



## Réclamer la justice, est-ce revendiquer l'égalité ?

Au livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote donne déjà comme un lieu commun, une évidence universellement partagée, ce que Marx prendra, dans *Le Capital*, pour un « préjugé populaire » moderne : « si l'injuste est l'inégal, le juste est l'égal, tout le monde le croit, et sans démonstration ». Ladite croyance trouve à s'exprimer symboliquement dans l'allégorie de la balance. Ce qui peut faire douter de la validité de cette formule si simple, c'est assurément d'abord la masse et la complexité des commentaires et des distinguos dont Aristote a cru nécessaire de l'entourer pour en expliquer le sens

et le bien-fondé, mais plus immédiatement le fait que la justice ne va pas pour nous sans une institution qui implique une relation essentiellement hiérarchique, donc inégalitaire, entre le juge et ceux sur lesquels il exerce un pouvoir qu'il a et qu'ils n'ont pas. Le problème posé n'est toutefois pas une simple question de fait, qui serait sociologique ou historique plutôt que philosophique. La question porte sur une conséquence impliquée dans l'essence de la justice, c'est-à-dire sur la possibilité de définir celle-ci de façon cohérente comme visant l'égalité, eu égard à ses conditions réelles, lesquelles sont avant tout pratiques. Après avoir fait l'hypothèse que réclamer la justice vaut comme revendication d'égalité, nous montrerons les apories d'une telle conception pour lui préférer celle qui pense la justice comme équilibre et compromis.

Comme toute vertu morale, la justice se caractérise comme visée d'un juste milieu, mais ce qui la spécifie, c'est que dans son cas le milieu n'est plus seulement subjectif, relatif aux exigences chaque fois différentes du perfectionnement individuel, mais objectif, et à un double titre : car la justice a pour objet propre moins la personne que les relations entre les personnes, et d'autre part ces relations peuvent s'exercer par la médiation de biens extérieurs aux personnes elles-mêmes (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). Aristote semble contester le lieu commun susdit lorsqu'il distingue deux justices : à côté de la justice particulière qui règle les échanges et se définit proprement comme égalité, il y a la justice générale, qui doit se définir plutôt comme légalité en ce qu'elle est la disposition à obéir aux lois qui régissent les rapports entre personnes au sein d'une communauté (chapitres 2 et 3). Toutefois, même la légalité peut être interprétée comme une certaine sorte d'égalité, clairement traduite dans la notion grecque d'isonomie : car la loi est par essence une exigence commune, elle est la même pour tous, et en ce sens tous sont égaux devant elle. Ici l'égalité consiste dans la réciprocité des devoirs que la loi impose aux citoyens (chap. 8).

La définition de la justice particulière par l'égalité se comprend aisément si l'on considère que les relations humaines consistent principalement en des transactions (chap. 5), c'est-à-dire en échanges de biens ou de bienfaits ou de leurs contraires (chapitre 8). Or, il y a une logique évidente de l'échange sans laquelle il serait insensé et qui veut que chacun y reçoive autant qu'il y cède. Ce principe, clairement illustré par les transactions portant sur les biens matériels, ou marchandises, peut être étendu par analogie aux autres types de transactions : toute victime d'une injustice quelconque – par exemple une séquestration (chapitre 6) – peut être considérée comme diminuée dans sa personne ou dans ses biens, dans la mesure où elle est privée de l'exercice d'un certain droit. Aristote peut dès lors définir une justice corrective – la fonction de l'institution judiciaire – qui consiste à rétablir l'égalité, en même temps que la légalité, en faisant rentrer la personne lésée dans ses droits (chapitre 7) : on répare l'injustice en restaurant l'égalité.

Le principe de réparation égalitaire trouve sa manifestation la plus claire dans le talion. Il faut voir dans celui-ci non pas une avalisation de la pratique sauvage de la vengeance mais au contraire la première norme limitative imposée à celle-ci : pour un œil pas plus qu'un œil, pour une dent, pas plus qu'une dent. Dans le talion, la vengeance devient *vindicatio*, et, comme telle, justice – moyennant l'institution d'un pouvoir spécial – précisément par l'introduction d'une exigence de stricte égalité. Le talion n'en est pas moins exemplaire de l'absurdité qui peut résulter de l'application mécanique d'un tel principe dans la mesure où il ne considère que la matérialité d'un acte et non pas la responsabilité de celui qui l'a commis. De plus, le principe de réparation est inapplicable aux injustices qui apparaissent précisément irréparables : par exemple un viol. Et même si l'on considère la responsabilité de l'agent criminel, on ne voit pas ce qu'on réparera en lui infligeant à lui aussi une violence irréparable : c'est ce qui nous rend si suspecte la peine de mort.

