

Conventions :

Pour Eschyle, les numéros renvoient, sauf mention contraire, aux vers. *Ch.* = *Choéphores*, *Eu.* = *Euménides*.

Pour Pascal, les fragments (mentionnés comme « Fgt(-s) ») sont présentés en double numérotation : Brunshvicg (éd. G-F) en Times avant le *slash*, **fn**. Du Seuil) après le *slash*. Pour Steinbeck, les renvois se font aux pages de l'édition Folio.

ERRATUM : l'erreur de conception de la digue n'est pas le fait de Tom, mais de Pa. C'est d'ailleurs l'idée de la digue tout court, idée naïve peut-être, qui vient de Pa' (614-615). Donc « ce salaud de Joad », à la page 625, ce n'est pas Tom (il a déjà disparu dans la nature), mais Pa'. Tom a donc effectué un « sans faute », il est Le Juste absolu. J'ai rectifié dans le casier.

Plan :

I. Les différentes acceptions du mot « Justice »

1. La justice universelle
2. La justice générale
3. La justice particulière
 - a. La justice distributive
 - b. La justice commutative
 - c. La justice correctrice
 - d. L'institution judiciaire
4. Relations entre le juridique et le politique
 - a. justice-vertu et justice politique
 - b. le juridique/judiciaire et le politique
5. Justice naturelle contre justice artificielle

II. La justice sans les hommes, la justice au-dessus des hommes

1. La justice immanente
2. La justice transcendante

III. Les fondements de la justice

1. Les réponses de la pensée par symboles
 - a. Les réponses du corpus judaïque
 - b. Les réponses de la mythologie grecque : premiers partages, premiers échanges, premiers châtements.
2. Les réponses de la philosophie de la Nature (présocratiques et Stoïciens)
 - a. Nature et lois.
 - b. La controverse de Calliclès
3. La pensée moderne (= depuis Galilée et Descartes) : une distinction radicale
 - a. L'intérêt au cœur de la justice
 - b. La théorie de John Rawls

IV. La justice remise en cause

1. Fragilité constitutive de la justice
2. Précarité de la justice comme vertu
3. Précarité de la justice comme institution

V. La justice, une fiction efficace

1. Paraître juste, c'est déjà l'être
2. Le droit sans la justice, une possibilité viable

VI. Une justice refondée à nouveaux frais

1. Une juste perception de l'espace
2. Une juste perception du temps

INTRODUCTION GÉNÉRALE :

Pour parler de la justice, il faut avoir connu l'injustice.

En effet, comme le mal, l'injustice est première. Elle a son évidence propre, qui marque d'un signe négatif une grande part de notre expérience quotidienne. En d'autres termes, « au ras du vécu », la justice brille par son absence. Pire, elle dépend de l'injustice en ce que cette dernière joue le rôle de révélateur. L'expérience de l'injustice provoque la conscience d'une justice bafouée. Nous retrouvons peu ou prou ici les paradoxes de la relation mal/bien. Ceci qui n'est pas pour nous étonner : l'injustice est certainement l'une des modalités du mal.

À une nuance près, cependant : l'injustice n'est pas n'importe quelle modalité du mal. De deux maux subis, le plus douloureux est celui que nous ressentons comme injuste. Non conforme à ce qui nous était dû, il a le goût amer du contrat unilatéralement dénoncé, de la promesse non tenue, de la parole trahie. L'injustice donne au mal subi une qualité particulière. Elle ouvre un fossé entre ce qui devrait être et ce qui est. S'il est possible de justifier le mal (les théodicées s'y emploient), il semble en revanche bien téméraire, et surtout logiquement impossible, de justifier l'injustice. Si l'on peut concevoir un mal juste, l'idée d'une « injustice juste » heurte le bon sens.

Ces deux réflexions autorisent une première hypothèse : la justice a partie liée avec le « devoir-être ». D'ailleurs ce qui est (au sens de « ce qui existe ») est rarement conforme à ses exigences. C'est pourquoi elle est paradoxalement présente/absente : virtuellement présente, actuellement absente (dans la plupart des cas).

Mais c'est surtout en tant que prescription de vie bonne qu'elle intéresse les philosophes, et il semble à ce titre qu'elle soit au cœur de leurs préoccupations.

« [...] la question du juste et de l'injuste n'[est] pas une question sans conséquence, [~~elle ne se situ[e] pas au niveau des représentations plus ou moins vraisemblables, plus ou moins compatibles avec les intérêts et les goûts,~~] elle port[e] en vérité sur le point de savoir quelle est de toutes **la meilleure des vies**, celle qui mérite vraiment d'être vécue, non pas en apparence mais au travers de toutes les apparences » (B. Sichère, 6-7)

- « la meilleure des vies » : Dimension transcendantale (= métaphysique / ontologique) : Il n'est alors pas étonnant que les premiers Grecs aient divinisé la Justice, suivis en cela, pratiquement, par les philosophes. Mais ces options idéologiques sont étroitement liées à un moment, un lieu, un peuple... « Et cette puissance transcendantale, a-t-elle toujours été là, et sinon, de quoi tire-t-elle sa légitimité ? N'est-il pas vrai qu'elle accompagne le mouvement de

l'histoire et qu'elle se transforme avec lui ? [N. d. M. *La justice pour Socrate n'est pas la même pour Kant, idem pour les religions*]. Comment alors peut-elle concilier l'exigence inconditionnée dont apparemment elle se réclame et cette contingence qui manifestement la marque ? » (Bernard SICHÈRE, *Qu'est-ce que faire justice ?* p. 8). C'est là poser un peu la question de ses fondements, et surtout celle de sa généalogie.

Justice, notion inhérente à une civilisation donnée donc. Nous ne pourrions clarifier cette notion en ignorant son histoire. C'est un double passé que nous devons interroger : l'héritage Grec et le legs biblique. « Quelle est cette pensée du juste et de l'injuste qui s'est soudain posée en Grèce, et pour longtemps, dans l'espace du débat citoyen et de l'*agôn* tragique ? A côté de cette pensée, quelle est cette approche différente offerte par la parole biblique, dans l'Ancien Testament, d'une justice scellée par un contrat sacré entre la tribu humaine et Dieu, puis la « bonne nouvelle » évangélique : une humanité libérée de l'ancienne alliance, et tenue à de nouveaux devoirs envers elle-même [individu % à soi, et % aux autres : éthique] ? ». [(Bernard SICHÈRE, *Qu'est-ce que faire justice ?* p. 8).

- « la meilleure des vies... » : Dimension politique

la « meilleure des vies », la vie juste, est à vivre dans un rapport adéquat à soi-même et surtout, dira Aristote, aux autres. La réflexion sur la justice ne peut faire l'économie de la politique. La justice est une valeur qui engage la nature sociale de l'homme, et le fait qu'il partage sa vie avec d'autres individus, également doués de jugement moral¹. « La justice sociale ouvre un champ de réflexion double. En tant que question morale, elle invite à s'interroger sur l'ordre social moralement acceptable : quels types de droits faut-il accorder aux individus, comment les pouvoirs doivent-ils être répartis, est-il légitime de redistribuer des ressources pour subvenir aux besoins des plus pauvres, et si oui dans quelles proportions, etc. ? ces interrogations se prolongent en une question plus spécifiquement politique. En effet, une fois admis le mode d'organisation le plus juste, il faut encore régler le problème de son application. Qui se chargera, et de quelle façon, de sa mise en œuvre ? quels risques et quelles responsabilités ces projets impliquent-ils ? Dans cette perspective, la justice sociale se focalise sur la question de l'Etat et des limites qu'il faut lui assigner, tant au niveau juridique qu'économique (S. G. de L.).

Nous venons de voir que la Justice essaie de descendre parmi les hommes, ou du moins que ceux-ci s'efforcent de lui faire une place dans leur cité. Mais, parlons-nous de la même justice lorsque nous nous remettons à elle comme à une puissance transcendante ou lorsque nous invoquons la puissance d'arbitrage qu'incarne l'autorité étatique et judiciaire ? Socrate, celui des humains qui a approché le plus près de la première, fut condamné à mort par la seconde !
Donc :

- il y a une justice-valeur/vertu, et une justice institution (qui participe à la fondation de l'état).
- la seconde n'est pas nécessairement guidée par la première.

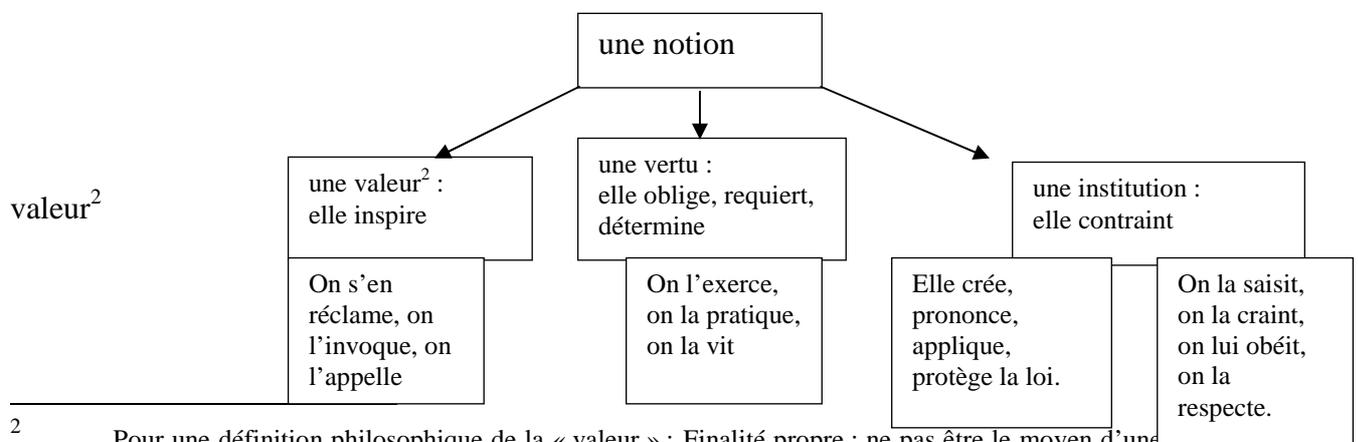
¹ D'où : => Dimension éthique : en ce qu'elle met en jeu le mode d'être de l'existant dans son rapport à soi et dans son rapport aux autres. Sous ce double rapport, paradoxe soulevé par Bertrand de Jouvenel : la justice, valeur et institution qui fonde et entretient l'ordre social, ne règle pas la légitimité de cet ordre même, et au lieu de rassembler les membres d'une société sur cette question, elle les pousse à la discorde » (Là je ne comprends pas pourquoi..., mais voici les mots mêmes de Jouvenel : « la préoccupation de justice est la préoccupation politique par excellence, et l'on peut se féliciter que la « justice sociale » soit l'obsession de notre temps. Elle ne semble pourtant pas être un principe de concorde mais plutôt de division » : cela ne m'éclaire pas plus. Ne dit-il pas simplement que les hommes peinent à s'accorder sur une formule universelle, qui s'imposerait d'elle-même sans ambiguïté et sans discussion ? Mais obscurité levée par S. G. de L.

La Justice – « Casier »

L'unité de la justice comme notion est ici remise en cause jusqu'au point de rupture. Unité qui semble même refusée à l'un des pôles de ce fragile binôme : en effet « La justice dont nous parlons ici [scil. *l'institution judiciaire*] vise-t-elle seulement la punition, ou bien aussi la réparation ou la réconciliation, et comment fait-elle jouer la dialectique entre ces deux pôles ? Qu'en est-il exactement de l'écart toujours présent, même virtuellement, entre la forme étatique et instituée de la justice (du « judiciaire »), celle qui dit le droit, et la voix de la conscience populaire qui réclame justice et qui attend réparation [*n. d. M. : les « justiciers »*] ? » (Bernard SICHÈRE, *Qu'est-ce que faire justice ?* p. 8)

Au travers de ces questionnements, ré-émergera la question centrale qui les focalise tous : c'est la question de la présence-absence de la justice. Mais cette question est à présent renouvelée : Cette justice-valeur, reste-t-elle tributaire, pour s'incarner, des institutions humaines *ad hoc*, et n'aurait-elle pas en elle-même (ou par la transcendance qui la garantit certainement) la vertu de s'autoréaliser dans le monde ? Hélas, la Justice ne semble pouvoir s'incarner en ce bas monde que dans une version philosophiquement étroite, abstraite, et appauvrie. Mais inversement, si nous ré-ouvrons notre regard à la totalité de ses attributs, un malaise s'installe face aux faiblesses de ses fondements métaphysiques. Cela ne témoigne-t-il pas d'une fragilité essentielle ?

Synthèse : Justice :



² Pour une définition philosophique de la « valeur » : Finalité propre : ne pas être le moyen d'une valeur. Réciprocité : pouvoir être aisément partageable avec autrui sans conflit. Universalité : elle permettrait de réaliser une certaine idée de l'homme. Mieux : A une valeur ce que l'on estime, tient pour important. A une valeur ce qu'on se donne pour but. A une valeur ce qui est vu comme porteur de sens. Donc « est valeur ce qu'on estime pour le sens qu'elle donne à nos buts ».

Justice : exigence absolue, peut se définir de manière universelle (justice-vertu)

Justice : existe sous les **modes** finis et provisoires de l'œuvre de justice (fonction-justice)

Deux évidences qui ne s'excluent pas mutuellement. [Sichère].

Domaines concernés : la morale, l'éthique, la politique, le juridique, le judiciaire, le « religieux » (ontologie/métaphysique).

Mais, dit Sichère : « Il s'agit de délimitations tard venues risquant de nous faire oublier qu'en arrière de leurs dispositifs est à l'œuvre, comme au cœur de chaque humanité historique, une prise de position silencieuse sur l'essence de l'homme » (anthropologie, ethnologie, **ontologie voyez la note ci-dessous**³).

I. Les différentes acceptions du mot « Justice »

1. La justice universelle

Nous devons logiquement, dans cette première phase d'étude, établir la définition la plus large du mot « justice », sinon l'adjectif « universelle » n'aurait aucun sens. De ce fait, nous devons détacher la justice de toutes les particularités dont la charge notre expérience quotidienne. Oublions pour un temps procès, avocats, plaider, juges, prétoire, lois, législation, pouvoir législatif, etc., et posons-nous la question suivante : qu'est la justice lorsqu'on parvient à l'abstraire de ses implications juridiques ou politiques ?

Réponse : ainsi considérée, elle apparaît comme faculté de discernement et comme capacité de mise en ordre. Dans ces deux cas, elle existe initialement en puissance (cf. « faculté de », « capacité de »), et en tant que puissance, elle est une vertu⁴ au sens le plus large du terme – ce qui contribue à son caractère universel. Voilà pourquoi, dans le cadre de cette partie, nous l'appellerons souvent « justice-vertu ».

a. La justice universelle comme capacité de jugement :

Observée à une hauteur suffisante, la justice semble avoir partie liée avec le **discernement**. Elle est alors dans une certaine mesure la faculté de juste appréciation des choses, des mots et des actes, à la lumière de la **raison**. Entendue dans cette acception, la justice permet, « de réfléchir à ce qu'on fait et de n'agir vraiment que quand ça sert à quelque chose » (Casy, dans *LRC*, 86). Mais cet exemple dessine les limites éthiques d'une approche instrumentale de la justice-intelligence. En effet, Casy et ses amis vont certes devoir, face à la menace, « penser juste », c'est-à-dire utiliser (cf. « quand ça sert à quelque chose ») leur raison à bon escient ici pour échapper aux hommes du shérif. Mais les hommes du shérif agissent dans le cadre de la légalité. Nos sympathiques Okies ont beau « voir juste », reconnaissons que la légalité (sinon la Justice) est formellement du côté du shérif. Un exemple plus net nous est fourni par Égisthe et Clytemnestre. Ces deux amants maudits ont

³ Ontologie, partie de la philosophie qui entend préciser les définitions de l'être, non en tant qu'existant, mais en tant qu'agrégat de qualités absolues et essentielles. L'être ici ne saurait être confondu avec l'être humain. Il est proche de l'entité que les grands monothéismes nomment Dieu.

⁴ Pour bien comprendre à quel point une vertu est avant tout une « puissance de faire », donc une potentialité, revenons à l'étymologie de l'adjectif « virtuel ».

dû disposer d'un jugement sain pour mener à bien leur entreprise criminelle⁵. Leur intelligence, loin de leur montrer le juste, les a secondés dans l'injustice. Certains esprits vont même jusqu'à soutenir que cette compétence dans le crime fait de leur acte un acte juste. Ainsi Thrasymaque (Platon, *République*) démontre que l'on peut tirer le plus grand profit personnel du « sens des bonnes décisions » mis en œuvre par « l'homme compétent en ce qu'il est compétent » [sous-entendu : et non en ce qu'il est juste], et que de ce fait la vraie justice est l'intérêt du plus fort. Ce renversement choquant assume la réduction instrumentale de la justice universelle – mais il est, et restera, le fait de sophistes mineurs comme Thrasymaque et Calliclès.

Conclusion provisoire : à réduire la justice à sa stricte dimension intellectuelle, nous risquons d'ignorer la validité morale des actes qu'elle détermine. Pour sortir de cette impasse, on peut invoquer l'optimisme d'un Socrate pour qui connaissance et vertu se confondent, pour qui il est inconcevable qu'un homme au discernement aiguisé soit incapable de distinguer le bien du mal, le juste de l'injuste, et ne soit de la sorte enclin à agir en conséquence, c'est-à-dire dans le sens du juste. Concrètement, en vertu de telles prémisses, la vie de justice se révélera incontestablement supérieure à la vie d'injustice (*République*, X, 612 b). Bref, on peut s'en tenir à l'*intellectualisme moral*.

Mais on peut aussi, plus formellement, faire intervenir la notion de finalité propre. Le discernement vraiment juste serait celui qui, dans son exercice de la raison, prendrait pour finalité l'exercice de la raison même, à l'exclusion de tout motif d'intérêt personnel. L'exemple canonique est celui de la vie entière de Socrate. C'est sous la seule condition de cette gratuité que la justice entendue comme discernement peut demeurer une valeur, et peut même prétendre au titre de vertu. Socrate propose une image : le médecin soigne ses patients non pas dans son propre intérêt, mais dans l'intérêt du corps qui est l'objet de son art (et, pourrait-on ajouter, il les soigne dans l'intérêt de la médecine en général) (*République*, 342 c-d, et e). De même avec la justice : le juste est celui qui met son discernement et sa compétence au seul service de l'objet du discernement et de la compétence, donc de la justice, à savoir : le Bien.

En d'autres termes, la justice-intelligence, si elle utilise la raison (et de ce fait l'instrumentalise tout de même un peu...), le fait non au service des passions, mais contre les passions. Une telle justice est une vertu bien rare, que l'on ne saurait confondre avec le simple bon sens - même s'il faut bien reconnaître que celui-ci [*i.e.* le bon sens] est une condition très nécessaire à celle-là [*i.e.* la justice-vertu].

Mais justement, si le **discernement** est consubstantiel à la justice, il est légitime de s'assurer que l'homme le possède. Certes, prétend Descartes, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (= le bon sens est la qualité la plus équitablement/également répartie entre tous les hommes⁶). Mais le propos de Descartes doit être examiné, en vertu de la méthode prônée par ce même philosophe. Le bon sens est-il vraiment la chose du monde la mieux partagée ?

Pascal est loin d'en être convaincu. Instruit par ses découvertes scientifiques, cet « effrayant génie » s'effraie lui-même du fossé qui existe entre ce qui est réellement et ce que l'homme en perçoit. Ses recherches sur le vide, par exemple, révèlent des réalités objectives bien éloignées des perceptions et des conceptions sur lesquelles l'homme fonda longtemps exclusivement sa connaissance de la nature. Par l'expérimentation et la mathématisation, Pascal explore un monde nouveau. Or ce monde est le nôtre et nous nous obstinons depuis des millénaires à ne pas le voir. Ainsi ses découvertes, loin d'emplir Pascal d'une confiance

⁵ Ils ont fait preuve de « jugeotte », mais la « jugeotte » est-elle la justice ?

⁶ Sur les notions de justice distributive, commutative, corrective, voir *inf.* 3. a.

La Justice – « Casier »

exagérée en la capacité cognitive de l'homme, rendent ce savant encore plus humble, car elles laissent entrevoir que la quête du savoir est un processus infini, dans lequel la raison n'offre que de faibles secours (fgt. 72/199).

1	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Le problème de la ruse (<i>Metis</i>⁷) : « l'ignominie du voile et du complot » (<i>Ch.</i> 494) a basement triomphé de la force d'Agamemnon : diatribe d'Oreste contre le voile du crime, p. 54-55. Mais ruse contre ruse : le chœur invoque Hermès à l'aide d'Oreste (<i>Ch.</i>, 813-814). Nous sommes sous le signe de Loxias⁸, ne l'oublions pas : Oreste use d'un stratagème, lui aussi : il n'hésite pas à tromper, à dissimuler.</p> <p>Partie ci-dessous en chantier : n'en tenez pas compte pour le moment</p> <p>Souci de l'<i>orthos</i>⁹ chez Electre : <i>Ch.</i> 85-100 : en apparence, débat sur la forme, puisque recherche des formules adaptées à l'offrande : « Que dois-je dire en répandant la libation funèbre ? », mais en fait débat sur le fond, on s'en rend compte progressivement, et cela devient très net en fin d'échange : « puis-je en¹⁰ prier les Dieux sans impiété ? », <i>Ch.</i> 122. Mais là, on quitte le registre du pur discernement / « Que dire pour dire juste ? » <i>Ch.</i> 418, toute la p. 13 [mais ironie, puisque</p>	<p>Faiblesse et précarité du jugement humain : Fgts 72/199 : « Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences », § 18, p. 57 ; 105/529 : [« il juge selon ce qu'il est, c'est-à-dire selon ce qu'il est alors, selon ce que les autres circonstances dont on [: <i>il</i>] n'est pas l'auteur y auront mis [...] tant il est difficile de ne pas démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt, tant il en a peu de ferme et stable », 110/73, 111/65, 112/64 [« les choses ont diverses¹¹ qualités, et l'âme diverses inclinations [...]. De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose », 113/17.</p> <p>fgts 366/48 : « L'esprit de ce souverain juge du monde n'est pas si indépendant qu'il ne soit sujet à être troublé par le premier tintamarre qui se fait autour de lui [...] » ; 367/22 : [« La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir (cf. fgt 366/48), mangent notre corps »] 373/532 : [<i>idée : l'esprit humain est si confus que l'on peut légitimement en traiter de manière confuse</i>], 374/63 : [« ce qui</p>	<p>Casy, lors de la première « traque » : « Il serait temps de réfléchir à ce qu'on fait et de n'agir vraiment que quand ça sert à quelque chose » (86)</p> <p>Ruthie et Winfield : leurs gaffes et leur apprentissage, 390 entre autres. Leur ignorance leur fait honte (anecdote des WC, 422) : si l'ignorance est une faute, ceci est à verser au dossier de l'intellectualisme moral.</p> <p>Naïveté de Connie, et de Rosasharn sur les dispositions et les projets de Connie.</p> <p>Tom : se trompe rarement, s'il avait été là, il aurait p.ê eu une meilleure idée contre la montée des eaux que la digue, idée de Pa' 625. Ai admire Tom.</p> <p>Hiérarchie naturelle, dans les campements, entre ceux dont la parole est écoutée et ceux qui parlent en l'air : « Un sage constatait que sa sagesse était utile dans tous les camps ; un imbécile ne pouvait placer sa bêtise dans aucun camp » (272).</p>

⁷ Plutôt l'intelligence pratique que la *Sophia-sagesse*. *Metis* est fille de Thétis et d'Océan, première femme de Zeus. Elle a aidé Zeus à triompher de son père Chronos. Zeus l'épouse, elle porte une fille, mais Zeus apprend qu'elle est destinée à enfanter aussi un garçon qui sera le roi des Dieux. Pour éviter cela, Zeus avale *Metis*, s'assimilant par là son intelligence pratique. Lorsque *Metis* met sa fille au monde, Zeus se fait fendre le crâne par Héphaïstos, et sa fille sort toute armée de sa tête : c'est Athéna, qui de *Metis* tient son intelligence et de Zeus sa vertu guerrière.

⁸ Loxias est l'un des surnoms d'Apollon. Ce terme renvoie à l'oblique, à l'esprit de détour. C'est là un des attributs obscurs d'Apollon. En effet, il suggère chez ce dieu de clarté et de vérité une possibilité de dissimulations, de ruses... On qualifierait plus volontiers Hermès qu'Apollon de « Loxias ».

⁹ Ce qui convient, ce qui est conforme au devoir. On peut également renvoyer à *Ch.* 855 sq., et *Eu.* 277 : « je sais quand il est juste de parler, ou de se taire » (attention quand même, il y a ici une dimension sacrée. Il ne s'agit pas là seulement de ne pas parler pour ne rien dire : Oreste fait allusion à la purification qui lui a restitué le droit de parler à la face des humains).

¹⁰ « en » renvoie à « qu'un justicier se lève contre Clitemnestre ».

¹¹ ATTENTION : il faut bien comprendre cet adjectif. Le style elliptique de Pascal nous force à reconsidérer le sens des mots à la lumière du contexte. Q. : Quel est le mot qui, dans la suite de l'extrait, nous permet de comprendre « divers » ? Réponse : « qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose ».

contrainte par sa mère à un sacrifice sacrilège injustifiable], et v. 510 (le Coryphée).	m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse [...]»; 375 6 ²⁰ 376 3 ⁴ ; force de l'imagination : fgts 80/98 1 ^t 99, 82 4 ⁴ , 83/45, 536/99 ; force de la coutume, fgt 92 1 ²⁵ ; force du préjugé (« On en est tout prévenu » fgt 381 1 ¹).	
--	--	--

Tentative de mise en dialogue des trois textes du corpus :

Développons autour de la thèse : La justice a partie liée avec le discernement, [et, de façon plus générale, la raison et la connaissance]. Nous nous autorisons à réutiliser des idées émises plus haut.

Thèse : La justice présuppose le discernement.

Argument : On ne saurait en effet se montrer juste sans posséder un solide bon sens.

Exemple : Dans les campements des *Okies*, la sagesse des plus habiles est respectée parce qu'elle est utile pour préserver une certaine justice (dans les répartitions de vivres, on suppose). L'importance que ces sages prennent alors dans la communauté humaine est proportionnelle aux attentes qu'ils suscitent : ainsi des rois-philosophes que Platon place à la tête de sa République idéale. Ceci les rapproche des grandes figures de prophète-guide (Moïse, Abraham), le guide, l'Élu au sens messianique du terme (Man, p. 498 : « Tu es un élu, Tom »), est un Juste. Ce statut éminent que vaut à Tom son intelligence dit assez l'affinité profonde entre celle-ci et la justice.

Contre-argument 1 [type d'argument : « de la raison nécessaire mais non suffisante » - 1] : Toutefois, la justice, même armée de l'intelligence raisonnable, est bien souvent impuissante face à des lois iniques. Les *Okies* vivent l'expérience que Socrate a vécue avant eux. Soumis à des lois faites pour les puissants du moment, les pauvres fermiers restent incapables d'imposer *leurs raisons*, alors même qu'ils savent parfaitement démontrer qu'ils *ont raison* [– il ont raison ne serait-ce que du fait que Steinbeck place le lecteur de leur côté (situation identique, finalement, à celle de l'*Apologie de Socrate*, de Platon)].

Réfutation du contre-argument [« retour thèse »] : L'intellectualisme moral de Socrate offre à ces situations tragiques une issue honorable : celui qui a raison de manière absolue est de toutes façons moralement vainqueur. Notre cœur nous place spontanément du côté des *Okies* et non du côté des banquiers sans âme qui les exproprient. Héros d'une épopée qui les grandit, les *Okies*, quoique vaincus matériellement, sont vainqueurs moralement parlant. [autre exemple, alternatif : Les *Raisins* se terminent sur une allégorie de la Charité¹² qui donne au duo Rosasharn/Man une place parmi les grandes figures de femmes fortes, aux côtés de Judith et de Jeanne d'Arc. C'est en ce sens sublime que justice et intelligence célèbrent leurs union indéfectible. Pour Socrate, concevoir le juste, c'est se mettre en mesure de l'exercer, et cela peut et doit suffire au bonheur du juste, quel que soit le succès de son entreprise].

Contre-argument 2 [type d'argument : « de la raison nécessaire mais non suffisante » - 2] Pourtant, dans les faits, concevoir clairement le juste, c'est anticiper tout

¹² En faisant que Rosasharn donne le sein à un vieillard décharné et affamé, Steinbeck « rejoue » une anecdote célèbre dans l'Antiquité : celle où la jeune Pero, à l'insu des geoliers qui refusaient de nourrir son père Cimon, lui donnait le sein. Cette scène a été mainte fois traitée dans la peinture, généralement sous le titre « la Charité romaine ».

aussi clairement les conséquences souvent douloureuses auxquelles il nous expose. Or cela suffit souvent pour nous dissuader d'agir avec justice. Trouver un portefeuille plein d'argent nous place face à un dilemme où notre discernement ne nous est d'aucun secours. Bien au contraire, ce discernement nous démontre assez vite que nous serions plus riches en gardant le portefeuille qu'en le rendant. Autrement dit, raisonner sainement ne préjuge en rien de la validité morale de nos actes, de leur justice au sens noble du terme.

Pire : mise au service d'intérêts criminels, la capacité de raisonnement se dévoie vite en stratagème, manigance, complot intrigue... et divorce d'avec la justice. Égisthe et Clytemnestre (considérés, pour les besoins de notre démonstration, comme des amants diaboliques), font par « l'ignominie du voile et du complot » (*Ch.* 494) ce que les armes Troyennes n'ont pu faire. Terrifiante puissance de la ruse, qui est le nom que prend l'intelligence lorsqu'elle se déploie sans souci des conséquences morales.

Conclusion provisoire : Alors, intelligence et justice définitivement brouillées ? Pas dans les conceptions anciennes de la justice-vengeance, qui autorisent à faire payer une perfidie par une autre perfidie. Principe par lequel Oreste se justifiera des dissimulations assez peu glorieuses qui lui donneront accès à ses deux victimes – son hypocrisie sera puissamment secondée, d'ailleurs, par le Chœur – or le Chœur, expression de l'horizon axiologique¹³ dominant, a (presque) toujours raison.... Dans ce cas, l'intelligence calculatrice (i.e. : la ruse) sert à rétablir la justice.

Les relations que la justice entretient avec l'intelligence sont donc des plus paradoxales. Plus fondamentalement, puisqu'un même acte peut être simultanément juste et injuste (meurtre de Clytemnestre par son propre fils au nom du père assassiné, expulsion des fermiers par des propriétaires qui après tout exercent leur droit), la justice elle-même pourrait fournir à Pascal l'exemple ultime de ces choses aux « diverses qualités »¹⁴ (113 / 17) qui peuvent désarçonner notre discernement¹⁵. Double paradoxe donc : cette intelligence humaine que nous étions tentés de placer au cœur de la justice, et qui en conditionne de toutes façons l'exercice, la voilà mise en déroute par l'objet même qui tire d'elle sa substance. En d'autres termes : la justice ne saurait exister sans l'intelligence humaine, mais la simple élaboration intellectuelle de la justice semble défier cette même intelligence humaine.

Que la justice et le discernement aient partie liée, nul ne saurait donc à présent en douter, mais force est de constater que leur interdépendance se joue dans une dialectique perpétuelle.

[pour relancer le débat : l'article « Équité » dans le glossaire de *La Justice*, anthologie de Magali Bessonne : idée que le discernement est une vertu plus prudentielle qu'intellectuelle, et donc...].

b. la justice universelle comme vertu de mise en ordre personnelle :

Au cœur de la justice, on trouve aussi, étroitement corrélative à l'intelligence, une faculté d'ordonner le chaos intérieur, une tension vers l'agencement le plus harmonieux, vers la proportion la plus juste, l'équilibre. *A contrario* : L'injustice met l'individu en désaccord avec lui-même (*République*, 352 – a-c.). Cette « justice-ordre » est universelle parce que (au

¹³ Ce terme signifie tout simplement : « consensus (= horizon) sur un certain nombre de valeurs communes » (car *axiologique* = qui est relatif aux valeurs partagées).

¹⁴ C'est-à-dire simultanément antinomiques à elles-mêmes.

¹⁵ « démonter [notre] jugement de son assiette », dirait Pascal en 105/529.

La Justice – « Casier »

moins selon les Stoïciens) elle se veut en phase avec l' « ordre juste » de l'univers (voir *infra* III, 2). Néanmoins, et c'est sa différence avec la justice générale (voir immédiatement *infra*), elle règle avant tout les relations de l'individu à lui-même (souci de son âme pour Socrate, mais aussi, plus directement : estime de soi + respect de son propre corps = accord intime avec soi-même, tempérance, modération, etc.). Autrement dit : « la justice est donc une obligation [...] envers soi-même, dès lors que la vie morale nous pousse à penser notre être, et les devoirs que nous avons envers lui. Une justice envers soi-même est en principe possible » (William BARANÈS et Marie-Anne FRISON-ROCHE, *Justice, l'obligation impossible*, p. 12). Il est clair alors que cette justice-vertu, avant même d'intervenir dans les relations interpersonnelles, possède déjà une dimension **éthique** : « La vie de l'individu, caractérisée par le désordre des passions, doit être ordonnée par la justice[-vertu], et c'est d'ailleurs un exercice difficile de se rendre justice » (*Op. cit.*, p. 13.).

2	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		<p><u>Connaissance de soi</u> nécessaire fgt 66/72. <u>Estime de soi</u> fgt 429/53 ; (% jugement par autrui) fgts 149/31, 151/63, 409/117, 410/15.</p> <p>« <u>Maîtrise des passions</u> » selon Pascal : le juste ne prétend pas les juguler (car qui veut faire l'ange fait la bête) – mais au contraire, il y cède, mais partiellement, modérément et en toute connaissance de cause (encore la « pensée de derrière ») 502 /603 : « Le juste ne prend rien pour soi du monde, ni des applaudissements du monde ; mais seulement pour ses passions [...] Il faut s'en servir comme d'esclaves, et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne ; car, quand les passions sont maîtresses, elles sont vices, et alors elles donnent à l'âme de leur aliment, et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne ».</p>	<p><u>Estime de soi</u> : 479 Importance de l'hygiène. Tempérance de Tom, comparé à Al, à Casy – et même à Grand'père...</p>

À ce stade, nous pourrions nous demander en quoi cette vertu par essence individuelle (qu'il s'agisse de la justice-intelligence ou de la justice-ordre) peut encore mériter la dénomination de « justice universelle ». Les catégories de l'individuel et de l'universel semblent en effet s'exclure mutuellement. Or cette exclusion n'est que de surface car, plus profondément, la justice-vertu a un sens relativement à l'être¹⁶. Un homme juste accomplit en effet ce pourquoi il est homme. Il approche un peu plus de l'essence de l'homme¹⁷. « Être juste » dans ce sens, c'est alors avant tout « être plus », « être mieux¹⁸ », bref, c'est corriger un défaut d'être. « Il est en effet probable, et nous l'avons tous expérimenté, qu'agir méchamment, donc injustement, nous confine dans un moindre-être [...] L'être paie l'injustice [...] par son propre rétrécissement » (William Baranès, Préface à *La*

¹⁶ C'est l'être au sens absolu du terme. Rappelons que l'on désigne par ce terme l'ensemble des notions qui dépassent et transcendent les conditions concrètes de l'existence. On peut alors assimiler l'être ainsi entendu à une entité divine.

¹⁷ Ceci ne vaut évidemment que dans une optique essentialiste. Rappelons que les existentialistes (entre autres) récusent l'idée que l'homme puisse être l'expression d'une essence.

¹⁸ Attention, cette expression n'a rien à voir avec les notions de « bien être » ni de « mieux être », dans lesquelles le verbe « être » désigne, trivialement, le simple fait d'exister.

justice, l'obligation impossible). Là réside la dimension **ontologique**¹⁹ de la justice-vertu. Aussi le champ d'application de la justice-vertu s'étend-il à la relation entre l'homme et l'être au sens absolu, c'est-à-dire, dans la pensée occidentale traditionnelle, avec Dieu. La justice s'ouvre alors, conjointement, à une dimension **métaphysique**. Si la pratique de la justice-vertu nous offre cette double ouverture sur ce qui enveloppe et surplombe notre expérience singulière et quotidienne, alors la justice-vertu mérite bien d'être qualifiée d' "universelle".

3	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Voir case 13	<p>Preuves <i>a contrario</i></p> <p>Injustice comme incapacité de l'homme à se reconnaître face à Dieu²⁰ : tout le mouvement du fragment 72/199 vise à remettre l'homme à sa juste place : si notre quête du savoir est vaine, au moins est juste la posture d'humilité intellectuelle qui découle de cette prise de conscience. C'est là un trait de justice universelle auquel les <i>Pensées</i> nous proposent d'accéder. Car c'est un trait de justice que de connaître sa juste place relativement à Dieu</p> <p>Fgt 430/149 et 230, + hors corpus : p. 186, l. 4²¹ : « nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu, et nos concupiscences nous en détournant, nous sommes pleins d'injustice ». Déséquilibre et désordre de l'égoïsme : « Le moi est injuste en ce qu'il se fait le centre de tout » (fgt 455/597)²²</p>	<p>Tom, le Juste, est l'Elu : (Man, p. 498 : « tout ce que tu fais, tu ne le fais pas seulement pour toi, ça va chercher plus loin. [...] Tu es un élu, Tom »</p> <p>Les choses dans leur « essentialité », c'est-à-dire dans leur juste relation à leur essence et donc à la Création en général :140</p>

En définitive, la justice universelle est tellement proche de la Vertu au sens le plus élevé du terme qu'Aristote est tenté de lui refuser le nom de « justice », puisque la vraie justice-vertu ne se conçoit, selon lui, que dans la relation à l'autre. Ainsi selon lui, la vertu pure et simple qui ne comprendrait pas cette relation à autrui ne pourrait être appelée que « vertu », et non justice (analyse de Richard Bodeüs, *Éthique à Nicomaque*, G.-F., p. 322 n. 1)²³.

¹⁹ Rappel : « ontologique » : relatif aux définitions de l'être.

²⁰ Pour éclairer ces fragments, S. Augustin : « La justice est la vertu qui assigne à chacun ce qui lui revient. Mais comment en va-t-il maintenant de la justice de l'homme qui soustrait l'homme au vrai Dieu et le soumet aux démons impurs ? Est-ce bien là attribuer à chacun le sien ? Ou encore, est-il juste, celui qui enlève un fonds à l'acheteur et le transmet à celui qui n'y a aucun droit ? Et celui-là est-il juste qui se soustrait lui-même au Seigneur qui l'a créé et se met au service d'esprits méchants ? » (*Civ. Dei*, XIX, 22). Augustin fait écho à ses lectures stoïciennes : Cicéron, p. ex : « les piété est la justice envers les Dieux » (*De la nature des Dieux*, I, 41). Notons qu'Augustin joue ici sur l'analogie avec la justice commutative.

²¹ Ce renvoi à la page concerne uniquement l'éd. G.-F.

²² N.B. : Rousseau s'est souvenu de ce passage dans le *Vicaire* : « Le bon s'ordonne relativement au tout, le méchant ordonne tout relativement à lui » (cit. approx.)

