fable est injuste, car

il veut être approuvé ; ici se montre l'injustice, qui serait donc une prétention de l'esprit. Le loup voudrait que le mouton n'ait rien à répondre, ou tout au moins qu'un arbitre permette ; et l'arbitre, c'est le loup lui-même. Ici les mots avertissent assez ; il est clair que la justice relève du jugement, et que le succès n'y fait rien. Plaider, c'est argumenter. Rendre justice, c'est juger. Peser des raisons, non des forces. La première justice est donc une investigation d'esprit et un examen des raisons. Le parti pris est par lui-même injustice ; et même celui qui se trouve favorisé, et qui de plus croit avoir raison, ne croira jamais qu'on lui a rendu bonne justice à lui tant qu'on n'a pas fait justice à l'autre, en examinant aussi ses raisons de bonne foi ; de bonne foi, j'entends en leur cherchant toute la force possible, ce que l'institution des avocats réalise passablement. On trouve des plaideurs qui sont assez contents lorsque leur avocat a bien dit tout ce qu'il y avait à dire. Et beaucoup ne voudraient point gagner si leur tort était mis en lumière en même temps. Aussi veulent-ils que l'adversaire ait toute permission d'argumenter ; sans quoi le possesseur non troublé garderait toujours une espèce d'inquiétude. Et la fureur de posséder est une fureur d'esprit, qui craint plus une objection qu'un voleur. L'injustice est humaine comme la justice, et grande comme la justice, en un sens.

Alain, *Éléments de philosophie*, coll. « Idées », Éd. Gallimard, 1941, pp. 312-313.

Pour mieux comprendre le texte

Alain dénonce ici la « naïveté » de ceux qui, tel Thrasymaque, prétendent fonder la justice sur la **loi du plus fort**, sous le prétexte qu'elle serait une loi de nature. Mais la nature n'est ni juste ni injuste (texte 9), et force et justice appartiennent à deux registres différents (texte 10). C'est pourquoi il ne sert à rien, à l'inverse, de protester contre l'injustice de la nature.

Par contre, le **discours** qui vise à **justifier** le droit du plus fort est injuste. Quittant subrepticement le domaine de la nature, un tel discours se place sur le terrain de l'argumentation (comme l'indique la

formule : la **raison** du plus fort). Or l'argumentation suppose, par définition, qu'on accorde à celui à qui elle s'adresse un statut **égal**. Telle est la fonction de tout procès de justice : laisser parler librement et également les deux parties. Par conséquent, celui qui veut **à la fois** être le plus fort et chercher à se justifier a tort et tombe dans la tyrannie, telle que l'a définie Pascal : vouloir avoir par une voie ce que l'on ne peut avoir par une autre. De cette forme d'injustice, seul l'homme, doué de raison et de parole, est capable. C'est pourquoi « l'injustice est humaine comme la justice, en un sens », conclut Alain.

3 La loi et l'équité

Qu'est-ce qu'une loi ?

La loi*, au sens juridique du terme, est une règle qui pose la norme du droit et qui s'impose à tous. Nul, dit-on, n'est censé ignorer la loi. C'est à partir d'elle, en effet, que les hommes vivant au sein d'une société donnée savent, d'une part, ce qu'il leur est permis et défendu de faire et, d'autre part, la peine qu'ils encourent en cas d'infraction. La loi fait ainsi passer la justice du domaine privé au domaine public. L'institution publique de la justice confisque aux individus le droit de juger de l'importance du tort qu'ils estiment avoir subi et de se faire justice à eux-mêmes, sauf dans le cas unique et extrême où la vie est directement menacée, cas d'ailleurs prévu par la loi et connu sous le nom de la légitime défense, qui, on le voit, ne saurait se confondre avec l'auto-défense.

Une des toutes premières fonctions de la loi est, par conséquent, d'établir la paix civile et de briser la spirale de la vengeance, comme en témoigne une des plus anciennes lois écrites, la loi dite du talion (du latin *talis*, qui signifie « tel »), dont la formule la plus connue est : « œil pour œil, dent pour dent ». Derrière cette formulation qui peut choquer, est en fait affirmée l'idée d'une mesure égale, par opposition à la violence et à la démesure qui s'exercent, le plus souvent, à travers les actes d'une vengeance privée.

Mais pour qu'elle puisse effectivement servir de référence commune, la loi doit être solennellement proclamée et écrite.

C'est pourquoi l'existence de lois est liée à la naissance de l'écriture.

On distingue couramment trois formes de pouvoir, au travers desquelles s'exerce la justice légale*. Le pouvoir qui a autorité pour édicter la loi est le *pouvoir législatif*. En cas d'infraction à la loi, ou simplement de litige, le *pouvoir judiciaire*, exercé par des juges, a autorité pour juger. Enfin, le *pouvoir exécutif* a pour mission d'exécuter les décisions du juge. L'existence de ces trois pouvoirs est nécessaire à l'existence de la justice (texte 12). La séparation de ces trois pouvoirs, dont Montesquieu formula le principe dans *De l'Esprit des lois*, en garantit par ailleurs le bon fonctionnement.

En laissant de côté la question de son contenu, la loi réalise, dans sa forme du moins, l'une des premières exigences de justice que constitue l'exigence d'égalité*. La loi en effet est valable pour tous et s'applique à tous avec une égale rigueur. La loi se distingue ainsi du règlement qui ne concerne qu'une communauté restreinte (école, armée...), ou du simple décret, qui touche les circonstances particulières de l'exécution d'une loi. La loi, au contraire, est générale (texte 13), et les hommes, devant elle, sont égaux.

Jurisprudence et équité

Le caractère d'universalité de la loi est à la fois une exigence morale et une nécessité technique. La loi ne peut, sauf à multiplier les textes et les exceptions, prévoir tous les cas sur lesquels le juge est amené à se prononcer. « L'office de la loi est de fixer par de grandes vues les maximes générales du droit, d'établir des principes féconds en conséquences, et non de descendre dans le détail des questions qui peuvent naître sur chaque matière », écrit le juriste Portalis, rédacteur du code civil napoléonien. Or c'est souvent au moment de son application concrète qu'on s'aperçoit des défauts d'une loi. Les hommes, en tant qu'individus, ne sont pas identiques, les temps et les circonstances peuvent changer. La loi, par sa nature même, est au contraire générale et stable.

C'est pourquoi la justice, si elle est appliquée à la lettre, peut être

injuste. Le juge, chargé d'appliquer la loi, mais aussi de l'interpréter, cherchera alors à en comprendre l'esprit. Il pourra, par exemple, prendre des dispositions qui pondèrent les effets de la loi. Ce faisant, il fera preuve d'équité (texte 14). L'équité, toutefois, ne se confond pas avec la charité qui consiste à accorder à quelqu'un ce qui ne lui est pas forcément dû. L'équitable, nous dit Aristote, « bien qu'il soit juste, n'est pas exactement conforme à la loi, mais il est plutôt une modification avantageuse du juste qui est rigoureusement légal ». Au contraire, la charité n'a rien à voir avec la justice et peut même lui être, en un sens, contraire. C'est là la signification problématique de la parabole des ouvriers de la onzième heure rapportée dans l'Évangile (Matthieu, 20). On peut voir dans la charité un dépassement de l'horizon étroit de la justice humaine. Mais on peut aussi y voir l'empressement du riche à n'accorder au pauvre que ce que son bon vouloir décidera de lui donner et non ce que la justice pourrait lui réclamer.

Reste que la loi à elle seule ne suffit pas à définir le juste et l'injuste. C'est pourquoi le pouvoir législatif délègue en certains cas une partie de son pouvoir au juge, en affirmant que certains arrêts du tribunal peuvent faire, comme on dit, jurisprudence*. La jurisprudence est alors l'ensemble des décisions des diverses juridictions en tant qu'elles constituent une source de droit. Les évolutions techniques, notamment, rendent nécessaire la jurisprudence, face à ce qu'on appelle parfois le « vide juridique ». C'est ainsi qu'en matière de justice certains arrêts ont pu faire jurisprudence, face à l'urgence d'une demande de justice, et en attendant qu'une loi soit votée.

Toutes ces mesures ou ces palliatifs ne visent qu'à remédier à l'imperfection des lois, sans les dénaturer, ni les remettre en cause pour autant. La loi reste le critère du juste. Tout autre est le problème que soulève la critique du formalisme de la loi, par rapport à la question de la justice et de l'égalité. En effet, la loi, même en restant formellement juste, c'est-à-dire en respectant la forme de l'égalité, peut décider d'un traitement inégal des individus qui y sont également

soumis (texte 15). Rousseau l'affirmait déjà : « La loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels ou tels pour y être admis. » Dès lors, l'égalité, à peine affirmée par la forme de la loi, se trouve démentie par son contenu. C'est pourquoi il faudra nous demander à quelles conditions les lois peuvent déroger au principe de l'égalité, sans cesser d'être justes.

Texte 12 : De la nécessité de l'État pour faire régner la justice, J. Locke (1632-1704)

Locke est souvent considéré comme le théoricien de l'État libéral moderne. Il montre dans ce texte que les trois pouvoirs – législatif, judiciaire et exécutif – sont la condition nécessaire à l'existence de la justice.

Ainsi donc, la fin *principale* que poursuivent les hommes en instituant des États et en se soumettant à un gouvernement, *c'est la sauvegarde de leur propriété*, que l'état de nature n'assure pas suffisamment du fait de nombreuses déficiences.

Premièrement, il y manque une loi établie et reconnue, reçue et approuvée d'un commun accord comme la norme du juste et de l'injuste et la mesure commune qui permette de régler tous les litiges. Car si la loi naturelle est évidente et intelligible aux créatures raisonnables, les hommes, qui sont poussés par leurs intérêts et qui ignorent cette loi, faute de l'avoir étudiée, ne sont pas portés à la reconnaître comme une loi qu'ils sont tenus d'appliquer à leurs propres cas.