Ainsi la justice corrective ne semble pas pouvoir appliquer mécaniquement le principe de l'égalité transactionnelle. Mais en outre, il faut bien reconnaître que cette justice est moins égalitaire qu'essentiellement discriminatoire. Quel que soit le principe de sa détermination, toute peine infligée est une privation de droit, qui fait perdre à un individu, temporairement ou définitivement, le bénéfice de l'isonomie. La justice paraît consister ici en ce que tous les individus n'ont pas droit au même traitement, et ce en fonction de ce qu'ils ont fait d'une part, mais aussi de la manière dont ils l'ont fait – car on ne punira pas de la même façon un homicide suivant qu'il est involontaire ou volontaire, voire prémédité. S'introduit ici l'idée d'un degré de gravité, qui nous fait sortir du point de vue de la seule égalité arithmétique.

Si la définition de la justice n'est pas simple, c'est que l'égalité est un terme équivoque dont Aristote distingue deux significations, qui ont l'inconvénient d'avoir des implications apparemment contraires. Il y a d'abord l'égalité simple ou arithmétique entre deux quantités substituables :  $a = b$ . Mais il y a aussi la proportion, qui est l'identité du rapport entre des termes qui peuvent être arithmétiquement inégaux :  $a / b = c / d$ . Or il y a deux façons de manquer à l'égalité proportionnelle, et donc deux sortes d'injustice possibles : soit lorsqu'on traite inégalement des égaux – ce qui est le cas lorsque des personnes manquent à leurs devoirs réciproques –, soit lorsqu'on traite également des inégaux – ce qui serait le cas si l'on punissait pareillement des actes de gravité différente.

Ce principe de proportionnalité trouve à s'appliquer dans la répartition des richesses ou des honneurs. Il définit la justice dite distributive (chapitre 6), dont le principe s'énonce, en latin : *suum cuique tribuere*, ou, en français : à chacun son dû. Le droit est en effet ce que les personnes se doivent mutuellement, et il est ici déterminé selon ce que chacun mérite. Suivant l'adage bien connu : à travail égal, salaire égal ; mais rien n'empêche qu'un tel travaille deux fois plus, ou deux fois plus vite qu'un autre, et

mérite donc de gagner deux fois plus. Suivant le même principe on doit attribuer aux personnes des responsabilités en fonction de leurs compétences, et rétribuer leur exercice en fonction du degré de responsabilité qu'elles ont à l'intérieur du travail de la collectivité, c'est-à-dire de l'importance de leur contribution au bien commun.

C'est la notion de proportion qui semble permettre de définir de façon cohérente la justice comme une égalité. La justice corrective peut en effet apparaître comme une espèce de la justice distributive si sa tâche essentielle doit être de proportionner les peines aux délits. Bien plus, Aristote veut que la justice comporte une disposition spéciale, l'équité, qui vienne chez le juge corriger les conséquences néfastes que pourrait avoir une application trop rigoureuse de la loi. Car « *la loi a égard seulement à la différence du tort causé et traite les personnes comme égales* » (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 7) ; mais « *la loi est toujours générale, et il y a des cas sur lesquels il est impossible de se prononcer correctement en général* » (*Ibid.*, chapitre 14). Par suite, « *la nature de l'équitable est d'être un correctif de la loi là où elle est en défaut à cause de sa généralité* ». La justice apparaît alors comme une adaptation de l'égalité abstraite de la loi à la particularité des cas.

La cohérence de l'analyse d'Aristote paraît entière puisque c'est non seulement la justice corrective qui trouve son principe dans l'égalité proportionnelle, mais tout aussi bien la justice qu'on appellera par la suite commutative. Car l'égalité arithmétique qui régit l'échange des marchandises suppose l'égalisation proportionnelle de leurs producteurs, le prix marchand n'étant jamais que l'expression de cette proportion, par exemple quand on dit « *combien de chaussures équivalent à une maison* ». (*Ibid.*, chapitre 5). Pourtant la détermination d'une telle équivalence suppose entre les biens échangés une commensurabilité qu'Aristote reconnaît impossible du fait de leur différence qualitative irréductible (chapitre 8), différence que l'on retrouve dans les travaux nécessaires à leur production. Dans le domaine politique, la même difficulté se rencontre : car si l'on peut poser en principe que « *des hommes différents ont des droits et des mérites différents* » (Aristote, *Politiques*, livre III, chapitre 12), les registres dans lesquels ils peuvent différer sont divers – la taille, le talent, la richesse –, de telle sorte qu'entre eux toute commensurabilité soit « impossible ». Dès lors les critères de l'égalité constitutive de la justice paraissent inassignables et par conséquent arbitraires : tout le monde reconnaît que la justice distributive doit s'exercer en fonction du mérite (*axia*), mais tous ne parlent pas du même mérite : pour les démocrates, c'est la liberté, pour les partisans de l'oligarchie, la richesse, pour d'autres la noblesse de sang, pour les partisans de l'aristocratie, la vertu (*Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre 6). La définition de la justice comme égalité proportionnelle paraît formelle : caution idéologique de revendications catégorielles au service d'intérêts ou d'ambitions divers.