²³ Un autre élément de débat nous est fourni par Glaucon, contradicteur de Socrate dans la *République* de Platon : l'on peut distinguer trois types de bien : le bien pour lui-même, le bien pour lui-même et ses conséquences, le bien pour ses conséquences. Que la justice relève du deuxième type de bien est la conviction de Socrate, mais cela reste à démontrer. De fait, en général, la justice est conçue comme un bien du troisième type,

Synthèse : Même s’il fait ce qui doit être fait en vertu d’une juste analyse de la situation, l’homme au jugement sain (n’en déplaise à Socrate) n’est pas forcément un homme juste, ni, *a fortiori*, un homme bon. Il faudrait pour cela que non seulement son analyse soit juste, c’est-à-dire qu’elle s’appuie sur la raison, mais encore qu’elle parvienne à surmonter les passions. Or c’est cette capacité de mise en ordre qui caractérise aussi la justice-vertu. La justice-vertu n’est réductible ni à la justesse, ni à la « jugeotte », quoiqu’elle les présuppose. Elle doit, selon Socrate, nous préparer à mettre en œuvre le bien dans la relation à autrui.

2. La justice générale (ou justice légale)

Nommons ainsi la vertu présentée ci-dessus, dès que, encadrée par des lois, elle régule et pacifie les relations du sujet avec autrui [notez : *lex/legare*]. C’est en cela (entre autres) qu’Aristote peut dire qu’elle est « vertu finale » (*Éthique à Nicomaque*, V, 129 b 30) : en ce qu’elle accomplit toutes les vertus, mais surtout en ce qu’elle permet à l’homme d’accomplir sa finalité politique. En effet la finalité de l’homme, selon Aristote, c’est avant tout de vivre bien avec autrui et pour autrui²⁴ : « Mais si celle-ci [la Justice légale] est effectivement finale, c’est parce que celui qui la détient peut même se comporter vertueusement envers autrui et pas seulement par lui-même. Beaucoup de personnes en effet, dans leurs affaires personnelles, savent se comporter avec vertu, alors que dans les affaires qui regardent autrui, ils en sont incapables » (*Éthique à Nicomaque*, V, 129 b 31). Cette conception diffère légèrement de celle de Platon/Socrate, pour qui le but de la Cité bien ordonnée est de maintenir les âmes dans la « bonne v(o)ie ». Dans le préambule aux *Lois*, Platon veut penser l’effective mise en œuvre d’une justice collective en accord avec la recherche d’une justice individuelle (Balaudé, *Les Théories de la justice dans l’Antiquité*, p. 64). Cela revient à considérer le politique comme une voie d’amélioration et de mise en ordre individuelles. La différence essentielle est ici : pour Aristote la politique est une fin, pour les Platoniciens elle est un moyen. Lisons à ce propos le point de vue de Plotin, néo-platonicien du III^e siècle de notre ère (il vient de placer la justice parmi les quatre « vertus politiques » entre le courage, la prudence et la tempérance. Ces vertus, quoique « politiques », nous aident en ce qu’elles « mettent réellement de l’ordre en nous et nous améliorent, en introduisant limite et mesure dans les désirs » (*Ennéades*, I, 2, 2, 14-18).

4	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		Relation entre la justice et la morale fgt 67/ 23 . Injustice de l’amour-propre fgts 455/ 597 , 492/ 617 .	

3. La justice particulière

C’est la justice générale, mais appliquée aux divers cas particuliers que peuvent présenter les interactions sociales. Ces cas sont infinis en nombre et en nature : problèmes de préséance, répartition des secteurs de compétence, questions de voisinage, de bornage, règlement des échanges, des successions, etc. Dans ce magma, Aristote parvient à faire émerger trois modes

un bien pénible que l’on n’accomplit que pour ses conséquences. (c’est là l’opinion de Glaucon). Conséquences de ceci sur notre réflexion ? À creuser...

²⁴ La fameuse formule d’Aristote sur « l’animal politique » sera développée en I 5 et plus amplement commentée dans la partie III 2 a : « nature et lois ». Elle vient de la *Politique*, I, 2.

principaux du juste : la justice distributive, la justice commutative, et la justice corrective. Après Aristote, ces trois modes ne cesseront d'être interrogés, affinés, redéfinis. Tenons-nous en pour le moment aux définitions qu'il en donne.

a. La justice distributive

[Premier mode de la « justice pendant »]. Elle répartit les charges et les privilèges, les pouvoirs et les zones d'influence (y compris l'intime vs. le public). « [Elle] est celle que l'on trouve dans les actes qui consistent à répartir l'honneur, les richesses ou tous les autres avantages qui se partagent entre les membres de la communauté politique. C'est en effet dans ces matières qu'un citoyen peut avoir une part inégale ou égale comparé à un autre » (*Éthique à Nicomaque*, V, 130 b 30). On parle ici de répartition : l'idée est celle d'une répartition inégale, en fonction des besoins et du mérite (l'exemple de Milon de Crotonne est canonique sur ce point²⁵), ou de tout autre critère reconnu par tous comme pertinent : on donne donc plus à celui qui mérite plus, moins à celui qui mérite moins. Le contraire serait considéré comme une injustice. Une injustice comme celle que, si l'on en croit le critique marxiste Lucien Goldmann, ressentent de manière cuisante les membres de la noblesse de robe sous Louis XIV - c'est la classe sociale des parents de Blaise Pascal et de leurs amis. Leur formation juridique et leur haute valeur morale les destinent, pensent-ils, aux responsabilités d'état. Mais l'absolutisme de Louis XIV en décide bien autrement. Lucien Goldmann voit dans la « vision tragique » du Jansénisme la réaction logique à cette situation. Leur fuite hors du monde est peut-être un geste de dépit. Pour paraphraser Molière : « au monde qui les fuit ils veulent renoncer ». Ne nous étonnons pas si le thème dominant des *Pensées* est la folie du monde : ce monde inepte qui ne voit pas les mérites éclatants de ces grands-serviteurs-nés de l'Etat que sont les Arnauld, les Nicole, et les Pascal. (Thèse [simplifiée par moi jusqu'à la caricature] de Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, 1959).

Que chacun doit recevoir en fonction de ses mérites nous semble une évidence. Evidence ? Non : dans la pensée grecque traditionnelle, ceci est une nouveauté.

- **Nouveauté de ce principe** : par sa rationalité, il libère la cité d'une répartition irrationnelle et arbitraire (voir S. G. de L. p. 20-21) des pouvoirs et des avantages. En fait, il ramène « ce qui était traditionnellement associé à une puissance divine, *Dikè*, c'est-à-dire une force mythique régissant le destin des hommes de façon irrationnelle et arbitraire » à la dimension d'un « problème d'organisation spécifiquement humain. Ils n'avaient plus alors à se soumettre à un ordre transcendant et inaccessible. La justice pouvait alors se formuler, au sein de la communauté politique, en termes de distribution, de répartition des biens et des pouvoirs, où chacun pouvait revendiquer une part légitime » (S. G. de L. p. 20). **Attention toutefois** : cette conception du juste, si elle n'est pas dépendante d'un ordre transcendant et inaccessible, a cependant un modèle extérieur à la cité : celui des hiérarchies naturelles (nuance, parce que cet ordre n'est plus transcendant, mais immanent). C'est ce qui en fait, pour Aristote, la forme de droit la plus aboutie. Nous y reviendrons à propos du droit naturel.

²⁵ Pourquoi d'ailleurs ? parce que l'anecdote du veau est l'illustration même du principe de proportionnalité – Milon de Crotonne ayant construit sa force sur la force de la proportion, il est logique (poétiquement parlant) qu'il soit évoqué aussi lorsque se pose un pb. de partage proportionnel

- **pb soulevé par ce principe : il est fondamentalement inégalitaire :**

« L'erreur d'Aristote [*selon Hobbes*] est de considérer que la justice [*en répartissant le pouvoir dans la cité*] doit tenir compte du mérite de chacun, et que celui-ci exige un **traitement inégal des individus**. Pour légitimer ces inégalités, Aristote ne s'appuie pas sur les différences physiques mais sur les différences de capacités intellectuelles. Constatant que certains individus possèdent suffisamment de raison pour comprendre, mais insuffisamment pour se diriger eux-mêmes, Aristote en [*induit*] qu'il existe naturellement des êtres **faits pour** être dirigés : les esclaves, et d'autres **faits pour** les commander : les maîtres » (*Politique*, I, 5, 1254-b 20-25). » (S. Guérard de Latour, 82) Aristote prend acte des déterminismes biologiques et ne fait rien pour les corriger. En quoi est-ce juste ? Les fondements de cet inégalitarisme sont aisés à contester : au constat de l'inégalité biologique, Hobbes oppose un autre constat naturel : il n'est être si stupide qui ne s'aperçoive qu'il vaut mieux se diriger soi-même qu'être dirigé par un autre - sorte de *cogito* politique, cautionné par Descartes lui-même : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » (Début du *Discours de la Méthode*).

Application au corpus :

La tentation inégalitaire, et surtout ses fondements pseudo-scientifiques, a pourtant survécu à Aristote : voir la manière dont les Californiens justifient l'exploitation des émigrants sur des critères physiques et moraux, voire raciaux : « des gens de votre espèce » (298), « ils ne sont pas humains, de vrais chimpanzés » (309).

Les Californiens s'appuyaient sur une tradition bien ancrée : avant les migrants de l'intérieur, il y avait eu une vague de quasi-esclaves étrangers (Chinois et autres), esclaves « par nature », puisque n'ayant que des besoins primaires limités (325) : cela justifiait qu'on les sous-payé. Les différences ethniques ou culturelles, qui furent assez fortes pour abuser Aristote, continuent d'abuser les hommes modernes, et viennent vivier dans son principe la justice distributive.

À ce stade, prenons garde à deux erreurs :

- 1. Dater la naissance de la j.d. (à Athènes p. ex.)
- 2. Faire de la j.d. le principe unique de l'organisation politique athénienne.

Voyons ce qu'il en est. Inégalitaire, la cité athénienne ? Pas en tout (preuve que la j.d. n'est qu'un mode du juste). L'égalité est ici décrétée de manière inconditionnelle : c'est l'*isonomia*, d'abord, devant la loi pour tout citoyen libre (Solon, - 594), puis dans la vie politique – toujours, évidemment, pour tout citoyen libre (Clisthène, - 507). Décrétée, l'égalité n'a plus besoin d'être incarnée, comme à Sparte.

Nous avons dit : égalitarisme dans des sociétés inégalitaires. Mais Sparte et Athènes sont-elles réellement inégalitaires ? En droit, non, puisque ceux qui ne bénéficient pas de l'égalité ne sont de toutes façons pas des « sujets de droit » grecs : Hilotes à Sparte, esclaves à Athènes, Barbares pour tous les autres Grecs. L'ethnocentrisme profite ici de la faculté du droit à créer une réalité autonome.

5	Eschyle	Pascal	Steinbeck
---	---------	--------	-----------

<p>Pb. du partage des ressorts²⁶ : Athéna/Apollon contre Erinyes. Erinyes méprisées par Apollon <i>Eu.</i> 721-722 ; et selon lui par les autres Dieux <i>Eu.</i> p. 64 ; elles-mêmes se bestialisent <i>Eu.</i> 246, 499 sq., MAIS - elles refusent d'être « privées d'honneur, même si [leur] domaine est souterrain, dans l'ombre sans soleil » <i>Eu.</i> 396 (Coryphée). - leur concept de justice-ordre/mesure est viable, puisqu'elles protègent les trois lois essentielles (respect de l'hospitalité, des Dieux, et des parents) <i>Eu.</i> p. 84, n. 1.</p> <p>Les « partages anciens », <i>Eu.</i> p. 62 n. 3, v. 109, v. 172. C'est essentiellement le partage de la <i>timè</i> (l'honneur)²⁷. Il semble que ce partage premier, réglé par Zeus, ait été confié à un tirage au sort, d'où l'idée de « lots » : « notre lot » [le lot qui a échoué aux Erinyes], <i>Eu.</i>, 349, 385. Ceux qui s'estiment alors lésés pourraient en appeler à une vraie justice distributive, c'est-à-dire à un partage hiérarchique. Parmi les « partages anciens », il y a aussi le partage entre les Dieux et les hommes, partage truqué par Prométhée²⁸, et quelles suites, voir sur ce dernier point <i>infra</i> case 13 et le cours environnant.</p> <p>Les « partages anciens », bis : le rôle ambigu du temps dans l'attribution des ressorts ; Bien sûr, les plus anciens ont trois avantages : ils ont été les <u>premiers</u> servis, leurs privilèges sont validés par la <u>coutume</u>, et leur <u>âge</u> leur confère une présomption de sagesse qui leur vaut un surcroît d'égards [Athéna à une Érigne : « je veux tolérer ta fureur, car tu es plus vieille que moi » (<i>Eu.</i>, 848)]. Mais le temps est aussi celui de l'Histoire, qui est changement, remise en cause, voire table rase.</p> <p>[Les « partages anciens »²⁹, ter] : Les destinées (ou Heures), nées de Zeus et de Thémis, ont quelques attributs communs³⁰ avec les Moires, (ou Parques), qui <u>attribuent à chaque humain sa part de bien et de mal</u>. En</p>	<p>Puisque la j. d. repose essentiellement sur le mérite, méditons le fgt 332/58 : Que la noblesse est un grand avantage, qui, dès dix-huit ans, met un homme en passe, connu et respecté, comme un autre pourrait avoir mérité à cinquante ans. C'est trente ans gagnés sans peine ».</p> <p>Fin du fgt 425/148 : « Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois, sans diminution et sans envie » = donc incompétence radicale de la justice distributive terrestre pour assurer le bonheur de la Cité. Pourtant, les sectateurs de « l'honnêteté » se proposaient d'atteindre ainsi ce vrai bien, tant il est vrai que l'égalité géométrique, proportionnelle, produit l'amitié (Platon, <i>Lois</i>, 757, a.) – et Pascal, dans sa période mondaine, avait même encouragé ce rêve, en résolvant le « problème des partis », cas concret de justice distributive.</p> <p>Rôle du temps, qui légitime les partages anciens au seul motif qu'ils sont... anciens : « [...] l'usurpation [...] a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable (fgt 294 /60, p. 144-145).</p>	<p>- Partager l'espace 167 « Y a pas assez de place pour vous et moi, pour les gens de votre espèce et ceux de la mienne » 270 sq. ; Histoire de la Californie, 324 sq. Le droit sur le sol 50, 56.</p> <p>- Partager la nourriture 45, 46, 71.</p> <p>- Partager l'honneur : -distribution des places à table (la place d'honneur) : ici ce n'est pas une distribution par tirage au sort, mais selon les conditions (âge, sexe, titres), et pas nécessairement les mérites. -injustice de l'injure (<i>injuria</i>) « sales Okies ».</p>
---	---	---

²⁶ « Ressort » signifie ici « domaine de compétence judiciaire », cf. l'expression « Ce n'est pas de mon ressort » et le verbe « ressortir à ».

²⁷ « La *timè* vient de Zeus » (*Iliade*, II, 197). La *timè* se définit comme une dignité d'origine divine, conférée par le sort à un personnage royal, et qui comprend non seulement le pouvoir mais des privilèges de respect et des **redevances matérielles** » (Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, p. 53). Dans l'*Iliade* en effet, c'est par le sort que les trois fils de Cronos obtiennent en lot leur *timè*.

²⁸ Pour mémoire : Eschyle a écrit un *Prométhée enchaîné*.

²⁹ Convenons de réserver la dénomination « partages nouveaux » à la nouvelle répartition des ressorts et des honneurs que proposeront Athéna et Apollon dans les *Euménides*.

³⁰ Ces deux triades veillent sur les hommes. La première, celle des Heures, veille sur leurs travaux : Eunomiè (Ordre), Dikè (Justice), et Eirinè (Paix).

<p>même temps que le destin est la part échue, c'est le « jeu souverain » de la faveur ou défaveur divine. Pas selon les mérites. Dans <i>Ch.</i> et <i>Eu.</i> le destin des Pélopidés et des Atrides. La « logique de la faute » (cf. col. ci-contre), ne serait que seconde, ne viendrait en fait qu'entretenir et relancer la malédiction première. Voir confirmation mythologique infra III, 3.)</p> <p>Dans l'œuvre d'art : répartition des divisions % à l'importance des matières ? recherche d'une juste répartition. Dans l'œuvre d'art : répartition des divisions % à l'importance des matières ? recherche d'une juste répartition : la forme tragique traditionnelle propose une formule fixe (cf. l'agencement des strophes pour le Chœur). Aristote (<i>Poétique</i>) est le premier à considérer ceci comme un problème digne de réflexion.</p> <p>Egalement, le respect des règles du genre ? ici, le hiatus générique que constitue l'intrusion subreptice (déguisée) d'éléments farcesques (le travestissement vestimentaire et vocal) dans les <i>Choéphores</i>.</p>	<p>[c'est le principe même de la propriété terrienne].</p> <p>←---Le <i>decretum horribile</i> n'est rien d'autre que cela, identiquement en-dehors de la logique de la faute, de la dette et de la vengeance.</p> <p>Dans l'œuvre d'art : répartition des chapitres % à l'importance des matières ? recherche d'une juste répartition : fgt 373/532 : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet, si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable ».</p>	<p>Dans l'œuvre d'art : répartition des chapitres % à l'importance des matières ? recherche d'une juste répartition : observer le plan général des <i>Raisins</i>, avec l'alternance de scènes chorales (relation évidente avec la tragédie antique) et de scènes plus individualisées. Répartition injuste en faveur de la tortue, héroïne du ch. III : à quel titre reçoit-elle tant d'attention ? (sur ce point, voir doc. « La tortue »)</p>
---	---	---

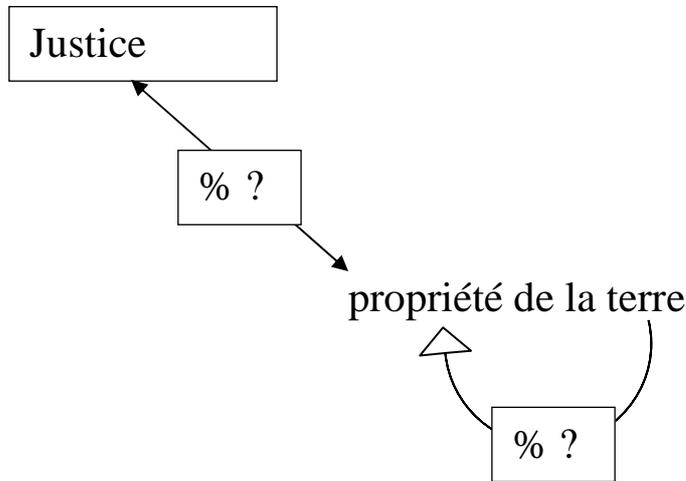
La conception de Muley Graves corrige un peu la justice distributive inégalitaire d'Aristote :

« Ce que je veux dire c'est que quand un gars a quelque chose à manger, et qu'un autre crève de faim, ben, le premier n'a pas le choix » (71). Attention : ce partage suppose une égalité arithmétique, et non géométrique, puisque « **un** (*homme*) » comptera ici autant que « **un** (*homme*) » ; la quantité de nourriture étant ici (implicitement) divisée par deux.

Or la justice distributive selon Aristote doit tenir compte de la qualité des personnes, afin d'établir une juste proportion (ceci en relation avec la législation ambiante qui fixe les normes du mérite). Son principe est nécessairement qu'entre la part C allouée à A et la part D allouée à B, il existe la même relation qu'entre A et B eux-mêmes. Il faut donc que $C/D = A/B$. Mais cela suppose de quantifier la qualité... Mais avant même cela, il faut savoir quelle qualité on retient comme critère : l'allusion à Milon de Croton est ambiguë : doit-il plus recevoir parce qu'il est un héros ou parce qu'il est un athlète ?

- **Justice distributive et propriété** terrienne (d'après les pages 41-44 de *La Justice*, textes réunis par Magali Besson).

Problématique :



La justice distributive, dit Aristote, dispose du bien commun et le divise équitablement. Mais que se passe-t-il lorsque ce bien commun, c'est la terre – élargissons : la nature ? La tradition de l'Eglise, relayée même par certains penseurs des Lumières comme Locke, pose que les hommes « possèdent en commun la terre et les animaux que Dieu leur a donnés pour leur usage ; mais comment passer de la propriété commune à la propriété individuelle ? » (M. Besson, *La Justice*, « Locke », p. 114). Question cruciale dès que la terre est concernée. Nous touchons ici en effet la limite entre le domaine des **conditions élémentaires** et celui de la production. **Conditions élémentaires** : comme lieu de l'existence humaine, comme première manifestation sensible de l'espace (au moins dans les deux dimensions de la largeur et de la longueur) et comme nourricière, la terre est l'une des conditions élémentaires de la vie humaine.

Or le domaine des conditions élémentaires est réputé inaliénable³¹. C'est une évidence pour le temps (encore que l'ère industrielle nous apprend que *time is money*), c'est peut-être encore plus évident pour l'air : qui songerait à circonscrire tel cubage d'air, l'entourer d'une clôture, et décréter : « ceci est à moi ? ». Dans *Les Raisins*, Pa établit spontanément le lien entre ces deux inaliénabilités, celle de la terre et celle de l'air, lorsqu'il déplore « d'être obligé de payer cinquante cents juste pour camper sous un arbre. Il n' peut pas encaisser ça. Il s'est foutu à jurer. Il dit qu'on va bientôt se mettre à vendre l'air en bidons, probable. » (*LRC*, 245). L'inaliénabilité de l'eau, en revanche, semble déjà remise en cause dans nos pays « développés », même si les compagnies fermières tendent à dissimuler cette aliénation sous des « frais d'acheminement et d'entretien du réseau ». Elles veulent nous faire croire que nous payons non pas l'eau, mais le service de l'eau. Ce subterfuge ne tient plus face à un « pack » de six bouteilles d'eau minérale : c'est bien de l'eau vendue au litre. Nous sommes de moins en moins scandalisés par l'aliénation marchande de l'eau, qui est pourtant et qui reste, poétiquement au moins, l'un des quatre éléments. Il en est allé de même pour la terre qui, avant d'être un bien, et même un élément, a été une déesse, « mère de toutes choses » (*Choéphores*, 128). Enfants d'une révolution industrielle dont l'une des plus sidérantes innovations fut précisément l'annexion de la terre à la sphère économique, nous avons oublié

³¹ Inaliénable : ne pouvant subir de mutation de statut juridique. En clair : ne pouvant être ni vendu, ni cédé, donc, par récurrence, ne pouvant être possédé.

que la terre, dans les civilisations pré-industrielles, en raison même de son caractère élémentaire et de toutes les valeurs symboliques qui s'y attachaient, a vu sa possession (si l'on peut employer ce terme) ou du moins sa jouissance, entourée de toutes sortes de contraintes, d'interdits, de lois très strictes. Pour que soit à nouveau sensible à nos esprits modernes le scandale de l'appropriation terrienne, il nous faut peut-être faire un détour par le cosmos : combien ridicule nous paraîtrait quiconque prétendrait vendre des titres de propriété sur des parcelles de Lune, par exemple.

Production : Mais la terre est aussi un **moyen de production**. Or ce statut place la terre au même rang que l'outil, et personne ne conteste le caractère aliénable de l'outil. Il est tout à fait légitime de posséder son outil de travail et d'en disposer à sa guise : de le vendre, le donner, le prêter. Mais alors, si la terre est un **moyen de production**, elle entre donc dans la sphère des biens aliénables ? On peut donc la vendre, la louer - ce qui suppose la posséder en propre ?

Nous venons de mettre l'accent sur le problème que pose la propriété de la terre, ce bien à la fois inaliénable en **son essence** et aliénable par **sa fonction**.

Face à ce paradoxe, on est évidemment tenté d'examiner les conditions qui pourraient rendre acceptables la possession de la terre. Que devrait être une distribution « normale » de la terre ?

Une distribution « normale » devrait tenir compte respectivement des **besoins** (justice distributive à la manière de Milon de Croton) et du **travail** fourni (exemple de Milon adapté au marxisme³²...). Croyons-en ce métayer : « Si un homme a un peu de terre, cette terre est à lui, elle fait partie de lui. S'il a **juste assez de terre pour pouvoir s'y promener**, pour pouvoir **s'en occuper** et être triste quand ça ne rend pas, et se réjouir quand la pluie se met à tomber dessus, cette terre c'est lui-même » (*LRC*, 56). Cela interdirait « normalement » la concentration des terres entre les mains d'un seul et bien au-delà de ses **besoins** personnels et de ceux de sa famille, surtout s'il ne la **travaille** pas : « Mais qu'un homme possède des terres qu'il ne voit pas, ou qu'il n'a pas le temps de passer à travers ses doigts, ou qu'il ne peut pas aller s'y promener... alors c'est la propriété qui devient l'homme » (*LRC*, 56).

Or cette situation scandaleuse qui devrait être l'exception, est devenue fréquente dans le cadre de l'industrialisation de l'agriculture, et de ce fait elle passe pour normale.

Pourtant, nous la tenons pour telle seulement parce que la révolution industrielle a effacé de notre inconscient collectif les paradoxes intrinsèques à la terre. **Mais surtout** parce que nos fondées sur le droit de propriété se voilent la face sur les paradoxes intrinsèques à ce droit même. Pascal sur ce point : « Toutes les occupations des hommes sont à avoir du bien ; et ils ne sauraient avoir de titre pour montrer qu'ils le possèdent par justice, car ils n'ont que la fantaisie des hommes, ni force pour le posséder sûrement » (Fgt 436). Ou encore : « *Mien, tien*. – "Ce chien est à moi", disaient ces pauvres enfants. "C'est là ma place au soleil. " Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (fgt 295). Pascal ne préfigure-t-il pas ici la célèbre de formule Proudhon : « la propriété c'est le vol » ? Cet aphorisme *a priori* provocateur trouve une justification évidente lorsqu'il s'applique à la propriété terrienne, pour les raisons évoquées ci-dessus (cf. terre : condition élémentaire de la vie) : croyons-en l'un des représentants des propriétaires, dans les *Raisins de la colère* : « On ne peut pas être propriétaire sans être dur » (*Raisins*, p. 47).

³² N'oublions pas que ni les Grecs ni les Romains n'ont tenté une élaboration intellectuelle du travail (texte de D. Cohen sur l'esclavage à Rome).

Magali Besson rappelle que certains penseurs libéraux, comme Nozick, ont **pourtant** bien tenté d'établir les conditions qui légitiment objectivement la propriété :

1. celui qui acquiert légitimement un bien selon le principe de juste acquisition a un juste droit à ce bien. (*ex.* : **la banque qui devient propriétaire de terres hypothéquées**).
2. celui qui acquiert selon le principe de juste transmission un bien que lui remet celui qui y avait droit acquiert un juste droit à ce bien (**les Okies qui ont reçu leur terre en héritage**).
3. Nul n'a droit à un bien autrement que par l'application (répétée au besoin) des propositions 1 et 2.

Mais dès qu'il s'agit de la terre, la faiblesse de ce raisonnement apparaît bien vite : c'est son point de départ : quelles sont les conditions qui rendent la première acquisition juste, alors même que la nature appartient en commun à l'homme ? (Magali Besson)

Si chacun a un libre droit de participation à l'exploitation de la terre et à ses fruits, nul ne la possède jamais à titre privé et sans limites. (Magali Besson)

À cela il faut ajouter que la « première appropriation » est rarement première. Soit elle spolie la communauté au profit d'un seul, soit elle dépouille un premier occupant en l'expulsant ou l'exterminant. Ainsi le droit de propriété sur la terre est fondamentalement lié au très problématique « droit du plus fort ». Rousseau, dont le contrat social a besoin d'un droit de propriété incontestable, tente de relativiser ce lien gênant, sans le gommer : « le droit à la propriété ne se distingue du droit du plus fort que par le droit du premier occupant : le droit à la propriété est légitime dans un cadre juridique, après l'amorce de la société civile, mais il n'est certainement pas naturel » (Magali Besson, p. 42). Rousseau semble ici considérer que la première appropriation est créatrice d'un droit, et il semble dire que les nécessités du contrat social métamorphosent comme par magie le « droit du plus fort » en titre de propriété. Mais en reconnaissant la filiation entre le droit du plus fort et le droit à la propriété, Rousseau ne se cache pas que, la plupart du temps, la première appropriation résulte d'un acte de violence, ainsi que le reconnaît l'un de nos sympathiques *Okies* :

« C'est mon grand-père qui a pris cette terre, et il a fallu qu'il tue les Indiens, qu'il les chasse » (50)

Puis le temps, puis la coutume, par une forme de sédimentation, de pétrification, viennent progressivement transformer ce *fait* en *droit*. Cela peut prendre une génération. Mais sans attendre si longtemps, le « premier » propriétaire terrien répète, à moindre échelle, la première imposition violente du *droit* par voie de *fait* : **extermination violente** des animaux, habitants naturels, comme le serpent (habitant pourtant si légitime, lui qui rampe au sol...), et exclusion d'une partie de la flore (les « mauvaises » herbes) : « Et mon père est né sur cette terre, et il a **brûlé** les mauvaises herbes et **tué** les serpents » (50) [un peu surtraduit pour : « he killed weeds and snakes » (*The Grapes of wrath*, Penguin Classics, 32)]. Interprétation : le droit prolifère donc très vite sur les terres récemment conquises par la force pure. En effet, la propriété terrienne est ici autant créatrice de valeur marchande que de valeurs morales, puisque, envisagée dans une perspective d'exploitation agricole, elle établit une hiérarchie entre la catégorie des nuisibles (serpents, mauvaises herbes) et la catégorie de l'animal élevé (notez le jeu de mots possible) et du végétal cultivé (notez les jeux de mots possibles sur « bien élevé », et « cultivé »). Cette hiérarchie finit par prendre une connotation morale alors qu'elle est profondément pragmatique. L'homme a tendance à sacrifier ce qui permet la survie de l'individu et du groupe. Inversement, il stigmatise ce qui la met en péril. De ce fait, sur les terres possédées par l'homme, le droit à la vie se distribue selon les règles inégalitaires

de la justice distributive. Chaque chose ou être y a une valeur de vie proportionnelle à son « mérite moral » lequel, on l'a vu, s'indexe sur sa seule utilité relativement à l'homme (voyez le serpent, être inutile voire dangereux, donc incarnation du Mal). L'utile ici se confond avec le bien, l'inutile avec le mal. C'est ainsi que le *fait* devient *droit*. C'est ici que commence le lent processus de légitimation de la propriété terrienne par la coutume (cette autre source du droit). Ce processus bénéficie d'une tendance forte, généralisée : celle qui pousse l'homme à forcer la *nature*, à s'imposer à elle par la *culture*. La relation *fait/droit* recouvre partiellement la relation *nature/culture*.

Outre la sédimentation du droit, c'est la force générative aveugle de la **vie** qui va contribuer à repousser dans l'oubli la violence **mortifère** de l' « appropriation primitive ». Revenons aux propos du fermier :

« Et nous on est **nés** ici. Là, sur la porte... nos enfants aussi sont **nés** ici. » (50)

C'est donc la naissance (et sa contrepartie logique, la mort suivie de l'inhumation, voir ci-dessous) qui semble fonder plus légitimement le droit à la propriété de la terre. Nous retrouvons ainsi les conditions « normales » de propriété de la terre (énoncées *supra*), celles de la satisfaction des **besoins vitaux (besoins personnels et de ceux de la famille)** et du **travail** fourni) Il semble en effet légitime que la terre qui nous a vu naître nous nourrisse, et d'ailleurs les premiers Okies ne l'exploitaient guère au-delà de leurs besoins :

« C'est notre terre. C'est nous qui l'avons mesurée, qui **l'avons défrichée**. [...] Quand même elle ne serait plus bonne à rien, elle est toujours à nous. C'est ça qui fait qu'elle est à nous... d'y **être nés**, d'y **avoir travaillé**, d'y être enterrés. C'est ça qui donne le droit de propriété, non pas un papier avec des chiffres dessus » (50).

Naissance, travail, inhumation : trois modes de la possession. Or, il est dit, p. 324, à propos des premiers colons : « possession valait titre »³³ (« possession was ownership »).

Mais ces justifications acceptables ne peuvent clore définitivement la question brûlante et toujours ouverte de la « première appropriation » sanglante. Et là, un curieux effet-boomerang : la justification par la naissance et l'inhumation est celle-là même que les Indiens opposèrent en vain aux « pionniers ». Steinbeck, par une série de similitudes entre les Okies et les Indiens autrefois dépossédés, suggère nettement ce renversement de l'histoire : « Peut-être qu'il faudrait qu'on se batte pour sauver nos terres comme l'ont fait grand-père et Pa. [...] Nous prendrons nos fusils comme Grand-père quand les Indiens arrivaient... Et alors ? – Alors, d'abord le shérif, puis la troupe. Vous serez des voleurs si vous essayez de rester et vous serez des assassins si vous tuez pour rester » (51). Voilà les fermiers traités comme eux-mêmes ont traité les Indiens. Effet-boomerang confirmé au ch. VI : vie de chasseur-cueilleur avec Muley (71 : « J'ai mangé des grenouilles, et des écureuils et des fois des chiens de prairie) + traqués par la troupe + usant de ruses de Sioux [cependant, ne pas se fier à « en file indienne » (87) car effet de traduction pour « they marched in single file », Penguin Modern Classics, p. 56]]. Voir plutôt p. 279 : on chante « cette chanson hallucinante qui datait d'avant l'arrivée des Espagnols, avec cette différence que les paroles étaient indiennes à l'époque »³⁴, adaptée par les colons en « Adieu, mon vieux Texas »].

³³ Le traducteur a jugé opportun de détourner ici un principe de droit qui vaut surtout pour les biens meubles : « en matière de biens, possession vaut titre ».

³⁴ Ce trait d'érudition (les émigrants ignoraient l'origine exacte de leurs chansons) marque que Steinbeck s'est documenté. Il connaissait certainement l'existence de la Congress Library Archive.

Blancs ré-indianisés, en quelque sorte... au-delà de l'effet de justice immanente qu'il faudra commenter en son lieu, Steinbeck accepte de remonter la chaîne sanglante des spoliations : il n'élude pas la question de l'appropriation primitive³⁵.

C'est précisément cette série de spoliations violentes qui, tout en exacerbant la question de la répartition de la terre, en suggère pourtant la solution paradoxale. Revenons aux pré-socratiques. Anaximandre (philosophe physicien pré-socratique) voit en la mort un vecteur de justice. Elle contraint les vivants (et toute chose terrestre, d'ailleurs) à restituer la part de temps et d'espace qu'ils usurpent³⁶. La succession des générations prive l'une au profit de l'autre. Mais de ce fait, le temps qui tue est donc aussi **facteur de réparation**. Il n'y a donc jamais d'appropriation, car le fini (l'homme) ne saurait s'approprier l'infini (la terre dans le temps). Certes la transmission patrilinéaire tente au moins de fixer un nom, un patronyme sur une terre (ex. : le Chevalier de *Méré*, M. de *Roannèz*). Mais il faut bien un jour que la terre passe sous la coupe d'autres lignées, comme ces héritages royaux démembrés par le hasard des alliances princières (Pascal, *Premier discours sur la condition des grands* : l'exemple est *a contrario* « Vous tenez, dites-vous, vos richesses de vos ancêtres, masi n'est-ce par par mille hasards que vos ancêtres les ont acquises et qu'il les ont conservées ? » (p. 248). Donnant la terre à tous successivement, le temps ne la donne à personne. Reprenant la terre à tous, le temps rend la terre à elle-même.

Est-ce là le secret des relations si complices et si complexes entre Gaïa (la Terre) et Cronos (le Temps) ? Rappelons que Cronos a aidé Gaïa à accoucher des nombreux enfants que son époux-frère Ouranos, par crainte d'être dépassé par eux, emprisonnait en elle, en une gestation éternellement différée. Ainsi, Cronos a « permis » le temps, il a lancé les Dieux dans une forme d'histoire. De ce fait aussi, il a lancé sa propre mère, Gaïa, dans la durée, en débloquent la situation. Or, la propriété terrienne, c'est une forme de blocage, aussi antinaturel que celui qu'Ouranos imposait à Gaïa. Le mythe archaïque rejoint ici la conception d'Anaximandre : le temps est l'ami de la terre, car il la rend à elle-même en la retirant à ses propriétaires successifs. Mais l'espace finalement aussi, pour Pascal : « Je n'aurai pas davantage en possédant des terres : par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point » (348/**113**).

Au passage, une information intéressante : quelques gouttes du sang d'Ouranos émasculé tombèrent sur Gaïa, **et il en naquit les Erinyes** (Hésiode, *Théogonie*). Cette proximité biologique entre la terre et une forme clanique de justice vient de ce que la terre, comme le dit Georg Simmel, a une fonction de « support de l'unité familiale supra-individuelle », valeur suprême dans une société holiste, segmentaire. D'où la double invocation d'Électre à la Terre et à la Justice, dans les *Choéphores*, v. 148).

De tout cela, une certitude émerge, qui renouvelle la question de la propriété sur le sol : la terre n'est pas un bien comme un autre. Elle ne se prête pas spontanément aux transactions commerciales, du moins pas dans les pensées « premières ». Pour les anciens, elle possède une « valeur idéale » absolument impossible à quantifier, et donc, sans prix. Ce

³⁵ Question en quelque sorte réglée par l'indianisation de Muley Graves, surtout dans sa dimension « culte des ancêtres » : il faut que nous arrivions à expliquer en quoi cette attitude finit par valider moralement le droit des Blancs sur la terre indienne.

³⁶ « [...] chacune des choses devenues est injuste, car l'existence de chacune est gagnée sur celle d'un autre. Être [exister] c'est être [exister] plutôt qu'un autre, et c'est cela qui est injuste ».

qui fait qu'elle a, dans la plupart des civilisations premières, été écartée des circuits commerciaux :

« Mais au-delà [*du revenu foncier*] vient s'ajouter une valeur, idéale dans une certaine mesure : le sentiment que c'est une chose précieuse en soi quand l'être humain est dans cette relation de domination avec le sol, le fondement de l'existence humaine, avec lequel il entretient des rapports étroits, qui en font quasiment une partie de son moi. [...] Le lien à la propriété foncière peut prendre [*une*] coloration religieuse : comme, par exemple, à l'âge d'or de la Grèce. Toute aliénation de la propriété foncière apparaissait comme une faute, non seulement vis-à-vis des enfants, mais aussi vis-à-vis des ancêtres, car elle interrompait la continuité familiale [N. d. E. : *qui était sacrée : aliéner la terre, c'était comme trahir le culte des ancêtres, et donc bafouer la piété filiale – c'est du ressort des Erinyes, car c'est le stade immédiatement antérieur au parricide...*]; et, de plus, la difficulté de l'accroître favorisait sa fonction de support de l'unité familiale supra-individuelle [N. d. E. : *celle du genos*], consacrée par la religion [*en effet, comme il sera bientôt précisé, Thémis est la déesse des relations intrafamiliales harmonieuses, et nous savons déjà que les Erinyes veillent à punir les contrevenants* »].
(Georg Simmel, *La philosophie de l'argent*, PUF, 286-287).

La dernière phrase de cette citation trouve un écho direct dans les *Raisins* :

Nous y sommes nés, nous nous y sommes fait tuer, nous y sommes morts [« nous » = *notez que c'est ici le genos tout entier qui s'exprime, bien au-delà de l'interlocuteur actuel des agents des propriétaires*] (50).