Deuxièmement, il manque dans l'état de nature *un juge reconnu et impartial*, qui ait autorité pour régler les différends d'après la loi établie. Comme chacun, dans cet état, est à la fois juge et agent d'exécution de la loi naturelle, et que les hommes sont partiaux en leur faveur, la passion et l'esprit de vengeance risquent de les entraîner

trop loin et avec trop d'ardeur quand il s'agit de leurs propres causes ; et, d'un autre côté, la négligence et l'indifférence peuvent les rendre trop insouciants dans celles des autres.

Troisièmement, il manque souvent dans l'état de nature un *pouvoir* qui soit en mesure d'appuyer et de soutenir une juste sentence et de la *mener* dûment à exécution. En général, ceux qui commettent une injustice ne manqueront pas, s'ils en sont capables, d'utiliser la force pour la faire prévaloir. Leur résistance rendra souvent l'exécution du châtiment dangereuse et fréquemment mortelle, pour ceux qui voudront l'entreprendre.

Ainsi, malgré tous les avantages de l'état de nature, les hommes sont dans une condition fâcheuse tant qu'ils demeurent en cet état ; aussi sont-ils rapidement amenés à entrer en société.

John Locke, *Essai sur le pouvoir civil*, chapitre IX, trad. J. -L. Fyot, PUF, 1953.

Pour mieux comprendre le texte

L'origine de l'État, selon Locke, est un contrat par lequel les individus renoncent à exercer pleinement et librement tous leurs droits naturels, à condition que l'État auquel ils acceptent de se soumettre leur garantisse la protection de leurs droits essentiels, ce que Locke appelle ici leur « propriété », en anglais *property*, c'est-à-dire, littéralement, ce qui appartient en propre.

Pour cela, l'État doit exercer un pouvoir législatif : s'il existe une loi naturelle* de justice, elle n'est pas reconnue par tous. L'État dit la loi, que nul désormais ne peut ni discuter, ni ignorer. Il doit aussi exercer un pouvoir judiciaire : situé au-dessus des parties, il n'est donc pas à la fois juge et partie et garantit l'impartialité de la justice. Il doit, enfin, exercer un pouvoir exécutif : la justice a besoin de la force publique pour être respectée et être ainsi protégée des rapports de forces privées.

Texte 13 : Généralité de la loi, J. -J. Rousseau (1712-1778)

Qu'est-ce qu'une loi ? interroge Rousseau dans Du contrat social (Livre II, chapitre VI). Une loi – au sens physique – est un rapport universel et constant entre des phénomènes. La loi – au sens politique – doit elle aussi établir des rapports universels et constants entre les hommes...

Quand je dis que l'objet des lois est toujours général, j'entends que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière. Ainsi la loi peut bien statuer qu'il y aura des privilèges, mais elle n'en peut donner nommément à personne ; la loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels et tels pour y être admis ; elle peut établir un gouvernement royal et une succession héréditaire, mais elle ne peut élire un roi, ni nommer une famille royale : en un mot, toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre II, chapitre VI, Éd. Garnier-Flammarion, 1966, pp. 74-75.

Pour mieux comprendre le texte

La loi est, nous dit Rousseau dans ce texte, générale par son objet. C'est que la loi ne statue pas sur tel ou tel individu, mais sur un principe d'organisation générale de la société sur lequel les hommes se mettent d'accord.

Parce qu'elle est générale, la loi est la même pour tous et réalise de ce fait l'égalité. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle place sur le même plan tous les individus. Au contraire, principe d'organisation, elle établit des fonctions, confère des statuts.

C'est pourquoi la loi est juste et légitime*, non pas parce qu'elle est

le résultat d'un vote, mais parce qu'elle concerne l'intérêt général. L'élection, qui choisit un individu, n'est donc pas l'acte politique majeur. Rousseau, d'ailleurs, condamne le principe de la représentation, pour le risque – réel, on le voit aujourd'hui – de confusion qu'il entretient entre le choix d'un homme et le choix d'une politique législative ou d'un programme.

Enfin, si la loi est générale par son objet, elle doit l'être aussi dans sa source. Elle émane de la volonté générale (texte 22).

Texte 14 : Le juste et l'équitable par rapport à la loi, Aristote (384-322 av. J. -C.)

Dans ce texte, Aristote montre comment la loi, parce qu'elle est générale, ne considère pas les cas particuliers, ce que doit faire le juge, par contre, s'il veut être équitable.

(...) L'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que par là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait

connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle. Telle est la nature de l'équitable : c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, 14, trad. J. Tricot, Ed. Vrin, 1990, pp. 267-268.

Pour mieux comprendre le texte

On l'a vu dans le texte précédent, la loi est générale, parce que le législateur* a en vue un principe d'organisation général de la société. Le pouvoir législatif ne saurait prononcer sur des cas particuliers. Mais il en va autrement du pouvoir judiciaire. Le juge doit en effet apprécier chaque cas pour appliquer la loi. C'est cet aspect de la justice qu'Aristote analyse ici. Il ne remet pas en question la loi, ni le législateur, mais montre qu'il peut y avoir contradiction entre la nature générale de la loi et la nature individuelle du cas. Les circonstances d'un cas peuvent être telles que l'application de la loi à la lettre en contredirait l'esprit. Pour rendre justice, le juge doit alors interpréter la loi. Si cette interprétation est conforme à l'esprit de la loi, elle est équité*. L'équité est alors une forme de justice supérieure à celle qui se contenterait d'appliquer la loi. La justice relève non seulement du juste, comme norme, c'est-à-dire comme loi, mais du jugement. C'est pourquoi le légalisme* est ici insuffisant.

Texte 15 : Justice formelle, C. Perelman (1912-1984)

Chaïm Perelman, philosophe belge, juriste et logicien de formation, dénonce ici le formalisme de la loi qui respecte apparemment l'égalité, mais peut, en fait, servir à justifier l'inégalité.

Un acte est formellement juste s'il observe une règle énonçant l'obligation de traiter d'une certaine manière tous les êtres d'une catégorie déterminée. Remarquons que la règle elle-même n'est soumise à aucun critère moral ; la seule condition qu'elle doit remplir est d'une nature purement logique (...).

On peut se demander, et non sans raison, si cette indétermination sur le contenu même de la règle ne peut amener des esprits retors à échapper à toute accusation d'injustice formelle, tout en leur laissant une liberté d'action presque complète, en leur permettant l'arbitraire le plus entier. Rien n'empêche en effet, quand on désire ne pas traiter selon la règle un être d'une certaine catégorie essentielle, de modifier la règle par une condition supplémentaire qui ferait apparaître deux catégories là où il n'y en avait qu'une seule auparavant : cette subdivision permettrait, du coup, de traiter autrement des êtres qui feraient dorénavant partie de deux catégories différentes. La modification peut être quelconque : elle peut aussi bien consister en une restriction se rapportant à des conditions de temps ou d'espace qu'en une limitation affectant n'importe quelle propriété de membres de la catégorie. Au lieu de dire « Tous les M doivent être P », on dira, par exemple, « tous les M nés avant 1500 doivent être P » ou « tous les M nés en dehors de l'Europe doivent être P » ou en général « tous les M affectés de la qualité A doivent être P » (...).

Au lieu d'agir d'une façon formellement injuste, en traitant de manière inégale deux êtres faisant partie de la même catégorie essentielle, on préférera modifier la règle de façon que, formellement, l'action soit juste et irréprochable.

Chaim Perelman, *Justice et Raison*, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1972, pp. 62-63.

Pour mieux comprendre le texte

« La loi peut faire plusieurs classes de citoyens, assigner même les qualités qui donneront droit à ces classes, mais elle ne peut nommer tels ou tels pour y être admis », note Rousseau (texte 13). Là encore, la loi doit être générale. Elle vise la **forme** – le principe selon lequel on

établit des distinctions, et non le **contenu** : les personnes concrètes qui en bénéficient. C'est ce **formalisme** de la loi que Perelman souligne ici. Comme Aristote, il ne remet pas en question le principe de la généralité de la loi, mais il montre comment ce principe peut être **perversi**, c'est-à-dire servir une toute autre fin que celle qu'il cherche à atteindre.

Pour cela, il suffit de définir les « qualités » donnant droit à un avantage de telle sorte que, par avance, on se donne les moyens d'en **exclure** tel ou tel. Au lieu de dire, par exemple, « tous les chômeurs ont droit à une indemnité », on dira « tous les chômeurs au chômage depuis moins de deux ans ont droit à une indemnité ».

La loi, à elle seule, ne garantit donc pas la justice. Elle en est la condition nécessaire, mais non suffisante. **En aval**, on l'a vu (texte 14), elle doit être interprétée. **En amont**, elle doit être établie selon des principes qui ne soient pas seulement formels, mais qui engagent des choix politiques et moraux.

4. Le problème de l'égalité

Qu'est-ce que la justice ? C'est l'égalité*. Telle est la réponse la plus courante et apparemment la plus simple que nous serions tentés d'apporter à une telle question. À l'inverse, l'injustice serait l'inégalité. Ne dit-on pas, pour stigmatiser l'injustice, que dans tel traitement des personnes, dans telle répartition des charges, dans telle décision de justice, il y a eu « deux poids, deux mesures » ? La justice, au contraire, est symbolisée par la balance, qui mesure l'égalité. Mais qu'est-ce que l'égalité ? Elle peut se définir comme le rapport entre des grandeurs, rapport en vertu duquel ces grandeurs peuvent être substituées l'une à l'autre. Il ne peut y avoir d'égalité qu'entre des grandeurs mesurables. Or s'il est relativement simple de ramener les choses à des grandeurs mesurables, il en va tout autrement des personnes. Comment mesurer et comparer la valeur des personnes ? Est-il même légitime de le tenter ? Telles sont les questions soulevées par la réponse, sans doute précipitée, que nous évoquions, et qui font de l'égalité non pas, finalement, une réponse, mais, en fait, un problème.