Le principe de proportionnalité paraît en fait entériner une inégalité supposée, et en aggraver les effets par l'inégalité de traitement qu'on en déduit. On peut voir là une raison de revenir à l'égalité simple. Si en effet la justice repose sur une logique égalitaire, elle peut difficilement se satisfaire de l'inégalité des conditions : « car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ». C'est pourquoi « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop » (Rousseau, *Du Contrat social*, livre I, chap. 9). Il ne saurait y avoir de bien commun, objet et principe de la justice, que si l'existence de la communauté peut apparaître comme un bien à chacun de ses membres, ce qui est impossible si certains en sont manifestement les victimes tandis que d'autres en profitent.

Même si l'on ne nie pas, par pure postulation, qu'il y ait des inégalités naturelles, il y a une telle disproportion entre celles qu'on peut reconnaître et les inégalités de condition sociale, que l'injustice de celles-ci peut aisément être dénoncée : l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique ; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés ; puisqu'il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*).

Si elle n'est pas naturelle, l'inégalité sociale doit être envisagée comme le résultat artificiel de conduites volontaires, antérieures à l'institution d'une justice égalitaire : « *Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile* » (*Ibid.*, 2<sup>ème</sup> partie, § 1). A ce premier droit, pure sanction du fait résultant des « *raisons spécieuses* » (*Ibid.*, § 31) invoquées par les riches, il faut substituer « *un vrai contrat* » (*Ibid.*, § 44), c'est-à-dire penser la société non plus comme une forme déguisée de la loi du plus fort, mais comme un engagement mutuel dans lequel les personnes se traitent toutes à égalité : la justice du contrat social tend concrètement à l'égalisation parce qu'elle présuppose l'égalité des individus en tant que membres potentiels de cette communauté volontaire qu'est le peuple organisé en État.

L'égalitarisme de Rousseau a inspiré les babouvistes et, par la suite, les révolutions communistes. L'histoire de celles-ci a confirmé ce que la logique permettait de prévoir aisément : que l'égalisation des conditions n'irait pas sans l'institution d'un despotisme politique (Marx et Engels présentaient comme une découverte scientifique l'idée d'une dictature du prolétariat qui serait la phase de transition vers la société communiste sans classes. La mise en œuvre historique de la découverte a produit des dictatures sur le prolétariat, et la transition vers l'abandon de l'idéologie qui servait à les justifier.). Le plus tyrannique de ceux que l'humanité ait produits était l'œuvre d'un parti appuyé sur une idéologie permettant la discrimination de ceux qui sont dans le sens de l'histoire et de ceux qui sont dans l'illusion de pouvoir lui résister. L'égalitarisme est alors contradictoire à un double titre : parce que la prétention à supprimer les inégalités socio-économiques engendre l'inégalité politique maximale sous la forme de la confiscation du pouvoir ; parce que celle-ci engendre et couvre – idéologiquement et pratiquement – des inégalités du même type que celles auxquelles elle prétend remédier.

D'où la dénonciation nietzschéenne de l'égalitarisme comme justification imaginaire d'un idéal médiocratique ne pouvant engendrer que la domination tyrannique de « la nouvelle idole » : l'Etat, « *le plus froid de tous les monstres froids* » (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1<sup>ère</sup> partie). La définition de la justice comme égalité est une exigence – une valeur – qui n'exprime que le point de vue des consciences faibles, celles à qui leur médiocrité fait détester l'excellence. Ces volontés n'ont pour elles que d'être majoritaires, ce qui montre que lorsqu'elles imposent leur conception de la justice – en démocratie –, elles ne font qu'exercer, à l'encontre des principes qu'elles affichent, la loi du plus fort.