On retrouve en un autre endroit des *Raisins* cette dimension sacrée, sensuelle, fusionnelle, inquantifiable, du rapport à la terre, traitée *a contrario* à propos du conducteur de tracteur à trois dollars par jour :

« Il ne connaissait pas, ne possédait pas, n'implorait pas la terre. Il n'avait pas foi en elle » [...] « Il n'aimait pas plus la terre que la banque n'aimait la terre » (54).

Le conducteur de tracteur n'aime pas la terre : « [*La terre*] n'était ni aimée, ni haïe, elle n'était l'objet ni de prières ni de malédictions » (54). Non qu'il la haisse [anticipation de l'analyse de Hannah Arendt sur l'homme totalitaire : homme sans passion, cf. Eichmann] : il est seulement incapable de la féconder par un acte d'amour. Au contraire, il la livre au viol monstrueux de « douze verges en fer incurvées, érigées à la fonderie, aux orgasmes déclenchés par des leviers, au viol méthodique, au viol sans passion » (54). C'est en cela que réside la nuance entre possession et appropriation.

b. La justice commutative :

[Deuxième mode de la « justice pendant »]. Comme son nom l'indique, elle garantit l'équité des échanges entre personnes.

- **Un principe d'égalité :** La justice prend ici les traits de l'égalité, ceux du bilan neutre, de l'équilibre pertes/profits. Pour Aristote, cet équilibre doit être juste. Or dans les transactions commerciales c'est rarement le cas, à cause du bénéfice. Ce bénéfice, pour Aristote est source de maléfices, dès lors qu'il s'organise systématiquement en recherche de profit. Une rapide extrapolation permet, même à un homme du IIIe siècle avant J.C., d'envisager la croissance exponentielle d'un capital réinvesti régulièrement additionné des bénéfices de l'opération antérieure. L'infini serait ici la limite. Et l'infini échappe à la mesure. Et la mesure, c'est le *metrion*, la norme politique (donc économique) pour Aristote – et, à vrai

dire, pour la mentalité grecque classique³⁷. Le *metrion*, c'est la commune mesure entre l'*oikhos* et le *cosmos*. Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de commerçants à Athènes, ni que les opérations « proto-capitalistes » n'y avaient pas cours (mais elle étaient surtout le fait d'étrangers).

Idéalement donc, la justice commutative n'envisage que des échanges non seulement équilibrés entre les parties, mais encore et surtout équilibrés individuellement : que le chef de famille ne soit pas plus riche à l'issue de la transaction, mais qu'il ait simplement reçu une juste contrepartie au produit qu'il vend. Pour le dire plus crûment, sachant que le calcul du bénéfice se fait sur la différence entre prix de revient et prix de vente, l'idéal serait : $pv = pr$.

L'idée ce serait donc de rogner ce qui vient en plus, pour obtenir cette *æquitas* (comprendre ici « égalité ») chère à Cicéron : pensons au rabot que tient sur ses genoux Concordia dans l'*Allégorie du Bon Gouvernement* d'Ambrogio Lorenzetti³⁸ (la fresque que M. « Rock'n roll » Monjou a commentée le jeudi 2 février). Il ne s'agit plus alors des calculs proportionnels du cas a. mais d'additions-soustractions. Aristote propose l'image de deux segments consécutifs inégaux. Quelle serait la formule permettant de les égaliser ? Combien faudrait-il retirer au plus grand pour que le plus petit soit étendu à la taille de ce à quoi doit se ramener le plus grand à l'issue de cette opération ?

Et pourtant, le calcul proportionnel du cas a. est également nécessaire à la justice commutative, et ce pour les échanges à fort risque de disproportion, comme celui d'un architecte désireux de troquer une de ses maisons contre des chaussures. Ici se pose à nouveau la question de l'équité.

- Un principe d'équité :

Revenons au problème « maison contre chaussure ». L'opération semble irréalisable, à moins d'un opérateur neutre de proportionnalité, qui puisse rendre commensurables la maison d'architecte et la paire de chaussures. Cet opérateur de proportionnalité, c'est évidemment la monnaie (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 1133 a).

« La réciprocité [*antidosis*], j'entends celle qui est proportionnelle³⁹, est réalisée par l'assemblage [*suzeuxis*] en diagonale. Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, C

³⁷ *Chrématisitique* d'Aristote : la *chrématisitique*, [terme relatif aux moyens de s'enrichir. Ce terme originellement neutre a fini par désigner exclusivement la critique des profits]. La *chrématisitique* négative d'Aristote repose sur plusieurs points :

D'abord, il oppose l'enrichissement excessif à l'enrichissement modéré, légitime car ajusté aux besoins de l'*oikhos* (la maison) conçue au sens large. La cupidité est un désir de s'enrichir qui, illimité, tend vers l'infini. Or l'*oikhos* est l'image du macrocosme. De ce fait, le cupide trouble l'ordre d'un monde conçu comme clos et harmonieux.

De plus, l'argent recherché pour lui-même cesse d'être un moyen (*organon*) pour devenir un bien.

Enfin, l'argent vendu par l'usurier cesse d'être le moyen d'échanger des marchandises pour devenir lui-même une marchandise.

La condamnation par Aristote de la cupidité et de l'usure est moins d'ordre éthique que d'ordre technique ou logique. Aristote souligne simplement le fait que les pratiques qu'il dénonce détournent l'argent de sa mission originelle.

³⁸ « Assise sous JUSTITIA sur un trône plus sobre, CONCORDIA, d'une certaine manière, assure la transition entre idéal (le champ pictural supérieur) et réalité (le champ inférieur). Elle tient sur ses genoux un rabot, allusion à l'*æquitas*, selon Cicéron le deuxième principe essentiel, avec la concordia, du fonctionnement de l'État (Skinner 1989) » (Joachim POESCHKE, *Fresques italiennes du temps de Giotto*, « Allégorie du Bon et du Mauvais Gouvernement, 1338-1339, Ambrogio Lorenzetti », p. 291-292).

³⁹ Ce type de réciprocité, proportionnelle, qui régit les relations entre citoyens dans la *polis*, s'oppose à la réciprocité archaïque qui régit les rapports entre groupes familiaux élargis de type tribu (sociabilité du *genos*). La réciprocité archaïque est celle du « coup pour coup », de « l'œil pour œil ».

une maison et D une chaussure : il faut faire en sorte que l'architecte reçoive le produit [ergon] de ce dernier, et lui donne en contrepartie son propre produit. Si donc tout d'abord on a établi l'égalité proportionnelle des produits et qu'ensuite seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution sera obtenue. Faute d'agir ainsi, le marché n'est pas **égal** et ne tient pas, puisque rien n'empêche que le produit de l'un n'ait une valeur supérieure à celui de l'autre et c'est là ce qui rend une **péréquation** préalable indispensable. (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 6-18).

[l'égalité par la péréquation : paradoxe : le principe d'égalité arithmétique qui est celui de la j. commutative a donc nécessairement recours au principe d'égalité géométrique qui est celui de la j. distributive. *Explication* : pour que l'échange soit équilibré, il faut que « A : valeur du bien vendu » = « B : somme d'argent donnée en échange » : principe d'égalité arithmétique, tout simple : « A = B ». Mais cette simplicité n'est qu'apparente, en effet, A n'est pas une valeur absolue. La valeur A a été fixée par un calcul d'égalité proportionnelle relativement à celle d'autres biens. C'est le fameux : « assemblage [suzeuxis] en diagonale » (voir ci-dessus) qui s'exprime comme une double proportion, entre deux valeurs chiffrées grâce à la monnaie].

L'argent est vraiment un vecteur de justice pour Aristote : on ne peut étudier la justice sans prendre connaissance de la nature de la monnaie.

« Il est donc indispensable [*comprendons* : indispensable à la concorde civile] que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon. Et cet étalon n'est autre, en réalité, que le besoin, qui est le lien universel (car si les hommes n'avaient besoin de rien, ou si leurs besoins n'étaient pas pareils, il n'y aurait plus d'échange du tout [...]) ; mais la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin, et cela par convention, et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit le nom de *nomisma*, parce qu'elle existe non par nature, mais en vertu de la loi [*nomos*], et qu'il est en notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 28-29).

« La monnaie est un substitut du besoin ». *Qu'est-ce que cela signifie ? Ce passage est inutilisable sans explication. Quelques éléments de l'explication donnée par Hénaff⁴⁰ : pour Aristote, « besoin » ne signifie pas seulement « désir d'une chose ou d'une autre », mais avant tout **besoin que nous avons les uns des autres**, parce que nous ne produisons pas tout. C'est ce double besoin qui est la commune mesure, parce qu'il est, dit Hénaff, « l'invariant des échanges »⁴¹. Le besoin ainsi conçu (désir et lien) est donc, poursuit Hénaff, le seul élément commun à tous les échanges, même lorsque les biens eux-mêmes (chaussures, maisons) n'ont rien de commun.*

Nous sommes désormais à même de comprendre l'expression « la monnaie est un substitut du besoin » :

- *Elle est substitut du besoin de la chose, puisque la possession de monnaie n'est concevable que dans la perspective d'une conversion rapide de celle-ci en un bien ou un service convoité (n'oublions pas que pour Aristote, la monnaie a vocation à être consommée en biens achetés, elle ne s'investit ni ne se thésaurise). Dès lors, la monnaie que j'ai en poche symbolise **mon besoin des biens** que je vais me procurer grâce à elle. Sa quantité sera d'ailleurs certainement proportionnelle à ce besoin. Monnaie : substitut du besoin des choses.*

⁴⁰ *Le Prix de la vérité*, p. 428 sq.

⁴¹ Ce qui explique la phrase d'Aristote : sans le besoin, « il n'y aurait plus d'échange du tout, tous les échanges seraient différents » : sans cet invariant spécifique, tous les échanges seraient différents, ou ne seraient pas des échanges.

La Justice – « Casier »

- *Elle est substitut du « besoin des autres » : la monnaie que j'ai en poche symbolise ma dépendance vis-à-vis des autres, qui produisent ce que je ne puis produire. Sa quantité sera d'ailleurs certainement proportionnelle à cette dépendance. Monnaie : substitut du besoin des autres.*

Même si nous avons encore des difficultés avec la relation « argent substitut du besoin », nous voyons plus clairement les relations de ce besoin avec la justice. Relation à la justice : substitut du besoin de la chose : pour que cette relation de substitution soit juste, il faut que nous ne possédions pas plus d'argent que ne l'exigent nos besoins – sinon s'introduit un principe d'injustice.

substitut du « besoin des autres » : c'est là la vertu politique de l'argent : il matérialise le lien social d'interdépendance et c'est pourquoi il doit être garanti par l'état.

*Remarque : Ce qui est gênant chez Aristote, c'est qu'il ne donne pas l'équation permettant de rendre homogène l'assemblage en diagonale : « il ne nous a pas dit ce qui a permis de décider que telle quantité de chaussures vaut pour une maison » (Hénaff, *Le prix de la vérité*, 429). Et cette question, qui est **la question de la valeur**, l'économie classique la retrouve entière, et tente de la traiter, par le **travail** pour Smith et Ricardo, et par le **temps de travail** pour Marx (notez la nuance).*

6	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		<i>Fin du fgt 425/148: « Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois, sans diminution et sans envie » = donc incompétence radicale de la justice commutative terrestre pour assurer le bonheur de la Cité. Fgt 436/ 28.</i>	Valeur et rétribution du travail : « Un homme avec un tracteur peut prendre la place de douze à quinze familles » (49-50). Il ne coûte que trois dollars par jour – mais jette sur les routes les familles concernées : « C'est-il juste » 55 ? ; Le troc 45 (fil de fer contre goret),176 La loi de l'offre et de la demande : eau de plus en plus chère 281, (prix du lait et de la viande au premier camp)

Dans la présente étude de la justice commutative, nous venons de définir l'**égalité arithmétique** comme celle qui régit les répartitions égales, indépendamment des mérites ou des démérites (supposés ou réels, peu importe) des bénéficiaires (c'est ce qui la distingue de la justice distributive et de son **égalité proportionnelle**). Si, lors d'une distribution de rations, on appliquait une stricte **égalité arithmétique**, Milon de Crotonne et l'esclave chétif recevraient exactement la même quantité de nourriture. Adaptons cette anecdote à la notion d'échange : si Milon achetait à l'esclave les fromages que ce dernier a dans sa besace, la quantité de fromages que pourrait exiger Milon dépendrait exclusivement de leur valeur et de l'argent dont dispose notre porteur de taureau. Milon ne pourrait se prévaloir ni de sa notoriété, ni de ses exploits, ni même de ses besoins alimentaires exceptionnels pour obtenir plus de fromages. Au contraire même, il a tout intérêt à dissimuler ses besoins, pour ne pas faire monter le prix du fromage. L'argent montre bien ici sa prodigieuse aptitude à égaliser les conditions. En cela **l'argent est un vecteur de justice sociale**, puisqu'il met en péril les hiérarchies ancestrales et les castes. Dans le monde de l'argent il est vain de se

prévaloir d'une naissance éclatante : le nom n'y est rien, le nombre (= la somme dont nous disposons) y est tout. L'arbre généalogique n'est rien, le relevé de compte est tout. On conçoit que cette vertu égalisatrice de l'argent ait enthousiasmé les philosophes des Lumières, issus de la bourgeoisie, et qui furent donc aussi, logiquement, les premiers théoriciens du libéralisme économique (pensons à l'écosais Adam Smith). Mais ces penseurs ont tout aussi logiquement sous-estimé les potentialités inégalitaires que recèle aussi la richesse monétaire, et ils ne pouvaient prévoir les dérives du capitalisme financier qui frapperont les Okies près d'un siècle après la parution de *l'Essai sur la richesse des nations*, de Adam Smith.

- **Les deux modes de l'égalité arithmétique : *homoios* (identité) et *isonomia* (égalité).**

Le monde grec nous donne à voir deux variantes de l'égalité arithmétique. La première (*homoios*) est à Sparte⁴². Les spartiates sont égaux de naissance, mais doivent entretenir individuellement, en permanence, ce droit à l'égalité. Pour cela, ils doivent s'identifier à un modèle idéal de vertu et de courage. Cet égalitarisme va jusqu'à gommer les différences individuelles, en multipliant les pratiques collectives (repas pris en commun, enfants mis en commun). Ceci n'est pas sans rappeler nos *Okies*, mais nous y reviendrons. La seconde (*isonomia*) est à Athènes. L'égalité est ici décrétée de manière inconditionnelle : c'est l'*isonomia*, d'abord, devant la loi pour tout citoyen libre (Solon, - 594), puis dans la vie politique – toujours, évidemment, pour tout citoyen libre (Clisthène, - 507). Décrétée à Athènes, l'égalité n'a plus besoin d'être incarnée comme elle l'est à Sparte.

- **le principe libéral d'autorégulation des marchés :**

Renvoyons ici à vos notes de cours, mais ajoutons un exemple inédit. L'idée générale est la suivante : pour les théoriciens du libéralisme, la justice commutative serait intrinsèque aux échanges économiques. Le marché fonctionnerait comme un répartiteur capable, *in fine*, de rééquilibrer tel échange initialement faussé. La « main invisible du marché » orienterait spontanément les échanges dans le sens de la justice commutative et de la justice correctrice.

Prenons l'exemple des paysans d'Oklahoma d'avant les tempêtes de poussière. Ils produisent à outrance pour exporter : ils visent un enrichissement excessif. Or leur surproduction les étouffe bientôt sous des excédents impossibles à écouler. Les prix des céréales s'effondrent, et les exploitations agricoles avec elles... Les exploitants cupides ont été punis. Seules les lois tacites du marché ont agi ici, et bien plus efficacement qu'aucun tribunal de commerce. Mais devons-nous en rester à cette première analyse ? La catastrophe humaine de ces faillites en chaîne aurait pu être évitée si une instance régulatrice avait, en amont, fixé des quotas de production pour entretenir les prix. Le principe libéral d'autorégulation des marchés se voit donc à la fois illustré et contesté dans cet exemple.

[Transition vers la justice correctrice : Nous n'avons abordé pour le moment que les échanges consentis. Qu'en est-il des échanges forcés ? Ceux-ci sont qualitativement injustes évidemment, par l'absence de consentement de l'une des parties (cas d'une

⁴² Pour la clarté de la démonstration, considérons Sparte et Athènes du point de vue des classes dominantes. Oublions les Hilotes à Sparte, et les esclaves à Athènes, qui n'ont nulle part à l'égalité (sinon entre eux...).

vente forcée). Ils le sont aussi quantitativement, lorsque le bilan de l'échange n'est pas équilibré. C'est le cas pour un vol, qui peut être interprété comme un échange forcé contre... rien. C'est également le cas pour un meurtre, qui peut être interprété de la même façon : quelqu'un a pris une vie, et n'a rien donné en échange. Nous voyons ici se profiler le besoin d'une justice corrective qui rétablisse un équilibre rompu.]

c. La justice corrective

C'est la « justice après », celle qui rétablit et répare. Elle réside dans toute formule susceptible de corriger un échange qui n'aurait pas respecté les prescriptions de la justice commutative (et distributive).

7	Eschyle	Pascal	Steinbeck
			Cas où elle devrait intervenir : Le vol (=échange non consenti) : <ul style="list-style-type: none"> – Vol de... maison 43 – Vol de fil de fer 45 – Vol de la terre aux Indiens 333 – Les affaires = vol 168, L'homicide (= échange non consenti : comparez avec la conscription) 23 ; Joad n'a pas à regretter 40, 113 ; La mère-arbitre 106. Le viol (symbolique) 54 Tous ces cas posent la question de la réparation.

Rappelons que la **justice corrective** est avant tout un principe, dont l'application nécessite évidemment une institution concrète, qui sera celle le « justice-institution ». En tant que l'un des trois modes du juste, la justice corrective ne saurait se confondre complètement avec l'institution qui la met en œuvre.

d. L'institution judiciaire

IMPORTANT : Ce que l'on appelle « justice-institution », recouvre en fait deux institutions : l'institution politique (ex. le parlement) et l'institution judiciaire (ex. les tribunaux). Le présente chapitre concerne plus spécifiquement l'institution judiciaire.

- l'objet manifeste de l'institution judiciaire :

L'objet manifeste de l'institution judiciaire est de protéger les citoyens contre l'injustice et de punir ceux qui la commettent. Alors se pose la question de la réparation et du châtement. Dès que se pose la question de la pertinence d'une peine définie par la loi, surgit une question de fond : tout ce qui est légal est-il juste ?

La peine fixée par la loi sera juste si, selon Socrate, elle permet l'amendement⁴³ du contrevenant : « Or, tout être qu'on punit et auquel on inflige le châtement mérite de s'améliorer et de tirer profit de sa peine ; ou sinon, qu'il serve d'exemple aux autres hommes, lesquels, en le voyant subir les souffrances qu'il subit, prendront peur et voudront devenir meilleurs » (*Gorgias*, 525-c). Le « ou sinon » autorise implicitement l'institution à infliger

⁴³ C'est l'origine même du mot « amende » que l'on emploie pour désigner la somme d'argent due à titre de pénalité : par ce moyen, le contrevenant est réputé s'être « amendé », c'est-à-dire s'être amélioré moralement....

des peines qui ne seront ni réparatrices, ni réhabilitantes, pourvu qu'elles soient dissuasives. Il pose ici, involontairement, la question de l'emprisonnement. Jusqu'à quelle durée est-il « réparateur », « réhabilitant », rédempteur ? Au-delà de quelle durée la privation de liberté commence-t-elle à détruire le détenu ? Et, dans ce cas, la société, qui perd alors un des membres, peut-elle au moins compter sur l'effet dissuasif de cette « injustice légale » que peut devenir, dans certains cas l'emprisonnement ? **Laissons Tom lui-même juger de la justice qu'il y a à emprisonner les délinquants : « Trente jours, ça va, dit Tom. Et cent-quatre-vingts jours ça va. Mais au-delà d'une année... j'sais pas. Il y a quelque chose chose là-dedans qu'est comme rien d'autre au monde. Quelque chose de maboul, quelque chose de maboul dans cette idée d'enfermer les gens » (247-248). Lorsqu'un juste (et nul ne dénierait ce titre à Tom) juge injuste le principe même de la privation de liberté, décision de justice prise sous les auspices de la loi, voilà toutes nos certitudes sur la « dette payée à la société » qui s'effondrent, et avec elles, notre foi dans le principe même de la peine, et au-delà, dans l'institution judiciaire qui répond à l'injustice par l'injustice. Décidément, tout ce qui est légal n'est pas juste... , [ce passage a été intégré au corrigé de dissertation sur « légal/juste]**

- ses caractéristiques modernes

De la notion à l'institution : La justice-notion s'appréhende initialement de façon immédiate, comme une intuition, un sentiment, le « sens » de la justice (cf. texte de Philippe Fontaine donné en DS2). Mais il est dangereux, dit Philippe Fontaine, de s'en tenir là, et elle peut (et doit) aussi faire l'objet d'une élaboration intellectuelle. Ce travail de a besoin de temps. C'est là tout l'objet de l'institution judiciaire.

En France, la vertu de justice a son ministère. C'est le seul ministère qui porte le nom d'une vertu. Ce paradoxe, qui laisse entendre que la vertu de justice puisse se décréter, se quantifier, se mesurer, doit nous inciter à la prudence. Ce ministère n'est pas responsable de la justice-**vertu**, mais d'une autre justice : cette donnée très contrainte qui **actualise** (notez la tension **virtuel/actuel**) dans l'existence des lois et des institutions qui les appliquent. De façon plus générale, l'institution judiciaire assure la mise en œuvre, la protection et la restauration de la justice.

Elle est également nécessaire (dans certains systèmes politiques – pas en France) pour émettre les prescriptions et décrets et pour leur donner corps et force.

« Cette justice n'est pas d'abord une valeur ou une idée même si elle se réclame de valeurs et prétend incarner une idée : elle est à la fois un pouvoir, un appareil, un théâtre, un jeu de paroles et une sanction.

Un pouvoir étatique qui affirme sa particularité au seuil de l'Etat en tant que distinct en principe du pouvoir exécutif.

Un appareil complexe et passablement impressionnant au sein duquel l'Etat est représenté par une parole, celle de l'avocat général, opposée à d'autres paroles.

Un théâtre qui est avant tout la cérémonie rituelle de ces échanges de paroles. Enfin un pouvoir de sanction en accord avec un code extraordinairement minutieux dont seuls les spécialistes du droit peuvent avoir la maîtrise. Cet ensemble surdéterminé constitue ainsi, à côté de l'institution parlementaire, la référence essentielle que nous invoquons quand il s'agit d'opposer les vertus de nos sociétés « démocratiques » à celles qui ne le sont pas » (B.S., 98-99).

- Justice vindicatoire et justice arbitrale :

On oppose souvent vengeance et justice. On crie vengeance, mais on demande justice : la nuance est éloquente. La première, passionnée et partielle, serait exclusive de l'autre, sereine et impartiale. Le texte de Philippe Fontaine (DS2), au § 3, insiste sur cette incompatibilité. La connaissance des civilisations archaïques (dont la cité grecque semble vouloir se dégager) nous invite cependant à relativiser une dichotomie si tranchée.

Si nous considérons le meurtre comme un échange non consenti et inégal, la justice corrective, dans son principe, devrait rechercher les moyens d'équilibrer cet échange inégal. Or l'égalité d'un échange, nous dit Aristote, est essentiellement de nature arithmétique : l'objet donné doit valoir l'objet reçu. Dans le cas du meurtre, donc, rétablir l'égalité arithmétique reviendrait par exemple à demander en échange la vie du meurtrier – indépendamment des circonstances qui ont pu expliquer, voire excuser le meurtre. Cette définition de la justice corrective correspond moins au débat à l'issue incertaine de la procédure judiciaire qu'à l'exacte réciprocité du « coup pour coup », de « l'œil pour œil » - la réciprocité archaïque qui régit les rapports entre groupes familiaux élargis de type « tribu » (sociabilité du *genos*, antérieure au type *polis*). Cette réciprocité est fondamentalement « juste » (au sens de la justice corrective telle que l'entend Aristote, du moins). Or c'est ce type de réciprocité que défendent les Erinyes. C'est ce type de réciprocité qui guide le principe de vengeance.

Il est donc peut-être hâtif d'opposer diamétralement vengeance et justice. Dans les sociétés archaïques, toutes les vengeances ne sont pas l'expression féroce d'une pulsion vindicative guidée par la haine et la colère. Au contraire, ces vengeances peuvent même obéir à un principe d'équilibre, celui d'une stricte égalité, et, cette justice vindicatoire peut user de médiations susceptibles de la dépassionner, tout comme la justice instituée que nous connaissons. Ces médiations sont celles des formes rituelles, finalement comparables, dans leur principe, au rituel judiciaire moderne. Voyez comment Électre crie vengeance pour son père : « Et pour nos ennemis, mon père, que paraisse ton vengeur, que sa justice mette à mort tes meurtriers » (*Choéphores*, 144-145). Si les mots ont un sens, il est difficile à présent de maintenir la dichotomie « vengeance vs. justice ». d'abord, l'emploi du « nous », signe que l'offense n'est pas individuelle, mais qu'elle atteint un groupe (le clan familial). Ensuite « ton vengeur » : Électre attend spécifiquement Oreste, pour qu'il venge le clan. Pourtant « vengeur » désigne ici moins une personne qu'une fonction judiciaire, puisque, par surcroît, c'est « sa justice » (et non sa colère) qui va guider son bras. Voici donc la vengeance non seulement distincte de la colère d'un sujet unique, mais abstraite du sujet tout court, et réduite à une fonction. Au terme de cette première analyse, que reste-t-il de la vengeance individuelle conçue comme assouvissement sauvage de colère ?

Nous aurons progressé dans l'étude des relations entre Apollon et les Erinyes grâce à cette remarque du meilleur spécialiste de la vengeance : *il ne saurait être question de vengeance à l'intérieur du groupe* : « Le devoir de vengeance au-dehors est la contrepartie de l'interdit de vengeance en son sein [...]. Sous peine d'éclatement, le groupe ne peut que prohiber la vengeance en son sein » (Verdier). Or le groupe, dans les sociétés segmentaires, n'est pas forcément la tribu, c'est la famille

– mais, on le sait, famille étendue au point de coïncider souvent avec une tribu (cf. les anciens Hébreux, et les Bédouins, p. ex.).

Appliquons la définition de Verdier à nos deux tragédies :

« Le devoir de vengeance au-dehors » : cela correspond au devoir qui pèse sur Oreste, devoir de venger son père contre l'étranger (Egisthe). Dans les *Choéphores* et les *Euménides*, la vengeance des outrages sur mâle est visiblement du ressort d'Apollon (voir case 8). Ce devoir a pour contrepartie, dit Verdier, « l'interdit de vengeance » au sein du groupe. C'est là où interviennent les Erinyes : qu'Oreste ait tué Egisthe, elles n'y trouvent rien à redire : c'est une « vengeance au-dehors ». Qu'il ait étendu cette vengeance à un membre du clan, en revanche, c'est ce qu'elles ne sauraient accepter. Voici comment se distribuent les ressorts⁴⁴ de la justice vindicatoire dans le système de l'*Orestie* :

	Apollon	Érinyes
Ressort	Régit la vengeance au-dehors	Punissent le non-respect de l'interdit de vengeance au-dedans
Nuances particulières	Surtout en cas d'atteinte au principe mâle (logique patriarcale ?).	Surtout en cas d'atteinte au principe femelle. (logique matriarcale ?).

Ceci permet de mieux comprendre la défense d'Oreste : si sa mère, en trompant et tuant son père, s'est dénaturée, elle est devenue une étrangère. Dès le début des *Choéphores*, Électre avait déjà affirmé avoir « le droit de la détester », et Oreste l'avait comparée à une vipère semant la destruction dans la lignée de l'aigle : ces symboles disent assez que Clytemnestre est désormais étrangère au clan. Oreste a donc exercé sur elle une « vengeance au-dehors », et non une « vengeance au-dedans ». Apollon argumente dans le même sens, avec sa fameuse (et fumeuse) théorie du « réceptacle passif », qui lui permet de nier « biologiquement » le lien de filiation mère / enfant mâle. Ainsi la logique patriarcale, pour Apollon, est moins un enjeu culturel capital qu'une simple occasion d'argumenter, et il en va de même pour la logique matriarcale pour les Érinyes.

Analyses de Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité – Le don, l'argent, la philosophie*, 2002⁴⁵.

« Il nous faudra penser le problème de la vengeance dans les sociétés traditionnelles sans le référer aux normes du droit moderne tel qu'il s'est développé en Occident ou ailleurs ». (283-284).

Évidemment, la vengeance dans nos sociétés a mauvaise presse : passion, fureur, contre raison et modération de la justice. Or il en va différemment dans les sociétés « segmentaires » : « la vengeance cérémonielle des sociétés traditionnelles, loin d'être un déchaînement de pure violence, est une manière de la limiter rigoureusement » (284).

Croyons-en Verdier, le spécialiste actuel : « La vengeance est un rapport d'échange bilatéral résultant de la réversion de l'offense et de la permutation de l'offenseur en offensé. L'offense suscitant une contre-offense, la relation initiale s'inverse, l'offensé devient l'offenseur et

⁴⁴ « Ressort » : domaine de compétence judiciaire. Pesnez à l'expression courante : « Ce n'est pas de votre ressort ». Le verbe associé est « ressortir à ». Comme « assortir », il est du deuxième groupe : il fait « ressortissant » et non « ressortant » au participe présent. Rien à voir donc avec « sortir ».

⁴⁵ Développement plus complet et plus technique sur les relations entre vengeance et justice.

vice-versa » (285) = c'est carrément le don/contre-don. Et, de fait, le système vindicatoire est le versant judiciaire de cette forme de réciprocité. Cela concerne des sociétés aussi diverses que la société des Îles Trobriand, celle des Kwakiutl en Amérique du Nord, et celle des Grecs d'avant la *Polis*. Deux mots donc sur le don/contre don, forme dominante de l'interaction sociales dans ces sociétés archaïques.

*** Les sociétés du don / contre-don :**

Les sociétés segmentaires sont des sociétés *holistes* (= où l'intérêt du groupe prime sur celui de l'individu). Première conséquence : l'individu y existe donc peu – certains vont jusqu'à considérer qu'il n'y existe pas. Conséquence de cette conséquence : le mythe rousseauiste de « l'état de nature » et du contrat social est anéanti. Rousseau se représente l'invention de la société comme l'adhésion de sujets autonomes à une sorte d'association. Or il semble que le sujet ne préexiste pas au groupe, bien au contraire. La société archaïque n'est pas une forme fruste de l'état politique. C'est autre chose.

Les relations entre groupes (entre segments, cf. « sociétés segmentaires », autre nom des sociétés archaïques) s'organisent, en temps de paix, sur le mode du don/contre don. Attention à ne pas voir dans ces relations un troc utilitaire : il arrive que les biens échangés de la sorte soient détruits cérémoniellement. Le don est ici essentiellement cérémoniel. L'enjeu est en effet symbolique, c'est d'abord une démonstration de puissance : le don veut « aplatis » le groupe qui le reçoit (l'expression est de Marcel Mauss). Il a donc une dimension agonistique : il provoque. Il provoque aussi à rendre : le don crée ainsi une obligation de réciprocité, parfois dans la surenchère. Il entretient perpétuellement une dette qui trouve son origine dans la « dette cosmique » (= le sentiment diffus, chez l'homme, d'usurper un espace et un temps, et le besoin conséquent de restaurer l'équilibre ainsi rompu, en se privant de quelque chose).

« [On comprend donc que les relations d'adversité propres au monde de la vengeance (à la différence des relations d'hostilité propres à l'état de guerre) restent à l'intérieur de la sphère de réciprocité qui est celle des partenaires de l'alliance et de l'échange de dons. [or cette sphère de réciprocité c'est celle des échanges entre groupes] Comme à la chose donnée doit nécessairement répondre un contre-don, de même à l'offense infligée doit nécessairement répondre la contre-offense » (Hénaff, *Le prix de la vérité*, 288). De ceci il découle que le rituel de vengeance ne s'exerce que contre (on oserait dire « avec ») un groupe avec lequel on échange régulièrement des dons/contre-dons, le groupe allié avec lequel on est en relation d'adversité – mais pas d'hostilité. Voilà qui relativise la réputation de violence déchaînée que traîne avec elle, aujourd'hui, l'idée de vengeance. **Vu la parenté entre le régime du don cérémoniel et celui de la vengeance, la justice vindicatoire est souvent nommée « justice cérémonielle » par les spécialistes. Cela suppose qu'elle est entourée de formes rituelles très contraignantes.** « On sait qu'un tel rapport présuppose toujours une certaine gestion du temps : l'action en retour [...] intervient selon un calendrier rituellement fixé (tant de jours après l'offense, selon telles ou telles modalités, à la charge de tel justicier statutairement désigné) » (*Le prix de la vérité*, 304). Et une fois que la vengeance rituelle est accomplie, **l'affaire est close, on n'en parle plus**, et les relations reprennent leur cours entre les deux clans alliés. Cela confirme donc que la justice vindicatoire n'a rien à voir avec un déchaînement immédiat de violence, qu'elle ne déchaîne jamais ce « cycle infini des vengeances » que nous voulons absolument voir à l'œuvre (non sans raison, mais il faudra désormais expliquer pourquoi) chez les Atrides et les Pélopidés.

La vengeance « cérémonielle » ne peut donc plus être vue comme l'anti-justice, ou comme une forme fruste et barbare de justice (une pré-justice, une proto-justice). Dans les sociétés segmentaires du don/contre-don, elle est une des formes de la justice (avec la

« guerre » et la « peine »⁴⁶). Elle y est nommée « justice » et vécue comme telle, puisqu'on on la situe alors dans les relations de réciprocité.

Ces relations sont déterminées par les limites intérieur / extérieur. Elles vont se trouver perturbées lors de la réunion de plusieurs clans dans les premières tentatives de fédération citoyenne, et la justice arbitrale en perdra et ses repères, et sa raison d'être.

*** De la justice vindicatoire à la justice arbitrale :**

C'est lorsque plusieurs clans se rangent sous une autorité méta-clanique que l'individu (notion peu compatible avec une société clanique) commence peut-être à exister. Le regroupement en unités plus vastes dilue l'influence du groupe d'appartenance sur le sujet. Ce dernier est sous le regard lointain d'une autorité désormais plus abstraite, moins incarnée que celle de son clan ou de son chef de clan. Il peut manifester des préférences que l'on peut, pour la première fois, qualifier de « personnelles ». Mais en apprenant l'autonomie il découvre la solitude et perd des repères. Voilà qu'un membre de cette nouvelle société post-clanique lui fait du tort : à qui la victime doit-elle s'adresser ? Autrefois, son propre clan aurait négocié avec le groupe de l'agresseur une réparation cérémonielle, elle aurait eu lieu dans les formes et en temps voulu, et tout serait rentré dans l'ordre. Mais aujourd'hui que le clan n'existe plus ? (ses membres sont là, autour de lui, mais ils ont fait allégeance, comme lui, à l'autorité métaclanique). Il doit se venger pourtant : l'*honneur* de son groupe d'origine l'impose. Il faut alors tout faire soi-même, sans y mettre les formes, puisque le système vindicatoire qui prenait ces formes en charge a disparu. Il a disparu avec le système clanique où il assurait le versant judiciaire des relations d'*adversité* (et non d'hostilité) entre groupes alliés. Désormais, ces relations d'*adversité* sont tournées vers l'extérieur, et leur versant judiciaire a changé de nom et de nature : la guerre a remplacé la vengeance cérémonielle. Mais la guerre ne se conçoit qu'envers l'extérieur du méta-clan. En attendant qu'une nouvelle formule judiciaire⁴⁷ se mette en place à l'intérieur du méta-clan, notre agressé doit bien s'arranger pour soigner son honneur blessé. C'est ainsi que « l'effacement de la vengeance cérémonielle au profit [*ultérieur*] de la justice arbitrale [*en voie d'institution*] ouvre la possibilité de la vengeance privée (Hénaff, *PV*, 292) ». On voit bien ici que la vengeance personnelle n'est pas l'état archaïque de la justice, il est plutôt la marque d'un interrègne entre un état archaïque et un état « politique » de la justice. L'état « politique » de la justice ne pouvait s'imposer et subsister qu'en niant et en oubliant ces deux phases antérieures. La plus ancienne, privée de support écrit, sombra rapidement dans l'oubli. On ne garda en mémoire que la phase de transition, celle où se libérait la vengeance personnelle⁴⁸.

Application au corpus : [toutes les lignes qui suivent sont de Marcel Hénaff] De ce point de vue, la Grèce archaïque offre de précieuses informations sur le processus selon lequel une société segmentaire, ou du moins une organisation clanique à chefferies, se transforme en société « politique », et sur la façon dont changent en même temps ses conceptions et ses

⁴⁶ La guerre est la forme de justice qu'un groupe exerce contre un groupe ennemi (avec souvent pour visée l'extermination), la peine est la forme de justice que le groupe exerce sur l'un de ses membres ayant commis une faute.

⁴⁷ Cette nouvelle formule judiciaire doit s'inventer en combinant deux régimes *a priori* incompatibles : la *peine* et la *vengeance*. La *peine* avait pour ressort les « affaires » intérieures au clan, la *vengeance* les « affaires » extérieures au clan mais intérieures au cercle d'alliances du clan avec d'autres clans. La différence entre les deux types d'affaires ne réduisait pas à cette dualité intérieur/extérieur. Il y avait une différence de nature. Les secondes étaient surtout des affaires d'honneur.

⁴⁸ On peut admettre que la mythologie des lignées tragiques (Atrides et Pélopidés) perpétue la tradition orale de la phase archaïque, mais déformée dans le sens de la vengeance privée.

formes de justice. Il s'agit d'une histoire qui nous est relativement bien connue : effacement des appartenances de parenté dans le cercle des guerriers, lesquels sont égaux et unis par des rapports de confrérie, constitution d'un espace commun au milieu du cercle - *meson* – où tout ce qui est déposé devient collectif (tel le butin) et où toute parole prononcée doit concerner le groupe comme tel. Bref, on y constate la naissance d'un espace public qui sera de plus en plus affirmé comme l'espace même de la cité et de ses lois, lesquelles doivent être écrites, connues de tous et semblables pour tous. C'est de cette métamorphose dont témoigne l'*Orestie* d'Eschyle, qui met en scène la crise provoquée par le passage d'une justice vindicatoire à une justice arbitrale : l'ancienne justice y apparaît encore puissante et légitime à travers les Erinyes, les déesses de la vengeance ; [leur mise en tutelle de la parenté dans un système qui transcende les relations de parenté]. Athéna doit les ménager en leur réservant une place dans le nouveau dispositif, constitué d'un tribunal élu à qui il appartient désormais de discuter les preuves de l'acte et non plus de satisfaire l'honneur des clans ou de décider sur des serments : « Fais ton enquête alors et juge droitement », dit le Choryphée à la déesse. Du point de vue nouveau de la cité, la justice vindicatoire des clans est devenue l'injustice, elle n'est plus que la vengeance qui ignore la loi.

Donc, pour conclure : « La différence entre la justice vindicatoire et la justice arbitrale ne se ramène nullement à une opposition entre la violence et l'absence de droit d'un côté, le règne de la loi et des médiations raisonnables de l'autre. Une telle alternative est fautive. Dans les deux cas, on a une procédure de justice rigoureuse, complexe, équilibrée et conforme à un type d'organisation sociale » (Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité*).