Les deux justices

C'est à Aristote que revient le mérite d'avoir cherché à élucider les rapports de l'égalité et de la justice. Après avoir défini la justice par l'égalité, Aristote propose en effet de distinguer entre deux formes d'égalité : l'égalité proportionnelle ou géométrique* et l'égalité arithmétique*. À ces deux types d'égalité correspondent deux types de justice : la justice distributive*, d'une part, et la justice corrective*, d'autre part (texte 16). Selon la première, l'égalité est un résultat. Elle est obtenue en donnant à chacun la part proportionnée à son mérite. Il

serait injuste en effet de donner autant à l'homme méritant qu'à celui qui vaut moins. Selon la seconde, l'égalité est posée au départ : entre personnes supposées égales – et même si elles ne le sont pas – il est juste que le partage soit égal. L'application de ces deux principes différents d'égalité peut trouver son illustration, pour le premier, à travers la formule « à travail égal, salaire égal », pour le second à travers l'échange de marchandises, qui doivent avoir une valeur équivalente, que l'on soit riche ou que l'on soit pauvre, ou encore dans la justice pénale qui pose l'égalité devant la loi : que l'on soit homme ou femme, riche ou pauvre, la peine encourue par celui qui commet une injustice est la même pour tous et doit, selon Aristote, équivaloir à la peine de celui qui l'a subie.

Mais ces deux justices, ou ces deux types d'égalité sont de nature bien différente. Tandis que la première, qui repose sur l'égalité proportionnelle, mesure la valeur des personnes, la seconde, qui met en œuvre l'égalité arithmétique, mesure la valeur des choses. Et là est bien le problème. À quelle aune, en effet, se mesure la valeur des personnes ? À l'aune de leur utilité sociale. C'est la part de la contribution de chacun à la richesse sociale qui est ainsi mesurée. À partir de là, deux questions se posent : est-il juste de ramener l'individu à son efficacité sociale ? Et, si oui, y a-t-il pour chacun égalité des chances ?

Égalité et justice sociale

Depuis la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, il est admis que les hommes, quelles que soient par ailleurs leurs différences, ont les mêmes droits. Mais cette déclaration admet aussi qu'il peut exister entre eux des distinctions sociales, en précisant qu'elles ne « peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». Par cette remarque se trouvent écartées comme illégitimes toutes les distinctions fondées sur le rang ou la naissance, c'est-à-dire ce qu'on appelait les « privilèges » sous l'Ancien Régime. Il y a là un progrès

considérable dans la justice qui réclame toujours davantage d'égalité. Mais est-ce suffisant ? À cette question, Marx répondra que non. Les situations des individus, leurs capacités, même, n'étant pas identiques, ils ne peuvent pas tous apporter à la société la même contribution. Doivent-ils être pour cela pénalisés ? Est-il juste que parce que l'un est plus habile ou plus fort que l'autre, il reçoive en retour une rémunération plus forte ? Une véritable justice sociale devrait au contraire s'efforcer d'égaliser les moyens et les conditions d'existence (texte 17).

Toutefois, cette thèse soulève plusieurs objections. La première objection est d'ordre moral et politique : une égalité imposée serait injuste et elle contredirait l'égalité des droits posée précédemment. Pour qu'elle soit juste, cette égalité des conditions devrait d'abord être acceptée par tous. Le véritable critère de la justice serait, en fait, non pas l'égalité, mais la liberté (texte 18). La deuxième objection est d'ordre économique et social : une égalité par avance posée entre les individus, quels que soient leurs efforts ou leurs talents, découragerait par avance les hommes de chercher à travailler plus, et c'est la richesse de la société tout entière qui se trouverait ainsi compromise (texte 19).

Liberté et égalité

Comment, dès lors, concilier égalité et liberté ou encore efficacité économique et justice sociale ? Pour que le principe des inégalités sociales proportionnées aux efforts et aux talents de chacun soit juste, il faudrait d'abord qu'il y ait égalité des chances. Or naître riche ou pauvre, dans tel ou tel milieu, avec telle ou telle aptitude compromet gravement cette égalité. Pire, cette inégalité initiale a tendance à s'aggraver, au fil des générations. C'est pourquoi, en toute justice, il conviendrait non pas de partir de l'inégalité entre les hommes, mais d'une égalité supposée qu'on s'efforcerait d'atteindre. L'égalité entre les hommes n'est pas donnée, mais produite. Encore faut-il la vouloir (texte 20). Reste que l'égalité des chances ne peut être parfaitement

réalisée, sauf à supposer tous les hommes identiques.

Est-il possible, par conséquent, en acceptant le double postulat de l'inégalité des chances et de la récompense proportionnelle aux talents et aux efforts de chacun, de construire une société juste ? C'est à cette question que le philosophe américain John Rawls s'est efforcé de répondre dans son livre *Théorie de la justice*. Pour cela, il imagine une situation hypothétique, comparable à l'état de nature des théoriciens du contrat, où les hommes, derrière un « voile d'ignorance », auraient à choisir les principes qui présideront à leur organisation sociale. Dans l'ignorance de leur future position, c'est-à-dire dans l'ignorance des chances plus ou moins grandes qui leur seront accordées, les hommes pourraient s'entendre sur deux principes de justice : le *principe de liberté*, selon lequel « chaque personne doit avoir un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour tous », et le *principe de différence*, selon lequel « les inégalités économiques et sociales sont autorisées à condition (a) qu'elles soient au plus grand avantage du plus mal loti, et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances » (texte 21).

Trop sociale pour les uns, trop libérale pour les autres, cette théorie a été discutée. Son mérite est surtout de conduire au plus loin une analyse purement rationnelle et *a priori* de la justice. C'est peut-être aussi sa limite car la justice est avant tout l'objet d'un débat concret et d'une lutte dans l'histoire. Ses acquis sont fragiles. Et c'est seulement s'il existe une vie démocratique que les inégalités peuvent reculer et la justice progresser, ce que nous verrons dans le dernier chapitre.

Texte 16 : Justice distributive et justice corrective, Aristote (384-322 av. J. -C.)

Dans ce célèbre passage, Aristote distingue deux formes de justice ou

d'égalité : l'égalité géométrique, qui est une proportion, et l'égalité arithmétique. La première renvoie à la justice, considérée comme ordre social, la seconde à la justice entre individus.

De la justice particulière et du juste qui y correspond, une première espèce est celle qui intervient dans la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique (car dans ces avantages il est possible que l'un des membres ait une part ou inégale ou égale à celle d'un autre), et une seconde espèce est celle qui réalise la rectitude dans les transactions privées (...). Cette forme du juste a un caractère spécifique différent de la précédente. En effet, le juste distributif des biens possédés en commun s'exerce toujours selon la proportion dont nous avons parlé⁴ (puisque si la distribution s'effectue à partir des richesses communes, elle se fera suivant la même proportion qui a présidé aux apports respectifs des membres de la communauté ; et l'injuste opposé à cette forme du juste est ce qui est dehors de la dite proportion). Au contraire, le juste dans les transactions privées, tout en étant une sorte d'égal, et l'injuste une sorte d'inégal, n'est cependant pas l'égal selon la proportion de tout à l'heure, mais selon la proportion arithmétique. Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme, ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité, se demandant seulement si l'une a commis, et l'autre subi, une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage. Par conséquent, cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales ; mais le juge s'efforce, au moyen du châtement, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, trad. J. Tricot, Éd. Vrin, 1990, pp. 224-225 et 232-234.

Pour mieux comprendre le texte

La justice, c'est l'égalité. Soit, mais l'égalité elle-même peut se comprendre de deux manières. **L'égalité arithmétique** est l'égalité entre deux **termes**. **L'égalité géométrique** est l'égalité entre deux **rapports**. L'image du gâteau peut aider à comprendre cette distinction. Deux parts de gâteau peuvent être égales, d'une égalité arithmétique. Mais on peut aussi considérer que l'égalité est réalisée si les parts distribuées sont proportionnelles au mérite (ou au poids...) de ceux entre lesquels il doit être partagé. L'égalité ici sera dite géométrique.

Aristote considère que, dans le cas de la **justice distributive**, c'est-à-dire de l'égalité géométrique, il est normal de donner plus à ceux qui contribuent le plus, par leur mérite, par leurs fonctions ou par leurs biens, au bon fonctionnement de la société. Mais cela peut être discuté (textes 19 et 20).

Dans le cas de la **justice corrective**, c'est-à-dire de la justice qui réalise l'égalité arithmétique, on ne tient pas compte des apports des individus à la société ni de leur mérite. Ils sont considérés comme des individus abstraits. Aristote appelle cette forme de justice « corrective » parce qu'elle **rétablit un équilibre**, plus qu'elle **n'établit un ordre**. Qu'il soit, par ailleurs, riche ou pauvre, bon père de famille ou dévoyé, celui qui cause un tort à autrui doit le réparer. Cela aussi peut être discuté (texte 17).

Soit qu'on tienne compte du mérite, ou de tout autre facteur, soit qu'on n'en tienne pas compte, dans les deux cas il semble bien que la justice ne soit jamais tout à fait réalisée.

Le mérite de ce texte d'Aristote est de montrer, en tous cas, que la question de la justice et de l'égalité est une question complexe qui doit être débattue.

Texte 17 : De chacun ses capacités, à

chacun selon ses besoins, K. Marx (1818-1883)

« À travail égal, salaire égal » : ce principe de justice distributive semble la justice même. Pourtant, par son caractère abstrait, il peut produire des injustices. C'est pourquoi Marx propose ici un tout autre principe de justice distributive.