Cette étude comparée aura fait apparaître que le système vindicatoire n'a rien à voir avec la vengeance sauvage, et donc que la justice arbitrale n'est pas strictement le fruit d'une évolution « civilisatrice » : les deux systèmes on trop en commun pour cela.

8	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Voir ci-dessous	<p>Prévarication ordinaire, fgt 71/38. Une justice esclave et maîtresse de l'imagination : 82/44 : « l'affection ou la haine change la justice de face. Et combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide ! Combien son geste hardi le fait-il paraître meilleur aux juges, dupés par cette apparence ! [...] Nos magistrats ont bien connu ce mystère. Leurs robes rouges, leurs hermines, dont ils s'emmaillotent en chats fourrés, les palais où ils jugent, les fleurs de lis, tout cet appareil(=dispositif) auguste était fort nécessaire [...] L'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice, et le bonheur, qui est le tout du monde ».</p>	<p>Le droit, en créant la notion de "personne morale", rend la vengeance personnelle techniquement impossible : on ne peut pas aller "casser la g. à une banque". Contres les personnes morales le seul recours possible est donc dans la justice arbitrale (idée de N. M. PCSII).</p> <p>La libération sur parole 159 (notion d'honneur) L'oncle John s'auto-châtie en marge de l'institution judiciaire 98, 387-389. L'utilité de la prison mise en question : <u>79-80</u>, 108-109.</p> <p>La refondation spontanée d'une institution judiciaire intra et interfamiliale : 272 (« Les règles devenaient des lois [...], et, avec les lois, les châtiments »), matriarcat 595.</p>

		Les circonstances atténuantes : 40, 52 (« un h. blessé peut faire mal à ceux qu'il aime »).
--	--	---

Extension Case 8 : Eschyle

Le droit “érinyque” (ce néologisme est à utiliser, mais avec toutes les précautions nécessaires) :

Si les deux tragédies exposent un conflit de compétence entre des instances jugeantes surnaturelles (à peu près : Athéna/Apollon contre Erinyes), c'est qu'une certaine compétence juridique “minimum” est reconnue à chacune de ces instances. Les Erinyes d'ailleurs ne sont pas sans honneur, elles le ressassent assez. C'est-à-dire que leur droit à juger est réel, même s'il emprunte des formes disons... frustes, et même s'il rencontre de fortes oppositions dans le cadre de la mutation culturelle que décrit Eschyle. Comme des chiens de chasse, elles s'acharnent contre ceux qui ont tué dans leur lignée : “le sang maternel me conduit” (*Eu*, 230), “suivons la piste du sang, goutte après goutte” [le Coryphée-Erinye veut à la fois verser le sang d'Oreste et venger celui de Clytemnestre]. Cette spécialisation est une invention d'Eschyle, pour les *Euménides* (*Eu*, p. 70, n. 1) : il voit en elles la justice vindicatoire du *genos* pré-politique.

Le Talion archaïque : *Ch.* 307-314 (Coryphée) : « Le mot de haine, qu'il soit payé d'un mot de haine, voilà ce que proclame la Justice » et *Ch.* 400-401 (Coryphée). Ainsi, dans la pensée archaïque, la vengeance est-elle Justice, ou du moins la Justice est-elle vindicatoire. “Qu'il soit payé” : plus qu'une image facile, c'est ici la marque du régime de la dette, sous lequel vivent les sociétés archaïques (et les nôtres... mais sous une autre forme). Cette conception semble partagée par les Erinyes et par Apollon.”

Apollon, vindicatoire ou arbitral ?

Apollon ordonne une **vengeance**, et lui donne donc la caution de sa justice, qui est donc encore une justice **vindicatoire** : Oreste le rappelle en *Ch.* 269-273 “Non, Loxias ne me trahira pas, lui dont le puissant oracle m'ordonnait d'aborder ce péril à grand cris” et en 1027-1033 ; et Apollon lui-même en *Eu.* 203 : « Mon oracle a prescrit de **venger** le père » ; Oreste, à nouveau : “Loxias en prit sa part, car il fut mon complice, et sa voix me perçait le cœur en prédisant ce qu'il m'en coûterait de ne pas sévir jusqu'au bout” (*Eu*, 465-469). Une vengeance qui a la caution des Dieux ne relève plus de la pulsion vindicative déchaînée, et de ce fait se rapproche de la justice. Mais pas d'une justice irénique : Apollon est le premier à réinvestir de **contenus guerriers** les étapes de la **procédure** : « Nous avons déjà **décoché toutes nos flèches**, mais j'attends le **verdict** qui va décider de la **lutte** » (*Eu.*, 676-677).

Donc, les Erinyes sont, tout comme Apollon, des tenantes de la justice vindicatoire. Ce qui distingue les Furies, c'est qu'elles en tiennent pour **les mères**, alors qu'Apollon en tient pour **les pères**. La justice vindicatoire des Erinyes est bien une justice, et non une pure vengeance. Ce n'est qu'après avoir été déboutées qu'elles se montrent d'étroites et immédiates vengeresses (d'elles-mêmes, seulement). Elles finiraient (n'était Athéna) par sombrer dans la vengeance brutale : elles lancent de terribles malédictions sur Athènes (*Eu.*, 780-790).

L'opposition "Vengeance vs. Justice" :

D'après ce qui précède, cette opposition serait donc factice ? Pourtant, elle se profile assez nettement dans certains discours des personnages de nos deux tragédies.

« Envoie donc la justice, **ou** laisse-nous les prendre aux mêmes prises » *Ch.* 497.

- Vengeance personnelle du Justicier : mise en balance avec la justice du juge *Ch.* 120
ÉLECTRE : “Est-ce un juge, un justicier que tu veux dire ?” ; appelée par Electre *Ch.* 144-145 : “Que paraisse ton vengeur, que sa justice mette à mort tes meurtriers” ; talion *Ch.* 274-275
ORESTE : “[...] si je ne les traitais tout comme ils ont traité mon père, rendant meurtre pour

meurtre, 309-310 ; « Arès contre Arès⁴⁹ » *Ch.* 461.

- Châtiment dans les formes judiciaires : mise en balance avec la vengeance du justicier (voir ci-dessus *Ch.* 120) ; « Droit contre droit⁵⁰ » *Ch.* 461 + toutes les allusions aux personnifications mythologiques de la justice : *cf. infra* III, 1.

L'avènement de la justice arbitrale :

Athéna fonde l'Aréopage, *Eu.* p. 91 *sq.*

Oreste, **avocat** de lui-même, produit une « pièce à conviction » (*cf.* toute la p. 54).

La démonstration de justice d'Athéna : « injurier autrui en l'absence de tout grief, le droit et la justice s'y opposent » (*Eu.* 413-414) ; puis elle fait valoir des circonstances atténuantes (ce qu'ignore la justice vindicatoire) : « [il a tué] par contrainte, ou craignant un puissant courroux ? » *Eu.* 426)

Ce qu'il faut retenir : la Polis ayant établi la justice arbitrale parce que la justice vindicatoire n'est plus techniquement possible (voir cours), elle a naturellement tendance à dévaloriser cette forme caduque de justice (la vindicatoire). D'où la stigmatisation de la vengeance.

4. Relations entre justice et politique :

a. Justice-vertu et justice politique

Nous allons retrouver ici, et condenser, les problèmes déjà soulevés *supra* dans l'articulation entre « justice universelle » (celle qui, malgré sa dénomination, est centrée sur le sujet) et « justice générale ou légale » (celle qui s'exprime par et dans les relations sociales, dans la cité : c'est le politique). Nous aborderons ces problèmes par le biais d'une étude des solutions qu'y apportent Socrate, Platon et Aristote. C'est certainement dans *Les Raisins de la colère* que la question des relations entre justice-vertu et politique trouvera le plus d'écho.

On pourrait reprocher à Socrate de ne remettre nullement en cause ce trait fondamental de l'éthique grecque « d'être une forme de moralité exclusivement centrée sur l'agent. La justice socratique est avant tout une vertu individuelle, une vertu de caractère, définissant la nature morale de l'agent. Elle n'est pas seulement une forme de justice envers autrui ou même envers soi-même, mais plus fondamentalement une forme de justice établie en soi-même, qui détermine la nature morale de l'agent » (Monique Canto-Sperber, in *Justice, l'obligation impossible*, p. 31).

La justice comme vertu de mise en ordre de soi, exclusivement centrée sur l'agent, fait de l'aptitude politique non une finalité, mais seulement un effet secondaire, une conséquence bénéfique de la justice-vertu. Telle est la position de Socrate.

Platon propose une vision diamétralement opposée des relations entre justice et politique

⁴⁹ Comprendons pour le moment : « Violence contre violence ». Mais on peut aussi mettre cette expression avec « le double Arès » de *Ch.* 938. « Arès contre Arès » serait alors à comprendre comme « Arès sur Arès » (idée de surenchère dans le châtiment des crimes de sang, qui sera bientôt la fonction de la l'Aréopage).

⁵⁰ Comprendons pour le moment : « Droit restauré contre droit lésé ».

La cité idéale de Platon est surtout une cité où la justice règne dans les répartitions, c'est-à-dire dans la structure. Il ne dit rien des frottements inévitables, des conflits d'intérêt. Mais on comprend qu'il a pris le problème en amont : par une répartition rationnelle des charges et des privilèges, il pense avoir tué dans l'œuf les conflits éventuels. Dès lors « la justice de l'homme ne caractérise plus la manière dont [le sujet choisit] d'agir » [ce point sera développé *infra*.] (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 36). Justice préventive, en quelque sorte... Mais le pb. est que cette prévention de l'injustice va très loin en amont. Elle implique en effet un véritable embrigadement des agents : « les gardiens sont sélectionnés en fonction des qualités naturelles leur permettant d'être de bons protecteurs et défenseurs. Des mariages sont organisés entre eux de façon que les plus aptes se reproduisent les plus nombreux et le plus souvent. Enfin, les gardiens ont un mode de vie destiné à écarter tout risque d'altération de leur nature. Ils ne doivent rien posséder sinon leur corps (ni biens, ni maisons, ni famille, ni enfants). Les gardiennes sont tenues d'accomplir en proportion de leur force physique les mêmes fonctions que les hommes ». Puisque « tout est commun entre amis », les femmes sont communes aux hommes et réciproquement. Les enfants sont des enfants publics, élevés en commun par la cité » (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 35-36).

Dans cette cité du contrôle absolu, quelle part est laissée au libre-arbitre, donc au discernement moral, donc à la justice-vertu ? Dans cette fiction hyperpolitique, la justice-vertu apparaît comme un supplément d'âme tout-à-fait facultatif : si les gardiens sont vertueux, tant mieux, mais, de toutes façons ils n'ont guère la possibilité de dévier du « droit chemin » prescrit par les statuts.

Hyperpolitique ? Mais que reste-t-il ici de la politique telle que les Grecs eux-mêmes en ont perfectionné l'exercice ? Cette question anime Aristote lorsqu'il reproche à Platon d'avoir voulu rendre le public commun, d'avoir voulu « collectiviser », ce qui appartient fondamentalement à l'ordre du privé : la famille et les enfants, bien sûr, les moyens de subsistance aussi, mais surtout **les opinions, les désirs, les pensées et les sentiments moraux** » (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 38). Notons que dans les sociétés temporaires qui se créent en lisière des villes de la route 66, « les vingt familles ne formaient plus qu'une seule famille, les enfants devenaient les enfants de tous » (*Raisins*, 270). Steinbeck donnerait-il aussi dans l'utopie collectiviste d'un Platon ?

Malgré ce programme de « politisation des sentiments », la cité hyperpolitique ne l'est en fait pas du tout : car « que reste-t-il de la politique, si l'on supprime la discussion, la persuasion et le consensus, pour laisser place à une administration autoritaire ? » (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 37) (cf. aujourd'hui le pb. des nouvelles démocraties post-tyrannies).

Cette cité idéale n'est pas politique, soit, mais peut-être est-elle « hyperjuste », au moins ? On peut tenter de le démontrer. Ce système, qui peut sembler dénier aux individus leur juste part d'intimité, de droit à l'erreur, exalte en revanche la justice comme principe de division des fonctions, constitutif de la cité : justice *de* la cité. Et cette cité est un vrai modèle de justice distributive. Qu'on en juge : le peuple est le seul détenteur des biens matériels, tandis que les gouvernants et gardiens sont

maintenus dans la dépendance, car s'ils avaient accès aux biens matériels, ils utiliseraient respectivement leur intelligence et leur force pour leur profit et non pour le bien public. « L'idée selon laquelle la richesse pervertit l'exercice du pouvoir et altère la réalité de la justice est constamment présente dans l'œuvre de Platon : le risque est toujours grand que les gouvernants, d'alliés bienveillants, ne se transforment en despotes sauvages » (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 37). On reste admiratif devant une telle prévoyance, et l'on ne peut que louer la justice de cette cité idéale. **Mais la justice dans la cité ?** « Que reste-t-il de la richesse morale de l'être humain, dont le sens de la justice est un élément essentiel, lorsque la valeur éthique de tous les liens familiaux, des attachements privés et des évaluations personnelles est niée » ? (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 37).

[À méditer : « Platon [a] proposé une définition commune de la justice de l'État et de celle de l'individu », il [a] fait de la justice de l'État une idée morale ». (*Ibid.*)]

Le cœur de la critique que formule Aristote envers la *République* de Platon : « à la certitude platonicienne que la politique et les lois peuvent parvenir, par l'éducation de la raison que dispense l'État et la soumission des passions, à rendre les citoyens vertueux, Aristote objectera que les maux dont la réforme platonicienne voudrait débarrasser la cité persisteront malgré elle, car ces maux sont liés à la méchanceté de l'homme et aucune réalisation pratique ne pourra jamais y remédier. En revanche, les conceptions platoniciennes, qui nient que la moindre forme d'accomplissement moral puisse être atteinte dans la sphère privée, privent les citoyens, toujours selon Aristote, de la possibilité d'accéder à ces biens véritablement politiques qui résultent de la délibération de vivre ensemble et de l'accord sur la justice » (Monique Canto-Sperber, « La vertu individuelle, modèle politique », in *Justice, l'obligation impossible*, p. 39-40).

Relation au corpus :

- Les tentations utopiques de Steinbeck, lorsqu'il se prend à rêver d'une « cité-famille » du contrôle de tous par tous : ignore-t-il les conséquences ? la famille n'est pas le lieu du débat, ni de la liberté, ni de l'intimité (l'intimité de la famille « en bloc » ne garantit nullement celle de ses membres). [contre-argument : le feu comme agora, lieu du débat, et de la contradiction] [+ principe assuranciel chez STt

- À un niveau moindre, on pourrait comparer la règle de vie des amis « honnêtes » que Pascal fréquente durant sa période mondaine (*Infra*, III, 3, b.), à certains principes de la cité idéale de Platon. De l'extérieur pourtant, seules les mœurs et l'amitié les font agir – deux motivations inattaquables (quoique la dernière soit foncièrement injuste, rappelons-le). Mais en fait leur « mœurs » se réduisent à une règle appliquée mécaniquement (et non à une libre option éclairée par une norme), quant à leur amitié réciproque, c'est finalement une forme de mutualisation des gains (chaque membre de la société a intérêt au bonheur de son associé puisqu'il sait que ce dernier fera tout pour l'associer à son propre bonheur). Principe assuranciel – mais alors ce sont les affaires. Et, en affaires, y a-t-il encore des amis ? Parce qu'elle prétend assurer le bonheur de ses membres en les soumettant à des contraintes, parce qu'elle « vise essentiellement à réaliser une forme de bonheur terrestre par l'adaptation de l'individu à l'idéal mondain » (Lagarde et Michard, *XVII^e siècle*), la société des mondains « honnêtes » se rapproche finalement assez de la *République* de Platon, et cette similitude n'est guère flatteuse.

b. le juridique et le politique : [ce passage mérite un sérieux coup de balai. Il sera réordonné prochainement. Vous pouvez le laisser de côté pour l’instant]

Deux exemples pris dans le corpus soulignent l’étroite affinité entre l’ordre juridique et l’ordre politique. Pascal promet une révolte populaire à quiconque prendrait le risque de démontrer au peuple l’inanité des lois. Inversement, les émigrants de Steinbeck reconstruisent une société entière sur des règles de vie commune qui progressivement prennent force de loi. Mais ces exemples ne doivent pas faire oublier que « la volonté de penser la justice dans l’horizon du politique séparé de tout autre domaine – philosophique, métaphysique, social et historique – risque d’induire une neutralité méthodologique peu opératoire comme connaissance de la réalité » (F. Laupières, *La Justice*, premières leçons, p. 85). Si l’on ne retient dans cette liste de domaines que le philosophique, c’est Socrate qui vient à l’esprit : il justifie son abstention de la politique en expliquant que son souci de la vérité l’aurait empêché de survivre – du moins dans le cadre de la démocratie athénienne. Or Platon s’emploie à réconcilier la politique et la philosophie dans la *République*, où, les philosophes étant les maîtres de la Cité, on peut envisager sereinement le règne de la Justice...

8 bis	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Toutes les œuvres d’art se rapportent à la justice, en ce qu’elles relèvent d’un art du tissage (« art d’entrelacer la trame et la chaîne » (Aristote, <i>Politique</i>, 283 b). Importante digression, dans la <i>Politique</i>, consacrée à l’art de la mesure, évoque « tous les arts qui ont en vue la juste mesure, le convenable, le moment opportun, l’impérieux et tout ce qui se détermine au milieu, à l’écart des extrêmes » (284 e.).</p>	<p>Fgts 325 et 326.</p> <p>Toutes les œuvres d’art se rapportent, etc...(voir ci-contre) : donc aussi <i>Les Pensées</i> ?</p>	<p><i>Les Raisins</i>, p. 271 sq.).</p> <p>Toutes les œuvres d’art, etc.....(voir ci-contre) : donc aussi <i>Les Raisins</i> ?</p>

La pensée classique, prolongée dans la pensée chrétienne, pose que la finalité de toute société politique est la justice. Ceci, précise Augustin, distingue une Cité d’une troupe de brigands qui, commandés par un chef, ne songent qu’à se partager un butin. À ce propos, évoquons ces « pirates de la route » qui rançonnent les émigrants en leur vendant à prix conséquent des épaves roulantes (*Les Raisins*, ch. VII).

Nous pourrions aborder ces relations sous l’angle de la *souveraineté* (= pouvoir suprême sur le corps social dont est investi l’un de ses membres).

« l’étude juridique du droit de souveraineté a mis en évidence sa force normative ; elle est le pouvoir de

Plaçons-nous dans le système monarchique, tel qu'il prévalait à l'époque de Pascal. Considérons le point de vue de Jean Bodin (1529-1596), l'un des premiers théoriciens de cet état moderne (je parle ici de la monarchie absolue) :

« Le point principal de la majesté souveraine gît principalement à donner lois aux sujets en général sans leur consentement [...] car il faut que le prince souverain ait les lois en sa puissance pour les changer et corriger selon l'occurrence des cas [...] tout ainsi que le maître pilote doit avoir en sa main le gouvernail pour le troner à sa discrétion (*Les Six livres de la république*, I, VIII, p. 142) [...] »

Que le souverain déclare la guerre ou fasse la paix, qu'il institue les officiers, qu'il tranche les litiges en dernier ressort, qu'il batte monnaie ou gracie un condamné, ce sont là autant de décisions qui relèvent de la prérogative qu'a le souverain de faire la loi. La souveraineté est créatrice du droit positif de la république. Le législateur souverain est jurislatureur en l'État » (Simone Goyard-Fabre, Jean Bodin, pp. 34-35).

- sources du droit
- politique d'action de la justice
- nécessités de son administration

- sources du droit : en France, ce ne sont pas les juges qui font les lois, mais des hommes politiques qui détiennent le pouvoir législatif. Attention, la jurisprudence n'est pas une source du droit.
- politique d'action de la justice : le ministère envoie aux parquets des directives générales, concernant par exemple les politiques de prévention, les relations des forces de police et de gendarmerie et leurs compétences en matière judiciaire. Le parquet est censé appliquer ces directives.
- nécessités de son administration : le budget, l'implantation, les moyens des juridictions => la manière dont est rendue la justice.

5. Justice naturelle contre justice artificielle⁵¹ (ou « légale », ou « positive⁵² »)

Cf. le débat Antigone/ Créon : la première représente la justice naturelle (piété familiale, tradition du *genos*⁵³, non décrétée et non écrite), le second la justice légale (ordre politique, loi de la cité, décrétée et écrite)⁵⁴. Mais l'exemple le plus net réside évidemment dans *Les Euménides* :

9	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Les Erinyes divinités de la Nature, filles de la Nuit, garantes de l'ordre biologique =	À adapter au droit naturel : « <i>Veri juris</i> . Nous n'en avons plus. Si nous en	Comparaison entre la justice naturelle (le fait) et la justice artificielle (le droit) 79-80.

⁵¹ Il ne s'attache à cet adjectif aucune dénotation négative. Il pourrait tout aussi bien être remplacé par « culturelle ».

⁵² Entendons ce terme comme le Vicaire (progr. de l'an dernier) l'entend de la morale ou de la religion : est « positif » ce qui est « posé » par une communauté humaine en un lieu et à un moment donnés. En ce sens, « positif » n'est plus l'antonyme de « négatif », mais plutôt de « universel ».

⁵³ Le clan familial.

⁵⁴ Attention, on peut aussi voir dans ce débat l'opposition entre justice divine immémoriale (la piété familiale est protégée par Zeus) et justice humaine décrétée.

<p>punissent les crimes consanguins. [invention d'Eschyle]</p> <p>Le Chœur récapitule des exemples insignes de mères « dénaturées » (<i>Ch.</i>, 602-638.</p> <p>Pour Apollon, la maternité serait illusoire, et donc ne serait pas créatrice de droits – contrairement à la paternité : l'enfant n'est jamais l'enfant de la mère (« telle une étrangère qui préserve pour son hôte la jeune pousse » (<i>Eu.</i>, 660 sq.) : exemple de Zeus enfantant Athéna (<i>Eu.</i>, 660 sq.)</p>	<p>avons, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays » (295/ 64). Voir aussi 294, plus longue.</p> <p>Fgt 93/126 : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première [...] »</p>	<p>Divers degrés dans le droit naturel : Le père qui cherche à éloigner un prétendant (instinct naturel protecteur – au bénéfice de la fille ou de la famille ?), puis se ravise (fatalité naturelle de la procréation) : autant vaudrait empêcher l'automne etc... (494 [erreur ?]).</p> <p>La justice du <i>genos</i> qui s'instaure spontanément est fondée en nature, sa connaissance est innée, ses lois sont tacites : cf. Casy : « Il connaissait le gouvernement des familles, et il venait d'être admis dans la famille » 145 + autres cas de fusions spontanées de clans : les Joad avec les Wilson 207-208 ; les Joad avec les Wainwright 597.</p> <p>Le vieil antagonisme <i>genos/polis</i> ressort dans le dabt sur l'enterrement du grand-père (fosse commune légale mais inbdigine, ou enterrement « perso » mais digne ?) « Grand-père a enterré son père de ses propres mains ; il l'a fait bien dignement et lui a creusé une jolie tombe avec sa propre bêche. Y a eu un temps qu'un homme avait le droit d'être enterré par son prpore fils et qu'un fils avait le droit d'enterre son propre père [...] Y a des cas où qu'y a pas moyen de suivre la loi, dit Pa. De la suivre en se comportant d'une façon convenable, au moins. C'est souvent qu'ça arrive. [...] Et je maintiens que j'ai le droit d'enterrer mon propre père » (195).</p>
---	--	---

Il nous appartiendra de clarifier les notions de « lois naturelles » et de « droit naturel », car elles recouvrent des réalités bien distinctes, voire totalement antithétiques, selon que l'on se situe dans une perspective classique ou dans une perspective moderne : le « droit naturel » stoïcien peut légitimement séduire, le « droit naturel » vu par Hobbes a de quoi effrayer.

La notion de « droit naturel » a changé selon les conceptions successives de la nature. Cela a compliqué les relations entre « droit naturel » et « droit artificiel » : une véritable dialectique est alors apparue, que nous devons explorer.

La tension entre droit naturel et droit artificiel semble prendre source dans la question de la famille, fait biologique et institution [dont on prétend souvent qu'elle est la cellule de base de la société] .

La famille, incarnation du droit naturel ?

Le fait biologique familial détermine des comportements spontanément justes que l'on peut croire universels : la sollicitude maternelle pour la progéniture, p. ex.. Or, selon Aristote : « Est naturelle [la justice] qui a partout la même force et ne dépend pas de telle opinion ; légale celle qui peut indifféremment être ceci ou cela, mais qui, une fois établie, s'impose ». La sollicitude maternelle relève manifestement de la justice naturelle. Elle est

universelle, non décrétée, et les mères qui tuent leurs enfants sont considérées comme dénaturées. Le Chœur des *Choéphores* récapitule les exemples insignes de femmes « dénaturées », qu'elles aient tué leur enfant [Althaea], leur propre père [Scylla], ou leurs maris [les Lemniennes] (*Ch.*, 602-638). C'est l'infanticide qui ouvre ce récapitulatif, signe de sa prééminence dans l'horreur. Apollon, dans les *Euménides*, vient confirmer *a contrario* que les relations de filiation naturelle sont sources de droit. Pour Apollon, la maternité relative à l'enfant mâle serait illusoire, et donc ne serait pas créatrice de droits – contrairement à la paternité : l'enfant mâle n'est jamais l'enfant de la mère (« telle une étrangère qui préserve pour son hôte la jeune pousse » (*Eu.*, 660 sq.)). La maternité passive, telle que la conçoit Apollon, si elle ne crée pas de droit, ne crée pas de devoirs. C'est assez dire, *a contrario*, que la maternité active (le vrai et viscéral lien de filiation biologique), en crée, du moins pour tous ceux, qui, à la différence d'Apollon, le reconnaissent.

Les relations mère/enfant, et les relations familiales en général, relèveraient du droit naturel au motif qu'elles sont spontanées, donc spontanément justes. Elles seraient si intrinsèques à la biologie maternelle que ne pas les respecter, ce serait perdre le titre de mère, et même de femme. Or ce cas apparemment exceptionnel se répète très souvent, trop souvent. Le crime d'Althaea prend place dans une série d'infanticides mythologiques perpétrés par des mères, comme par exemple celui de Médée sur les enfants qu'elle eut de Jason. Cette répétition d'actes prétendument exceptionnels est trop régulière pour ne pas poser la question du caractère culturel de l'instinct maternel. Ce soupçon peut être étendu à tous les cas de figure du lien familial : père/fils, fils/père, etc.... Dès lors une question surgit : l'amour filial ne relève-t-il pas, non d'une justice naturelle universelle, mais de mœurs locales ? Ne varie-t-il pas en intensité et en formes selon les climats ? Pour Pascal cela ne fait aucun doute : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première [...] » (Fgt

93/126). [Nous avons rappelé, incidemment, en cours de MPSI, deux fabliaux médiévaux qui expriment cette angoisse des pères quant aux soins que, sur leurs vieux jours, ils recevront (ou ne recevront pas) de leur fils. Ces deux fabliaux sont « La housse partie » et « La gamelle et l'assiette »] Dans ce fragment 93, Pascal se prononce pour le caractère purement culturel de l'amour filial, construction humaine que l'habitude nous fait prendre pour un élan du cœur : les pères abandonnés ou jetés à l'hospice, eux, savent ce qu'il en est. Fréquemment cité par Pascal, Montaigne, dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, prétend que sous certains climats, manger son père est un acte vertueux⁵⁵. Or les gens qui mangent leur père sont bien les mêmes hommes que nous : leur premier mouvement fut de l'aimer. Mais la coutume leur fait considérer sans horreur le fait de le manger. La coutume vient donc se substituer à la nature (« l'effacer », dit Pascal). (Cette remarque, étendue au droit positif en ce qu'il est assis sur la coutume, permet de relativiser la précarité qu'on lui reproche souvent. Si la coutume qui autorise le droit positif est une « seconde nature », alors ce droit est comme un droit naturel de second degré, et de ce fait gagne une assise plus solide – du moins aux yeux des « demi-habiles »...).

La famille, un fait biologique déterminant les institutions politiques ?

⁵⁵

« Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avoyent anciennement cette coutume, la prenoient toutesfois pour tesmoignage de piété et de bonne affection, cherchant par là à donner à leurs progéniteurs la plus digne et honorable sepulture, logeant en eux mesmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques, les vivifiant aucunement et régénérant par la transmutation en leur chair vive au moyen de la digestion et du nourrissement. Il est aysé à considérer quelle cruauté et abomination c'eust esté, à des hommes abreuvez et imbus de cette superstition, de jeter la despouille des parens à la corruption de la terre et nourriture des bestes et des vers » (Montaigne, « Apologie de Raymond Sebond », in *Essais*, II, ch. 12).

Historiquement, l'invention de la société politique s'est faite contre les logiques familiales et claniques. Comme le passage du cru au cuit, c'est un fait de culture, une victoire sur la nature. L'invention de la société politique prouve la capacité de l'homme à s'émanciper des déterminismes biologiques, à s'inventer en permanence. Capacité célébrée par Steinbeck : « car l'homme, différent en cela des autres créatures organiques ou inorganiques sur la terre, croît par-delà son travail, gravit les marches de ses conceptions, domine ses propres accomplissements » (*Les Raisins de la colère*, 209-211). Or la société politique passe en effet pour le fruit des travaux de l'homme, l'une de ses conceptions les plus déterminantes, et peut être, de ce fait, son premier accomplissement. On voit que dans le débat entre justice naturelle et justice artificielle, l'enjeu n'est autre que la grandeur de l'homme.

Pourtant, dans les *Raisins*, Steinbeck semble se contredire [en quoi ?], puisqu'il construit sa société à partir d'une seule cellule familiale, qui a tendance à phagocyter la périphérie (cas de Casy, voir *infra*). Par un système de « fusions-acquisitions », de famille en famille, se met en marche une société nouvelle, présentée parfois comme une grande famille : « les vingt familles ne formaient plus qu'une seule famille, les enfants devenaient les enfants de tous » (*Raisins*, 270). Cette famille élargie, n'est-ce pas un clan ? La justice qui s'instaure ici spontanément ressemble beaucoup à celle du *genos*. Comme elle, elle est fondée en nature. Comme elle, sa connaissance est innée, ses lois sont tacites : cf. Casy : « Il connaissait le gouvernement des familles, et il venait d'être admis dans la famille » 145 (cela s'est fait spontanément et sans un mot : lois non écrites) + autres cas de fusions spontanées de clans : les Joad avec les Wilson 207-208 ; les Joad avec les Wainwright 597, et là il y aura alliance matrimoniale, donc relance d'une cellule familiale. Steinbeck semble donc concevoir l'organisation politique non comme un acte de seule liberté et d'autonomie humaine (contrairement donc à Eschyle), mais comme l'effet d'une sorte de déterminisme biologique. Comme l'effet non de la seule justice légale, mais de la justice naturelle. Hume déjà : la première forme de la société correspond à une organisation familiale, qui peut ensuite s'étendre à plusieurs familles (Hume, *Traité de la Nature Humaine*, II, II, VIII, p. 151)⁵⁶. Bien avant Hume, la perspective naturaliste et organiciste qui fut peu ou prou celle d'Aristote, donc de la scolastique. Lisons ce passage essentiel dans la *Politique* :

« Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique. [...] C'est pourquoi il est évident que l'homme est un **animal politique** plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire » (Aristote, *La Politique*, I, 2, 1252 b-30 – 1253 a-18). En disant que l'homme est un **animal politique**, Aristote naturalise un phénomène que beaucoup ont tendance à croire exclusivement culturel⁵⁷. **En effet, relevons que dans l'*Antigone* de Sophocle, la famille**

⁵⁶ Cité par C. Guérard de la Tour, p. 94.

⁵⁷ Il dépasse alors le conflit – déjà ancien en son temps – entre les tenants d'une Justice-essence et les relativistes. Montesquieu saura s'en souvenir dans l'*Esprit des lois*. Mais avant Montesquieu, la perspective

n'est pas présentée comme la cellule première du tissu social, mais au contraire comme un élément subversif et dangereux (voir texte de Dominique Terré-Fornacciari donné en DS1). C'est aussi ce qui ressort des deux tragédies d'Eschyle. Celles-ci rappellent, à ceux qui parfois ont tendance à l'oublier, que la société politique est un phénomène essentiellement culturel (on peut aussi dire « artificiel », sans nuance péjorative, juste pour mieux l'opposer à « naturel ») parce que, à la justice clanique défendue par les Erinyes, elles [qui ?] opposent une justice politique garantie par la cité. Un libre choix des hommes a donc rompu avec les déterminismes biologiques qui étaient ceux de la famille et du *genos* : la *polis* est un fait culturel, comme les assemblées souveraines qu'elle met en place : l'Aréopage et la *boulè*, entre autres. Cet effort pour surmonter la nature se lit dans la difficulté qu'il y a à se débarrasser des Erinyes, qui incarnent une société du *genos* où les relations matrimoniales et familiales sont hypervalorisées. La preuve de cette survalorisation : leur acharnement contre les crimes de sang dans le même sang.

Ce débat sera développé et reconsidéré *infra* au III, 2, a, et au V.

II. La justice sans [avant] les hommes, la justice au-dessus des hommes :

1. Justice immanente :

« In-manere » : résider dedans. C'est en quelque sorte une justice intégrée au réel. Elle correspond à l'idée que, quoi qu'il adienne, le méchant est toujours puni sur cette terre même. En effet, s'il lui arrive malheur, on dira : « Il y a tout de même une justice » ou « Ce n'est que justice ». Quelques exemples récents : si l'on considère les agressions commises par l'homme contre l'environnement, et les cataclysmes qui s'ensuivent, ou pire, la réduction de la biodiversité.

Exemple historique: l'explication la plus récente de la chute de l'empire romain : l'esclavage, non pas parce qu'il a provoqué la colère divine (ce serait là un effet de la justice transcendante), mais pour les raisons que détaillent Daniel Cohen et Aldo Schiavone dans le texte vu en début d'année : l'esclavage fut un avantage pour un temps, un handicap à long terme. Ainsi, quelque chose dans les conditions historiques mêmes a fini par avoir raison de ce scandale qu'était l'esclavage. Une analyse du même ordre est proposée pour la fin de l'esclavage exercé par les Français aux Îles et par les Américains des Etats du Sud. Le même destin menace-t-il les grands propriétaires californiens ? : « D'ici peu, nous serons revenus au temps des serfs » (398). Le destin des Okies, ex-tueurs d'Indiens désormais indianisés, tués et exploités, devrait leur servir d'avertissement. La justice immanente prend ici les traits [de quoi ?] Cette analyse de la dialectique du maître et de l'esclave, en laquelle Hegel voit un des moteurs de l'Histoire. « Le mal ne peut triompher, parce qu'il est contraire aux conditions de la réalité même. L'idée de justice immanente est [...] l'expression d'un certain optimisme ontologique : le pire ne peut advenir, la réalité est douée d'une autorégulation qui corrige les causes au moyen des effets » (F. Lauphiès, *La justice – premières leçons*, p. 51).

naturaliste a été développée par certains humanistes comme Jean Bodin : les familles ou ménages constituent « la vraie source et origine de toute République (= société politique) », elles en sont même « le membre principal ». Ici, la loi naturelle qui régit les sociétés humaines aussi bien que l'univers physique renvoie à la famille dont l'organisation naturelle et concrète est le modèle de la République (S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin*, p. 29).

Dans ces exemples, la justice immanente se résume à une pure causalité. Il paraîtrait alors naïf et anthropomorphique de dire qu'en l'occurrence la nature « se venge des outrages qu'elle a subis ». ce serait diviniser la justice et nous basculerions alors vers la justice transcendante. Ces exemples illustrent seulement l'idée de lois naturelles ou historiques qui, s'imposant à tous, infligent un mal si on ne les respecte pas. La nature ne se venge pas, elle exerce sa juridiction naturelle sur tout ce qui est de son ressort, ici le corps humain. Il semble qu'il en aille de même pour l'Histoire (dans une perspective hégélienne : voir explications immédiatement *infra*, au 2.). Le sophiste Antiphon (fragment B 44 A) en tire argument pour distinguer lois naturelles et lois positives : en cas d'infraction, seules les premières impliquent un châtement automatique : le secret peut couvrir l'infraction aux secondes. [Voir plus de détails en]

Là où la justice immanente prend un tour plus mystérieux, et pourrait laisser entrevoir la main de la Providence, c'est lorsqu'elle s'exprime dans des coïncidences frappantes :

- cas de cet assassin écrasé par la statue de sa victime (*exemplum* répandu dans l'Antiquité)
- situation présentée dans la chanson de G. Brassens intitulée « Gare au gorille » : un juge ayant le matin même envoyé un condamné à la guillotine est violé par un gorille. Ce juge, dit Brassens, « criait « Maman ! », pleurait beaucoup / Comme l'homme à qui le jour même / Il avait fait couper le cou ».

Dans ces cas, le premier surtout, la justice immanente s'expose donc à se voir confondue avec la justice divine. Un meilleur exemple, cité par Voltaire : le juge qui vient de condamner le prédicateur sectaire John Fox à la prison, meurt le lendemain d'une attaque. Il était intempérant, ce qui peut largement expliquer l'attaque cardiaque, mais les partisans de John Fox voient dans cette mort l'action de la Providence, et John Fox accroît encore son emprise sur les esprits faibles.

Sous un angle plus philosophique, on peut intégrer au concept de justice immanente l'intellectualisme moral socratique, dont il a été question au I, 1. Au l. IX de la *République* de Platon, on voit Socrate prétendre (non sans humour) que la vie du tyran est 729 fois moins heureuse que celle du juste. N'est-ce pas là une punition immanente, quoique intériorisée ? « Il y aurait ainsi une justice immanente métaphysique : [l'être paie par son propre rétrécissement l'injustice dont le sujet profite]⁵⁸. Il est vrai que cette juste sanction de l'injustice ne serait perceptible que par d'autres que par les méchants : pour s'apercevoir du moindre-être, encore faut-il avoir une quantité d'être plus grande, ou en avoir le souvenir » (W. Baranès et M.-A. Frison-Roche, Préface à *La justice, L'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, pp. 80-81). Symétriquement, Socrate s'évertue à démontrer que la probabilité la plus grande est que le juste finisse, dès cette vie, par obtenir la récompense de sa conduite (*Rép.*, X, 613, c-d). Ceci procède peut-être d'une confiance toute grecque en la finalité globalement bonne du monde [=optimisme ontologique], puisque Eschyle semble en convenir lui aussi (voir *infra* case 10, colonne « Eschyle »). C'est l'idée que, dans l'ensemble et en dépit des apparences, l'univers va vers plus de perfection. Steinbeck, quoique moderne, semble adhérer à cet optimisme : les suppôts de la banque sont pitoyables : morts de peur, ou pire : déshumanisés : « l'homme assis sur son siège de fer n'avait pas l'apparence humaine [...] il faisait partie du monstre, un robot sur son siège (p. 53) ». Inversement, les Okies ont le privilège d'accomplir un haut idéal humain : l'idéal platonicien d'une république gouvernée par les sages : ils sont donc récompensés dès cette vie. Leur épopée les fait traverser les

⁵⁸

J'ai pris la liberté de reformuler de manière à éviter toute confusion entre « être » et « être humain ».

La Justice – « Casier »

Enfers, mais ils progressent aussi dans le Bien et dans le Vrai. C'est aussi une forme de justice immanente.

Attention : entendue au sens strict, la justice immanente exclut toute intervention surnaturelle : il faudra donc manier cette notion avec prudence à propos des deux tragédies grecques du corpus. Disons qu'il faudra toujours préciser si nous parlons de justice immanente *stricto sensu* (au sens strict) ou *lato sensu* (au sens large).

10	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>« Qui consent sans contrainte à être juste / connaîtra la prospérité » (<i>Eu.</i> 550-551) et inversement pour le méchant : « la prospérité de sa longue existence [celle du méchant] heurte l'écueil de la justice : il a péri sans qu'on le pleure, anéanti » (<i>Eu.</i> 563-564)</p> <p>Notons qu'ici les Erinyes (ces propos sont les leurs) insistent sur une justice « sans les hommes », ou « avant les hommes ». Le monde lui-même ferait justice. Il importe aux Erinyes de prouver que la justice immanente [ou transcendante] rend la justice humaine inutile : cette justice humaine risque de leur soustraire Oreste.</p> <p>Voir cases <i>infra</i> : « <i>ira dilata</i> ».</p>	<p>À appliquer à notre analyse de l'intellectualisme moral comme justice immanente : Fgt. 347 [hors corpus] : Le roseau pensant : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien ». [conscience réflexive]</p>	<p>Le « colon colonisé » : Le grand père a dû tuer des Indiens pour obtenir la terre – or ses héritiers seront tués par le Shérif (= par la Banque) s'ils « tuent pour rester » (p. 50-51).</p> <p>L'idée, socratique, que le méchant est à plaindre : les suppôts de la banque sont pitoyables : morts de peur, ou déshumanisés. Inversement, les Okies ont le privilège d'accomplir l'idéal platonicien d'une république gouvernée par les sages : ils sont donc récompensés dès cette vie – en dépit de la descente aux enfers que constitue leur épopée.</p> <p>Défaite de l'idéal libéral du « que le meilleur gagne ».</p>

Une justice parfois lente mais toujours *im-médiate* :

La plus sûre ligne de partage entre la justice immanente et la transcendante est le caractère exclusivement immédiat de la première. En effet, la justice immanente se manifeste sans intermédiaire, alors que la transcendante suppose une entité supérieure capable de discerner les mérites et les démérites et de les rétribuer en conséquence. De cela il ressort que l'expression « il l'a bien mérité » n'est pas vraiment applicable à la stricte justice immanente. Lorsqu'une récolte abondante vient récompenser des mois de travail agricole, on peut considérer qu'il y a un lien causal direct et nécessaire entre cette cause et cet effet. Voilà l'origine profonde de l'affinité entre Terre et Justice célébrée dans les *Choéphores* (aux v. 147-148 : prière à Hermès : « Mais nous, envoie-nous tes faveurs du royaume d'en bas, avec les Dieux, avec la Terre et la Justice victorieuse »). La terre est juste, ici, parce qu'elle rend ce qu'on lui donne, tout simplement. En d'autres termes, un des premiers exemples de justice immanente est donné par la terre - qui sera bien vite divinisée par les Grecs et de ce fait annexée par la justice transcendante. Voyons cette justice-là à l'œuvre dans le quotidien des Okies du bon vieux temps d'avant les crises, d'avant les tempêtes de poussière. La terre produisait bien alors (trop bien même, mais c'est là un autre problème). On pouvait dire qu'elle « récompensait » les efforts des paysans. Mais en fait, ce n'est que par abus de langage que l'on parle ici de « récompense » : il n'y a dans cette affaire rien d'autre que des mécanismes naturels (physiques et biologiques) utilement orientés. L'environnement agricole, en temps normal,

« fonctionne » un peu comme ces voitures que réparent Tom et Al : il faut la bonne clef, il faut savoir que le fil de laiton bien aplati fondra et couvrira les parois du cylindre d'une couche de laiton : et l'effet escompté se produit, de lui-même⁵⁹. Inversement, ces mécanismes se détraquent si on en mésuse : ainsi de la terre, qui s'épuise si on la surexploite. Il en va de même dans la sphère socio-économique. Prenons le *self made man* Herbert Hoover (le président qui a précédé Roosevelt). La vie, pour lui, est un peu comme une Dodge 25 qui roule bien : il a fait jouer tous les leviers de la réussite, et, logiquement, il réussit⁶⁰. Il peut se dire : « ce n'est que justice ». **Il est aisé de repérer ici le socle philosophique de la doctrine libérale : elle s'appuie sur l'idée de justice immanente.** Herbert Hoover, le garçon de ferme devenu millionnaire, est la preuve vivante de cette justice qui oriente spontanément vers le « mieux » des éléments du réel agencés en séries téléologiques (séries téléologiques = procédés, cahiers des charges). La justice immanente est aussi **le socle philosophique de la méritocratie républicaine** : « travaille bien à l'école et tu réussiras ».

Limites du mythe de la justice immanente appliquée à la sphère socio-économique (Laupières) :

Cette définition de la justice immanente comme *immédiate* laisse apparaître une faille majeure, qui se révèle aisément à propos de la sphère socio économique. La justice immanente à la Hoover n'est pas *im-médiate*. Les séries téléologiques économiques sont en quelque sorte préformées, puisqu'elles sont permises par un état socioculturel historiquement défini : celui de l'économie de marché. Doit-on encore parler de justice immanente (donc *im-médiate*) alors que la médiation du marché, si discrète soit-elle (la fameuse « main invisible »), n'en est pas moins une médiation institutionnelle : elle suppose comme condition nécessaire une interdépendance, une division sociale du travail, une complexification des circuits d'échange, et comme condition nécessaire et suffisante un environnement culturel favorable à la libre entreprise. Prenons l'exemple *a contrario* de l'ancien régime, où seul le premier groupe de conditions est respecté (une interdépendance, une division sociale du travail, une complexification des circuits d'échange). Les ascensions fulgurantes à la Hoover sont inconcevables dans la France de Pascal, à cause de ce mélange de corporatisme et de dirigisme d'état que constitue le « mercantilisme colbertien ». Le corporatisme est un frein à l'innovation et à la libre entreprise. Ne nous demandons pas pourquoi Pascal n'est pas devenu millionnaire grâce à sa calculette (alors qu'il existait indéniablement une demande), ni pourquoi son système d'omnibus n'a jamais vu le jour alors, que les embarras de Paris le rendaient si potentiellement rentable. Nous sommes sous Louis XIV dans une société d'ordres, où le culturel et le cultuel encadrent encore (pour peu de temps...) l'économique⁶¹[On vient ici de démontrer *a contrario* la nécessité d'une médiation dans les réussites de la sphère socio-économique : cela prouve donc que la foi libérale en une justice immanente du type « main invisible du marché » est un leurre, ce dont témoigne précisément l'image de cette « main invisible » qui prouve que le marché constitue bien une médiation. Or si médiation il y a, on ne se trouve plus dans une justice immédiate, c'est-à-dire intrinsèque au réel, et donc réellement im-manente.]

Quant à l'équation « travail scolaire = diplômes = situation enviable », elle aussi, elle ne vaut que dans le cadre d'une médiation institutionnelle, celle de l'école. « On a alors

⁵⁹ C'est un abus de langage relativement à la justice immanente que de dire de quelqu'un qui s'évertue à essayer sans jamais réussir, qu'il ou elle « a du mérite » : c'est dire qu'il accumule les droits à la réussite, mais aucune autorité supérieure ne vient (pour le moment) lui permettre de jouir de ces droits.

⁶⁰ Ne disons pas qu'il est récompensé de ses efforts. Il a simplement mis en œuvre les bonnes séries téléologiques. L'injustice est ici du côté de la politique redistributive, qui cherche à égaliser les conditions en prenant aux riches pour donner aux pauvres

⁶¹ Voir K. Polanyi, *La grande transformation*.

affaire à une justice immanente enchâssée dans une justice transcendante : il faut la médiation de l'institution pour permettre le libre jeu des performances individuelles » (Laupières, 55). La preuve *a contrario* : l'échec programmé des cours par correspondance de Connie, dans *Les Raisins*. Un savoir seul n'est rien sans l'institution qui le produit, le distribue, le valide, et qui par surcroît éduque, encadre et oriente les apprenants.

Difficultés morales de la justice immanente (Laupières) :

Si l'on considère que les choses ont tendance à s'arranger d'elles-mêmes au mieux, alors ce qui advient est ce qui devait advenir : tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. La réalité produit alors sa propre justice. « On doit alors appeler justice l'enchaînement naturel des causes et des effets. Dans ces conditions, l'adéquation entre ce qui doit arriver et ce qui arrive est immédiate et nécessaire » (Laupières, 54). Mais en fait, la réalité ainsi conçue échappe aux catégories du juste et de l'injuste⁶² : « On ne cherche pas c'que ça veut dire quand le tonnerre vous tue une vache ou quand il y a une inondation. [=on ne demande pas à l'univers d'être juste, on sait que ce n'est pas dans ses compétences]. Tout ça, c'est comme ça doit être »⁶³, dit Tom (*LRC*, 79). Les catégories du juste et de l'injuste dépendent exclusivement de l'évaluation par l'homme du degré d'adéquation entre ce qui *est* et ce qui *doit être*. Or, si le donné initial (= le monde) est présupposé adéquat, cela suffit pour que la justice disparaisse : car la justice se conçoit comme un effort toujours renouvelé pour mettre en harmonie ce qui est et ce qui doit être, ce qui suppose que cette harmonie ne va pas de soi. En d'autres termes : « selon la logique de l'immanence, ce qui advient coïncide toujours avec ce qui doit être » (Laupières, 54). Mais alors si la justice est posée comme intrinsèque à la réalité, les hommes n'ont plus rien à voir avec elle. [*Ce passage peut donner l'impression de se répéter. Et ce n'est pas qu'une impression... C'est que j'ai cherché à varier les formulations pour présenter la même idée sous des aspects différents, pour être plus sûr d'être compris*].

Impossibilité logique d'une justice immanente globale (Laupières) :

On vient de le voir, les secteurs dans lesquels se manifeste une forme de justice immanente sont en fait étroitement encadrés. Et malgré ce cadre protecteur, les séries téléologiques les mieux « ficelées » peuvent toujours se voir brisées par un aléa, un impondérable : ainsi l'aléa climatique de la *dust storm* qui en 1933 et 1935 vient certainement entraver quelques ascensions sociales que l'on pensait pourtant « programmées » à force de travail et d'astuce. C'est la faute à pas d'chance, dirait alors un Okie.

La chance, précisément : pour un Hoover (Herbert, pas Edgar J.) millionnaire, combien de réfugiés dans les Hooverville ? Pour un garçon de ferme ayant, comme lui, fait fortune avec deux dollars en poche, combien de ses semblables se sont pendus dans leur grange pour ne pas assister à l'expropriation de leur domaine ? Plus qu'une justice immanente globale, il y a surtout, à situation originelle égale, **ceux qui ont eu de la chance**,

⁶² « Il n'y a que les très jeunes enfants qui pensent que la pluie est gentille quand elle fait pousser les fleurs ou les légumes, et méchante lorsqu'elle crée des inondations ou qu'elle empêche de jouer au football. Nous savons bien, nous, qu'elle n'est jamais ni gentille ni méchante, ni morale ni immorale : elle est soumise à des lois, à des causes, à une rationalité immanente, qui n'a que faire de nos jugements de valeur », André Comte-Sponville, *Le capitalisme est-il moral ?*

⁶³ « C'est comme ça doit être », mais cela ne signifie pas que cela soit juste, non parce que ce sont des accidents cruels et immérités, mais simplement parce qu'ils ne répondent à aucun ajustement conscient de ce qui est à ce qui devrait être.

et ceux qui n'en ont pas eu. « Il faut se résoudre à renoncer à l'immanence de la justice, ne serait-ce qu'en raison du hasard » (Laupières, 55). Le hasard annule toute illusion d'une rationalité du réel. C'est une histoire de tortue qui nous le démontre : pourquoi a-t-il fallu qu'un aigle amblyope prît le crâne d'Eschyle pour un rocher et s'avisât d'y fracasser une tortue, parmi tant de crânes dégarnis présents sur l'agora de Gela ? Pourquoi sur tant d'hommes insignifiants, ce génie qui apportait tant à l'humanité devait-il périr de façon si absurde ? C'est incompréhensible, injustifiable, et aucune réponse ne peut satisfaire nos exigences de justice et d'intelligibilité. Si l'anecdote est vraie, elle illustre au mieux l'impossibilité d'une justice immanente à cause de l'irrationalité du réel. En effet, la réalité n'est pas constituée d'une série univoque de causes et de conséquences. C'est plutôt un chaos plurifactoriel que Pascal évoque de manière vertigineuse dans le fragment 72, § 21, 22, et 23 : « Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties ». « Connaître » s'entend ici au sens fort, comme « rendre raison, expliquer », ouvrant la possibilité consécutive de maîtriser, de prévoir, de modéliser. Et combien cette impossibilité s'accroît dès lors que l'on quitte la sphère physique pour la sphère socio-économique, où intervient un acteur absolument imprévisible : l'homme ! Voyez alors la volatilité des marchés, l'impossibilité d'une science boursière : la crise de 1929 (pour ne parler que de celle qui intéresse directement nos Okies...) les a tragiquement soulignées. Si la sphère socio-économique est un tel chaos, les chances pour que le méchant s'enrichisse et que le travailleur méritant s'appauvrisse ne sont pas du tout nulles. Inversement, et dans un exemple qui lie opportunément les sphères physique et socio-[économique], il n'est pas absolument exclu qu'un *quidam* déposé par un naufrage sur une île déserte se voie porté au trône par la population de cette île, pour des raisons qui lui échappent totalement :

« Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple (Pascal, *Discours sur la condition des Grands*, premier discours).

Où est la logique de tout cela ? Le bénéficiaire d'un tel renversement de situation est le premier à s'en étonner : « D'abord il ne savait quel parti prendre ». Pascal veut faire sentir à son jeune disciple, à qui s'adresse ce récit allégorique, qu'il ne mérite aucune des grandeurs que seul le hasard lui octroie, mais au contraire qu'il doit s'en étonner comme d'une faveur imméritée du hasard. Or le hasard, répétons-le, annule toute rationalité du réel, sauf dans de rares systèmes clos, comme par exemple un moteur de voiture. Il est prévisible que la Dodge 25 bien réglée démarrera d'un tour de clé (la mécanique ayant chassé le hasard de l'intérieur du moteur - sans préjuger d'autres aléas comme la fatigue des métaux) ; mais pour savoir si la pièce de 1 dollar, lancée en l'air, retombera sur pile ou sur face, on en est réduit au calcul des probabilités. Or les probabilités sont, significativement, un champ d'investigation du Pascal mathématicien mais aussi croyant et, de ce fait, cherchant à démontrer que le réel n'est doté que d'une rationalité de second ordre.

2. Justice transcendante :

En dépit de la démonstration de Socrate en *République*, X, 613 c-d., l'idée d'une justice immanente se voit bien souvent démentie par les faits : le juste succombe, l'injuste triomphe durablement. On invoque alors une justice de dernière instance, dite « transcendante » en ce qu'elle transcende les données de l'existence humaine. C'est, selon

Platon, le jugement d'Hadès. C'est, dans les grands monothéismes, la justice du Jugement dernier, ou encore, pour Hegel, celle du tribunal de l'Histoire.

Le tribunal d'Hadès :

Platon fait dire à Socrate, dans le *Gorgias*, qu'il est convaincu de la réalité du mythe selon lequel le juste après sa mort doit être récompensé (loi de Cronos), car l'âme du défunt doit être *jugée en toute vérité* (décret de Zeus) : « Eh bien moi, Calliclès, j'ai été convaincu par cette histoire, et je ne cesse de m'examiner, afin de faire paraître devant le juge l'âme la plus saine qui soit » (*Gorgias*, 526 d). C'est le Socrate condamné à mort qui s'exprime. [revenir sur l'intellectualisme moral]

Le tribunal du Dieu des Hébreux :

On ne se résout pas à révoquer en doute la pureté du juste opprimé. Cette rationalisation du mal ne tient même pas devant Dieu, qui, *in fine*, approuve le refus de Job de donner à sa souffrance le statut d'une punition. [Explication : les amis de Job lui laissent entendre qu'il est impossible qu'il souffre autant s'il est aussi juste qu'il prétend l'être. Ils cherchent ainsi à rationaliser sa souffrance, c'est-à-dire, au sens propre, à lui trouver une raison. C'est là le sens de cette interrogation que se font parfois les Okies : « Peut-être, se disaient-ils [i.e. *les fermiers*], que nous avons péché sans le savoir ? » (277). Mais Job refuse cette explication. Non qu'il se révolte contre l'injustice divine qui l'accable, loin de là. Parce qu'il est un vrai juste, il sait que la justice divine n'emprunte pas les voies humaines. Il sait que « les voies du Seigneur sont impénétrables », du moins à l'égard des mortels. Il sait aussi qu'il en ira différemment lors du Jugement dernier :] La Justice de Dieu se manifestera de toutes façons, par « un jugement de Dieu, qui réparera enfin l'injustice que le jugement des hommes a laissée subsister et qui appréciera l'existence personnelle de chacun » (Catherine Chalier, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 63). Daniel, 12. 2-3 : « À la fin des temps, beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière du sol se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour être un objet d'ignominie et d'horreur éternelle. Les sages resplendiront comme l'éclat du firmament, et ceux qui auront dirigé la multitude dans le droit chemin, comme les étoiles à tout à jamais ». Est-ce là une forme primitive de « théodicée » ?

Le tribunal de l'histoire de Hegel :

On peut considérer la pensée dialectique de Hegel⁶⁴ comme une forme plus élaborée de théodicée, même si Dieu prend chez lui les traits de l'Esprit de l'Histoire. Il faut, dit à peu près Hegel, « savoir attendre pour comprendre, par exemple, qu'une décision qui a coûté la vie à d'innombrables personnes était justifiée au regard de l'histoire parce qu'elle aura ultimement conduit à un meilleur état du monde. Mais, même si cela se révèle exact, peut-on, sans frémir, accepter que tant de souffrances restent sans consolation et prendre son parti des vies martyrisées au nom de telle ou telle cause ? Le verdict de l'histoire a-t-il jamais vraiment rendu justice aux victimes ? Dans le cadre d'une religion surtout, comment admettre que tant de douleur relève d'une fatalité absurde et se résigner à la détresse des innocents dont

⁶⁴ La réalisation de l'Esprit dans l'histoire selon Hegel. Version très simplifiée : Il n'est pas une catastrophe naturelle ou politique qui ne porte en germe une évolution positive du genre humain. Le mal d'aujourd'hui n'est qu'un moment dans une évolution dialectique vers le bien de demain. Il faut que la fleur fane et meure pour qu'advienne la plante. D'une certaine façon, le mal est donc un moteur de l'histoire. Hegel déploie l'histoire humaine comme une colossale dissertation en actes, dissertation dont le plan parfait enchaîne des modules dialectiques (« thèse/antithèse/synthèse ») jusqu'à la synthèse finale où, dans un glorieux dépassement de toutes les contradictions, l'Esprit de l'histoire adviendra. Ici la raison apparaît à la fois *rationnelle* et *raisonnable*. Et, chose étrange, elle est rusée : d'une certaine façon, le mal serait « une ruse de la raison » (Hegel).

La Justice – « Casier »

l'histoire étouffe les cris ? » (Catherine Chalier, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 70). Discuter le statut de cette justice en apparence à la fois immanente (immédiate) et transcendante (dialectiquement) : la transcendance ne peut se réaliser que dans le dépassement dialectique de sa propre immanence. Tout tient dans cette formule : « Hegel a remis Dieu en marche dans le monde ».

11	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Le tribunal d'Hadès <i>Eu.</i> 273 ; mais plus généralement, <i>Ch.</i> 39 sq : « Sous terre, les morts protestent, sont irrités contre les meurtriers, déchaînent leur colère » (<i>Ch.</i> 39 sq.) Thème de l'<i>ira dilata</i>⁶⁵ : <i>Ch.</i> 61 sq., puis 382-384 (« la tardive ruine ») et 464. Invoquée par Electre : prière à Hermès : « Mais nous, envoie-nous tes faveurs du royaume d'en bas, avec les Dieux, avec la Terre et la Justice victorieuse » (<i>Ch.</i> 147-148), Electre aussi supplie Zeus. Invocations à Zeus <i>Ch.</i> 775, 782, 791 et aux « Dieux des profondeurs du palais » <i>Ch.</i> 800.</p>	<p>Pour Pascal, contre Hegel (par anticipation) : Dieu n'est pas "en marche dans le monde", il est caché, hors d'atteinte, sans commune mesure avec nous.</p>	<p>Hégélianisme (à metre en perspective avec « Justice immanente ») : l'Indien-Christ crucifié symboliquement : un ancien raconte avoir, sur ordre d'un gradé, tué un Indien désarmé, ayant les bras en croix p. 458) : cela dit clairement qu'il fallait que ce peuple mourût pour qu'advienne le [Nouveau] Monde. Ce n'est évidemment, pas la thèse de Steinbeck, mais le reflet de l'idéologie dominante. Cette lecture accorde une dimension messianique (posthume, hélas...) aux Amérindiens.</p> <p>Le discours des fanatiques (qui « attaquent » dès 294-295, pour la Grand'mère) : « l'Ardoise du Seigneur » 434-435. Deux cas de confusion possible avec l'immanente :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Influence des prêcheurs sur Rosasharn (culpabilité % son enfant mort-né). - « Peut-être, se disaient-ils [i.e. les fermiers], que nous avons péché sans le savoir ? » (277).

[revoir *ira dilata*]

Rappel de l'avertissement donné au paragraphe précédent : face aux cas où le châtement divin frappe le criminel durant sa vie terrestre (*cf.* nos deux tragédies), il faudra éviter toute confusion avec la justice immanente, ou au moins discuter l'attribution. La confusion sera d'autant plus facile pour le cas de la justice immanente intériorisée, vu au chapitre précédent. Cette justice est en effet à la fois immanente (car intériorisée) et métaphysique (ou ontologique) dans la mesure où celui qui agit injustement s'inflige un amoindrissement d'être... même s'il faut déjà être bon et juste pour ressentir ce manque à être, donc pour subir cette sanction *immanente* de la conscience morale *transcendante*.

Transition : *si la justice, manifestement, n'est pas présente à l'état diffus dans le monde naturel ni dans les mécanismes socio-économiques, devons-nous ajouter foi aux doctrines qui*

⁶⁵ *Ira dilata* : colère (des Dieux) reportée. Le fait que les Dieux ne punissent pas l'injustice sur-le-champ n'est pas une marque d'indifférence, mais l'indice d'un Cempo plus lent... Le coupable sera châtié, en temps voulu – et lorsqu'il s'y attendra le moins. L'*ira dilata* pourrait passer pour une forme de justice immanente, si elle n'émanait pas d'une instance transcendante.

nous demandent d'attendre l'avènement de la justice dans un arrière-monde ou dans un futur indéterminé ? Avons-nous le temps d'attendre ? D'ailleurs, que gagne-t-on à déconnecter ainsi la justice de ses premiers bénéficiaires, à savoir : les hommes ? N'est-ce pas faire tort à la justice que de la « rapporter à un principe antérieur ou supérieur à l'humanité » (Proudhon, sujet de DS). La justice n'est pas « avant l'homme » (immanente), ni « après l'homme » (transcendante) : elle est profondément humaine, parce qu'elle a un fondement humain. Cependant, cela n'interdit pas à l'homme d'inventer à cette justice « tout humaine, rien qu'humaine » des fondements autres qu'humains – pourvu que ces fondements surnaturels soient d'invention humaine...

III. Les fondements de la justice :

1. Les réponses de la pensée par symboles :

a. Les réponses du corpus judaïque :

Rendre la justice est une obligation religieuse, elle répond à un commandement divin. Tel est alors son fondement, qui n'est pas proprement un fondement divin : Dieu ordonne aux hommes de rendre la justice, mais cela reste **leur** justice. « Comme, selon les sages, le monde repose sur trois piliers : la vérité, la justice, et la concorde, l'obligation de rendre justice équivalait à rétablir une base essentielle de l'existence même du monde, **elle prolonge l'œuvre créatrice** (*maasé berechit*).

En effet, à l'image du Dieu qui limite les prétentions à être de chaque créature, par souci des autres créatures, en proclamant le droit, le juge (*dayan*), dit « assez » (*dai*) aux prétentions exorbitantes et violentes de ceux dont le désir passionné d'être ne se mesure qu'à l'aune de leur puissance.

Dieu impose aux juges de respecter le droit d'autrui, et, ce faisant, il veille sur une des bases nécessaires à l'émergence de la création hors du *tohu bohu* originel vers lequel, dans son mépris du droit d'autrui, **l'injustice ne cesse de le faire régresser** » (Catherine Chalié, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 62).

Soulignons bien le fait que ces prescriptions **divines** définissent une justice **humaine** : « Elle constitue la réponse humaine au commandement divin **de parachever la création**, grâce à l'œuvre de sanctification de la vie, qui, loin de se voir confiée à quelques êtres exceptionnels, concerne chacun et commence ici et maintenant » (Catherine Chalié, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 62).

Les juges sont juges non pas au nom de Dieu, mais devant Dieu : « Dieu se tient dans l'assemblée des juges, Il juge » (Ps. 83, 1.) Il est attentif à ce que ne soient pas lésés les droits de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger. [Régime de la dette, contribution de J.M. Frey à intégrer].

Synthèse : Selon le corpus judaïque, l'homme est tenu à une obligation de justice sous peine de faire régresser la Création vers le chaos.

b. Les réponses de la mythologie grecque : premiers partages, premiers échanges, premiers châtiments.

Le mythe grec pose une justice de fondation divine. Il faudra ici évoquer la prise de pouvoir par Zeus, instaurant une ère d'ordre contre le relatif chaos qui régnait durant la première

génération des Dieux. Le partage de l'univers en sphères d'influence attribuées à chaque dieu ou groupe de dieux. La naissance de Thémis et de Dikè, filles de Zeus, justices respectivement intrafamiliale (Thémis) et interfamiliale (Dikè)⁶⁶. L'institution des destins humains (les Moires – = les Destinées – sont aussi filles de Zeus) est aussi un fait de justice. C'est déjà un fait de justice « distributive », puisque c'est le partage d'un bien commun, la *timè* [l'honneur] – mais il serait plus cohérent de réserver cette distinction entre différents modes du juste (« j. distributive / j. commutative/ j. corrective ») à la justice d'origine humaine.

Remarquons les nombreuses variations d'une source à l'autre, et particulièrement celles qu'Eschyle introduit. Une de ces divergences est commentée dans la note de bas de page de la p. 61, *Eu*.

12	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>La terre-mère (Gaïa), <i>Ch.</i>125, explicitement associée à la Justice : « avec la Terre et la Justice victorieuse » <i>Ch.</i> 148. Pourquoi associer Terre et Justice ? Première explication (certainement chez Hésiode) : agriculture => culture => organisation sociale => lois⁶⁷. Autre piste, suggérée par Eschyle seulement : les mondes souterrains asile des victimes assoiffées de vengeance « Ô Terre, laisse mon père venir veiller sur mon combat », <i>Ch.</i> 489.</p> <p>Les Moires et Zeus <i>Ch.</i> 305 Zeus <i>Ch.</i> 393-394 Eris (la discorde – mais aussi la saine émulation) invoquée par le Chœur <i>Ch.</i> 474-475.</p>		<p>Fondation permanente, sans cesse recommencée : la phrase suivante serait au passé simple chez Hésiode : elle est à l'imparfait itératif chez Steinbeck : « C'est alors que des chefs surgissaient, que s'élaboraient des lois, que s'instituaient des codes » (271) [effet de traduction]</p> <p>Allusion indirecte à Prométhée 72-73 : la viande pour les hommes, les entrailles pour... le chat.</p> <p>Réminiscences (= <i>allusions</i>) mythologiques : Man = mère-déesse, sinon déesse-mère : « arbitre, elle était devenue aussi distante, aussi infaillible qu'une déesse » (106). « son visage était serein et ses yeux avaient une expression étrange, semblable à l'expression d'éternité qu'ont les yeux des statues » (395). Curieuse relation tutélaire entre Man et sa famille, comme Athéna pour Athènes : « Elle semblait avoir conscience que si elle vacillait, la famille entière tremblerait » (106)</p> <p>Terre-mère fécondée par le travail des hommes (dimension œdipienne à clarifier), puis violée et souillée par les conducteurs de tracteurs. Ce viol est doublement criminel (donc injuste) : dans l'absolu, comme crime, et symboliquement, en ce qu'il porte atteinte au binome archétypal « Terre-Justice » (voir colonne « Eschyle »). Violier la terre c'est violer la justice.</p>

Le supplice de Prométhée marque la **première forme d'un châtiment judiciaire**. Prométhée a truqué le partage d'un animal sacrifié. Il est, comme Zeus, un dieu (fils de Japet, lui-même fils de Cronos). Allez savoir pourquoi (Hésiode n'est pas très explicite sur ce point), il

⁶⁶ "« Thémis » renvoie à la justice familiale ou clanique, cependant que « Dikè » renverrait davantage à l'espace communautaire de la cité transcendant à la particularité des clans et désignerait un « droit inter-familial » " (Bernard Sichère, *Qu'est-ce que faire justice ?* p. 30-31). Ces distinctions procèdent de l'étude ethno-linguistique d'Émile Benveniste sur les langues indo-européennes (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, p. 99, Editions de Minuit, 1962). Elles sont tardives, et elles n'étaient donc pas explicites dans la culture grecque.

⁶⁷ Conception dont Rousseau tirera argument dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

représente les hommes, il agit pour eux. C'est dans le cadre de ce ministère qu'il est appelé à partager avec Zeus une victime de sacrifice. Il veut tromper Zeus. Pourquoi ? pour lui contester sa souveraineté (Prométhée est Titanide, après tout — et les Titans ont été vaincus par Zeus, il y a de la vengeance dans cette tromperie : tu as été le plus fort, es-tu vraiment le plus intelligent ?). D'un côté l'estomac de la bête, rempli de viandes grillées à point et d'abats succulents, de l'autre une masse de graisse blanche comme neige et appétissante – mais pleine d'os. Les hommes ont été ici les complices bien involontaires et passifs de Prométhée : c'est pourtant sur eux que s'abat la première colère de Zeus : il leur retire le feu qui leur donnait part à l'immortalité. En réaction, Prométhée va dissimuler dans une canne de roseau quelques braises. Ce n'est pas le feu divin, mais cela confère à l'homme une forme d'immortalité, en favorisant sa survie. Le châtement de cela est l'envoi de la femme. Châtiment car, réduite à un moyen de reproduction, elle est l'instrument d'une immortalité qui n'est que relative. Complice passif de Prométhée, l'homme est donc né d'une injustice et ne peut justifier son existence qu'en marquant sa **piété** envers les dieux (car la piété est un acte de justice : voir Antigone en rendant à son frère les devoirs qui lui sont dus, elle exprime une *thémis* – contre la *dikè* de Créon) [importance des sacrifices] et en **respectant** la justice (qui est garantie par les Dieux, puisque c'est une divinité).

La case 13 ci-dessous insiste sur le fait que la piété est un acte de justice.

13	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Piété, impiété, respect, irrespect : Invocation au bon sens et à la piété, <i>Ch.</i> 139-141. Impiété de Clytemnestre envers ses enfants <i>Ch.</i> 190-191. Disparition déplorée du respect : « Invincible, indomptable, irrésistible respect, tu pénétras jadis l'oreille et la pensée du peuple ; aujourd'hui tu as disparu », <i>Ch.</i> 35-37. Importance des sacrifices : Agamemnon présenté comme un « grand sacrificateur » dans une supplique d'Oreste à Zeus : « Et si d'un père qui t'honorait de tant de sacrifices [...] », <i>Ch.</i> 256-264.</p> <p>La tragédie grecque marquerait-elle l'effort de la cité pour s'extraire des représentations archaïques ? Signerait-elle la victoire des institutions humaines sur les décrets divins ? Pas si sûr : « Il y a dans la tragédie un point d'extrémité qui vient entamer toute pensée rassurante de l'histoire comme perfectionnement et ascension » (Sichère, 26)⁶⁸. Attention d'ailleurs au v. 516 des <i>Euménides</i> : « parfois la crainte est un bienfait ». Karl Reinhardt le lit ainsi : « salutaire est aussi l'effroi ». Cela change tout : cela voudrait dire qu'il est bon que subsiste, au cœur de la Cité claire et rassurante, une tache aveugle, un point maudit plein d'horreur sacrée, celle-là même que procure l'immensité du <i>cosmos</i> (malgré l'ordre qui règne dans le <i>cosmos</i>), et le sentiment archaïque qu'a l'homme d'y</p>	<p>Renaissance de la tragédie classique à l'époque de Pascal. Nouvelles expressions du conflit individu/société, raison/passions, sur fond d'une exigence de justice (personnage du roi dans <i>Le Cid</i>). Pascal et les Jansénistes rejettent le théâtre en tant que divertissement. Racine élevé à Port-Royal – mais le trahissant pour le théâtre.</p>	<p>Piété filiale, dans les derniers honneurs rendus au père par le fils : le débat autour de l'enterrement du grandpère (débat : fosse commune légale ou enterrement privé illégal ?) « Grand-père a enterré son père de ses propres mains ; il l'a fait bien dignement et lui a creusé une jolie tombe avec sa propre bêche. Y a eu un temps qu'un homme avait le droit d'être enterré par son propre fils et qu'un fils avait le droit d'enterrer son propre père [...] Y a des cas où qu'y a pas moyen de suivre la loi, dit Pa. De la</p>

⁶⁸ Cf. Hegel à propos d'Antigone : « Mais si l'Universel effleure ainsi facilement le pur sommet de sa pyramide en remportant la victoire sur le principe rebelle de la singularité, la famille, il s'est par là seulement engagé dans un conflit avec la loi divine ; l'esprit conscient de soi-même est entré en lutte avec l'inconscient » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, cité par B. Sichère, 26).

	<p>être étranger. C'est le sanctuaire des Erinyes, tout récemment transformées « Euménides », qui peut assumer ce rôle salutaire.</p>		<p>suivre en se comportant d'une façon convenable, au moins. C'est souvent qu'ça arrive. [...] Et je maintiens que j'ai le droit d'enterrer mon propre père » (195).</p>
--	---	--	--

La naissance des institutions humaine s'est-elle faite contre les Dieux ?

L'influence des Dieux sur la justice humaine, sous sa forme la plus archaïque, la plus figée, la plus contraignante, faisait déjà débat sous l'antiquité. Ce débat préside à la naissance de la démocratie grecque. Celle-ci pourrait passer pour une première tentative de sortir de la *Dikè* archaïque et d'affirmer l'autonomie d'un sujet politique capable d'assumer un destin choisi.

Mais il faut se méfier d'une lecture si linéaire des événements. « Il est bien vrai que le mouvement qui conduit de la *Dikè* archaïque, celle que l'on trouve à l'œuvre chez Homère et Hésiode, encore en partie chez Eschyle, à la distribution du juste selon les règles institutionnelles de la cité du -V^e siècle, est celui qui mène d'un univers encore largement pris dans des représentations sacrales (pour ne pas dire « religieuses ») passablement opaques, à un autre univers qui a pour cœur le réel majestueux de la cité, la complexité de son organisation, la stratification de ses modes de fonctionnement et le raffinement de ses règlements.

Reste qu'il ne faudrait pas entendre pour autant la mise en retrait de cette dimension sacrale ou sacrée comme ce qui viendrait nous arracher à la grossièreté irrationnelle d'un monde primitif, à peine humain en somme, pour nous conduire à la lumière rayonnante de la conscience adulte. En clair, il n'est pas de cité possible sans le *surplomb des dieux*, point sur lequel en effet les hellénistes ont beaucoup tangué [...] Leçon radicale de la pensée grecque : la justice n'est pas une décision de l'homme seul, elle est ce qui dispose dans une relation décisive les humains et les Divins, elle ne se prononce que sous le regard des Dieux.

Cela veut dire que la conclusion d'Eschyle dans les *Euménides* est bien en effet l'affirmation de la suprématie de la loi nouvelle de la cité et de son tribunal, l'Aréopage, sur la puissance très ancienne du sang, sur la vendetta des lignées paternelle et maternelle irréconciliables, selon une leçon depuis longtemps soutenue et dont Hegel dans sa philosophie est l'un des hérauts (on doit, sur ce point, renvoyer inlassablement à l'analyse indépassée de l'Orestie par Karl Reinhardt dans son *Eschyle*).

Mais cette conclusion n'est pensable que dans la mesure où elle est administrée par Athéna elle-même devenue personnage principal par-delà les personnages humains, dans une transaction prudente avec les très vieilles divinités de la vengeance et de la nuit, les Érinées » B.S., *Juger, pardonner – Qu'est-ce que faire justice ?*, p. 29-30. Et B. Sichère met en évidence la continuité qui unit profondément la pensée par symboles et la pensée par concepts, unité que l'ethnolinguistique décèle dans les noms mêmes des dieux archaïques : ainsi cette déesse Thémis, manifestement dérivée de l'idée de disposition initiale (*tithémi* en grec) ou de socle (*dhaman* indo-européen), tandis que *Dikè* renverrait à l'idée de puissance d'une parole qui fait être dans la mesure où elle dit (un autre nom du Logos, alors ?) et qui a le pouvoir de « montrer ce qui doit être avec autorité de parole ». Dès lors, sous la double incarnation anthropomorphique se révèle une force cosmique, précisément celle qui organise le monde comme « cosmos », c'est-à-dire comme « le grand Entier présent depuis toujours tel

que dans son jeu contrasté les dieux et les hommes peuvent se rapporter les uns aux autres comme il convient (et ce *convenir*, c'est Dikè) » (B.S., p. 31).

[*Explication : Sous les deux divinités que sont Thémis et Dikè, Bernard Sichère veut voir « la double incarnation anthropomorphique d'une force cosmique, précisément celle qui organise le monde comme « cosmos », c'est-à-dire comme « le grand Entier » présent depuis toujours ». Il nous engage à envisager les relations Dieux/justice comme le masque allégorique des relations « Nature/justice », qui feront l'objet de la sous-partie qui suit.*]

Synthèse : Les premiers efforts des cités grecques pour organiser elle-mêmes leur structure sociale et leur justice ne s'émanent jamais totalement d'une référence à la divinité, peut-être en raison d'une forte empreinte des récits mythologiques, peut-être en raison d'une pensée cosmique très vivante.

Pour servir de préambule aux 2. et 3. : « On distingue le droit naturel des Anciens et celui des Modernes. Le droit naturel des anciens a partie liée avec la considération d'un ordre global, il est en effet de cet ordre ; le droit naturel des Modernes se pense comme une construction à partir d'un individu. Or, à partir de la Renaissance, les relations humaines éthico-politiques ne peuvent plus être modélisées par la cosmologie, car le cosmos ancien est récusé par de nouveaux modèles d'univers faisant intervenir l'infini. Le droit naturel ancien, reproduisant le cosmos comme totalité close, est articulé à une théorie du monde, alors que le droit naturel moderne est lié à une théorie du sujet (= à une certaine manière de concevoir le sujet en lui-même et dans ses relations avec autrui : allusion à Rousseau et à Hobbes, dont les théories politiques reposent sur l'hypothèse d'un sujet originel pré-social » (Magali Besson, *La justice*, dossier, s.v. « Droit naturel », p. 210) .