Le travail, pour servir de mesure, doit être calculé d'après la durée ou l'intensité, sinon il cesserait d'être un étalon de mesure. Ce droit *égal* est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, puisque tout homme n'est qu'un travailleur comme les autres, mais il reconnaît tacitement comme un privilège de nature le talent inégal des travailleurs, et, par suite, l'inégalité de leur capacité productive. *C'est donc, dans sa teneur, un droit de l'inégalité, comme tout droit.* Par sa nature, le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous ; mais les individus inégaux (et ils ne seraient pas distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne peuvent être mesurés à une mesure égale qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on les regarde sous un aspect unique et *déterminé* ; par exemple, dans notre cas, uniquement comme des travailleurs, en faisant abstraction de tout le reste. En outre : tel ouvrier est marié, tel autre non ; celui-ci a plus d'enfants que celui-là, etc. À rendement égal, et donc à participation égale au fonds social de consommation, l'un reçoit effectivement plus que l'autre, l'un sera plus riche que l'autre, etc. Pour éviter tous ces inconvénients, le droit devrait être non pas égal, mais inégal (...).

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative

jailliront avec abondance – alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! »

Karl Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand*, trad. M. Rubel et L. Evrard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Éd. Gallimard, 1965, p. 1420.

Pour mieux comprendre le texte

Pour Marx, la société socialiste doit permettre de réaliser une première forme de justice distributive, en respectant le principe : « à travail égal, salaire égal ». Mais le socialisme n'est, selon lui, qu'une étape vers le communisme qui réalisera une forme supérieure de justice distributive en respectant le principe : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

Le reproche qu'adresse Marx au principe socialiste, « à travail égal, salaire égal », est qu'il est encore prisonnier de « l'étroit horizon du **droit bourgeois** ». Mais, en réalité, c'est le **droit en général** qui est ici critiqué. Le droit ne peut être juste parce qu'il est **abstrait**. Il ne tient pas compte des inégalités entre individus, tant sur le plan de leurs **qualités subjectives** (ou « capacités ») que sur le plan de leurs **situations objectives** (ou « besoins »). Cette critique est fondée et a d'ailleurs contribué à faire évoluer l'idée de justice : la sécurité sociale, les allocations familiales en sont des exemples. Ces « acquis sociaux » ont été le résultat de luttes et de discussions qui ont donné lieu à la définition de nouvelles règles de justice, à de nouvelles lois.

Mais Marx, à la fin du texte, envisage non seulement une évolution, mais un changement radical : le dépassement du droit dans le cadre d'une société communiste, c'est-à-dire, selon lui, d'une société d'abondance, qui, comme le faisait déjà remarquer Hume en son temps, rendrait la justice inutile (texte 8).

Texte 18 : Justice et égalité, T. Hobbes

(1588-1679)

Dans ce texte, Hobbes soutient un point de vue paradoxal au sens propre, c'est-à-dire un point de vue qui va contre l'opinion reçue. Or on admet généralement que l'égalité a un rapport naturel avec l'idée de justice, ce que conteste Hobbes ici.

On distingue d'ordinaire la justice des actions en deux espèces, en la *commutative*, et en la *distributive*, dont on dit que la première suit la proportion arithmétique et l'autre la géométrique (...). Je reconnais en cela quelque distinction de l'égalité, en sorte qu'il y ait une égalité simplement telle, comme lorsque l'on compare deux choses de même prix entre elles, une livre à douze onces d'argent ; et une autre égalité qui n'est pas tout à fait telle ; par exemple, s'il y a mille écus à distribuer à cent hommes, et qu'on en donne six cents à soixante, et quatre cents aux quarante qui restent, il n'y a pas de l'égalité entre ces deux hommes, et toutefois, à cause qu'il y en a avec ceux à qui il faut les distribuer, l'un en recevra autant que l'autre, d'où la distribution deviendra égale. Cette égalité tombe dans la proportion géométrique. Mais que fait cela au sujet de la justice ? Car, ni si je vends ma marchandise le plus haut que je puis, je ne fais tort à personne, à cause que l'acheteur l'a ainsi voulu et me l'a demandée ; ni aussi je n'offense personne, si je donne davantage de ce qui m'appartient à celui qui en mérite le moins, pourvu que je donne aux autres ce que je leur ai promis ; ce que notre Sauveur confirme en quelque part de l'Évangile. Ce n'est donc pas là une bonne division de la justice, mais de l'égalité. Néanmoins il est peut-être malaisé de nier tout à fait que la justice ne consiste en quelque égalité, c'est-à-dire en ceci seulement, qu'étant tous naturellement égaux, l'un ne s'attribue pas plus de droit qu'il n'en accorde à autrui, s'il ne s'en est acquis, par des pactes préalables, quelque prérogative.

Thomas Hobbes, *De Cive ou les fondements de la politique*, chapitre III, § 6, trad. du latin, coll. « Philosophie politique », Éd. Sirey, 1981.

Pour mieux comprendre le texte

Hobbes commence par reprendre la fameuse distinction aristotélicienne entre justice corrective* (qu'il appelle ici commutative) et justice distributive* (texte 16). Il va montrer ensuite sur deux exemples qu'aucune de ces formes **d'égalité** n'a de rapport naturel avec la **justice**.

Dans le premier exemple, celui d'un échange entre marchandises, Hobbes montre que l'égalité arithmétique apparemment « naturelle » entre une chose et son prix repose en fait sur un **accord volontaire** entre les parties.

Dans le deuxième exemple, Hobbes reprend la parabole de la onzième heure (Matthieu, 20) : un maître donne autant – un denier – aux ouvriers qui n'ont travaillé qu'une heure qu'à ceux qui ont travaillé la journée entière. En toute justice, entendue comme respect de l'égalité géométrique, il semblerait qu'il faille donner plus à ceux qui ont travaillé plus. Mais là encore, il n'y a pas d'injustice, puisque le maître avait **promis** de donner un denier pour la journée de travail. Le sens de la parabole – la justice de Dieu est plus grande et plus généreuse que la justice des hommes – est ici laissé de côté.

Ce que Hobbes veut montrer c'est que, dans les deux cas, la justice ne repose pas sur l'égalité, mais sur une convention, c'est-à-dire sur l'accord librement consenti des deux parties.

Texte 19 : Individu ou société ? J. S. Mill (1806-1873)

Philosophe et économiste anglais, John Stuart Mill est le défenseur du libéralisme et de l'utilitarisme. Il présente ici l'idée selon laquelle la justice doit être établie en suivant le principe de l'utilité sociale, supérieure aux droits pourtant légitimes de l'individu.

Dans une société coopérative de production, est-il juste ou non que

le talent ou l'habileté donnent droit à une rémunération plus élevée ? Ceux qui répondent négativement à la question font valoir l'argument suivant : celui qui fait ce qu'il peut a le même mérite et ne doit pas, en toute justice, être placé dans une position d'infériorité s'il n'y a pas faute de sa part ; les aptitudes supérieures constituent déjà des avantages plus que suffisants, par l'admiration qu'elles excitent, par l'influence personnelle qu'elles procurent, par les sources intimes de satisfaction qu'elles réservent, sans qu'il faille y ajouter une part supérieure des biens de ce monde ; et la société est tenue, en toute justice, d'accorder une compensation aux moins favorisés, en raison de cette inégalité injustifiée d'avantages plutôt que de l'aggraver encore. À l'inverse, les autres disent : la société reçoit davantage du travailleur dont le rendement est supérieur ; ses services étant plus utiles, la société doit les rémunérer plus largement ; une part plus grande dans le produit du travail collectif est bel et bien son œuvre ; la lui refuser quand il la réclame, c'est une sorte de brigandage. S'il doit seulement recevoir autant que les autres, on peut seulement exiger de lui, en toute justice, qu'il produise juste autant, et qu'il ne donne qu'une quantité moindre de son temps et de ses efforts, compte tenu de son rendement supérieur. Qui décidera entre ces appels à des principes de justice divergents ? La justice, dans le cas en question, présente deux faces entre lesquelles il est impossible d'établir l'harmonie, et les deux adversaires ont choisi les deux faces opposées ; ce qui préoccupe l'un, c'est de déterminer, en toute justice, ce que l'individu doit recevoir ; ce qui préoccupe l'autre, c'est de déterminer, en toute justice, ce que la société doit donner. Chacun des deux, du point de vue où il s'est placé, est irréfutable et le choix entre ces points de vue, pour des raisons relevant de la justice, ne peut qu'être absolument arbitraire. C'est l'utilité sociale seule qui permet de décider entre l'un et l'autre.

John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Éd. Garnier-Flammarion, 1968, pp. 145-146.

Pour mieux comprendre le texte

Tout le texte repose sur la tension entre deux principes également

légitimes de justice distributive.

Faut-il, au nom de la justice, **donner plus à ceux qui ont moins** ? Dans ce cas, la justice repose sur un **principe moral** : les hommes ont les mêmes droits, quels que soient par ailleurs leurs « talents », pourvu qu'ils aient le même mérite, c'est-à-dire pourvu qu'ils fournissent un même effort. La justice ne consiste pas alors à **respecter** l'égalité – sous la forme d'une juste proportion – mais à la **produire**. Les hommes ne naissent pas égaux, ils le deviennent. La justice doit **compenser** les inégalités.

Faut-il, à l'opposé, **donner plus à ceux qui travaillent plus** sans pour autant qu'ils fournissent plus d'effort, par ailleurs ? Dans ce cas, la justice repose sur un principe **psychologique et économique**. La justice doit en effet **récompenser** le travail, faute de quoi personne ne produirait plus qu'il n'en faut et c'est l'économie tout entière qui en souffrirait. On retrouve là la thèse du libéralisme* : les inégalités entre individus profitent en définitive à tous.

C'est cette tension entre ces deux principes de justice apparemment inconciliables que John Rawls s'est efforcé de résoudre (texte 21).

Texte 20 : Les deux justices, Alain (1868-1961)

Reprenant la distinction aristotélicienne entre justice corrective (ou mutuelle) et justice distributive, Alain explique pourquoi elles sont toutes deux nécessaires, mais aussi pourquoi la première est supérieure à la seconde en ce que celle-là assigne aux hommes un idéal qu'ils doivent s'efforcer d'atteindre, tandis que celle-ci les renvoie à un ordre établi.

Quelle étonnante ambiguïté dans la notion de Justice. Cela vient sans doute principalement de ce que le même mot s'emploie pour

désigner la Justice Distributive et la Justice Mutuelle. Or ces deux fonctions se ressemblent si peu, que la première enferme l'inégalité, et la seconde l'égalité.

Je fais un marché avec un autre homme ; et avant de conclure, je m'occupe à rechercher s'il n'y a point quelque inégalité entre nous, qui le détermine à faire contrat avec moi. Par exemple, si, au sujet du cheval que je lui vends, il ignore quelque chose que moi je sais, je dois l'instruire avant qu'il signe. Egalité ; justice mutuelle.

Je suis membre d'un jury pour les chevaux ; j'ai à dire quel est l'éleveur qui mérite la récompense ; je la lui donne. Inégalité ; justice distributive.

J'enseigne les mathématiques. J'ai en face de moi des enfants que je juge également dignes d'être instruits, quoiqu'ils n'aient pas tous les mêmes aptitudes. (...) Je travaille à les rendre égaux, et je les traite tous comme mes égaux, malgré la nature, malgré les antécédents, contre les dures nécessités. Égalité ; justice mutuelle.

J'examine des candidats pour l'École polytechnique. (...) J'ai de bons postes à donner, mais en petit nombre. Aux plus forts. Et je donne des rangs. Inégalité ; justice distributive.

Un juge siège comme arbitre dans un procès au civil. (...) Si l'un des contractants est évidemment naïf, ignorant ou pauvre d'esprit, le juge annule ou redresse le contrat. Egalité ; justice mutuelle. Ici le pouvoir du juge n'est que pour établir l'égalité.

Le même juge, le lendemain, siège comme gardien de l'ordre et punisseur. Il pèse les actes, la sagesse, l'intention, la responsabilité de chacun ; il pardonne à l'un ; il écrase et annule l'autre, selon le démérite. Inégalité ; justice distributive.

Les deux fonctions sont nécessaires. Mais il me semble que la Justice Distributive a pour objet l'ordre et n'est qu'un moyen ; tandis que la Justice Mutuelle est par elle-même un idéal, c'est-à-dire une fin pour toute volonté droite. Le vrai nom de la première serait Police ; et le beau nom de Justice ne conviendrait qu'à l'autre.

Alain, *Propos du 16 juillet 1912*, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », Éd. Gallimard, 1956, pp. 136-137.

Pour mieux comprendre le texte

S'il s'inspire d'Aristote, Alain, dans ce texte, donne un sens en réalité bien différent aux termes de justice distributive et de justice mutuelle. Alors qu'Aristote pense que ces deux formes de justice réalisent l'égalité, Alain affirme d'emblée que « la première enferme l'inégalité, et la seconde l'égalité ».

Et, en effet, la justice distributive vise à établir un ordre, un classement, une hiérarchie. Elle assigne aux individus une place et une fonction. À ce titre, ils ne sont eux-mêmes que des moyens et non des fins. La justice mutuelle, au contraire, considère les individus en tant que fins, et postule leur égale valeur.

Les exemples que propose Alain sont d'ailleurs significatifs du sens quelque peu différent qu'il entend donner aux termes utilisés par Aristote. C'est ainsi que dans l'exemple du marché, l'égalité n'est pas tant celle des marchandises que celle des conditions dans lesquelles se conclut l'acte. La vente est juste, non pas seulement parce que les marchandises échangées sont équivalentes, mais d'abord parce que les contractants sont traités de la même manière. L'exemple de l'enseignement est tout aussi intéressant. Alain nous dit qu'il s'agit de traiter les enfants comme des égaux, égaux entre eux, égaux par rapport au maître. C'est que l'égalité ici n'est pas une égalité de fait, mais une égalité de valeur. Or cette valeur doit devenir un fait. Car la justice ne consiste pas seulement dans la reconnaissance d'une égalité, mais dans la production concrète de cette égalité.

C'est cette dimension morale et dynamique de la justice mutuelle qui la distingue à la fois de la justice distributive et de la justice corrective, telle que l'entendait Aristote.

Texte 21 : Les deux principes de justice, J.

Rawls (né en 1921)

Le philosophe américain John Rawls s'efforce ici de montrer sur quelles bases pourrait se construire une société dont les règles de justice respecteraient à la fois la liberté des individus et l'exigence d'égalité.

Dans la théorie de la justice comme équité, les institutions de la structure de base sont considérées comme justes dès lors qu'elles satisfont aux principes que des personnes morales, libres et égales, et placées dans une situation équitable, adopteraient dans le but de gouverner cette structure. Les deux principes les plus importants s'énoncent comme suit :

- 1. Chaque personne a un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous.*
- 2. Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à condition (a) qu'elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances.*

Examinons de quelle façon le rôle spécial de la structure de base affecte les conditions de l'accord initial et exige que cet accord soit compris comme étant hypothétique et non historique. Par définition, la structure de base est le système social global qui détermine la justice du contexte social. (...) Ainsi, en premier lieu, toute situation équitable à l'égard d'individus conçus comme des personnes morales, libres et égales, doit être telle qu'elle réduise de façon satisfaisante les inégalités dues à l'influence des contingences au sein de ce système. Les accords réels conclus alors que les gens connaissent leur place dans le cours de la vie sociale sont influencés par des contingences, naturelles et sociales, de toutes sortes. Les principes adoptés dépendent du cours réel des événements qui ont lieu au sein de la structure institutionnelle de cette société. Nous ne pouvons pas, par

des accords réels, dépasser les événements fortuits ni trouver un critère suffisamment indépendant.

On comprend aussi pourquoi, si nous concevons les partenaires comme des personnes morales, libres et égales, ils doivent savoir très peu de chose sur eux-mêmes (je renvoie ici aux restrictions du voile d'ignorance). Car procéder autrement permettrait à des effets contingents et disparates d'influencer les principes destinés à gouverner leurs relations sociales en tant que personnes morales.

John Rawls, « La structure de base comme objet », *in Justice et Démocratie*, trad. C. Audard, coll. « La couleur des idées », Ed. du Seuil, 1993, pp. 51-53.

Pour mieux comprendre le texte

Le premier principe de justice est celui de l'égalité des droits, entendus comme **libertés**. Les libertés de base sont la liberté de pensée et de conscience, la liberté politique, la liberté d'association, etc. Si ce principe est posé en priorité, c'est qu'il ne peut être sacrifié à aucun autre principe. On ne peut, sans injustice, refuser ces droits à quiconque.

Le second principe est celui des **inégalités** sociales et économiques. La question est alors : comment rendre ces inégalités compatibles avec l'idée de justice ? La réponse est qu'elles doivent profiter aux **plus défavorisés**, d'une part, et être attachées à des positions ouvertes à tous, d'autre part, c'est-à-dire respecter **l'égalité des chances***. Il faut remarquer que l'idée d'égalité des chances est ambiguë. Elle peut signifier qu'aucun privilège de naissance ou de richesse ne doit être pris en compte. Elle peut aussi signifier que les conditions dans lesquelles sont placés les individus sont égales : mêmes capacités, égale possibilité de développer ces capacités, ce que dément la première partie de la réponse : il y a des « mal lotis ». C'est donc bien le premier sens – absence de privilège de naissance – qui doit être retenu.

Toutefois, l'idée d'égalité des chances joue un rôle, et cette fois

dans son deuxième sens, dans la suite du texte.

Rawls précise en effet que pour se mettre d'accord sur ces règles de justice, il faut supposer que les individus **ignorent le sort qui leur est effectivement réservé par le hasard de leur histoire**. C'est ce que Rawls appelle le « voile d'ignorance ». Cette situation hypothétique et non historique s'apparente à l'« état de nature » des théories du contrat. C'est d'ailleurs bien d'un contrat qu'il s'agit : ne sachant pas s'ils feront ou non partie des mal lotis, les hommes acceptent l'inégalité, si elle tourne à l'avantage des plus défavorisés. Rawls entend ainsi montrer comment le libéralisme social et économique peut être rendu compatible, en toute rigueur, avec l'exigence de justice sociale.

5. Justice et démocratie

Peut-il y avoir, au sein d'une société, consensus sur les règles de justice ? Et si non, à quelles conditions peuvent-elles cependant s'imposer légitimement à tous ? Telles sont les questions que pose le rapport de la justice et de la démocratie. La démocratie exige en effet que les règles de justice qui régissent les rapports des hommes au sein d'une société soient établies et consenties par ceux qui s'y soumettent. Par conséquent, « il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société », nous dit Rousseau.

La première condition de légitimité des règles de justice est donc que les hommes souhaitent effectivement vivre ensemble et soient d'accord sur les principes de leur association. Or ces principes ne peuvent faire l'objet d'un accord que s'ils sont ceux de la démocratie. Ici, le consensus est nécessaire, et semble aller de soi. Mais à peine ce consensus établi, les difficultés surgissent. Des conceptions différentes sur la façon d'organiser les rapports sociaux s'affrontent, des conflits naissent, des antagonismes se créent. Qui décidera entre ces points de vue divergents ou même opposés et également légitimes ?

La deuxième condition sera que soit posée la règle de la majorité* (texte 22) Cette règle nous est si familière qu'elle suscite peu de discussion ou d'interrogation. Pourtant, à y regarder de plus près, elle ne va pas de soi. Que sous-entend, en effet, cette règle de la majorité ? Qu'il est juste que le plus grand nombre l'emporte.

La majorité, un droit du plus fort ?

À s'en tenir à cette définition, la règle de la majorité n'est ni plus ni moins que l'affirmation d'un droit du plus fort. C'est pourquoi il est

nécessaire d'aller plus loin dans l'analyse, si l'on veut donner à cette règle une légitimité, si l'on veut, en un mot, qu'elle soit juste.