2. Les réponses de la philosophie de la Nature (présocratiques et Stoïciens) (le droit naturel des anciens) :

[Nos études ici les premières réponses de la *pensée par concepts* (celle des philosophes, qui s'impose à côté de/à la place de la *pensée par symboles*, celle du mythe)].

Présentation générale :

Pour les philosophes classiques (Grecs) de la nature, l'univers est un grand être ordonné (sens premier du mot « cosmos »⁶⁹). Les éléments de cet univers s'associent et se dissocient en vertu d'un principe de réciprocité et d'équité : la justice y est donc à l'œuvre, et les hommes n'ont plus qu'à s'en inspirer. Pour les Pythagoriciens en particulier, ainsi que pour Platon, l'univers est l'expression de rapports numériques remarquables, engendrant une harmonie audible : l'« harmonie des sphères », avec laquelle les hommes doivent entrer en résonance, par un accord intérieur et par une concordance entre eux. « Les philosophes stoïciens pensent que l'univers est entièrement régi par le *logos*, par la raison. Cette raison universelle constitue à leurs yeux la loi naturelle qui s'applique à tous les êtres sans exception, et qui détermine l'ensemble de leur devenir. » (S. Guérard de Latour, *La société juste*, p. 58). Les Stoïciens nomment donc *logos* l'intelligence immanente à ce « grand vivant » qu'est le *cosmos*. Or les hommes aussi sont dotés de *logos* (raison et parole) : il leur appartient donc d'en user pour se mettre en harmonie entre eux et avec le *cosmos*.

⁶⁹ Ce qui explique aussi « cosmétique », au sens de « mise en ordre, arrangement harmonieux »)

La dialectique de l'un et du multiple doit être ici particulièrement prise en compte⁷⁰ : le premier effort de la pensée par concepts, parce qu'elle est une pensée abstraite, a consisté à ramener le multiple à l'Un, comme par exemple en englobant la diversité des choses et des êtres vivants sous un concept unique : le « Tout », l' « Un ». Ceci nous semble banal mais fut, en son temps, une véritable révolution intellectuelle. On retrouve ce même mouvement de l'esprit dans le concept du Dieu unique, en lequel se résument toutes choses. Or on retrouve un moment de cette dialectique de l'un et du multiple **dans la conception de l'état souverain** comme « forme unique répandue à travers une pluralité d'ensembles, sans y rompre son unité » (Platon, *Le sophiste*, 253 d e). La supériorité arithmosophique⁷¹ de l'Un sur le multiple valide le principe de souveraineté une et indivisible. De façon plus empirique, les philosophes naturalistes, tout comme les poètes, avaient déjà vu dans les sociétés animales hiérarchisées (abeilles, essentiellement) la nécessité naturelle d'un gouvernement fort et indiscuté.

Synthèse : Chez les Anciens a. La nature conçue comme ordre et harmonie incite l'homme à s'ordonner (en soi-même) et à vivre en harmonie (avec les autres). b. À quelque échelle que ce soit, elle présente des hiérarchies dignes d'inspirer et de légitimer les hiérarchies humaines.

14	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Comme un écho aux physiologues grecs, la nature comme norme comportementale : Oreste à Zeus : « Vois la lignée d'un aigle, d'un père qui succomba dans les replis nouveaux d'une affreuse vipère » <i>Ch.</i> , 247-249 : il y a différentes catégories d'hommes : les « aigles » sont des chefs, nés pour commander. Leur lignée est dès lors sacrée : « Si tu laisses succomber la race de l'aigle, quels signes persuasifs pourras-tu envoyer aux hommes ? » [<i>allusion au rôle de messenger des Dieux dévolu à l'aigle, mais cela va plus loin</i> : « tu perdras toute crédibilité », et surtout : <i>les hiérarchies humaines n'ont plus d'assise dans la nature, on risque le chaos</i>] <i>Ch.</i> 258-259.	Fgts 79 /84, 115/65 <i>Uni-vers</i> ouvert et sans centre 72 /99.	Harmonie cosmique démontrée <i>a contrario</i> : allusion au chaos dès le ch. I : confusion des éléments, substitution des éléments l'un à l'autre : l'air devient solide (« vent dur et violent », 8), la terre s'atomise et devient aérienne (poussière), pluie de terre 9 (+ goutte de soleil rouge 70) = Menace de retour au <i>tohu bohu</i> initial ? Menace confirmée par l'indistinction jour/nuit : « L'aube se leva, mais non le jour. Dans le ciel gris, un soleil rouge apparut [...] qui donnait une faible lueur de crépuscule ; et à mesure que le jour avançait, le crépuscule redevenait ténèbres », 9. Et pourtant, parfois, en de rares instants privilégiés, les choses apparaissent dans leur « essentialité », ainsi p. 140, au crépuscule « Une pierre, un poteau, un bâtiment prenaient plus de profondeur, plus de relief qu'à la lumière du jour ; et ces objets devenaient étrangement individuels — un poteau était plus essentiellement un poteau, [...] et les plantes s'individualisaient aussi, cessaient d'être une récolte ; et le saule échevelé était lui-même, se dégageait librement des autres saules ». Interprétation : les choses ici semblent exprimer leur essence, donc se conformer à leur modèle idéal. De ce fait elles semblent trouver tout naturellement une juste relation entre elles, tout comme avec ce modèle transcendant. L'idée de justice semble alors se matérialiser à l'intention des hommes, nécessairement émus : tout est à sa juste place. Est aussi évoquée aussi la grande âme unique (c'est l'autre nom du <i>logos</i> stoïcien), dans le <i>credo</i> de Casy repris par Tom 590 : « Un homme n'a pas d'âme à soi tout seul, mais seulement un morceau de l'âme unique » : l'allusion au <i>logos</i> stoïcien est transparente, elle renforce l'obligation de justice, car, si notre âme n'est pas indépendante, l'égoïsme est tout

⁷⁰ Ainsi que celle, corrélative, du même et de l'autre.

⁷¹ Arithmosophique : relatif à des considérations symboliques et occultes sur les nombres.

La Justice – « Casier »

			<p>simplement inconcevable, car illogique : nous nous léserions nous-même en détruisant les autres.</p> <p>Le point de vue de Steinbeck est complexe : d'un côté, nostalgie pour les conceptions classiques d'une nature ordonnée, et admiration pour l'intelligence du vivant, mais aussi, constat de l'importance du hasard, qui annule la rationalité (cf. La tortue) : C'est <i>in fine</i>, aux hommes qu'il incombe de s'organiser au mieux de leurs intérêts conjugués.</p>
--	--	--	--

[Parenthèse : La question de l'œuvre d'art, qui, dans l'esthétique classique, est une imitation de certaines parties du monde : l'œuvre d'art doit restaurer, à l'échelle humaine, l'harmonie du monde. Elle doit être aussi un monde en soi, dotée de principes organiques « copiés » sur ceux du monde : c'est la *mimésis* aristotélicienne : on ne recopie pas le monde, on copie ses principes organisateurs. À ce prix seulement l'on est vrai. Mieux, on ne donne pas le moulage exact d'une réalité, on l'arrange en fonction non d'une essence de toutes façons inaccessible (Socrate), mais de manière à représenter cette réalité au mieux de ce qu'elle peut être relativement à ses qualités connues (proportions, relations organiques des parties entre elles et de la partie au tout, représentativité à l'égard de l'espèce).]

15	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Valeur sacerdotale de la tragédie (Dionysos, et chant du bouc, <i>Pharmakon</i>⁷²... etc...), donc reliée à l'ordre du monde, qu'elle contribue à entretenir. Or la quasi-absolution d'Oreste semble briser cette tradition du héros-<i>Pharmakon</i> de type Œdipe.</p> <p>Maintien de l'unité de genre, importante pour que la tragédie forme un tout organique et soit représentative de son espèce. Comment, en regard de tels impératifs, devons-nous interpréter une rupture de registre ? (Cf. : le passage au burlesque avec le travestissement d'Oreste)</p>	<p><i>Mimésis</i> pascalienne : des Pensées en désordre pour imiter le désordre du monde et de la pensée.</p>	<p>goût du « détail vrai », à la manière d'Homère, sens de l'attitude juste : la manière dont se tiennent les enfants, p. ex., un pied sur l'autre pied, puis inversant (p. 47) : <i>mimésis</i> aristotélicienne : l'enfant saisi dans sa nature enfantine, donc représentatif de son espèce, en quelque sorte.</p>

⁷² C'est le nom que l'on donne à la victime expiatoire, le « bouc émissaire » que l'on charge symboliquement de tous les crimes et que l'on expulse ou que l'on sacrifie. Un héros tragique comme Œdipe vient réactualiser cette tradition archaïque.

a. Nature et lois :

Réciprocité, équité, ordre et mesure : ces mêmes principes, selon Cicéron, régissent aussi, naturellement, les relations entre humains. Ainsi les lois positives seraient-elles indexées sur les lois naturelles : c'est le principe du *naturalisme politique*.

[la case 16 peut être complétée par la case 14]

16	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Le crime perturbe le monde : « mais à travers le sang qu'a bu la terre s'est figé le meurtre vengeur sans s'écouler » (<i>Ch.</i> 67-68 : ici le temps est comme arrêté par le meurtre. Attention, on peut aussi lire ici, de façon sous-jacente, que le temps a le pouvoir de « faire passer » les crimes – sauf les crimes « énormes » (ancien sens français de cet adj. : é-norme, anormal, hors-normes).	Il récuse l'idée même de « lois naturelles », il les ramène à la coutume, ce qui évidemment les invalide : fgt 92 / 125 : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels [...] » Dans le même registre, Pascal pourrait aussi nous rappeler que la coutume est en France l'une des sources du droit. Fgt 93/126 : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première [...] »	La vie des paysans avant l'exil, scandée par les grands rythmes cosmiques. Après l'exil, c'est la réinvention de règles de vie sociale qui recrée des mondes : « Chaque soir un monde se créait, un monde complet [...] Et, à mesure que les mondes se déplaçaient vers l'Ouest, ils étaient plus complets, mieux meublés, car leurs constructeurs avaient plus d'expérience » (271).

Steinbeck confirme ce lien entre ordre du monde et ordre humain, mais en sens inverse : alors que le *cosmos* des Okies a été dévasté, **c'est leur groupe humain organisé qui recrée l'harmonie du monde**, ou qui crée du moins un équivalent humain du *cosmos*, si l'on interprète correctement les pages 271-272. On relèvera le rôle que Steinbeck y attribue à l'harmonie musicale dans la re-création de ces « mondes » si denses et si fragiles à la fois : « Quelqu'un tirait d'une couverture une guitare, l'accordait et les chansons que tous connaissaient, [Pb. : le texte original donne : « which were all of the people » (Penguin 178)] montaient dans la nuit » (271) : accord, communion, fusion avec un *cosmos* encore intact : celui du *firmamentum*, la sphère des fixes visibles la nuit. Fusion aussi, évidemment, entre les hommes : « Et maintenant, l'assistance **était fondue en un seul bloc**, une seule âme » (279) [on retrouve l'âme unique (des Stoïciens), évoquée aussi par Tom citant Casy : « Un homme n'a pas d'âme à soi tout seul, mais seulement un morceau de l'âme unique ». Rappelons cette autre méditation nocturne, celle de l'homme qui s'enivre pour entrer en communion avec le *cosmos* (p. 460) : « Les étoiles se rapprochent, si près qu'on peut presque les toucher, et le ciel est merveilleusement doux [...] Là, tout près des étoiles, si bonnes, si douces, **je m'incorpore à la grande fraternité des mondes. Là, tout est sacré**, tout, même moi »] : accord des cœurs (littéralement et étymologiquement : concorde) et des cordes : utopie politique que seule la musique peut approcher sans dommage (car elle est très dangereuse, ne l'oublions pas), le temps d'une chanson. « Et chacun regrettait de ne pas jouer de la guitare, car c'est une chose **gracieuse** » (« a *gracious* thing » Penguin, 183 : sens fort en anglais, presque religieux). Il faut lire dans le même esprit métaphorique et allégorique les magnifiques pages 461-462 où sont comparés les mérites secrets de l'harmonica (affinités avec le Tout : « on peut tout tirer d'un harmonica »), de la guitare (guitare héritée du père :

culte des ancêtres, piété filiale = justice), et du violon (préside à l'accroissement du groupe : il réunit garçons et filles : prochaine étape : la meule de foin).

Steinbeck se souvient ici, fort probablement, des leçons de Platon en sa *République*, lequel place à la tête de la Cité « celui qui reproduit en elle la musique cosmique des sphères ou le divin chant du monde. Entendons qu'il fait régner dans la république cette " justice harmonique " en laquelle, comme dans la gamme diatonique, les rapports de tierce, de quarte, de quinte et d'octave se disposent de telle sorte que, sous la dominante, les discords engendrent le plus bel accord » (Simone Goyard-Fabre, *Jean Bodin*, p. 19). Ainsi, les allégories politiques de Steinbeck dans les *Raisins*⁷³ présentent quelques éléments métaphysiques ou naturalistes⁷⁴ qui tempèrent le contractualisme que celles-ci semblent célébrer de manière univoque⁷⁵. On dirait qu'il craint de trop devoir au rationalisme politique. Il est vrai que celui-ci repose sur des axiomes individualistes et rationalistes dont l'une des conséquences logiques est précisément le capitalisme financier que Steinbeck dénonce dans les *Raisins*. Notre intuition se voit encore confirmée par un parallèle entre ce passage des *Raisins* :

« Chaque soir un monde se créait, un monde complet, meublé d'amitiés affirmées, d'inimitiés subitement établies ; un monde complet avec ses vantards, ses lâches, avec ses hommes calmes, ses hommes modestes et bons. Chaque soir s'établissaient les relations qui font un monde et chaque matin le monde se disloquait à la façon d'un cirque ambulante » (271).

et celui du *Methodus* de Bodin analysé par Simone Goyard-Fabre :

« C'est ainsi qu'une oreille experte ne supporte pas sans peine entre les cordes de la lyre ou entre les diverses parties d'un chœur cet accord sans relief qu'on appelle unisson : mais que l'on entremêle dans une exacte proportion des voix contrastées, les unes graves et les autres aiguës, et l'on produira l'harmonie parfaite. Il en est ainsi dans la République, où aucun homme de bon sens ne pourrait supporter cette égalité, disons plutôt cette uniformité populaire, tandis que dans la Cité sagement constituée, les plus grands et les plus petits, sans compter les classes moyennes, réalisent un accord merveilleux par le concours d'éléments différents » (*Methodus*, p. 412. 2). Dans la droite république **qui obéit ainsi à l'universelle loi d'ordre, de hiérarchie et d'harmonie immanente au monde, retentit un hymne à la Nature. La politique de Bodin, en répétant le chant du monde, condamne, comme par anticipation, les vertiges de l'artificialisme politique**⁷⁶ qui sera, chez Hobbes, la descendance de Galilée et de Mersenne » (S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin*, p. 49).
[refonte]

[explications : le passage de Steinbeck décrit un groupe humain construit comme le *cosmos* ancien : il est « complet » parce qu'il équilibre naturellement les contraires (affinités % inimitiés [on pense aux « antipathies % sympathies » de la physique aristotélicienne] ; vertus % tares)]. « Chaque soir, un monde se créait » : ce « groupe humain -monde », c'est tout à fait le *cosmos* clos-plein-centré des Anciens. On retrouve chez Jean Bodin (XVI^e s.), héritier des naturalistes grecs (donc « Ancien » parmi les « Modernes » que sont Pic de la Mirandole et Machiavel, dont je n'ai pas encore parlé), le même idéal d'équilibre entre les contraires (« les plus grands et les plus petits » ; « une exacte proportion des voix contrastées, les unes graves et les autres aiguës »), la même concorde que chez les Okies chantant au son d'un vieil harmonica. Dans les deux cas, l'initiative humaine semble marginalisée, les fusions semblent spontanées, comme obéissant à une loi d'harmonie transcendante. **Il faudrait mettre ceci en**

⁷³ Les camps sont des allégories politiques, au sens où ils constituent l'amorce de sociétés plus vastes.

⁷⁴ Éléments métaphysiques ou naturalistes : ceci fait directement allusion à la présente étude sur la musique chez Steinbeck. Dans cette étude, nous découvrons un arrière-plan pythagoricien et stoïcien très net. Or ces deux doctrines sont à la fois métaphysiques et naturalistes, au sens où elles voient dans la nature l'inscription d'un dessein supérieur. On peut se rallier à ce dessein par l'étude symbolique des nombres et de leurs rapports (Pythagore) ou par un travail sur ses passions (Stoïcisme).

⁷⁵ La sociabilité des camps est « contractualiste » si on la considère comme un arrangement pragmatique, sans finalité supérieure. Notions associées à « contractualiste » : mutualisation, logique assurancielles.

⁷⁶ Qu'est-ce ? Tout simplement la thèse de Proudhon : « la justice est humaine, tout humaine, rien qu'humaine ». Tout simplement, c'est cela, l'« artificialisme politique ».

contradiction avec les manifestes d'autonomie humaine que l'on trouve aussi chez Steinbeck, comme le désormais célèbre : « car l'homme, différent en cela des autres créatures organiques ou inorganiques sur la terre, croît par-delà son travail, gravit les marches de ses conceptions, domine ses propres accomplissements » (*Les Raisins de la colère*, 209-211). Mais la contradiction tombe d'elle-même. Certes, Steinbeck connaît les mérites de l'artificialisme⁷⁷ et du contractualisme. Mais, tout comme Bodin, il redoute leurs « vertiges ». Et il pose une limite aux ambitions rationalistes, une limite qui ressemblerait au bon vieux *metrion* grec (= la mesure), limite au-delà de laquelle la raison humaine, ivre de sa puissance, lance l'humanité sur l'erre⁷⁸ folle d'un capitalisme financier désocialisant. Il y a de toutes façons chez Steinbeck une vieille foi stoïcienne en une âme du monde (C'est Casy qui l'exprime), qui anoblit sa théorie politique en la sauvant d'un contractualisme sans horizon.

La justice « harmonique » : un idéal dangereux ?

La justification « musicale » d'inégalités « fondées en nature » peut devenir problématique. Le système des castes en Inde trouve là sa justification ultime. Le naturalisme grec classique conçoit l'univers comme l'expression d'une hiérarchie (au sens étymologique de « ordre sacré ») figée que le monde humain aurait à charge de reproduire : et l'on voit quels systèmes politiques se sont réclamés de telles hiérarchies : la tyrannie, l'aristocratie et sa version un tout petit peu plus ouverte (mais très peu) : la démocratie athénienne. Plus proche de notre univers mental, saint Augustin ne justifie pas autrement l'ordre inégalitaire de la société romaine⁷⁹.

Faut-il en conclure que la justice « harmonique » serait un idéal dangereux ? Pas si on la considère dans sa dimension réparatrice. Citons à ce propos quelques exemples de cas où de grands interprètes, spontanément, se proposent de « réparer » une injustice historique par la seule force de la musique (curieusement, surtout les *Suites* de Bach) : c'est Rostropovitch au pied du mur de Berlin, Yo Yo Ma à Ground Zero, ou plus modestement un violoncelliste de l'orchestre de Sarajevo, à Sarajevo alors que la guerre des Balkans battait son plein, s'installant en pleine rue et jouant, sur une impulsion (ici encore, Bach).

Si on peut déplorer que le *cosmos* conçu comme statique, équilibré et harmonieux impose un modèle de société plutôt inégalitaire, que dire des conceptions plus dynamiques de Calliclès ?

b. La controverse de Calliclès :

Calliclès, contradicteur de Socrate dans le *Gorgias*, valide l'indexation des lois humaines sur les lois naturelles. Son point de vue est donc *naturaliste*, comme celui des doctrines étudiées en a. Mais comme il voit l'univers naturel soumis à la loi du plus fort, il applique cette même loi aux relations interpersonnelles. Ainsi est-il juste, selon lui, que le faible succombe sous les coups du fort. Thrasymaque, dans le livre I de la *République*, soutient une thèse encore plus hardie.

17	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Les crimes et les vengeances : expression de la force pure	Force /justifiée	Le rouleau- compresseur du capitalisme, +la loi du plus fort sur la route 66

⁷⁷ Qu'est-ce ? Voir note précédente.

⁷⁸ L'erre : la trajectoire, avec peut-être une nuance de perte de contrôle.

⁷⁹ Ces dernières réserves sont cependant à relativiser, car elles reposent sur un présupposé non démontré : que l'ordre égalitaire soit absolument préférable.

Synthèse : Les théories de la justice des Anciens sont majoritairement *naturalistes*, en ce qu'elles trouvent dans la nature des modèles pour l'organisation humaine. Comme cette nature est moralisée et finalisée, il est normal que l'homme se retrouve en elle, qu'il lui emprunte sa morale et ses fins. La relation harmonique et harmonieuse entre les hommes, entre les hommes et le Cosmos, devrait produire un « bien-vivre-ensemble ». Mais l'accord parfait tolère-t-il la fantaisie, peut-il s'accommoder des initiatives individuelles et novatrices ? De plus, rien dans la Nature ne nous enseigne la pitié envers les plus faibles. Les leçons du Monde naturel sont à prendre avec prudence... Le *naturalisme* n'est pas sans poser problème.

3. La pensée moderne (= depuis Galilée et Descartes) : une distinction radicale

Pascal a joué un rôle immense dans le mouvement de mathématisation de la physique qui va mettre en péril le modèle cosmique « clos-centré-plein » et rendre caduques ses applications à la justice. Mathématisation de la physique : on s'en convainc très simplement, en observant que Pascal a mis en évidence l'existence, dans le monde physique, du zéro - le vide. On s'en persuade en lisant sa saisissante description d'un univers infini : il donne enfin une réalité physique à ce concept que la tradition religieuse a voulu confiner à l'univers mathématique.

La pensée moderne conçoit une nature radicalement indifférente à l'humain, et une nature humaine radicalement indifférente à la Justice : deux raisons suffisantes pour soustraire la justice à l'emprise de la nature.

La pensée moderne considère l'univers comme un lieu moralement neutre où s'exercent des lois physiques absolument indifférentes aux notions d'ordre, de mesure et d'harmonie, et où les êtres vivants n'ont d'autre finalité que de persévérer dans leur être, fût-ce au prix de la destruction d'autres êtres. Tout le chapitre III des *Raisins* illustre métaphoriquement cette vision du monde. D'abord, les graines, résistantes (évolution oblige) aux pires conditions atmosphériques, promptes à s'accrocher (évolution oblige, encore) à tout support, humain ou animal qui disséminera leur puissance germinative. Puis la tortue, condensé d'énergie vitale, suivant obstinément sa voie, en dépit des obstacles. C'est l'obscur intelligence du vivant. Il est difficile de statuer sur la position exacte de Steinbeck : plutôt quand même « forces aveugles » que « projet concerté à l'œuvre » dans le monde. L'œil ironique de la tortue, animal préhistorique, nous convie à nous méfier des projections anthropomorphiques et des erreurs d'échelle.

Attention : cette façon de voir, qui s'impose avec Hobbes, n'est pas née avec lui, ni avec Galilée et Descartes. Elle trouve ses racines dans l'humanisme. [Pic de la Mirandole en effet, rompt avec le cadre conceptuel naturaliste revu par le thomisme (= la scolastique). **L'homme est polyvalent et auto-déterminé.** Il est un véritable sujet qui se dégage des finalités transcendantes. Son *telos* est de n'en avoir pas et de se réinventer sans cesse. Les deux tragédies d'Eschyle semblent (mais cela est discuté) prendre acte de cette aptitude humaine, mais appliquée à une échelle collective. Cette aptitude est en revanche ouvertement célébrée par Steinbeck : « c'est ainsi qu'ils *changeaient* leur mode d'existence, comme seul, dans l'univers, l'homme a la faculté de le faire » (274) ou encore : « car l'homme, différent en cela des autres créatures organiques ou inorganiques sur la terre, croît par-delà son travail, gravit les marches de ses conceptions, domine ses propres accomplissements » (*Les Raisins*

de la colère, 209-211). **Or l'une des marques de cette faculté de renouvellement permanent** qui crée vraiment l'humanité est précisément **la capacité normative**, c'est-à-dire sa propension à poser des **lois**. Cela renverse l'argument relativiste que l'on oppose souvent aux lois positives. Contre cet argument, on peut en effet avancer que la variété et la mutabilité des lois, loin de signer la faiblesse de la justice humaine, manifestent avant tout la richesse d'invention normative de l'homme, qui le distingue radicalement de toute autre créature.

Un penseur comme Hobbes récuse ainsi l'idée classique (Grecque), puis humaniste (pas l'humanisme de Pic de la Mirandole), d'une nature finalisée vers l'humain, et/ou d'un humain finalisé vers sa destinée propre : la vie sociale. Pour lui, les passions de sociabilité, pour réelles qu'elles soient, sont contrebalancées par d'autres passions, tout aussi naturelles, d'associabilité : égoïsme, haine, mépris, et les deux s'équilibrent exactement dans l'état de nature. Il pense donc l'homme, non comme un être à part, mais comme **un corps physique soumis aux grandes lois du mouvement**. Pour concrétiser ce parallèle, figurons-nous ces hommes premiers comme autant de boules de billard s'entrechoquant, comme autant d'atomes de gaz voués à des mouvements browniens : pour l'instant, aucune possibilité d'alliance stable. Il serait utile de relire dans cette optique le chapitre III dans les *Raisins* : la tortue, sujet et objet de mouvements divers minutieusement décrits, serait alors une allégorie de l'homme. Conception mécaniste de la psychologie humaine : les hommes sont des corps soumis à la loi de conservation, comme les pierres sont soumises à celle de la gravité. Ils doivent se prémunir contre les attaques des autres, et ce danger est le même pour tous : car même un Goliath agressif peut tomber sous les coups d'un David habile et rusé. Situation d'égalité fondamentale naturelle, donc.

Ainsi, dans l'abstrait, l'individu hors de l'état politique est en état de guerre perpétuelle contre tous les autres sans exception : l'homme est un loup pour l'homme (cette loi vaut uniquement dans ces conditions théoriques, attention). Hobbes démontre ainsi qu'**il n'existe aucune forme de justice naturelle** : dans cet état de nature, « la justice et l'injustice d'une action dépendent du jugement de celui qui la fait, ce qui le tirera toujours hors de blâme, et justifiera son procédé » (*DC*, I, I, X, note) : tel est le principe du « droit naturel » des Modernes : le droit de chacun à tout faire.

C'est là qu'intervient la raison – non pas comme reflet humain de l'étincelle divine, mais comme simple capacité de calcul. La raison ici prend les traits du bon sens (« La chose du monde la mieux partagée », selon Descartes, début du *Discours de la méthode*), de l'aptitude à « voir juste ». Cette puissance de calcul, capable de construire des séries téléologiques (c'est-à-dire de dépasser le stade de la jouissance immédiate, de la différer stratégiquement) indique à l'homme que le seul moyen d'assurer sa conservation est non pas la guerre mais la paix. Tout ce que dicte la raison est nommé par Hobbes « loi naturelle » (n'oublions pas que pour lui la raison est profondément ancrée dans la nature de l'homme, et non un principe transcendant). Donc chaque individu voit qu'il est de son intérêt de contracter avec ses semblables, et donc d'engager des relations de réciprocité.

Mais si c'est là que le conduit la « loi naturelle », c'est insuffisant car tant qu'aucune autorité neutre et impartiale ne vient garantir les contrats, ceux-ci peuvent se voir rompus unilatéralement sans autre recours qu'un retour à la guerre. **D'où l'urgence de se défaire d'une partie de ce droit naturel si effrayant** = par le principe de souveraineté : « Cette soumission uniforme des individus à une autorité absolue instaure entre eux une égalité civile, capable, contrairement à l'égalité naturelle, d'instaurer la paix. Telles sont les bases de **l'artificialisme** moderne. Dans cette perspective, la justice devient un pur **artifice**, qui n'existe pas avant que l'état civil et l'autorité souveraine lui aient donné une forme effective par l'intermédiaire de la loi » (S. Guérard de Latour, p. 84).

C'est ce hiatus entre l'ordre civil et l'ordre naturel que marque clairement la souveraineté. « L'artifice politique ne peut être efficace que s'il rompt radicalement avec l'état de nature, ce qui advient si l'autorité absolue du souverain évacue définitivement le droit naturel des sujets » (S. Guérard de Latour, p. 84).

La première rupture entre univers naturel et univers du droit, dans cette conception, est certainement la création d'un artefact qu'est la « personne morale » : ici l'État.

« L'esprit du droit réside donc dans cette force : le droit a puissance de forger une par-réalité. Prenons l'exemple de cet artefact fondamental qu'est le « sujet de droit », support de la capacité juridique. Celui-ci n'est en aucune manière identifiable à l'individu. En témoigne évidemment l'existence de « personnes morales » - l'État, les collectivités locales, les associations déclarées, les entreprises constituées en sociétés, etc. – qui sont, comme les personnes physiques, des sujets de droit » (W. Baranès, « Le droit naturel », in *La justice, L'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, pp. 80-81). Distinction contre-intuitive, qui frappe de perplexité les pauvres Okies :

« Faut que vos partiez. C'est pas de ma faute. – Ben, que j'ai dit, c'est la faute de qui ? Que j'aille lui dire un mot, au copain. – c'est la *Société d'Exploitation Agricole et d'Élevage de Shawnee*. Je ne fais que transmettre ses ordres. – Et qui c'est la *Société d'Exploitation Agricole et d'Élevage de Shawnee* ? – c'est **personne. C'est une société** ». Et Muley Graves de conclure : « Y a de quoi vous rendre marteau ». (70)

Si le sujet de droit n'est aucunement identifiable à l'individu, la réciproque est vraie. La personne physique elle-même, en effet, n'est pas nécessairement sujet de droit, ou du moins sujet de plein droit : « on en voudra pour preuve la distribution, variable selon les âges, des prérogatives juridiques de la personne. Par exemple l'enfant, s'il peut être propriétaire, ne saurait voter. Et même si elle a été supprimée voilà cent quarante ans, la sanction pénale dite de la « mort civile » signifiait bien au regard du droit cette autonomie de la personne juridique à l'égard de l'individu, qui dès lors qu'elle était prononcée à son encontre, était réputé mort au regard du droit bien qu'il fût toujours physiquement en vie, ce qui entraînait une incapacité générale de jouir de ses droits, et impliquait notamment l'ouverture de sa succession ». (William Baranès, « Le droit naturel », in *La Justice*, Ed. Autrement, 1994)

« Mort au regard du droit bien qu'il fût toujours physiquement en vie » : n'est-ce pas là l'exacte situation des **Okies** ? Les *Raisins* : une descente dans les enfers de l'inanité civique, un glissement progressif d'une partie de l'Amérique blanche en dehors des *civil rights* : Muley Graves, encore : « **L'endroit où qu'on vit c'est ça qui est la famille. On n'est pas soi-même quand on est empilé dans une auto tout seul sur une route. On n'est plus vivant. On a été tué par ces enfants de putain** » (76). Les Okies sans *oikos* (= maison en grec), ayant cessé d'être des sujets de droit (car privés de leur droit de propriété et de travail), se perçoient comme physiquement morts (cf. « coupés en deux » des lignes sup.).

[Pour confirmer la capacité du droit à affirmer une réalité indépendante de la réalité, considérons que, de nos jours encore, le droit français prohibe l'établissement d'une filiation incestueuse : l'enfant de l'inceste sera au regard du droit fils de l'un, mais non de l'autre, alors que selon le réel, il est bien l'enfant des deux. Ainsi, dans le domaine le plus naturel qui soit, la filiation, tout phénomène réel ne peut, pour cela seul qu'il est réel, être intégré par le droit, et ainsi sanctionné socialement. On rappellera encore qu'à Rome, si la filiation maternelle était en droit constituée par la filiation biologique, la filiation paternelle était, elle, un pur acte de la volonté juridique du *pater familias* qui pouvait décider que tel enfant de sa femme, de ses filles ou belles-filles entrerait ou non dans la famille (William Baranès, « Le droit naturel », in *La Justice*, Ed. Autrement, 1994, p. 79). Ceci est évidemment à mettre en écho avec la fameuse et fumeuse théorie « patrilinéaire » d'Apollon dans les *Euménides*].

Synthèse : Eu égard aux conceptions modernes de l'univers (infini décentré) et de l'homme (loup pour l'homme), subordonner les lois humaines aux lois physiques et biologiques reviendrait à privilégier l'état de fait sur l'état de droit. On risquerait alors de renouer avec la « justice injuste » de Calliclès. La pensée moderne va donc établir une barrière étanche entre nature et justice. La justice est alors foncièrement anti-naturelle, c'est-à-dire « artificielle⁸⁰ ». Elle résulte d'une convention humaine. Au *naturalisme* des anciens succède l'*artificialisme* des Modernes.

18	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		Le fragment « Disproportion de l'homme » (fgt 72/199) exclut implicitement toute indexation possible d'une justice humaine sur l'ordre du monde (car quel ordre ?) et renvoie la justice à une pure convention.	Tom : « On ne cherche pas c'que ça veut dire quand le tonnerre vous tue une vache ou quand il y a une inondation. [<i>on ne demande plus à l'univers d'être juste</i>] Tout ça, c'est comme ça doit être (voir aussi « justice immanente »). Mais quand une bande de types vous prennent et vous coffrent pour quatre ans, ça devrait avoir un sens. [<i>Exemple de dissociation entre réalité physique et réalité juridique</i> refonte] Un homme, c'est censé penser. Eux me prennent, ils m'enferment [...]. Ou bien ça aurait dû me changer de façon que je ne le refasse plus, ou bien ç'aurait dû me punir de façon que j'aie peur de le refaire. Si Herb ou un autre s'amenait, je le referais. [...] Ce manque de raison, c'est ça qui vous embrouille »79-80.

Compléments et approfondissements :

Si l'état de nature est l'état sauvage, alors l'état de culture, qui fonde la possibilité d'une relation politique, doit répondre à des principes qui contredisent, corrigent, réorientent, la tendance naturelle au désordre (loi de l'entropie) et à la « prédation de survie ».

La tendance naturelle à la « prédation de survie » n'en demeure pas moins originaire, puisque c'est pour la servir au mieux de **l'intérêt** individuel et collectif que la justice est instituée : c'est là le sens profond de ce fragment des *Pensées* : « On s'est servi comme on a pu de la concupiscence [= *la cupidité, mais aussi la « prédation de survie »*] pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est qu'une fausse image de la charité⁸¹, car au fond ce n'est que haine ». Pascal veut dire ici que la société humaine a pour objet de détourner la volonté de puissance de chaque individu au profit du groupe. Cette intuition contractualiste est profonde : Pascal voit que le groupe humain ne tient ensemble que comme

⁸⁰ Attention : aucune connotation négative dans ce terme, au contraire.

⁸¹ « Charité » : Si jamais je n'avais pas le temps d'y revenir, je précise que cette vertu théologique, qui par sa définition et son étymologie se rapproche de la Grâce (*Charis* = le don gratuit, celui qui ne crée pas de dette), est **peut-être la seule possibilité qui reste ouverte à l'homme pour créer un monde plus juste**. Dans sa version quotidienne (tout comme dans la version sublime de la Grâce) la Charité privilégie le don gratuit, par pur amour (*agapè*). Inconditionnelle, elle ignore le mérite du bénéficiaire (car comment l'évaluer justement ?), et se soucie peu de réciprocité (car comment l'évaluer justement ?). Certes, la Justice gagnerait à voir s'établir partout la Charité. Pourtant, l'exercice de cette vertu s'inscrit dans une forme d'ascèse. Il exige une quasi-disparition de l'*ego*, et est de ce fait peu compatible avec les contraintes de la vie sociale. C'est pourquoi le système des vertus chrétiennes distingue Justice et Charité, classant la première parmi les vertus cardinales, et la seconde parmi les théologiques. Notons que nulle part Pascal ne rêve d'une société adoucie par l'*agapè* : son conservatisme lui interdit de pressentir le socialisme chrétien qui fleurira deux siècles après lui.

association d'intérêts personnels orientés vers un profit commun, mais que ces mêmes intérêts en menacent à tout instant la fragile cohésion.

a. L'intérêt au cœur de la justice :

[Notions concernées : Intérêt, utilité, ordre du préférable, calcul pertes/bénéfices].

Dans sa dimension commutative, la justice veille à ce que les échanges ne lèsent nullement les **intérêts** des parties. Dans sa dimension corrective, elle s'évertue à proportionner exactement la peine à la faute, mais aussi à subordonner la cruauté des châtements à leur exemplarité : recherche d'efficacité, donc d'utilité. Pour Aristote, la législation est donc toute entière mue par l'intérêt : « Or les lois prononcent sur tout, en visant **l'intérêt** commun soit de tous, soit des meilleurs, soit de ceux qui ont la suprématie en raison de leur vertu ou d'une autre raison de ce genre. De sorte que, d'une certaine manière, nous appelons justes les prescriptions susceptibles de produire et de garder le bonheur et ses parties constituantes au **profit** de la communauté des citoyens » (*Éthique à Nicomaque*, V, 15).

19	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		<p>À utiliser <i>a contrario</i> : «Notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement. Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge en sa cause » (fgt 82/ 44). Arguments possibles : La justice n'est que la conjugaison des intérêts égoïstes de manière à ce qu'ils ne se lèsent pas mutuellement (Paradoxe : c'est la puissance de notre amour-propre qui nous contraint à la justice) – mais inversement : dans une cité constituée, l'intérêt personnel est une menace permanente pour la Justice ceci est merveilleusement résumé dans le fragment suivant (non référencé pour l'instant) : « On s'est servi comme on a pu de la concupiscence [= la cupidité, mais aussi la « prédation de survie »] pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est qu'une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine ».</p>	<p>La prison ne rend pas meilleur, 79-80 et 108-109 : aucun profit pour la société. En revanche, les règles et lois qui s'instaurent spontanément entre émigrants établissent le bien commun : presque toute la page 272 : « [...] les règles devenaient lois [...] « l'exclusion⁸² était [<i>le châtement</i>] le plus dur [...] Un homme ne pouvait pas passer la nuit avec une femme et la nuit suivante avec l'autre, cela aurait mis les mondes <u>en péril</u>. [...] les conventions étaient telles qu'une famille respectant les lois se savait en <u>sécurité</u> à l'abri de ces lois » (272) .</p>

Un curieux dépassement de l'intérêt individuel : le conséquentialisme : [je reprends ici l'analyse très claire de Jean-Pierre Dupuy : tout en expliquant l'utilitarisme, il lui reproche de trahir les idéaux de la morale traditionnelle]

« Au départ, des convictions morales très fortes : le meurtre est un mal, ainsi que le mensonge, ou encore le fait de ne pas tenir ses promesses. La morale ordinaire édifie sur ces

⁸² Le texte anglais-américain dit « ostracism » : allusion plus nette aux pratiques de la démocratie athénienne.

convictions un système d'interdits et d'obligations qui s'impose absolument à chaque agent : tu ne tueras point ; tu respecteras tes engagements, etc. Mais, affirme le conséquentialisme, s'il est mal pour un agent de commettre un meurtre, et s'il est bien d'honorer ses promesses, le monde sera d'autant meilleur que le nombre d'agents commettant des meurtres sera moins élevé, et celui des agents qui tiennent leurs engagements, plus fort. C'est là une exigence de rationalité maximisatrice qui, en soi, n'est pas morale, est même antérieure et indépendante de toute moralité, mais qui, greffée sur nos conceptions concernant le bien et le mal, engendre le principe conséquentialiste : il faut viser à accroître le bien, et à diminuer le mal, *globalement* dans le monde. Or il se trouve que dans des cas exceptionnels, qui constituent autant de dilemmes pour la réflexion éthique, la visée maximisatrice globale prescrit de transgresser les interdits et de se soustraire aux obligations de la morale de sens commun. [Celle-ci, du point de vue du conséquentialisme, se trouve donc dans la position paradoxale d'avoir à refuser absolument ce qui, globalement, minimiserait le mal et maximiserait le bien, et ce au nom d'interdits et d'obligations qui n'ont pas d'autres justifications que d'empêcher ce mal et de favoriser ce bien.] «Tu ne tueras point », soit. Mais si, en tuant un innocent, j'évite que vingt-deux autres innocents soient tués ? Si vraiment je considère que le meurtre d'un innocent est une chose abominable, alors l'interdit qui frappe le meurtre, dans ce cas, apparaît contraire à la raison. La morale traditionnelle (chrétienne, kantienne, déontologique) semble donc coupable d'irrationnalisme. Elle refuse de « reculer pour mieux sauter » ; elle n'accepte pas le principe du détour » (Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé – Quand l'impossible est certain*, pp. 41-42). [application au ncorpus : interprétation de la disparition des Okies, au profit du reste de la communauté].