Remarquons tout d'abord que l'objet des délibérations est général. Lorsque nous sommes consultés et que nous votons, nous n'avons pas à nous prononcer sur tel ou tel cas, mais sur un principe dont on nous demande de dire si nous estimons qu'il est nécessaire au bon fonctionnement de la société et à la justice. Prenons, par exemple, la question de la peine de mort. Lorsque nous nous prononçons à ce sujet, nous ne jugeons pas d'un cas particulier. Nous pouvons bien être scandalisés par l'horreur de tel ou tel crime, nous pouvons même en être personnellement affectés, si c'est un de nos proches qui en a été la victime. Il se peut même que nous ressentions un désir de vengeance. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La question est seulement celle de savoir si nous pensons que la peine de mort est utile à la société et si elle est légitime. Et cette question s'adresse à notre raison, et non au sentiment. Il peut être difficile de faire un tel partage, mais ce partage est nécessaire. Nous pouvons, comme homme, éprouver un sentiment, avoir une volonté particulière. Mais c'est au citoyen qu'on s'adresse et à sa volonté générale, c'est-à-dire à la volonté qu'il a touchant l'organisation de la société en général.

C'est parce que ce partage entre la volonté particulière et la volonté générale, entre le sentiment et la raison est difficile que le risque d'une confusion ne peut être tout à fait écarté. Or ce risque menace la démocratie. Comment s'en protéger ?

Pour Rousseau, un tel risque rend nécessaire l'existence d'un législateur (texte 23). Si le peuple vote les lois, ce n'est pas lui qui doit les faire. Le peuple a besoin d'être guidé.

Il est vrai, sans doute, que faire acte de législateur réclame des compétences particulières. Les lois sont en effet rédigées par une commission spéciale, qui les soumet ensuite aux représentants de la souveraineté populaire, dans le cas d'une démocratie parlementaire, ou au peuple lui-même, dans le cas d'une démocratie directe. Mais avant d'être rédigées, ces lois ont été proposées. Pourquoi et comment

le sont-elles ?

Le débat démocratique

L'œuvre du législateur est en effet provisoire, et même révisable. L'idée d'une législation définitive et définitivement juste est sans doute satisfaisante pour l'esprit, mais n'est pas réaliste : la société change. C'est là une première raison, d'ordre technique. Mais il est une deuxième raison pour laquelle le système des lois ne peut être achevé, qui est, cette fois, d'ordre moral et politique. C'est qu'une démocratie véritable repose sur la légitimité même du débat, et ce débat est, comme le dit Claude Lefort « un débat nécessairement sans garant et sans terme » (texte 24). D'une part, en effet, la majorité qui se dégage, à un moment donné, est toujours provisoire et, d'autre part et surtout, cette majorité ne saurait, en toute justice, confisquer le débat. Le seul danger pour la démocratie et pour la justice serait alors que le débat cesse et fasse place au règne d'une opinion publique et massive. C'est pourquoi la liberté de pensée, la liberté d'expression et de communication sont et demeurent des droits fondamentaux. Car seul le respect de ces droits peut faire progresser la justice.

Texte 22 : La règle de la majorité, J. -J. Rousseau (1712-1778)

Est-il juste que le plus grand nombre, c'est-à-dire la majorité, impose sa loi et si oui à quelles conditions ? C'est à cette question que Rousseau répond dans le texte suivant.

Il n'y a qu'une seule loi qui, par sa nature, exige un consentement unanime ; c'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être,

l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'une esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme.

Si donc lors du pacte social il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris : ce sont des étrangers parmi les citoyens. Quand l'État est institué, le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté.

Hors ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même. Mais on demande comment un homme peut être libre et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes. Comment les opposants sont-ils libres et soumis à des lois auxquelles ils n'ont pas consenti ?

Je réponds que la question est mal posée. Le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale : c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres. Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale, qui est la leur : chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus ; et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que ce que j'aurais voulu ; c'est alors que je n'aurais pas été libre.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre IV, chapitre II, Éd. Garnier-Flammarion, 1966, pp. 148-149.

Pour mieux comprendre le texte

Rousseau n'a eu de cesse de dénoncer les sophismes par lesquels

on a bien souvent cherché à présenter la loi du plus fort comme la justice même. Le droit du plus fort est une absurdité dans les termes, car force et justice sont radicalement étrangères l'une à l'autre (textes 10 et 11). Or, la règle de la majorité n'est-elle pas une forme déguisée de ce droit du plus fort ? À quelles conditions est-elle juste ?

La **première condition** est qu'elle soit précédée de l'accord unanime de ceux qui décident de s'associer pour former un corps politique. Cette **unanimité** cependant, précise Rousseau, se trouve réalisée par l'exclusion des opposants. N'est-ce pas l'injustice même ? Nullement. Car quels sont ceux qui pourraient vouloir s'opposer à un pacte social par lequel les hommes décident de devenir citoyens, c'est-à-dire libres ? À l'évidence ceux à qui le maintien des hommes en esclavage constituerait un avantage, c'est-à-dire les maîtres. **Égalité, liberté** : telles sont les valeurs fondatrices de la République.

La **deuxième condition** est que la majorité, qui devient ensuite la règle, soit l'expression de la **volonté générale***. Ce n'est donc pas la majorité **en elle-même** qui est légitime, mais **ce sur quoi elle porte**. Or il s'agit pour chacun de se prononcer sur ce qu'il veut non pour lui-même, mais pour le corps social tout entier. La volonté générale résulte donc non de la somme des volontés particulières, mais de la somme des **avis** de chacun.

À quoi il faut ajouter, enfin, une **troisième condition** : que ces avis soient pertinents et fassent l'objet d'un débat public. Or, nous dit Rousseau, dans le texte suivant : « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. »

Texte 23 : De la nécessité d'un législateur, J. -J. Rousseau (1712-1778)

Si le peuple n'a pas besoin de maître, il a cependant besoin de guide. Telle est la fonction du législateur, qui propose les lois sur lesquelles le peuple aura à se prononcer.

Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile. Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. Mais comment les régleront-ils ? Sera-ce d'un commun accord, par une inspiration subite ? Le corps politique a-t-il un organe pour énoncer ces volontés ? Qui lui donnera la prévoyance nécessaire pour en former les actes et les publier d'avance ? ou comment les prononcera-t-il au moment du besoin ? Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent ; le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides. Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social ; de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur.

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*. Livre II, chapitre VI, Éd. Garnier-Flammarion, 1966, pp. 75-76.

Pour mieux comprendre le texte

La **démocratie** est sans doute le plus juste et le plus légitime des régimes, parce que la souveraineté y est exercée par le peuple lui-même. Mais il est aussi le plus difficile. Aujourd'hui comme hier, il s'est trouvé des penseurs, comme Alexis Tocqueville (*De la Démocratie en Amérique*) ou Platon (*La République*, le *Gorgias*) pour en dénoncer les risques ou les dangers. Elle est, en effet, le règne de

l'opinion publique, prompt aux revirements, facile à tromper ou à séduire.

Rousseau, dans ce texte, se souvient des leçons de Platon. Aussi met-il lui-même en avant les difficultés à la fois techniques, intellectuelles et morales qui rendent nécessaire l'existence d'un législateur pour proposer un **système de lois cohérent et juste**.

Difficultés techniques : comment le peuple pourrait-il élaborer les lois ? Il faudrait qu'il se réunisse, en rédige, corrige, et **amende le texte**.

Difficultés morales et intellectuelles : le bien public est plus abstrait que le bien des particuliers. Il faut une éducation morale des citoyens qui lui fasse **sentir** et chérir ce bien qu'il **n'aperçoit pas** toujours **clairement**.

C'est donc au législateur de prévoir un système de lois et des institutions qui rendent possible l'existence de la démocratie.

Texte 24 : La justice, c'est le débat, non la loi, ni la majorité, C. Lefort (né en 1924)

Rousseau se situait dans la perspective d'une fondation de la démocratie, dont les lois devaient à ses yeux constituer le socle définitif et inébranlable. Mais la démocratie moderne, dont nous parle ici Claude Lefort, ne peut continuer de vivre qu'à condition d'ouvrir l'espace d'un débat permanent.

(...) À la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur *la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime* – débat nécessairement sans garant et sans terme (...).

La légitimité du débat sur le légitime et l'illégitime suppose, répétons-le, que nul n'occupe la place du grand juge. Précisons : nul,

c'est-à-dire ni un homme, investi d'une autorité suprême, ni un groupe, fût-il la majorité. Or, la négation est opérante : elle supprime le juge, mais rapporte la justice à l'existence d'un espace public – un espace tel que chacun est suscité à parler, à entendre, sans être assujéti à l'autorité d'un autre ; que ce pouvoir qui lui est donné, il est induit à le *vouloir*. C'est la vertu de cet espace, toujours indéterminé, car il n'est la propriété de personne, mais seulement à la mesure de ceux qui se reconnaissent en lui et lui donnent sens, de laisser se propager le questionnement du droit. Qu'en fonction de celui-ci une majorité se forme, *ici et maintenant*, qui livre une réponse tenant lieu de vérité, aucun artifice ne saurait l'empêcher. Et qu'un homme, fût-il seul, soit en droit de dénoncer la vanité ou le tort de cette réponse, voilà seulement qui confirme l'articulation de la liberté et du droit, l'irréductibilité de la conscience du droit à l'opinion : la majorité, non l'espace public, se révèle alors éventuellement en défaut. La dégradation du droit ne réside pas dans les erreurs de la majorité, elle résulterait de celle de l'espace public lui-même, s'il s'avérait qu'en l'absence du débat qui lui est attaché, une opinion massive, compacte, constante, décidait dans la nuit, au lieu que des majorités se fassent et se défassent, et que les péripéties de l'échange et du conflit entretiennent l'inquiétude et l'heureuse division des convictions.

Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècle)*, coll. « Esprit », Éd. du Seuil, 1986, pp. 53 et 55.

Pour mieux comprendre le texte

Remarquons d'abord que si, comme nous le dit Claude Lefort, l'idée essentielle qui anime la démocratie est celle de la « légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime », alors le droit fondamental d'un régime démocratique est d'abord celui de la **liberté d'expression et de communication**. Pour qu'elle puisse exister, cette liberté suppose un **espace public** : le parlement, mais aussi les journaux, les médias en général, la rue...

Cette liberté d'expression et de communication est essentielle à la démocratie, parce que la vérité est **en procès**, au **double sens** du

terme. Elle est en procès, **au sens juridique** d'abord, parce qu'il faut trancher, juger du juste et de l'injuste, sans qu'il y ait de juge pour cela. Le juge s'appuie sur des lois, il se réfère à une norme établie et préexistante. Ici, la vérité est toujours provisoire, à débattre : ce qui paraissait légitime hier peut paraître illégitime demain. La vérité est en procès par conséquent aussi **au sens dynamique** de processus. C'est par le débat sur le juste et l'injuste que peut progresser la justice elle-même.

Sujets analysés

Nous proposons ici deux sujets de dissertation relatifs à la question de la justice. Chaque sujet renvoie à différents problèmes abordés dans les chapitres de ce livre, et, à chaque fois, les textes et commentaires qui peuvent aider à le traiter sont indiqués.

Premier sujet : Les lois sont-elles toujours justes ?

- Problème :

La question n'est pas celle de savoir si les lois sont justes, mais si elles sont toujours justes. Ce qui laisse supposer que les lois sont justes en général, et injustes exceptionnellement. Il faudra par conséquent se demander pourquoi les lois sont justes, non pas telle ou telle loi, mais la loi en général. Le problème est donc celui du rapport de la loi et de la justice.

- Formulations voisines :

- « À quelles conditions la loi est-elle juste ? »
- « Suffit-il pour être juste d'obéir aux lois ? »
- « Sommes-nous autorisés à confondre action illégale et action injuste ? »

- Chapitres du livre concernés :

- introduction générale ;
- chapitre 2 : textes 6, 7 et 9 ;

- chapitre 3 : textes 12, 13, 14 et 15 ;
- chapitre 5 : texte 24.
- Glossaire : égalité ; équité ; formalisme ; légal/légitime ; loi ; majorité ; volonté générale.
- Éclaircissements :

A. Quels sont les rapports de la loi et de la justice ?

– Tout d’abord, il faut souligner que la justice porte en elle l’exigence d’égalité. Or la loi est la même pour tous. À cet égard, donc, la loi semble bien réaliser cette exigence. Il ne peut y avoir, comme on dit, « deux poids, deux mesures ». Mais il faudra s’interroger plus avant sur le sens de cette égalité.

– La loi protège de l’arbitraire. Elle met à l’abri du caprice ou de l’humeur du prince. Qu’on se souvienne de la pratique des lettres de cachet sous l’Ancien Régime qui permettaient au roi de faire arrêter n’importe qui, sans motif. La loi pose des règles de justice permanentes et valables pour tous et c’est pourquoi elle doit être écrite et publiée. Chacun peut s’y référer, soit pour faire valoir ses droits, soit pour se défendre. En contrepartie « nul n’est censé ignorer la loi », ce qui signifie que nul n’est autorisé à faire valoir son ignorance des lois pour justifier un acte répréhensible.

– C’est sur la loi que le juge prend appui pour rendre justice. S’il peut, on le verra, « interpréter » la loi, cela suppose du moins qu’il y ait d’abord un texte à interpréter. Ce n’est pas lui qui fait la loi, qu’il ne fait qu’appliquer, et, dans certains cas, interpréter. On peut contester le jugement du juge, estimer qu’il s’est trompé sans remettre en question la justice de la loi.

– Une loi, même juste quant à son contenu, mais émanant d’un pouvoir non démocratique, peut être considérée comme injuste quant à sa source. Pour que la loi puisse être considérée comme juste, elle doit être votée démocratiquement.

B. À quelles conditions une loi est-elle juste ?

Tout ce qui vient d'être dit montre bien que la loi n'est juste, en fait, qu'à certaines conditions :

– La loi est la même pour tous. Certes, mais la loi, Rousseau le disait déjà, peut établir des distinctions. Elle s'applique souvent à des catégories : les salariés, les chefs d'entreprise, les propriétaires, les locataires, les fonctionnaires, les chômeurs, etc. À l'intérieur de ces catégories, les individus sont traités également. Mais ces catégories sont-elles justes ?

– La loi est générale. Son application à des situations particulières qu'elle n'avait pas prévues peut apparaître injuste. C'est au juge alors à apprécier la situation et à « interpréter » la loi, pour en respecter non seulement la lettre, mais aussi l'esprit. La justice simplement légale peut être injuste. L'équité doit alors seconder la justice.

– Si les lois paraissent injustes, c'est aussi parce qu'elles sont formulées dans un vocabulaire complexe. Le justiciable est, bien souvent, de bonne foi, dans l'ignorance des lois. Est-il juste de le lui reprocher ?

Ici, ce ne sont pas tant les lois en elles-mêmes qui sont injustes, que les conditions d'accès à la justice.

– Les lois ne s'imposent légitimement aux individus que si elles émanent de la souveraineté populaire. Mais il faut ici dissocier la question de la légitimité des lois et la question de la justice des lois. Car on peut ne pas se reconnaître dans des lois décidées par une majorité dont on ne partage pas les choix et les convictions en matière de justice. Le simple fait que les lois changent suffit à montrer qu'elles ne sont pas toujours justes, « toujours » signifiant ici sans évolution possible. – Enfin, on peut envisager le cas où, même voulues par une majorité légale, les lois sont injustes parce qu'elles bafouent la dignité humaine : qu'on songe à l'apartheid, ou aux lois raciales de l'Allemagne nazie. Dans ce cas, faut-il obéir aux lois ? N'y a-t-il pas parfois un devoir de désobéissance ? La question est alors non plus celle de savoir si les lois sont toujours justes. On a vu qu'elles pouvaient ne pas l'être. La question est : faut-il toujours obéir aux lois,

même injustes ?

Deuxième sujet : Toute inégalité est-elle une injustice ?

- Problème :

On dit couramment que la justice c'est l'égalité. Il semblerait alors que l'inégalité, inversement, soit injuste. Mais n'y a-t-il pas des cas où l'égalité peut être injuste et où, par conséquent, l'inégalité peut être juste ? Il faut donc se demander de quelle égalité parle-t-on, s'agissant de justice. Le problème est ici celui du rapport entre l'égalité et la justice. Pour pouvoir répondre à la question posée, il faut d'abord analyser l'idée d'égalité.

- Formulations voisines :

- « À quel type d'égalité renvoie l'exigence de justice ? »
- « La balance est-elle le symbole adéquat de la justice ? »
- « Quelle signification donner à l'idée d'égalité entre les hommes ? »

- Chapitres du livre concernés :

- introduction générale ;
- chapitre 3 : texte 15 ;
- chapitre 4 : textes 16, 17, 18, 20 et 21.

- Glossaire : égalité ; égalité des chances ; justice distributive/ justice corrective.

- Éclaircissements :

A. Qu'est-ce que l'égalité ?

– Il ne faut pas confondre égalité et identité. Les individus sont tous différents, par définition, sinon ils ne seraient pas des individus. La différence entre les individus n'est pas la même chose que l'inégalité entre les hommes. Dire que les hommes sont égaux, ce n'est donc pas dire qu'ils sont identiques, mais c'est affirmer qu'en tant qu'hommes ils doivent être traités de la même façon.

– L'égalité n'est donc pas un fait, mais un idéal. Ceci étant posé, la difficulté demeure : quel contenu donner à cette exigence d'égalité ? Il faut distinguer entre différents types d'égalité.

B. Les différents types d'égalité :

– On distingue l'égalité des droits (ou égalité civique et politique) de l'égalité des conditions (ou égalité sociale). *L'égalité des droits* repose sur l'idée que les hommes ont une égale dignité, une égale valeur morale, quelles que soient par ailleurs leurs différences (de race, de sexe, de religion, etc.). Ce type d'égalité n'admet, par principe, aucune distinction et, de ce point de vue, toute inégalité est une injustice. *L'égalité des conditions* porte sur les richesses à la fois matérielles et intellectuelles. Ces richesses sont-elles également réparties entre les hommes, et si non doivent-elles l'être ? Toute inégalité, dans ce domaine, est-elle une injustice ?

– On peut estimer que l'inégalité sociale n'est pas forcément injustice pourvu que soit respectée *l'égalité des chances*, ce qui signifie que chacun puisse sans entrave développer ses capacités. Mais on peut reprocher à une telle conception de la justice de renverser l'ordre des priorités : pour pouvoir développer ses capacités, et jouir d'une véritable égalité des chances, il faudrait d'abord pouvoir bénéficier d'une égalité de conditions. Mais cette égalité est-elle réalisable concrètement ? Peut-on faire que les hommes soient tous placés dans des conditions d'égalité ? N'y a-t-il pas, par ailleurs, des inégalités naturelles ?

– À cette dernière objection, on peut faire deux réponses. La première consiste à dire que les inégalités, même « naturelles » (de force, de talent, etc.) ne doivent pas pour autant entraîner des

inégalités sociales. C'est la position que soutient Marx lorsqu'il évoque la société communiste (texte 17). La seconde consiste à dire que ces inégalités ne sont pas des injustices, pourvu qu'elles n'entraient pas la possibilité pour les hommes de jouir de leurs droits et qu'elles profitent aux plus défavorisés. Dans cette perspective, qui est celle de John Rawls, par exemple (texte 21), toute inégalité n'est pas nécessairement une injustice.

Glossaire

Arbitrage

Règlement d'un litige entre deux parties par l'intermédiaire d'une tierce personne, choisie par elles. On parle aussi de justice arbitrale lorsque l'investiture du juge se fonde sur la convention des adversaires. L'arbitrage réalise une forme de justice qui n'est pas la justice d'État, mais une justice privée. Il ne peut être exercé que dans le cas de litiges qui ne mettent pas en cause les fondements légaux de la société. Le jugement rendu dépend en effet non pas des lois, mais de la décision du juge. Toutefois, même dans le cas de la justice légale, le juge joue bien aussi un rôle d'arbitre, puisqu'il tranche le différend, en prenant certes appui sur les textes, mais en appréciant aussi la situation des deux parties en présence.