[Pouvons nous construire une société de droit sur des principes qui conduisent à de telles impasses morales ? refonte]

Voir la société comme le résultat d'un contrat est le propre des « contractualistes » (Hobbes, Rousseau). La justice n'y serait alors que la conjugaison des intérêts égoïstes de manière à ce qu'ils ne se lèsent pas mutuellement. Paradoxe : c'est la puissance de notre amour-propre [et quelle puissance ! voir Pascal ci-dessus] qui nous contraint à la justice – mais inversement : dans une cité constituée, la puissance de l'intérêt personnel propre [et quelle puissance ! voir Pascal ci-dessus (bis)] est une menace permanente pour la Justice. Augustin dit quelque part qu'une société qui ne vise qu'à maximiser les intérêts individuels et à minimiser les atteintes à ces intérêts, et qui ne prend pas le Bien pour finalité, n'a rien qui la distingue ni des sociétés animales, ni des associations de malfaiteurs. Est-ce un hasard si les premières sociétés de secours mutuels, qui font aujourd'hui tant pour la justice sociale, sont nées au XVII^e siècle ... sur les navires de pirates (en effet : assurances-maladie, décès, et caisses de retraite !)?

« Combien étroite et froide peut paraître cette intégration d'intérêts, si elle n'est nourrie par les mœurs et l'amitié (pourtant essentiellement injuste) ! » et si elle néglige les soins de l'âme (Je cite ici une de mes sources de cette année).

Steinbeck voit pourtant sans effroi cette conception « contractualiste » à l'œuvre dans la société des campements. Celle-ci, sans référence aux principes moraux universels, à l'impératif catégorique, qu'incarnait Muley Graves⁸³, s'est organisée comme « une espèce de

⁸³ C'est Muley Graves qui énonce, avec une maladresse touchante, le principe du partage gratuit entre humains : « Ce que je veux dire c'est que quand un gars a quelque chose à manger, et qu'un autre crève de faim, ben, le premier n'a pas le choix » (p. 71). Partage inconditionnel, sans aucune contrepartie, parce que c'est plus juste ainsi – et non parce que celui que j'aide contracte alors l'obligation de m'aider un jour en retour. On peut parler ici d'impératif catégorique : parce que j'appartiens à la catégorie « gars », il m'est impossible de ne pas

système d'assurance qui prit vite de l'ampleur. Un homme ayant à manger nourrissait un affamé et s'assurait ainsi contre la faim » (272). Cette mutualisation des besoins et des ressources, si efficace et souhaitable soit-elle, manque d'une dimension éthique. D'une part, en effet, on peut passer des contrats sur tout, y compris sur un meurtre (voir les mafias). La validité formelle du contrat prime sur son contenu. D'autre part, le contrat est une promesse qui n'a pas la même valeur éthique que le serment. Ainsi par exemple, dénoncer unilatéralement un contrat n'implique pas les mêmes conséquences morales que violer un serment. [la notion d'honneur, absente des contrats refonte

Athéna elle-même vient nous le rappeler, lorsqu'elle institue des « juges respectueux de leur serment » (*Eu.*, 483-483), exigeant qu'ils « jurent d'assister la cause juste » (486) et « sans violer leur serment au mépris de toute justice » (489). Athéna nous rappelle ainsi qu'il ne saurait y avoir de justice instituée sans engagement vis-à-vis de la valeur-justice. Elle invalide par avance les conceptions contractualistes, qui ignorent cette référence transcendante. Or c'est précisément cette référence transcendante⁸⁴ que Muley Graves, avec ses moyens limités, essayait de définir à la page 71, suscitant – et ce n'est pas un hasard - l'assentiment du pasteur Casy : « Muley a mis le doigt sur quelque chose, seulement c'est trop compliqué pour lui. Pour moi aussi du reste » (71). Trop compliqué parce qu'engageant des concepts dépassant l'individu et dépassant l'humain. Trop compliqué parce que clairement relatif à la morale kantienne, plutôt abstraite....

Synthèse : Les principes contractualistes peuvent entraîner dans la pensée et la pratique modernes une dérive utilitariste, dans laquelle la justice (y compris la justice comme vertu) se verrait réduite à une gestion rationnelle des pertes et des bénéfices. L'individu ainsi considéré ne cherche plus le bien, mais simplement l'utile (p. ex. la sécurité, voir case ci-dessus, colonne Steinbeck). La justice dans cette approche *contractualiste* risque alors de perdre ses dimensions éthique et ontologique.

Pascal, premier critique du « contractualisme » :

Avant même que ce terme ait été inventé, les limites du *contractualisme* ont été dénoncées dès le XVII^e siècle dans la critique que Pascal dirige contre les sectateurs de l'*honnêteté*. Ce groupe que fréquenta assidûment Pascal durant sa période mondaine, cultivait un « idéal de civilité, fondé sur la discrétion, la connivence, le partage, la courtoisie, l'aisance et le refus de l'esprit de sérieux » (*Pensées*, édition G.-F. « Glossaire », p. 395).

Pascal les a d'abord aidés à perfectionner cet idéal. Ainsi, en résolvant le problème des partis, à la demande de ses amis « honnêtes gens », il donnait une assise scientifique à l'*honnêteté*. Il offrait une réponse mathématique à la question de savoir comment faire en sorte que, lorsqu'une partie s'interrompt inopinément, les mises soient redistribuées sans qu'aucun des joueurs reparte avec le sentiment d'avoir été lésé – ce qui serait une grave atteinte à l'harmonie mondaine, donc à l'honnêteté. Laissons parler Mison : « Pour se rendre heureux avec moins de peine, et pour l'être avec sûreté, sans craindre d'être troublé dans son bonheur, il faut faire en sorte que les autres le soient avec nous : car, si l'on prétend songer seulement à soi, on trouve des oppositions continuelles, et quand nous ne voulons être heureux qu'à condition que les autres le soient en même temps que nous, tous les obstacles sont levés, et tout le monde nous prête la main. C'est ce ménagement de bonheur pour nous et pour les autres que l'on doit appeler l'honnêteté, qui n'est, à la bien prendre, que l'amour-

voir en un autre « gars » un autre moi-même, et donc de le traiter comme tel. Le calcul d'intérêt n'entre pas dans le raisonnement de Muley Graves.

⁸⁴ Transcendance non pas divine, mais simplement liée au concept d'humanité, qui, comme concept, est logiquement transcendant.

propre bien ménagé [c'est moi qui souligne l'endroit par où ce système révèle sa faiblesse morale : l'amour-propre n'est-il pas foncièrement injuste, selon Pascal ?]. L'honnêteté doit être considérée comme le désir d'être heureux, mais de manière que les autres le soient aussi » (D. Mitton, *Pensées sur l'honnêteté*).

Cette faiblesse morale de l'idéal « honnête » a évidemment frappé Pascal. Passée sa période mondaine, lorsqu'il entreprend son *Apologie* : « il songera à ce milieu dont la philosophie, si différente du christianisme, visait essentiellement à réaliser une forme de bonheur terrestre par l'adaptation de l'individu à l'idéal mondain » (Lagarde et Michard, *XVII^e siècle*, p. 130). Et il y songera en des termes d'une lucidité cruelle : « Le moi est haïssable. Vous Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable » (455 Br./ 597). Mitton, le champion de l'honnêteté, est décrété « haïssable », parce que son idéal d'honnêteté ne repose que sur l'amour-propre (= le « moi » = haïssable) bien ménagé. Mais la critique de Pascal s'étend bien au-delà de cette société idéale des « honnêtes gens » : elle englobe toute société humaine, qui n'est au fond qu'un système de *management*⁸⁵, des amours-propres, sans aucune portée morale supérieure.

Promesses et désillusions : les théories du libéralisme économique :

Au XVII^e siècle également, surtout en Angleterre, s'imposait l'idée que l'échange marchand était le mode d'interaction qui, parce qu'il privilégiait la relation « gagnant-gagnant », était naturellement apte à un *management* harmonieux des intérêts égoïstes. La relation commerciale était typiquement celle dont les deux partenaires devaient sortir également satisfaits. On commença alors à penser que pour « faire société », il suffisait de laisser les échanges se développer. Les économistes des Lumières ont pensé qu'une généralisation des rapports marchands pacifierait la société en la rendant plus juste. Ce qui pouvait sembler réalisable au XVIII^e siècle, à un stade modéré de développement économique, l'est beaucoup moins au plus fort de la Révolution industrielle. Le Léviathan hobbesien⁸⁶ pourrait accroître encore sa force de cette conjugaison harmonieuse d'intérêts égoïstes. Contractualisme et libéralisme économique peuvent faire bon ménage... et bon *managment*.

Mais dans l'Amérique du Nord des années 30, celle de Steinbeck et des *Raisins de la colère*, le capital a pris la place du Léviathan hobbesien. Le Léviathan de Hobbes avait pour finalité la conservation et le bonheur du groupe humain qui lui a abandonné ses droits. Or le Léviathan capitaliste, dans les *Raisins*, c'est la Banque, et elle ne semble pas guidée par la même finalité : « La banque est plus que les hommes, je vous le dis [*id est* : elle les subsume et les transcende]. C'est le monstre. C'est les hommes qui l'ont créée, mais ils sont incapables de la diriger » (51) : nous retrouvons là le principe de l'État souverain en faveur duquel les hommes, de leur propre gré, abdiquent leurs droits, pour voir leurs contrats garantis, et donc pour prospérer en paix. Le Léviathan hobbesien (entendre : l'État souverain) a tout pouvoir, ce qui est logique, c'est le principe même de la souveraineté – la banque aussi a tout pouvoir : « Le monstre n'est pas un homme mais il peut faire aux hommes ce qu'il veut » (51). Rien d'inquiétant à cela en temps normal. Rousseau pourrait décrire de la même façon ce qu'il

⁸⁵ Ce terme vient du français « ménagement = gestion intelligente du ménage ».

⁸⁶ Hobbes, penseur contractuel, utilise l'image de ce colosse biblique, le Léviathan, pour donner une idée concrète de la « personne morale » que constituent l'ensemble des membres d'une société dès lors qu'ils se sont « livrés » au groupe : ils ne sont alors que les éléments constitutifs d'un être gigantesque qui les dépasse, mais qui les englobe et les protège de sa force colossale : force qu'il tire de celle des hommes qui ont accepté de souscrire au projet commun.

appelle le *souverain*⁸⁷ : le *souverain* n'est pas un homme, mais il peut faire aux hommes ce qu'il veut – dans la limite toutefois de la volonté générale. Mais, contrairement au Léviathan ou *souverain*, le monstre bancaire dont il est question chez Steinbeck n'a pour finalité que sa propre conservation :

« Une banque ou une compagnie [...], ce ne sont pas des créatures qui respirent de l'air, qui mangent de la viande. Elles respirent les bénéfiques, elles mangent les intérêts de l'argent. Si elles n'en ont pas, elles meurent, tout comme vous mourriez sans air, sans viande » (48-49). « La banque... le monstre, a besoin de bénéfiques constants. Il ne peut pas attendre. Il mourrait. Non, il faut que les impôts [maladresse de traduction pour *taxes* : comprendre « rentes, fermages »] continuent. Quand le monstre s'arrête de grossir, il meurt. Il ne peut pas s'arrêter et rester où il est » (49).

Contrairement à la société contractuelle de Rousseau où « chacun, s'unissant à tous, n'obéi[t] pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (Rousseau, *Du Contrat social*, Garnier, 1962, p. 242), et où l'abdication des libertés individuelles a pour condition une liberté d'un autre ordre, le Léviathan bancaire asservit les hommes :

« Ceux-là se défendaient de prendre des responsabilités pour les banques ou les compagnies parce qu'ils étaient des hommes et des esclaves, tandis que les banques étaient à la fois des machines et des maîtres. Il y avait des agents qui ressentaient quelque fierté d'être les esclaves de maîtres si froids et si puissants » (48).

Le capitalisme industriel aurait donc métamorphosé le Léviathan hobbesien en un Baal-Moloch⁸⁸ avide de chair humaine et de puissance. « C'est très triste, mais c'est comme ça, on n'y peut rien » (49).

On n'y peut rien ? Pas exactement. Le seul espoir : ramener ce monstre à ce qu'il est : un artifice dépourvu d'assise naturelle. Dès que l'on reconnaît ce caractère purement conventionnel, une réaction est possible – réaction évidemment redoutée par un Pascal favorable à l'ordre établi : « [*Le peuple*] est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles [*scil.* : les lois] ne valent rien ; ce qui peut se faire voir de toutes, en les regardant d'un certain côté » (Pascal, fgt 325 / 525). [*Ce parallèle entre Pascal et la pensée révolutionnaire est exploré aux pages 337-362 du dossier de notre édition des Pensées. Inutile d'y aller : en voici l'essentiel : plusieurs penseurs contemporains ont vu dans les analyses de Pascal la préfiguration de celles de Marx relativement à la puissance des idéologies. Ce que Pascal nomme « imagination », c'est finalement la puissance des représentations et des croyances que la force a réussi à imposer pour se justifier et pour transformer en droit, par sédimentation, l'acte de force qui l'a saisie du pouvoir. Marx appelle cela « idéologie » et « superstructure ». Pascal appelle cela « imagination » et « coutume ». Ceux qui méconnaissent le conservatisme invétéré de Pascal pourraient s'étonner que ce dernier en soit resté à mi chemin, c'est à dire qu'il n'ait pas porté sa théorie politique jusqu'à la contestation militante... Pascal aurait donc dû être un avant-courrier de Robespierre ? Anachronisme dangereux, dont nous nous garderons bien. D'ailleurs très peu de penseurs contemporains tombent dans cette erreur : Lucien Goldmann, penseur marxiste, voit clairement les fondements religieux du conservatisme pascalien : la fausse justice dont se contentent les hommes n'est jamais que celle qu'ils ont méritée par la Chute. À la cité des hommes il faut toujours opposer le contre-modèle de la Cité de Dieu]. Mais Steinbeck, lui, est éclairé par les analyses de Marx. Et, contrairement à Pascal, il considère **la révolte** comme*

⁸⁷ Rousseau nomme ainsi l'instance souveraine envers laquelle les individus se dessaisissent librement de leur liberté en échange de protection. *Souverain* ne désigne ici nullement un monarque, ou pas exclusivement.

⁸⁸ Divinité assyro-carthaginoise dont l'idole d'airain recevait à jour fixe des offrandes de chair humaine. Gustave Flaubert en donne une description saisissante dans *Salambô*.

une réaction salutaire. Il la voit en germe chez tout Okie prenant conscience du caractère « positif », donc contingent, des lois contre-intuitives du capitalisme financier : « C'est pas comme le tonnerre ou les tremblements de terre. Y a là quelque chose de mauvais qu'a été fait par les hommes et faudra bien que ça change, nom de Dieu ! » (58). Avec ses pauvres mots, le Okie « a mis le doigt sur quelque chose, seulement c'est trop compliqué pour lui »⁸⁹ : il a compris que le capitalisme financier prédateur n'avait ni la force des lois qui règlent le *cosmos*, et n'était pas le destin de l'humanité.

N'est-il pas concevable, toutefois, qu'une société initialement conçue comme une conjugaison d'intérêts bien compris puisse d'elle-même dépasser le stade utilitariste ?

b. La théorie de John Rawls [Vous pouvez « zapper » cette partie. Vous n'avez pas besoin de vous tracasser avec cette théorie: n'en gardez que ce qui en est expliqué dans le texte de Catherine Halpern qui vous a été donné en exercice de résumé : c'est là une explication suffisante]

John Rawls propose une théorie de la justice qui dépasse l'utilitarisme, et qui tente de restaurer les dimensions éthique et ontologique de la justice. Si Rawls dispense le citoyen d'un sordide calcul d'intérêts, s'il lui accorde théoriquement la possibilité d'agir justement de façon gratuite, c'est parce qu'il postule une société qui a établi originellement la possibilité pour chacun de s'épanouir en dehors des calculs d'intérêt : vision abstraite et certainement utopique de la société et de l'individu – mais vision stimulante.

Je reprends ici l'analyse de Jean-Pierre Dupuy :

« Imaginons que les membres d'une société débattent des principes de justice auxquels doit satisfaire la structure fondamentale de l'ordre social. Si, comme cela est le cas dans toutes les instances délibératives d'une société démocratique, chacun se présente avec ses conditionnements d'être social et historique, mû par des intérêts de classe ou de statut, et prêt à jouer de la ruse ou de la force pour être le mieux placé possible dans le marchandage collectif, il est évident que l'accord unanime est impossible. Mais, dit Rawls en bon kantien [= à peu de choses près : chrétien], des êtres ainsi motivés et soumis à l'hétéronomie de leurs déterminations spécifiques n'agissent pas en tant qu'individus libres et rationnels, mais comme des créatures appartenant à un ordre inférieur. Leur délibération n'a donc aucune valeur éthique, étant soumise à la contingence des faits naturels et sociaux.

Or, la solution imaginée par Rawls, pour faire du contrat social un acte collectif équitable est fort peu kantienne. Il ne s'agit pas de soustraire le domaine éthique à l'ordre de la finalité et aux intérêts pour les choses de ce monde. Selon Kant, il suffit que la motivation d'un acte ait à voir avec le plaisir ou le bonheur qu'il procure pour que, si noble et élevé soit-il, cette souillure par l'univers sensible des inclinations naturelles nous fasse déchoir de l'ordre moral. Le « désintéressement » rawlsien n'a pas cette sainteté et ce caractère absolu.

Les sociétaires délibéreront dans des conditions équitables, suppose Rawls, s'ils sont dépourvus des informations qui les amèneraient, s'ils les possédaient, à influencer les débats dans un sens favorable à leurs intérêts particuliers. Il imagine donc une situation de départ hypothétique, la *position originelle*, dans laquelle chacun ignore tant sa place dans la société, son statut social et son appartenance de classe, que ses capacités intellectuelles et physiques, aussi bien que ses inclinations de toute sorte et que ses caractéristiques psychologiques. Placés sous ce voile d'ignorance, les sociétaires jugent en tant que personnes libres et rationnelles, en situation d'égalité. Mais leurs motivations restent purement désintéressées.

⁸⁹ Nous paraphrasons ici Casy commentant à la p. 71 les propos de Muley Graves.

La Justice – « Casier »

Puisque chaque sociétaire se trouve exactement dans la même position par rapport aux autres que chacun de ceux-ci par rapport à lui, l'accord sur les principes de justice qui doivent gouverner les structures de base de la société ne peut être qu'unanime. L'unanimité est donc ici une nécessité logique, qui découle des conditions de la position originelle. Privés de la connaissance de ce qui pourrait les dresser les uns contre les autres, leurs intérêts, leur concupiscence de la vie bonne, etc., les sociétaires se déterminent, littéralement, comme un seul homme. [...]

La tâche à laquelle Rawls s'astreint tout au long de son ouvrage est de montrer que, dans ces conditions, l'accord des sociétaires se fera sur un ensemble de principes de justice particuliers, soigneusement formulés et hiérarchisés. À vrai dire, Rawls ne prétend pas démontrer que c'est là l'*optimum optimorum* [= le fin du fin, le « summum »]. Il se contente plus modestement de prouver que, placés devant une liste réduite de conceptions distinctes de la justice, parmi lesquelles on trouve les principes en question, les sociétaires tomberont d'accord sur ces derniers. Les concurrents principaux sont diverses variantes de l'utilitarisme.

Nous ne retiendrons ici de ces principes que le point suivant : l'obligation rationnelle que ces principes imposent aux sociétaires dans la position originelle de juger du point de vue de celui qui, dans le monde réel, sera le plus défavorisé. Les principes rawlsiens demandent que la position du plus mal loti dans divers domaines, soigneusement hiérarchisés, soit maximisée.

Ce dernier trait [N. d. E. : communément dénommé *maximin*] a retenu l'attention des commentateurs. [...]

Tout l'effort de Rawls consiste à prouver que le détenteur de la position la moins favorable est condamné à se voir, dans une société gouvernée par des principes utilitaristes, comme un simple moyen au service d'une fin qui le dépasse. Nul ne peut conserver le respect de soi-même dans ces conditions, car ce respect s'alimente du respect que vous portent les autres – qui est ici inexistant. En revanche, la conception de la justice que Rawls défend, fait, selon lui, du sociétaire le plus mal loti un citoyen à part entière, à l'égal de tous les autres, ce qui suffit à prouver la supériorité de la conception rawlsienne. (Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé – Quand l'impossible est certain*, p. 118-123).

20	Eschyle	Pascal	Steinbeck
			Le rêve américain de Connie : le mirage des cours par correspondance, 20 => utopie d'une société qui veillerait à égaliser les chances.

Les principes de justice :

Premier principe :

Toute personne a un droit égal à l'ensemble le plus étendu possible de libertés fondamentales égales pour tous qui soit compatible avec le même ensemble de libertés pour tous.

Deuxième principe : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à :

a) fonctionner au plus grand bénéfice des plus défavorisés.

b) être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances.

Mais, selon F. Laupies, si Rawls parvient à proposer une formule déontologique de la justice, il la déconnecte abusivement de ses autres dimensions (psychologique, éthique, cosmique) échouant ainsi à l'ancrer dans une ontologie (voir définitions de ce terme en I).

Ainsi la Justice ne semble pouvoir s'incarner en ce bas-monde que dans une version philosophiquement étroite, abstraite, et appauvrie. Mais inversement, si nous ré-ouvrons notre regard à la totalité de ses attributs, un malaise s'installe face aux faiblesses de ses fondements métaphysiques. Cela ne témoigne-t-il pas d'une fragilité essentielle ?

IV. La justice remise en cause :

1. Fragilité constitutive de la justice :

La pensée religieuse la plus pessimiste dénie toute validité à la justice humaine. Saint Augustin creuse un abîme entre Dieu et sa créature, donc entre la Justice de l'un et la justice de l'autre. À la suite d'Augustin, les penseurs de la Réforme (Calvin en tête), puis les Jansénistes (Pascal en tête), développent l'idée d'une justice humaine incommensurable à la Justice divine. Les décrets divins sont par essence impénétrables. Aussi peuvent-ils paraître injustes⁹⁰ et inhumains à l'homme— c'est là précisément ce qui atteste le caractère transcendant de la Justice divine. En effet, en toute bonne logique, que serait Dieu s'il se montrait plus humain que les hommes ? Est-ce bien le rôle de Dieu que d'être humain ? Pour le dire crûment : Dieu doit être inhumain pour rester surhumain.

21	Eschyle	Pascal	Steinbeck
			Allusion au <i>decretum horribile</i> , dans le discours de la fanatique : « Les pauvres veulent être comme les riches [...] au lieu d'être à se prosterner et à se lamenter dans le repentir » 450 (idée développée par Max Weber : la pauvreté serait un signe possible de damnation future ; et par Georg Simmel : le pauvre est présumé coupable dès ici-bas)

De toutes façons, la justice humaine n'est guère plus compréhensible que la divine, puisqu'elle change de face avec les frontières.

22	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Relativité temporelle : l'instauration de l'Aréopage « renverse toute la jurisprudence », pour parler comme Pascal.	Relativité géographique : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité » (fgt 294) « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (fgt 294). Relativité temporelle : « En	Relativité géographique de la justice: « Peut-être bien qu'il y a des délits en Californie que nous ne connaissons pas. Tu feras peut-être quelque chose que tu croiras bien et en Californie il se trouvera que c'est mal » (186) Relativité temporelle de la justice : « Les lois sont

⁹⁰ Notamment le *decretum horribile* qui décide du salut ou de la damnation du Chrétien indépendamment de ses œuvres terrestres. Partie prenante au *decretum*, la Grâce, que Nietzsche décrit comme « l'autodestruction de la justice », une sorte d' « au-delà » du droit – voir la case du 3., dans cette partie.

	peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime » (fgt 294)]. Fgts 440/ 600 , 93/ 126	plus pareilles maintenant », dit l'oncle John (délibération autour de l'inhumation légale ou « sauvage » de Grand-Père (195)
--	---	--

On peut certes déplorer l'imperfection de la justice humaine, si relative et si contingente, mais malheur au peuple qui vivrait sous le règne de la Justice absolue et radicale⁹¹ : à vouloir extirper le Mal de la société, le Magistrat suprême d'un tel peuple n'aurait d'autre moyen que la terreur. Térence (l'auteur comique latin) aurait dit : Justice extrême est extrême injustice ». Pascal, dans un autre registre : « Qui veut faire l'ange fait la bête ». Qu'en est-il du rêve intégriste de justice intégrale dans notre corpus ?

Tentation révolutionnaire chez les Okies ?

Les dérives totalitaires du XX^e siècle nous en ont instruits : « Ces justes-là qui [sont] autant de Saint-Just (= protagoniste de la Révolution Française. Il incarne le révolutionnaire intransigeant jusqu'à l'inhumanité – mais son intransigeance se retournera contre lui : il finira guillotiné), nous [sommes] désormais avertis contre leur purisme sanglant » (Dominique Terré-Fornacciari, « L'homme juste », in *La justice, l'obligation impossible*, p. 54). Le purisme va rarement sans délire messianique : on le ressent dans les propos de Man, p. 395 : « Comprends donc, Tom. Nous sommes ceux qui vivront éternellement. On ne peut pas nous détruire. Nous sommes le peuple et le peuple vivra toujours ». Dès qu'une fraction de la population s'identifie avec le peuple, dans le but, plus ou moins avoué, de prendre le pouvoir, toutes les dérives sont à redouter. Lorsque Man redouble sa proclamation d'une malédiction contre les « richards » en perpétuelle décadence, alors on retrouve la logique révolutionnaire qui fut celle de 1789, avec l'invocation « nouvelle, centrale, au peuple comme constituant désormais le fondement, et le seul fondement, de la cité, de l'ordre communautaire, de l'État et des lois » (B. Sichère, « Justice et terreur – la cause du peuple », in *Juger, pardonner*, p. 99). Et en effet, ce peuple de réprouvés n'a-t-il pas démontré, dans les Hooverville, sa capacité à s'inventer un ordre communautaire, un État et des lois ? Il est désormais conscient de cette puissance souveraine que lui confère l'homogénéité du groupe, et il entend bien l'imposer : « Vous qui n'aimez pas le changement et craignez les révolutions, séparez ces deux hommes accroupis, faites les se haïr, se craindre, se soupçonner. Voilà le germe que vous craignez. [...] C'est là qu'est le danger, car deux hommes ne sont pas si solitaires, si désespérés qu'un seul » (211).

Des mots d'ordre populistes :

Ce qui peut inquiéter, c'est précisément la volonté de rupture, de table rase, qui peut sous-tendre le rejet des classes dirigeantes qui s'exprime chez Man : « Les richards, il viennent et ils passent et leurs enfants sont des bons à rien, et leur race s'éteint. Mais des nôtres, il en arrive tout le temps » (*Les Raisins de la colère*, 394). En d'autres termes : notre colère monte, et la révolution est en marche : « une multiplication maintenant, et cette terre,

⁹¹ Petit lexique en désordre sur ce thème (trouvé à propos de la figure d'Antigone) : Idée de guerre sainte, vierge guerrière, martyr, martyre, extrémiste, fanatique, puriste, catharisme moral, justice extrême, radicale, radicalisation, radicalité, intransigeance, rigidité, inflexible, justicière autoproclamée, groupuscules extrémistes des années 70. Pasionaria, délinquante, anarchiste, ange exterminateur, déclenchent le chaos, déclenchent l'apocalypse, l'égrégie, la muse, l'inspiratrice des soulèvements populaires.

ce tracteur, sont à nous » (211) : « un demi-million d'hommes qui se déplacent dans le pays ; un autre million qui s'impatiente, prêt à se mettre en mouvement ; dix millions qui ressentent les premiers symptômes de nervosité » (214). Or les raisins de cette nervosité-là ne peuvent donner que des vendanges amères. « Nous sommes le peuple et le peuple vivra toujours » : la mère de Tom souligne ici un fait révolutionnaire qui apparut dès 1789 : particularité du peuple « comme cette force politiquement organisée menant le combat contre d'autres forces organisées.

Cette particularité est celle qui se manifeste ouvertement dans la séquence révolutionnaire à partir du moment où, comme le dit très bien Arendt, les pauvres font irruption sur la scène de l'histoire, « l'immense classe des pauvres », comme s'exprime Robespierre, ces « malheureux » dont Saint Just déclare qu'ils sont « la puissance de la terre ». Qu'est-ce que la Terreur en effet ? Compassion et rage : Compassion à l'égard de ces « malheureux » qui sont le sel de la terre et au nom de qui le gouvernement de la Convention exerce une terreur sans partage. « Rage », au sein de ces malheureux eux-mêmes qui ne cessent de faire pression sur le gouvernement et qui ont soif de se faire justice eux-mêmes en accord avec ce discours dominant qui leur affirme qu'ils sont l'essence de cette justice, une justice qui se confond alors avec la vengeance : « La vengeance est la seule source de liberté, la seule déesse à qui nous devons faire sacrifice » (propos d'un révolutionnaire, cités par Hannah Arendt dans *Essai sur la révolution*, p. 159).

Qui sait si les raisins de la colère n'ont pas, eux aussi, un goût de vengeance plus que de justice ?

Logiques de la Terreur

Certes, les révolutions « sont justifiées au nom d'une justice bafouée ou méconnue, du droit des classes opprimées » (B. Sichère). Mais, une fois la révolution gagnée, dès qu'il s'agit d'établir le règne définitif de la Justice-Lumière, c'est souvent l'enfer sur terre qui s'organise. Et la violence qui surgit alors n'a plus rien à voir avec celle qui peut fonder le droit, ni avec celle qui naît de conflits pour le droit.

« Dans la logique révolutionnaire, la guerre constitue l'essence de la politique, puisque celle-ci n'y est pas d'abord à entendre comme l'art d'élaborer un dispositif cohérent de lois et de règles rendant possible le vivre-ensemble, mais est désormais comprise comme le processus d'une guerre inédite, d'une *guerre totale* entre le peuple et les ennemis du peuple ("qui sont nos amis, qui sont nos ennemis", règle d'or du communisme selon Lénine et du nazisme selon Carl Schmitt), entre l'ancien et le nouveau, entre ce qui ne doit plus être et ce qui reste à inventer de toutes pièces » (B. Sichère, « Justice et terreur », p. 103). Et la ligne de démarcation entre le peuple et les ennemis du peuple, entre l'ancien monde et le nouveau, nous savons qu'elle a pour instrument et pour emblème la guillotine. Les « sociétés idéales » révolutionnaires se situent dans un au-delà du droit où règnent l'accusateur public Fouquier-Tinville et, plus tard, les « juges » des procès staliniens. La justice est réduite à une parodie dans ces versions modernes du despotisme⁹². Et là, c'est la formule de Sichère (celle qui nous a servi de sujet de dissertation) l'on peut inverser : ce n'est pas la justice qui naît de la violence, c'est la violence qui naît de la justice. Cf. la peur des « rouges » chez les hommes de l'Ouest : pas seulement perçus comme des « empêcheurs d'exploiter en rond » mais surtout comme des fanatiques, des sectaires. Voir d'ailleurs le délire messianique chez ces populations qui interprètent leur histoire en termes bibliques : qui les mènera en terre promise ? Si jamais cette terre promise des « Okies », c'était non un territoire mais une société enfin juste ? Dans cette société, qui serait l'ennemi de classe, la classe à abattre ? Les

⁹² Montesquieu nous rappelle que le despotisme est un gouvernement fondé sur la terreur (cf. Montesquieu : oppose le « gouvernement despotique, dont le principe est la terreur, [...] à la monarchie et à la république, qui ont pour ressort l'honneur et la vertu », *L'Esprit des Lois*)

contre-révolutionnaires ? les non-Okies ? cela fait beaucoup de monde, et l'on s'expose aux massacres les moins justifiables : l'extermination idéologique, la purification ethnique : « ce ne sont pas des hommes ou des femmes réels, en tant que personnes, qui vont être conduits à l'échafaud, mais des entités, des catégories, ennemis extérieurs du peuple, ou pire, ennemis de l'intérieur, « traîtres », « aristocrates », « factieux », voire « libertins » comme Sade. Non pas des personnes mais des entités collectives, mais une classe entière (les « richards », selon la *pasionaria* Man ?), une part entière de l'humanité : les nobles parce qu'ils sont nobles, les prêtres parce qu'ils sont prêtres » (B. Sichère, *Justice et Terreur*, p. 110-111). Notons que dans les sociétés temporaires qui se créent en lisière des villes de la route 66, « les vingt familles ne formaient plus qu'une seule famille, les enfants devenaient les enfants de tous » (*Raisins*, 270) : collectivisme exalté déjà par la *République* de Platon, et déjà dénoncé comme préstalinien dans les analyses modernes de ce dialogue. Car il faut bien avouer que la république que rêve Platon dans son ouvrage éponyme « doit être rangée parmi les utopies dont l'humanité est invitée à se défier si elle veut éviter les dérives comparables du nazisme et du stalinisme » (Thierry Lévy, *Vaut-il mieux subir l'injustice que la commettre ?*, in *La justice, l'obligation impossible*, p. 42 – T.L. renvoie à l'article de Monique Canto-Sperber dans le même ouvrage). La justice de la cité platonicienne n'est pas nécessairement la justice dans la cité, puisque le mensonge, forme d'injustice caractérisée, y a droit de cité : « Platon demande, pour rendre incontestable la [hiérarchie] de la cité, que les gouvernants se servent du mensonge comme d'un médicament (*pharmakon*) utile (398a) et racontent que les hommes sont issus de races différentes (d'or, d'argent, de bronze), ce dont dépendent leurs fonctions au sein de la cité. [Sans cela], aucune des réformes de *La République* ne seraient acceptées de bon gré. Platon nous dit incidemment que les gardiens se révolteraient s'ils apprenaient un tel mensonge (459 e), ou s'ils savaient que les tirages au sort présidant aux mariages sont en fait truqués » (Monique Canto-Sperber, *La justice, l'obligation impossible*, p. 38).

Ainsi la justice humaine est-elle fondamentalement et nécessairement imparfaite, puisqu'**elle ne peut se rêver parfaite qu'en se trahissant**. D'après la démonstration ci-dessus, **nous avons tout lieu de nous réjouir des imperfections de la justice humaine**.

Mais prenons-y garde, dit Pascal, cela ne signifie pas que nous devons tirer argument des faiblesses de la justice pour nous en dispenser. Le vrai sage respecte la justice de son pays, même si sa « pensée de derrière » lui en révèle la précarité. Il la respecte, pourrions-nous dire en détournant légèrement le fgt 374~~1~~3, « parce qu'il est bon en effet de la suivre puisque la mode en est ». Méditons sur ce point Platon : « Il faut donc que vous descendiez, chacun à votre tour, dans la commune demeure et que vous vous accoutumiez aux ténèbres qui y règnent » (*République*, VII, 520-c). Comme le répétait à Tom Joad le secrétaire du directeur de la prison : « Il m'a dit qu'il avait lu tout ce qu'on avait écrit sur les prisons [*entendons aussi* : « sur la justice »], aujourd'hui et dans l'ancien temps ; et il m'a dit qu'il comprenait encore moins maintenant qu'il avait lu tout ça qu'avant de commencer à lire. [...] "ne va surtout pas te mettre à lire là-dessus, qu'il disait, parce que ça ne fera que t'embrouiller davantage et en plus tu perdras tout respect pour les types qui sont dans le gouvernement" » (80). Ce qui constitue un écho très précis aux propos de Pascal : « Comme [...] [le peuple] croit que la vérité se peut trouver, et qu'elle est dans les lois et coutumes, il les croit, et prend leur antiquité pour une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité). Ainsi il y obéit ; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien ; ce qui peut se faire voir de toutes, en les regardant d'un certain côté » (325)

La Justice – « Casier »

23	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		<p>Fgt 336/91 : « Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple »</p> <p>Fgts 338/14, 325/25</p>	<p>"ne va surtout pas te mettre à lire là-dessus, qu'il disait, parce que ça ne fera que t'embrouiller davantage et en plus tu perdras tout respect pour les types qui sont dans le gouvernement" (80)</p>

2. Précarité de la justice comme vertu :

Si la justice comme institution semble dénuée de fondements stables, pouvons-nous au moins postuler dans l'individu un principe inné d'action juste ? Autrement dit : la justice comme vertu, si nous la voyons rarement réalisée, est-elle au moins théoriquement possible ? Le mythe de l'anneau de Gygès nous enseigne sur ce point qu'un honnête et modeste pêcheur, doté de la toute-puissance, n'hésitera guère, s'il est certain de l'impunité, à s'essayer à tous les crimes. **Ainsi la vertu-justice ne serait rien d'autre que la crainte du châtement, et elle disparaîtrait avec elle ?** Pire : celui qui est juste en obéissant sert l'intérêt du plus fort - ici : l'institution judiciaire, qui a intérêt à se faire respecter. Voici une confirmation formelle de la thèse terrible de Thrasymaque (Platon, *République*, l. I) et de Calliclès (Platon, *République*) : *le juste, c'est l'intérêt du plus fort que soi.*

24	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>Un écho à la légende de Gygès : le Chœur (donc, les Erinyes elles-mêmes) : « Parfois, la crainte est un bienfait, et, pour veiller sur les pensées, il faut qu'elle y siège sans cesse Quel mortel ou quelle cité, / si [...] son cœur ne tremblait devant rien, / garderait autant de respect pour la justice ? » <i>Eu.</i> 517-524.</p> <p>Athéna : « C'est là [<i>i.e.</i> : l'Aréopage] que le respect et la crainte sa sœur garantiront de l'injustice/les citoyens » <i>Eu.</i> 690-692. <i>Eu.</i> 699 : « Car quel mortel, s'il ne craint rien, restera juste ? » (C'est encore Athéna qui parle).</p>	<p>Pour Pascal, la coutume est tout, la nature rien fgt 92 / 125 : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels [...]. »</p> <p>Fgt 93/126 : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première [...]. » Sans compter que, pour Pascal, ce que nous tenons pour notre première nature n'est en rien notre premier état. Notre première nature n'est pas premiers, elle est même déjà une seconde nature, puisque notre « vraie » première nature, c'est la nature angélique qu'Adam a trahie et perdue par la Faute originelle.</p>	<p>Tom semble un Juste spontané, ou alors ses actes justes semblent procéder d'un libre mouvement de sa volonté. Il démentirait l'apologue de Gygès. Mais son sens de la justice est-il aussi inné qu'il y paraît ? Que doit-il à l'éducation « à l'ancienne », ce dressage par la peur et les coups ? Justice de Tom : Vertu innée ou fruit d'un conditionnement pavlovien ?</p>

[Développement dissertatif élaboré dans la semaine du 23 au 27 janvier à partir de la case 24, en classe (toutes sups et toutes spés), donc enrichi de nombreuses et intéressantes contributions d'élèves :]

Question : les fondements de la justice : entre inné et acquis.