Convention

Accord durable et volontaire entre des personnes ou des groupes. Dans le domaine politique, et plus particulièrement dans le domaine de la justice, les sophistes grecs d'abord, puis les théoriciens du contrat social (Hobbes, Locke, Rousseau...) ont eu recours à l'idée de convention, qu'ils opposent alors à la nature. C'est seulement par une convention préalable que les hommes acceptent de se soumettre aux lois, alors que les lois de la nature s'imposent à tous par nécessité. Le positivisme juridique moderne défendu par Kelsen peut être considéré comme l'héritier de ce courant de pensée.

Égalité

L'égalité désigne le principe selon lequel les hommes doivent être traités de la même façon, c'est-à-dire bénéficier des mêmes droits, ou des mêmes avantages. L'égalité des droits renvoie à l'égalité juridique et politique et peut s'entendre pour une société donnée (*Déclaration*

des droits de l'homme et du citoyen de 1789, par exemple) ou pour l'humanité tout entière (*Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948). L'égalité dans la répartition des avantages renvoie à l'égalité sociale. Elle répond au principe d'une distribution de ces avantages proportionnelle soit à la capacité, soit au travail, soit encore au mérite de chacun. L'égalité n'est pas directe dans ce cas, mais résulte indirectement du rapport entre la part donnée et la part reçue.

Égalité proportionnelle ou géométrique/égalité arithmétique

Cette distinction est utilisée par Aristote et renvoie à la justice distributive et à la justice corrective. L'égalité proportionnelle est une égalité de rapports entre quatre termes, l'égalité arithmétique est une égalité entre les termes eux-mêmes. Dans le premier cas, il s'agira de donner plus à celui qui donne plus (de travail, de courage, etc.), dans le second cas, il s'agira de donner autant à chacun, quelle que soit sa valeur, ou son mérite, par ailleurs.

Égalité des chances

Principe selon lequel chacun doit avoir au départ les mêmes chances de réussite, afin que l'inégalité de résultat ne puisse être imputable qu'au mérite. Le thème de l'égalité des chances est récurrent dans le discours sur l'école notamment.

Équité

Terme utilisé d'abord par Aristote pour caractériser une forme de justice qui s'inspire davantage de l'esprit de la loi que de sa lettre. Plus qu'un principe ou une règle, l'équité est d'abord un esprit de justice, une vertu qui est exercée par un individu, en l'occurrence le juge, interprète de la loi. Mais si le juge peut interpréter la loi, c'est que la justice ne tient pas tout entière dans la loi et dépend de principes qui peuvent être discutés. C'est cette discussion sur les principes de la justice que reprend John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. S'il y parle d'équité, c'est que la justice est, selon lui, non pas posée une fois pour toutes, mais à redéfinir à chaque fois pour que soit maintenue une distribution équitable des charges et des avantages sociaux, telle

que les inégalités restent profitables aux plus défavorisés.

Formalisme

Terme utilisé péjorativement pour désigner la tendance à privilégier la forme sur le fond. On parlera par exemple de formalisme juridique pour désigner un système juridique fondé sur le strict respect des formes du droit. D'une manière générale, le formalisme serait soucieux davantage des apparences que de la réalité. C'est ainsi que Marx reproche à l'égalité des droits d'être une égalité formelle, c'est-à-dire une égalité de pure forme, sans que soient donnés par ailleurs les moyens de transformer cette égalité formelle en égalité réelle. Par exemple, le droit égal à l'instruction reste un droit formel, si son accès n'est pas garanti par la gratuité.

Isonomie

Du grec *isos*, égal, et *nomos*, loi. Égalité devant la loi. La loi doit être la même pour tous et s'étendre à tous les citoyens d'un même pays sans exception.

Jurisprudence

Interprétation de la loi par le juge, qui fait ensuite autorité. Pour juger, on se rapporte alors aux arrêts de jurisprudence qui ont force de loi.

Juste mesure

La juste mesure caractérise toute vertu pour Aristote. La vertu réside dans un équilibre entre le défaut et l'excès. C'est ainsi que le courage tient l'équilibre entre la témérité, qui est un excès, et la lâcheté, qui est un défaut, c'est-à-dire un manque. La justice, en tant que vertu, est une juste mesure également, mais n'a qu'un seul contraire, l'injustice, qui peut être à la fois excès et défaut. La juste mesure n'est pas un étalon qu'il suffirait d'appliquer, mais le résultat d'une appréciation différente pour chaque cas.

Justice distributive/justice corrective

Opposition introduite par Aristote et qui renvoie aux deux formes d'égalité géométrique et arithmétique. La justice distribuée consiste à distribuer des avantages inégaux entre personnes inégales d'un certain point de vue (capacité, talent, mérite). La justice corrective consiste à rétablir l'égalité (entre une marchandise et son prix, entre un délit et une peine). La justice distributive est fondée sur l'inégalité, la justice corrective est fondée sur l'égalité. On rencontre souvent cette opposition, mais sous une forme un peu différente : on parle alors de justice distributive et de justice commutative ou mutuelle, qui renvoie alors à l'égalité des personnes.

Justice naturelle/justice légale

La justice naturelle est la justice existant préalablement aux lois écrites, la cas échéant supérieure à elles. La justice légale est la justice telle qu'elle est définie par les lois existantes.

Libéralisme

Le libéralisme a un sens politique et un sens économique. Au sens politique, le libéralisme est une doctrine selon laquelle l'État a pour fonction essentielle de garantir les droits et les libertés individuels. Au sens économique, le libéralisme prône une non-intervention de l'État dans le domaine économique et social. Il s'oppose alors au socialisme. Cette opposition entre libéralisme et socialisme prend toute son acuité par rapport à la question de la justice sociale et à la question de la distribution inégale des richesses.

Légal/légitime

Est légal ce qui est conforme à la loi ; est légitime ce qui est conforme à la morale, à la justice ou au droit. L'opposition de ces deux termes souligne l'irréductibilité de la justice au simple respect des lois.

Légalisme

Doctrine selon laquelle la justice est tout entière contenue dans les lois. Plus généralement, on parle de légalisme pour désigner une attitude consistant à s'en tenir à la pure légalité, sans souci véritable de

justice ou d'équité. Ce terme prend alors une nuance péjorative.

Législateur

Le législateur est celui qui fait les lois, c'est-à-dire qui les élabore, les rédige et les propose. Ce terme renvoie soit à une personne, soit à un groupe de personnes investis d'un pouvoir public. Mais il ne faut pas confondre ce pouvoir avec le pouvoir législatif, qui est le pouvoir de voter les lois.

Loi

Au sens juridique et politique, la loi est une règle obligatoire régissant les rapports des hommes au sein d'une société. La loi doit être écrite et publiée, afin que chacun puisse s'y référer. Elle s'impose à tous également, selon le principe d'isonomie et présente un caractère de généralité. Mais comme le souligne Rousseau au chapitre VI, Livre I, du *Contrat social*, la loi n'est légitime que si elle est générale non seulement par son objet, mais encore par sa source. La loi est générale par son objet, car elle ne statue pas sur un individu, mais sur des règles de vie sociales qui s'imposent à tous ; la loi est générale par sa source, si elle ne résulte pas de la volonté particulière d'un individu, mais de la volonté générale de tous.

Loi naturelle

La loi naturelle n'est pas une loi de la nature au sens moderne du terme, c'est-à-dire une loi physique. La loi naturelle dans la philosophie antique et classique désigne généralement le principe du bien et du juste tel qu'il se révèle à la conscience, préalablement à toute loi établie ou écrite.

Majorité (règle de la)

Règle par laquelle, au cours d'un vote, la personne ou la décision soutenue par le nombre le plus élevé de voix l'emportent. La majorité peut être relative, lorsque le nombre des voix est simplement plus élevé, ou absolue, lorsque le nombre des voix est supérieur à la moitié du nombre total des voix. Cette règle de la majorité ne va pas de soi,

mais suppose en réalité un accord implicite préalable qui lui donne sa légitimité, faute de quoi elle ne serait pour finir que l'expression de la loi du plus fort.

Norme fondamentale

Terme utilisé par le philosophe et juriste contemporain Kelsen pour désigner la norme suprême qui donne à l'ensemble juridique sa légitimité, sans qu'elle-même puisse dépendre d'aucune autre norme. La norme fondamentale est, selon Kelsen, la Constitution, au-delà de laquelle il n'est pas possible d'invoquer une norme supérieure qui en établirait la légitimité.

Positivisme juridique

Doctrines philosophiques et juridiques, dont Kelsen est l'un des représentants, selon laquelle, si l'on veut faire du droit un objet de science, il convient de renoncer à tout jugement de valeur et d'examiner seulement la cohérence interne des principes du droit.

Volonté générale

Terme utilisé par Rousseau pour désigner la volonté politique du corps social, considéré comme un tout, et non comme la simple addition des individus qui le composent. C'est pourquoi la volonté générale ne résulte pas de l'addition des volontés particulières, mais exprime en fait la volonté de chacun en tant que citoyen, lorsqu'il a à se prononcer sur l'organisation la plus conforme, selon lui, à l'intérêt commun. La majorité exprime alors une majorité d'avis concernant l'intérêt de tous, et non une majorité de volontés concernant les intérêts de chacun. Si cela était le cas, il n'y aurait plus, pour Rousseau, de corps politique.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

Les astérisques renvoient au glossaire, à la fin du livre.

[← 2]

Les astérisques renvoient au glossaire.

[← 3]

De cette opposition entre la nature et la loi, Calliclès, leur disciple, à vrai dire infidèle, que met en scène le dialogue de Platon, *Gorgias*, tire la conclusion que la véritable justice, la justice selon la nature, est celle du plus fort. Ce faisant, il posait la nature comme norme, ce que récusait précisément les sophistes.

[←4]

Il s'agit de la proportion géométrique.