La justice est-elle une vertu innée ? Ou au contraire est-elle imposée par une éducation ? L'existence d'une institution judiciaire et d'un état plaident en faveur de la seconde hypothèse : la justice innée rendrait ces deux instances inutiles. Si la justice était vertu innée, serait alors dans « un monde régi par l'amour divin, monde qui n'aurait plus besoin d'institutions ou de lois » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*), ce serait la Cité de Dieu de saint Augustin, la Jérusalem céleste de Pascal. Mais notre monde n'est pas la cité céleste, aussi les Érinyes insistent-elles sur le fait qu'il est nécessaire d'apprendre la justice par la peur d'une puissance transcendante. Ce « dressage » est de leur ressort.

Mais que vaut une justice inculquée dans la crainte ? Certes, elle garantirait les citoyens contre l'injustice, mais ne préjugerait en rien de leur « justice intérieure ». Ils pourraient très bien être des criminels potentiels contraints au juste par la peur. Athéna, divinité tutélaire d'une *Polis* en phase d'édification, propose une formule plus élaborée : la force de coercition⁹³ serait aux mains d'une instance souveraine humaine (l'Aréopage) sous tutelle des Dieux. Cette formule mixte laisse place au débat judiciaire et semble autoriser une pédagogie intelligente du châtement. Mais dans les deux cas (Erinyes ou Athéna/Aréopage), la justice est sujette à disparaître dès que la contrainte se relâche, comme le confirme l'aventure de Gygès.

Contre cette option pessimiste, Socrate voudra croire qu'il existe un sens inné du juste qui remplirait l'individu d'horreur à la pensée qu'il puisse commettre l'injustice. Solidement fondée en nature, cette justice intrinsèque serait moins précaire que celle qui s'impose par la peur. Le personnage de Tom Joad semble incarner ce sens inné du juste. Il est en effet permis de considérer Tom comme un « juste né ». En dépit du meurtre qu'il a commis en situation de légitime défense, il témoigne une sollicitude spontanée envers ses proches comme envers les plus démunis. Son agressivité ne se réveille que face à un abus d'autorité. C'est donc l'injustice qui révolte ce Juste.

Nous admirerions sans réserve le caractère (*ethos* : caractère, ce terme a donné « éthique ») de ce Juste né, et l'autorité naturelle qui s'en dégage, **si Pascal ne venait mettre en doute l'existence même des dispositions naturelles**. Celles qui nous portent à la justice seraient, comme les autres, le fruit d'un conditionnement si précoce que nous le confondons avec notre nature : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels [...]. » (fgt 92 / 125) ou encore : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première [...]. » (fgt 93/126). Ainsi considéré, Tom perd un peu de sa stature : s'il est le préféré de Man, est-ce parce qu'il fut le plus précoce dans la justice, ou simplement parce que il fut le plus docile aux enseignements de sa mère ?

Il est un moyen de **dépasser cette dialectique de l'inné et de l'acquis**⁹⁴. Nous avons souligné plus haut la précarité morale d'une justice imposée de l'extérieur. Nous lui

⁹³ Corection : contrainte.

⁹⁴ Un élève a proposé un intéressant dépassement dialectique, en citant le cas des normes du droit positif calquées sur l'ordre naturel du monde (Stoïciens). Cette situation réduit en effet l'antagonisme « nature / culture », puisque les normes du juste qu'une telle culture inculquerait seraient précisément celles qu'enseigne la nature. Le tour d'esprit est ingénieux, et nous saurons nous en souvenir dans le cadre du débat entre droit naturel et droit artificiel.

avons opposé la solidité d'une justice innée. Il manque pourtant à cette dernière l'essentiel : le choix, le libre-arbitre, sans lequel l'acte juste n'est pas méritoire. Que vaut un acte juste qui n'est pas le fruit d'une délibération intérieure, mais qui se réduit à un réflexe médullaire ? Que vaut un acte juste si la possibilité de l'acte injuste est annulée ? Dans cette optique, revenons sur l'impulsivité de Tom. Il n'est ni un ange, ni un agneau. Il est peut-être même un violent qui se maîtrise, et cela, finalement, le grandit. Les craintes perpétuelles de Man à ce sujet soulignent la précarité de cet équilibre, mais aussi la noblesse de l'effort qu'il nécessite.

Nous aboutissons donc à un paradoxe : il vaudrait mieux que les fondements de la justice fussent fragiles pour que celle-ci soit vraiment solide. En effet, cette fragilité fondamentale laisserait toute sa place au **libre-arbitre humain**, qui seul confère sa grandeur morale au « vrai » acte juste, celui qui a été conquis par la libre volonté contre la possibilité de l'injustice.

Prolongeons ce paradoxe par un autre : si la justice était innée, intrinsèque à l'homme, et si l'homme ne pouvait faire autrement que se comporter en juste, il ne serait même plus question de justice. En effet, nous savons que la perception de la justice découle de celle de l'injustice, c'est-à-dire de la prise de conscience d'une inégalité ou d'une inadéquation. Sans perception de l'injustice, nulle conscience de la justice. « Justes innés », nous serions justes, certes, mais sans conscience de l'être. Ceci constitue une nouvelle figure paradoxale de la précarité de la justice-virtu : enfin incarnée comme vertu, elle s'annulerait comme concept. Une justice qui s'abolirait dans sa propre perfection... c'est là une figure tout à fait paradoxale et stimulante de la notion de « précarité de la justice ». Ce n'est pas la première figure de ce genre, et le chapitre suivant va nous en offrir une autre, à propos de Nietzsche.

3. Précarité de la justice comme institution : [Ce point sera repris sous un autre angle infra, dans le V.]

Ce chapitre semble tout entier contenu dans les derniers mots du texte de W. Baranès et A.-M. Frison-Roche : « Dès l'instant que la vertu doit se concrétiser dans les institutions, les lois, les tribunaux, se posent d'une façon impérieuse les questions **de l'accès concret au juge** et de la **conformité des règles de droit à la justice** ».

Question de l'accès concret au juge En effet : l'institution judiciaire ne sera juste que si chacun a un égal accès au juge et au personnel judiciaire. Or, souligne Pascal, « combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide ! » (fgt 82 /44). Manifestement, le riche et le pauvre n'ont pas un égal accès à la justice.

Question de la conformité des règles de droit à la justice

De surcroît : l'institution judiciaire ne sera juste que si ses lois permettent qu'advienne la justice. Or tant s'en faut qu'elles y parviennent, et pour plusieurs raisons. Prenons les lois qui garantissent la propriété, reprenons le théorème de Nozick. Formellement, il est inattaquable. Mais il laisse entière la question de la première appropriation, et intacte la question même de l'appropriabilité de la terre comme élément des conditions premières (voir 1. 3. a.). Cette impasse souligne assez le fait que le droit garantit souvent des injustices.

25	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		fgt 82 / 44 : [La justice	

	<p><i>Reprise de la case 22 :</i> Relativité temporelle : l'instauration de l'Aréopage « renverse toute la jurisprudence », pour parler comme Pascal.</p>	<p><i>n'aurait d'autre fondement qu'imaginaire] :</i> « qui donne le respect et la vénération [...] aux lois, [...] sinon cette faculté dominante [qu'est l'imagination] ? ».</p> <p><i>Reprise de la case 22</i> Relativité géographique : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence ; un méridien décide de la vérité » (fgt 294) « Vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (fgt 294).</p> <p>Relativité temporelle : « En peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime » (fgt 294)]. Fgts 440/600, 93/126</p>	<p><i>Reprise de la case 22</i> Relativité géographique de la justice: « Peut-être bien qu'il y a des délits en Californie que nous ne connaissons pas. Tu feras peut-être quelque chose que tu croiras bien et en Californie il se trouvera que c'est mal » (186) Relativité temporelle de la justice : « Les lois sont plus pareilles maintenant », dit l'oncle John (délibération autour de l'inhumation légale ou « sauvage » de Grand-Père (195)</p>
--	--	--	---

Les figures fondatrices⁹⁵

A priori, l'institution judiciaire est mandatée pour faire advenir la Justice, dans sa plus haute dimension éthique. C'est du moins ce que nous enseignent des exemples très anciens devenus canoniques. Étudions en particulier la justice établie pour les Hébreux. Elle est censément juste : les qualités requises des juges sont *moralité*, *piété*, *intelligence*. Ils doivent savoir que Dieu intervient en tiers dans leurs jugements. « Ainsi, c'est au nom de l'éternel que les juges doivent analyser un différend, décider de sanctions, de dommages et intérêts, ou encore se prononcer sur un acquittement ». Selon le Livre des Rois (I. 7-14), ceux qui exercent un office public en Israël doivent faire preuve de *sagesse*, d'*intelligence* et de *connaissance*, or ces qualités ne sont pas seulement personnelles, ce sont celles qui ont présidé à la création elle-même : « Dieu par la sagesse fonda la terre, établit les cieux par l'intelligence et par son savoir » (Prov. 3. 19-20). Un document de Prague affirme même que rendre justice est comparable à un sacrifice (car les deux restaurent la proximité avec Dieu lorsque celle-ci a subi une atteinte).

Institution fondamentale en raison du relatif retrait de Dieu : « Si un homme commet une faute à l'égard d'un homme, Dieu n'intervient pas » (E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968) et pas question de prévarication ou d'indulgence excessive, porte ouverte à de plus grands maux.

⁹⁵ Tous les renseignements de ce paragraphe sont directement repris de Catherine Chalier, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 64-65.

Le roi-juge David, est, bien entendu, une figure exemplaire, lui « qui exerça justice et équité envers le peuple » (Sam. 8. 25) (Catherine Chalier, « Tribunal céleste et tribunal terrestre », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 64-65).

L'institution judiciaire ne doit jouer des rigidités procédurales qu'en faveur de l'équité :

- Salomon : (I Rois 3.9, 3.28, 3. 26-27) : son jugement comme prototype de la sagesse qui doit présider à l'exercice de la justice, d'autant plus en absence de preuve, parole contre parole. « Salomon ne tranche pas en vertu d'un droit rigide et abstrait [*N. d. M. enfin, pas tout-à-fait : on le verra par la suite*], ou de principes étrangers à ceux que les parties en cause – ici deux femmes - ressentent. Au contraire, c'est parce qu'il se tient attentif à l'émotion matricielle qu'il reconnaît la vraie mère en celle qui le supplie de laisser l'enfant à l'autre femme, sans plus chercher à revendiquer son droit. » (p. 67-68). Nous disions : pas de droit rigide et abstrait ? et pourtant principe de l'équité arithmétique froidement (et cruellement) appliqué : on trouve de cette scène fondatrice un écho *a contrario* dans les *Raisins* : « Ces enfants de putain derrière leurs bureaux, ils coupent les gens en deux pour avoir leur marge de bénéfiques » (76). Salomon se prononce en droit strict : en l'absence de preuves, une moitié d'enfant à l'une, une moitié à l'autre – mais c'est pour mieux provoquer en les deux femmes le contraire même de cet esprit de géométrie, et qu'il puisse juger en conservant toujours le souci de la vie, la vie fragile, unique et irremplaçable. Pas de mollesse, cependant, sous peine de fausser partialité et de perversion. Et pourtant, pas de vraie justice sans compassion, à l'image même de Dieu : dans le Talmud un adage prie pour que « Sa miséricorde (*rahmanout*) l'emporte sur la sévérité de Sa justice » (Berakhot 7 a.). On choisit des juges ayant des enfants, car ils sont censés être plus capables de compassion. Le compromis est préférable à un conflit qui s'exacerbe et menacerait la vie sociale, et la vie tout court : aussi les juges sont-ils conviés à encourager les compositions amiables : le compromis vaut mieux qu'un jugement dans l'absolu parce qu'aucun magistrat ne peut se substituer à Dieu et sonder les reins et les cœurs (Maharal de Prague). Le Sanhédrin (collèges de juges - le grand : 71 membres, - le petit : 23) se méfie d'un verdict de mort à l'unanimité, et casserait ce jugement. Les Sages résistent à prononcer une peine capitale, et y mettent toutes sortes d'obstacles de procédure : présence des témoins, avertissement au coupable, « Trente-six pour l'acquiescement et trente-cinq pour la condamnation, il est acquitté. Trente-six pour la condamnation et trente-cinq pour l'acquiescement, ils en débattent en s'opposant entre eux jusqu'à ce que l'un de ceux qui étaient pour la condamnation finisse par se ranger à l'avis de ceux qui sont pour l'acquiescement » (Sanhédrin 40 a.). De manière frappante, les considérations éthiques ont ici expressément influencé la forme procédurale, dans cette justice humaine. Pas d'arcanes du droit absconses pour motiver tel jugement froid prononcé dans l'absolu.

Malheureusement, souvent, les arcanes du droit absconses déshumanisent les verdicts

« La majorité des juristes soutiennent que le droit n'a rien à faire avec la morale, l'éthique, la justice, etc. Prononcer le mot de « justice » dans un tribunal, expliquent plaisamment les anciens aux jeunes magistrats, c'est un peu parler de cordes dans un théâtre ».

Insert : explications du paradoxe :

explications les plus évidentes, qui ne prendront pas en compte, évidemment, les dysfonctionnements du type « erreur judiciaire » : nous considérons l'institution judiciaire dans son fonctionnement normal, conduite équitablement par des juges impartiaux. Et nous constaterons que cette dernière condition est nécessaire mais non suffisante à l'avènement de la Justice :

- subjectivement, au quotidien : la justice ne peut que faire des mécontents, tant chez celui qui a perdu son procès alors qu'il croyait sa cause bonne, que chez celui qui l'a gagné après bien des retards et des péripéties (le sort qui attend les victimes du Médiateur).
- subjectivement encore, mais d'un point de vue plus théorique : chacun a sa propre conception de la justice, et même chaque peuple, et cette conception varie même dans le temps : voir le regard porté par les tribunaux sur l'homosexualité autrefois et aujourd'hui, sur l'homoparentalité aujourd'hui et peut-être demain : la justice rendue peut être taxée d'injustice lorsqu'elle applique des lois jugées injustes par les parties intéressées.

[Pour une approche peu conventionnelle de la question : le point de vue de Nietzsche. L'institution judiciaire ne serait rien d'autre que l'organe répressif disposé par la société contre les appétits individuels, qu'elle brime et « castré ». Vu sous cet angle, l'appareil des lois impose une entrave intolérable à la libre expression de mon énergie vitale. Elle serait donc fondamentalement « injuste ». Nietzsche déplore l'évolution qui a progressivement dégradé la justice des forts (celle qui valide la supériorité des plus vigoureux, des plus puissants) en justice des faibles (celle qui protège les moins vigoureux). Il pense que seule la justice des forts peut atteindre la perfection. Perfection paradoxale qui, selon Nietzsche, doit s'accomplir par l'auto-destruction de la justice. Cette autodestruction n'est concevable que dans une société qui serait si sûre d'elle-même et de ses valeurs (et ce - nouveau paradoxe - par un exercice inflexible de la justice des forts) que sa justice s'adoucira, jusqu'à gracier systématiquement. Cette analyse contre-intuitive, mais d'une logique imparable, trouve-t-elle quelque écho dans notre corpus ?

26	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Le pouvoir de gracier Oreste, comme manifestation de la maturité de la jeune démocratie athénienne ? C'est peut-être une analyse hâtive : ce pouvoir s'exerce encore sous l'étroit contrôle des Dieux.	La Grâce divine, signe de l'auto-destruction de la justice divine, cette auto-destruction signalant paradoxalement sa perfection. Fgt 185/172	

La question de l'unité de la justice reste ouverte, de même, on l'a vu, que celle de ses fondements objectifs. Et si la justice n'avait besoin ni de l'une, ni des autres, pour être efficace ?

V. La justice, une **fiction** efficace :

La justice ne serait donc qu'un effet de la coutume, donc de l'imagination, dit Pascal. Elle serait alors une pure fiction, et le juge rien d'autre qu'un acteur grimé et costumé pour accréditer cette fiction par des apparences mensongères. Mais prenons-y garde : loin de mépriser la puissance trompeuse de l'imagination, le vrai sage, sans en être dupe, en mesure l'immense utilité. Sans elle, nulle justice-institution, nul Etat, nulle paix entre les hommes. fgt 82/44, § 11 à 15 : « Cette erreur était fort nécessaire », car : « [...] le plus sage des législateurs disait que pour le bien des hommes, il faut souvent les **piper**. [...] Il ne faut pas qu'il [*scil.* : l'homme] sente la vérité de **l'usurpation** ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, si l'on ne veut pas qu'elle prenne aussitôt fin » (fgt 294 /60, p. 144-145).

1. Paraître juste, c’est déjà l’être :

Le souverain (qu’il soit prince ou délégué du peuple⁹⁶) tient ses états en paix par la force. La force est l’effet de son pouvoir. Mais l’exercice du pouvoir n’est pas possible sans légitimité. Il importe donc que le prince s’assure la reconnaissance (aux deux sens du terme) du peuple en maintenant les apparences d’une justice saine. Il ne lui est donc pas tant nécessaire d’être juste que de le paraître, simplement. Et il suffit d’un appareil judiciaire bien ordonné (costume, attitudes, protocole, langage) et du formalisme pointilleux d’une jurisprudence autorisée. Un jugement inattaquable sur la forme est réputé juste sur le fond. On peut ici renouveler le reproche de Pascal sur la nécessité de frapper l’imagination : « La procédure peut être perçue comme un amas inextricable d’exigences formelles, de formules sacramentelles, de vocabulaire abscons où le latin continue de faire le prince malgré les directives du ministère en sens contraire » (Alain Weber, « Pratiques : danse avec les juges », in *Justice, l’obligation impossible*, p. 194).

De toutes façons, cette dimension imaginaire ne doit pas être perçue comme un défaut, mais bien comme une puissance, qui fascine Pascal. Et cette puissance d’imagination est intrinsèque à l’essence même du droit. En effet, fondamentalement, le droit « a puissance de forger une para-réalité » (Baranès), qui s’impose à la réalité et la conforme, autant que possible, à lui (voir supra III, : *l’artificialisme* moderne). Pour un courant majoritaire dans la profession juridique, il n’y a de droit que les règles posées, qui constituent le « droit positif », et ce droit n’est pas seulement différent du réel, il en est distinct, et même lui est légitimement étranger » (William Baranès, in *Justice, l’obligation impossible* Ed. Autrement, 1994, p. 78). Dans la mesure où la justice consiste en un « réajustement » constant de *ce qui est* sur *ce qui doit être*, et dans la mesure ensuite où c’est au droit seul que l’on peut demander de définir *ce qui doit être*, dans la mesure enfin où « ce qui doit être » est nécessairement défini comme une para-réalité, puisque ce n’est pas « ce qui est »... CQFD.

27	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	Le respect, fruit d’un consensus : « C’est là que le <u>respect</u> et la crainte sa sœur garantiront de l’injustice / les citoyens » <i>Eu.</i> 690-692	La justice est tout entière dans son apparence : fgt 82/44. La justice est tout entière dans la force : Fgt 299 / 81, p. 147 : « [...] ne pouvant faire qu’il soit forcé d’obéir à la justice, on a fait qu’il soit juste d’obéir à la force ; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien. La justice est tout entière dans son autorité : Fgts 324/101, 326/66, 327/83.	Le respect, fruit de la force, elle-même fruit de l’union «Vous qui n’aimez pas le changement et craignez les révolutions, séparez ces deux hommes accroupis, faites les se haïr, se craindre, se soupçonner. Voilà le germe que vous craignez. [...] C’est là qu’est le danger, car deux hommes ne sont pas si solitaires, si désemparés qu’un seul » (211). + l’allusion à un défilé d’hommes armés qui a gagné le respect des populations locales (487) : c’est, en quelque sorte, pour paraphraser Pascal : « fortifier la justice ».

⁹⁶ Rappelons qu’en philosophie politique le terme « souverain » ne porte pas nécessairement couronne et manteau fleurdélié.

--	--	--	--

C'est assez dire l'importance du droit : à lui seul ne pourrait-il pas tenir lieu de justice ?

2. Le droit sans la justice, une possibilité viable ?

On constate en effet que différents systèmes juridiques, quoique reposant sur des conceptions tout à fait diverses de la justice, ont tous réussi, en leur temps et en leur lieu, à maintenir une stabilité politique et à pacifier les relations interpersonnelles. Insistons : ce résultat tout à fait honorable a été obtenu **malgré l'absence d'une norme universelle de justice** (ou du moins, ce qui est la même chose, en référence à des conceptions du juste et de l'injuste qui furent tout sauf universelles : propriété privée essentielle ici, biens mis en commun là, roi-juge ici, magistrats indépendants là). Le droit positif n'est alors que la traduction juridique du fait prédominant (entendons : de la force), nous le savons grâce à Pascal. 294/60 : « De cette confusion [= *de cette incertitude quant à l'essence de la justice*] arrive que l'un dit que l'essence de la justice est l'autorité du législateur, l'autre la commodité du souverain, l'autre la coutume présente » [*de ceci il découle 1. Qu'étant partout, l'essence de la justice est nulle part. 2. Que l'on peut indifféremment, et sans erreur, ranger l'essence de la justice sous l'une ou l'autre des trois assignations précédentes (on pourrait y ajouter, depuis le XVIII^e siècle, l'intérêt commun), or aucune des trois assignations précédentes ne renvoie à un absolu de justice*]. Encore une fois, ne croyons surtout pas que Pascal donne ici dans la déploration relativiste. La relativité de la justice est un fait, qui n'empêche pas que la justice doive être suivie selon les normes en vigueur « de ce côté de la montagne » (Fgt 291 / 9, hors corpus, ou « au-delà de l'eau » (fgt 292 / 20). Ni amertume ni pyrrhonisme⁹⁷ dans la remarque qui suit : « **Rien n'est si fautif que ces lois qui redressent les fautes ; qui leur obéit parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi ; elle est toute ramassée en soi : elle est loi, et rien davantage** » (fgt 294/60) : la justice est toute dans la loi, qui est toute dans la coutume, et c'est très bien ainsi puisque cela maintient les peuples en obéissance – et il faut bien se garder d'éveiller leur conscience sur la relativité de la justice « [...] le peuple prête aisément l'oreille à ces discours. Ils secouent le joug dès qu'ils le reconnaissent » (fgt 294 / 60, p. 144). [voyez, si vous le souhaitez, un approfondissement en note⁹⁸ : risques que comporte un refuge de la justice dans la procédure]

⁹⁷ Pyrrhonisme : scepticisme excessif confinant au nihilisme.

⁹⁸ Alors, le droit sans la justice, une possibilité viable ? Non, parce que « ce refuge de la justice dans la procédure peut présenter, et par définition même, le plus grand des dangers : l'abandon de toute considération pour le contenu des règles ainsi maniées. La preuve en fut apportée lorsque Hans Kelsen prétendit établir une « théorie pure du droit », à une époque allemande où la pureté était évoquée bien haut, dans le sang et dans la race. Ce grand auteur, qui doit aussi son succès considérable dans la doctrine juridique à la clarté de sa pensée, estime que le progrès du droit viendra de sa distinction entre lui et tout ce qui n'est pas lui : la morale, la politique, la religion. Or, dans son contenu, la règle de droit est imprégnée de ce bric-à-brac. Il faudrait donc l'appréhender d'une façon purement formelle. Pour cela, il suffit de concevoir le système juridique comme un ensemble hiérarchisé de normes. Pour déterminer si une norme est convenable sans procéder à un examen de contenu, qui la dénature, interviennent deux critères formels. Le premier, de nature horizontale, consiste à vérifier que la norme a été édictée par l'autorité qui avait formellement compétence pour ce faire : la loi est bonne si elle a été votée par le législateur. Le second, de nature verticale, justifiant que le système juridique prenne la forme d'une pyramide, consiste à vérifier que la norme inférieure est conforme à la norme supérieure : le décret est bon s'il est légal : la loi est bonne si elle est constitutionnelle. Le contenu de la règle de droit mise ainsi sur la sellette n'est pas analysé en lui-même mais dans son seul rapport de conformité au contenu d'une

La Justice – « Casier »

28	Eschyle	Pascal	Steinbeck
	<p>[Reprise de case 24, infléchissant « crainte » et « respect » vers le sens pascalien de « pouvoir de la force », pour les besoins de notre démonstration] : le Chœur (donc, les Erinyes elles-mêmes) : « Parfois, la crainte [entendre ici « crainte de la force devenue droit »] est un bienfait, et, pour veiller sur les pensées, il faut qu'elle y siège sans cesse. Quel mortel ou quelle cité, / si [...] son cœur ne tremblait devant rien, / garderait autant de respect pour la justice ? » <i>Eu.</i> 517-524.</p> <p>Athéna : « C'est là [<i>i.e.</i> : l'<i>Aré-opage</i>] que le respect et la crainte sa sœur [entendre ici « crainte de la force devenue droit »] garantiront de l'injustice/les citoyens » <i>Eu.</i> 690-692.</p> <p><i>Eu.</i> 699 : « Car quel mortel, s'il ne craint rien, restera juste ? » (C'est encore Athéna qui parle).</p>	<p>La <i>raison des effets</i> : la raison profonde de faits en apparence injustes ou absurdes. Ainsi, malgré son injustice, le règne de la force et de la coutume devient <i>en pratique</i> une sorte de justice, parce qu'il maintient la paix, qui est le « souverain bien » (299/81).</p>	

Au risque du tumulte social, nous sommes donc, selon Pascal, condamnés à considérer comme juste le fait (entendons : « la force ») prédominant. Ainsi, malgré sa contingence et son éloignement de la Justice absolue, la coutume devient *en pratique* une sorte de justice, parce qu'elle maintient la paix, qui est le « **souverain bien** » (299/81). Car ce qui est le mieux apte à favoriser une sociabilité harmonieuse, c'est le respect des mœurs telles qu'elles sont pratiquées dans l'esprit du temps (W. Baranès). Est-ce à dire que les lois et les coutumes se suffisent à elles-mêmes, et qu'elles peuvent organiser le vivre-ensemble indépendamment d'une réflexion morale – donc indépendamment de la Justice ? C'est peut-

norme supérieure, lequel n'est analysé que dans son propre rapport avec la norme supérieure, etc. le point d'orgue est alors dans la Constitution, norme fondamentale imposant des valeurs, mais, à ce titre, en dehors du système juridique (195)».

Il faut relire dans cette optique la prosopopée des Lois, dans le *Criton*, de Platon : elles « font apparaître que tenter d'échapper à une peine de mort légalement décidée est aussi impie que trahir ses parents ; cela revient à se servir des lois pour ce qu'elles offrent de meilleur, et à les abandonner quand ce qu'elles décident vous est contraire. Il ne se présente qu'une alternative : "l'on ne doit ni céder, ni reculer, ni abandonner son poste : à la guerre, au tribunal, partout, il faut faire ce qu'ordonnent la cité et la patrie ; ou sinon, la convaincre de la nature véritable de la justice !" (*Criton*, 51 *b-c*). Autrement dit, obéir aux ordres, ou persuader de ce qui apparaît le meilleur, si ce qui est ordonné paraît injuste. L'échec à persuader impose d'obéir. Tel est le dilemme : les lois ne sont peut-être pas justes en tout, mais ce sont elles qui font vivre la cité. Bien que les limites des lois soient ici repérées (elles autorisent des jugements iniques), on ne peut les contourner » (Jean-François BALAUDÉ, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, p. 68-69). En dépit de l'ouverture possible vers une réforme des lois injustes, la prescription de Socrate semble nous exhorter à la résignation. Avant de la rejeter en invoquant les Justes qui, sous l'Occupation, ont bravé des lois iniques, tentons de la justifier. La justice elle-même semble définie par la loi, mais la loi elle-même est définie comme ordre. Être juste, c'est donc obéir à la loi : la justice est ordre : « Mais c'est dans l'ordre (*taxis*) et la bonne disposition (*kosmèsis*) de l'âme que résident la légalité et la loi. De là il résulte que les citoyens se comportent selon la loi et l'ordre. C'est en cela que consistent la justice et la tempérance » (*Gorgias*, 503 *e-504 d*). C'est encore une fois le modèle cosmique qui prévaut, mais sans le principe d'égalité arithmétique qu'y voyaient les présocratiques. Ici, c'est une hiérarchie : il revient à chaque être une place, et des parts, qu'il doit conserver.

être célébrer un peu hâtivement le divorce d'entre le droit et la Justice comme valeur et comme vertu.

Justice et droit : une union plus solide qu'on ne croit :

Croire à une autonomie absolue du droit à l'égard de la justice-vertu et/ou de la justice-valeur serait surestimer le présupposé selon lequel ce dernier ignore les exigences de la conscience morale. Or « ce droit, dont les positivistes disent qu'il ne connaît pas la morale, que l'équité ne doit pas y entrer pour ne pas le perturber (attention, c'est la sécurité juridique qui est en jeu !) il ne leur est pas si étranger qu'on le prétend [= *il n'est pas si étranger à la morale et à l'équité qu'on le prétend*]. Déjà **le droit romain, source même de la technicité juridique** en tant qu'elle est rendue possible par l'autonomie à l'égard des choses telles qu'elles sont, **ménage une place à la morale en donnant effet en droit à ce qu'il appelle l'obligation naturelle** [= *ex. obligation de nourrir ses parents âgés, et vice-versa*]. Il en va de même pour notre droit positif, où, reprenant la règle du Digeste, le Code civil interdit le remboursement des sommes versées pour la satisfaction d'une telle obligation. Par exemple, le frère qui a aidé sa sœur dans le besoin, acte qui n'est exigé de lui par aucune obligation légale préexistante, ne peut obtenir du juge la restitution des sommes ainsi versées, malgré le principe qui veut que ce qui a été versé sans être dû soit soumis à répétition (c'est-à-dire qu'on doit le rendre). En revanche, parce qu'il ne s'agit que d'une obligation naturelle, et non juridique, la sœur ne peut par principe agir contre son frère pour obtenir du juge l'exécution forcée de cette obligation. Ainsi [N. d. E. *en droit romain*] il n'y a pas de droit à ce que nos proches s'acquittent envers nous de leur obligation morale de nous venir en aide, mais une fois qu'ils s'en acquittent, le droit leur impose l'irréversibilité de leur engagement. Par ce fait, il y a une effectivité juridique d'un devoir moral, et le droit positif admet ainsi d'être comme complété par une obligation « naturelle » qui lui est en principe extérieure mais qu'il reconnaît et intègre en lui reconnaissant des effets juridiques » (William Baranès, « Le Droit naturel », in *La justice – l'obligation impossible*, p. 80).

N'oublions pas non plus que, par essence, la procédure est fondée sur **trois principes essentiels qui sont indéniablement des principes de justice** : « il en est ainsi du principe qui veut que nul n'est censé ignorer la loi, et qui interdit par conséquent d'invoquer l'ignorance de la règle pour échapper à son empire ; du principe d'indépendance du juge, qui garantit son impartialité, c'est-à-dire son extériorité au litige, qui fonde sa légitimité à le trancher ; du principe du procès contradictoire, qui exige que les personnes en cause soient mises en mesure d'exposer leurs arguments avant qu'aucune décision en soit prise à leur rencontre. [...] Pour rendre juste le droit, il est donc crucial que ces exigences soient quotidiennement et pleinement effectives » (William Baranès, « Le Droit naturel », in *La justice – l'obligation impossible*, p. 82). Il est aisé de retrouver ces trois principes dans les *Euménides* d'Eschyle : d'abord, la forme théâtrale même et l'obligation citoyenne d'assister aux tragédies fait que (s'il y avait encore un Athénien qui l'ignore...) nul n'ignorera qu'il existe désormais un tribunal dédié aux crimes de sang : Eschyle défend donc le principe selon lequel nul n'est censé ignorer la loi. Ensuite, le principe d'indépendance du juge : Athéna choisit elle-même, avec sa sagacité divine, les plus sages parmi ses citoyens. Enfin, le principe du procès contradictoire : toute la dernière partie de la tragédie, à partir de la convocation du tribunal, en donne l'exemple vivant.

N'oublions pas non plus que l'essence même du droit, à savoir la procédure, fait que « **le droit n'est pas que le droit, mais qu'il peut aussi être la justice**. Un juriste illustre, Jhering, désignait " la procédure, sœur jumelle de la liberté ", pour montrer que chacune des parties est tenue par la procédure au bénéfice de l'autre, qu'elle peut certes succomber sous les délais, trop draconiens ou trop étirés, mais que son argumentation peut s'y développer

aussi, y trouver écho et voir sa justesse reconnue » (André Weber, « Pratiques : danse avec les juges », in *Justice, l'obligation impossible*, Ed. Autrement, 1994, p. 194-195).

Synthèse : Même si le droit présente, fondamentalement, quelques garanties universelles ouvrant vers plus de justice, son caractère positif le rend inapte, dans son exercice quotidien, à définir une fois pour toutes le Juste. Il convient donc d'envisager les relations du droit et de la justice avec pragmatisme : est juste ce qui est juridiquement efficace en termes de maintien de l'unité politique⁹⁹. C'est là du moins une option fréquemment alléguée dans la « Realpolitik » des instances internationales : voir la tiédeur des soutiens internationaux à l'insurrection syrienne. Alors, faut-il se résigner à un relativiste *cujus regio, ejus justitia* (= À chaque royaume sa justice¹⁰⁰) ?

Faut-il définitivement renoncer à fonder la justice ?

VI. Une justice refondée à nouveaux frais :

F. Laupières propose une approche renouvelée de cette question. Il s'agit de retrouver dans le monde les fondements de la justice. Mais le monde ici ne sera plus le *cosmos* clos des anciens (d'un essentialisme dépassé = présentent l'univers comme la réalisation d'un « plan », d'un projet, d'un *télos*), ni l'univers informe et infini des modernes (trop abstrait et mathématique). Laupières propose de reconsidérer le monde à l'échelle du sujet sentant. Dans cette approche existentialiste, notre saisie du temps et de l'espace pose d'elle-même les bases du sentiment de la justice.

1. La juste appréhension du temps

Ainsi notre relation au temps, par ce qu'elle sait devoir aux circonstances (« Il y a un temps pour tout »), et en ce qu'elle réordonne notre expérience par le travail de la mémoire, suppose une juste appréhension des rapports entre l'instant et ses circonstances d'une part, entre l'instant passé et l'instant présent d'autre part. Donc : pas d'expérience de la durée sans un sens inné de la justice.

29	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		« L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, <u>de temps pour durer</u> , de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour [se] nourrir, d'air pour respirer » (72/199, p. 57-58) [bb] Pascal pourrait à la rigueur souscrire à cette analyse, mais pour mieux la dépasser : par de vertigineux changements d'échelle (« Disproportion de l'homme », fgt 72/199), il bouscule la routine perceptive du sujet sentant.	

⁹⁹ Aristote semble avoir anticipé ce pragmatisme légaliste: « Tout ce qui est légal est d'une certaine façon juste. En effet, les prescriptions définies par le législatif sont légales et chacune d'elles est juste, disons-nous » (*Éthique à Nicomaque*, V 129 b 12). Mais Aristote n'englobait nullement dans cette définition les régimes déviés, ceux dont la finalité n'était pas le bonheur de tous.

¹⁰⁰ Adaptation de la formule « *cujus regio, ejus religio* » : une seule religion dans chaque royaume, invoquée par les Catholiques contre les Protestants au XVI^e siècle.

2. La juste appréhension de l'espace :

De même notre relation à l'espace : l'ordonnement que notre conscience applique aux perceptions spatiales (distinguant p. ex. le proche du lointain, le présent de l'absent, le conjoint du disjoint – mais aussi la substance de ses qualités) Ces multiples compétences nous paraissent évidentes, mais elles sont le fruit d'un long apprentissage infantile. Elles donnent un sens (= direction et signification) à notre vie perceptive, et, par là, à notre conscience. Or cette mise en ordre relève, elle aussi, de la justice. S'il fallait un exemple, exemple malheureux mais bien réel, du sens moral accordé à notre expérience de l'espace, ce serait celui de la « moralisation » de l'espace dans la latéralisation « droite/gauche », avec la stigmatisation des gauchers qui en a longtemps découlé. En anglais en particulier : « right » désigne aussi bien le droit que la direction « à droite », et il en va de même en français et dans la plupart des langues.

30	Eschyle	Pascal	Steinbeck
		<p>« L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît. <u>Il a besoin de lieu pour le contenir</u>, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour [se] nourrir, d'air pour respirer » (72/199, p. 57-58)</p> <p><i>Roseau pensant</i> : « Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai pas davantage en possédant des terres : par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends » (348/113).</p> <p>Pascal pourrait à la rigueur souscrire à cette analyse, mais pour mieux la dépasser : par de vertigineux changements d'échelle (« Disproportion de l'homme», fgt 72/199), il bouscule la routine perceptive du sujet sentant.</p>	<p>Deux exemples à articuler éventuellement à cette thématique :</p> <ul style="list-style-type: none"> - Le changement dans la perception de l'espace, chez les émigrants : d'un espace à 2 (ou 3) dimensions (« leurs champs ») à un espace unidimensionnel : « un étroit ruban de ciment » (274). - L'avidité foncière de l'homme aux 1.000.000 d'arpents qui avait peur de mourir. (288)

Quelques explications sur les Okies : désormais astreints à suivre une ligne droite, c'est-à-dire une succession de points, leur saisie de l'espace est faussée. Leur exil les prive d'une juste relation aux trois dimensions de l'espace. C'est peut-être là l'injustice la plus grave dont ils sont affligés, car elle touche à l'une des conditions élémentaires de l'existence : ici : l'espace. D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si, en réaction, les micro-sociétés qu'ils recréent temporairement sont appelées des « mondes » (au sens cosmique du terme) par Steinbeck : les Okies reconquièrent alors, au moins symboliquement, un univers tridimensionnel.

La Justice – « Casier »

Quelques explications sur l'homme au million d'arpents : il traduit une angoisse temporelle en termes spatiaux. Sachant qu'il ne pourra accroître indéfiniment le nombre de ses années, il tente de s'étendre indéfiniment dans l'espace. Cette double erreur d'appréciation est bien une forme d'injustice : il n'a plus la juste perception de sa relation au temps, puisqu'il la traite comme relation à l'espace. Quant à sa relation à l'espace, elle est également faussée, puisqu'il pense pouvoir s'étendre lui-même aux dimensions de ses propriétés : il croit que son avoir lui confère un gain d'être. Pascal pourrait le détromper en deux formules lapidaires : « Je n'aurai pas davantage en possédant des terres : par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ».

Synthèse :

Notre sens de l'orientation dans le temps et dans l'espace fournirait donc le cadre conceptuel dans lequel le sentiment de la justice prendrait forme ? Mais alors nous revenons, d'une certaine manière, au début de notre réflexion, à cette intuition du juste rapport qui définissait le plus largement la vertu de justice/justesse.