On voit du même coup que l'inégalitarisme de Nietzsche n'est pas moins contradictoire lorsque, contre l'humanisme judéo-christiano-démocratique, il revendique une conception hiérarchique de la société qui n'est pas sans rappeler la définition sophistique du juste selon la nature. Socrate faisait déjà remarquer à Calliclès que l'égalitarisme du *nomos*, s'il correspond au vœu du plus grand nombre, a pour lui cette force qui, du point de vue même de Calliclès, lui donne naturellement vocation à s'imposer comme norme. En fait, dans la pensée de Nietzsche comme dans celle des sophistes, c'est l'idée même de justice qui s'abolit en même temps que la volonté d'égalité est contestée : l'idée de bien commun n'a plus ici de place, parce que l'idée de bien n'a plus de sens, et que ce qui est commun est considéré comme essentiellement détestable (*Par-delà le bien et le mal*, § 43). Tout est une question de point de vue, et si l'égalitarisme pense la justice d'une manière qui finit par la compromettre, rien ne permet de dire en quoi l'exaltation nietzschéenne de la « *race des maîtres* » et des aristocraties sans scrupules vaut mieux que son refus. Il s'agit donc d'échapper au renversement fallacieux de l'égalitarisme en son contraire.

Ce qui disparaît chez Nietzsche, c'est évidemment ce que Platon opposait aux sophistes, à savoir la dimension éthique de la justice. Pour penser la justice de la cité, *La République* prend pour modèle une justice de l'âme, définie comme un ordre interne, une harmonie assurée par la maîtrise intelligente de ces dispositions affectives que sont le désir (le concupiscible : *épithumètikos*) et l'agressivité (l'irascible : *thumos*). C'est bien pourquoi *L'Éthique* de Nicomaque fait de la justice une vertu morale, c'est-à-dire une rectification du caractère (*éthos*) résultant d'une ascèse (exercice) volontaire.

La définition éthique de la justice renvoie évidemment à une notion qui ne trouve sa place ni dans l'antihumanisme de Nietzsche ni dans le matérialisme de Marx : la liberté. Celle-ci est en effet impliquée dans le caractère volontaire de l'acquisition de la vertu de justice, mais aussi dans le fait que la justice instituée dicte des exigences – les lois – auxquelles on peut se soustraire, c'est-à-dire des nécessités morales dont l'accomplissement n'est pas pour autant physiquement nécessaire. C'est bien pourquoi Rousseau refuse de voir dans la loi du plus fort l'origine possible d'un droit du plus fort car « *la force est une puissance physique* » et l'on ne voit pas « *quelle moralité peut résulter de tels effets* » (*Du Contrat social*, Livre I, chapitre 3).

C'est pourquoi aussi, afin de penser l'État, conformément à sa définition aristotélicienne, comme une communauté d'hommes libres. Rousseau met à son principe la liberté en tant que disposition naturelle des individus. Cette conception apporte une cohérence qui manquait à Aristote du fait de son acceptation de l'esclavage : la liberté étant une disposition naturelle, puisqu'il serait absurde de la supposer acquise par volonté, elle est aussi universelle, et c'est cette universalité qui fonde la nécessité morale de l'obéissance aux lois. Dès lors, même si l'on ne retient pas l'idée de contrat social à cause du trop hypothétique état de nature qu'il présuppose, on peut considérer que la justice est fondée sur l'égale dignité des personnes humaines en tant qu'elles sont des sujets libres et responsables de leurs actions – non sans remarquer que l'égalité n'a pas ici son sens propre, quantitatif, mais bien plutôt celui d'une identité qualitative, voire essentielle.

Si la justice est fondée sur la liberté, sa mise en œuvre ne saurait contredire ce qui est le principe de sa légitimité. C'est pourquoi nous considérons aujourd'hui comme norme de la justice politique des États institués la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Ceux-ci définissent les modalités légitimes d'exercice de la liberté que les personnes doivent mutuellement se reconnaître, et que les États doivent leur garantir, soit comme libertés individuelles publiquement reconnues (circulation, opinion, expression, association, culte, etc. – « droits de »), soit comme conditions d'accès à l'exercice de la responsabilité (sécurité, hygiène, éducation, instruction, travail, propriété, etc. – « droits à »). Toutes ces attributions sont fondées sur le principe que « *tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit* » – sinon en fait.

Or de par son essence, du fait même qu'elle est un principe d'actions contingentes, la liberté est un facteur inévitable d'inégalité : car l'identité du cadre légal donné à son exercice ne peut précisément lui donner que la possibilité de s'exercer, et non pas déterminer à l'avance – sauf à vouloir la supprimer – la manière dont elle le fera. Rien ne permet de dire a priori que les individus mettront en œuvre également leur capacité d'acquiescer les vertus morales ou intellectuelles. De même un individu peut faire preuve d'une plus grande inventivité, et y trouver la source d'un profit collectif : tel est le cas de tout entrepreneur qui, identifiant un besoin non satisfait crée des emplois pour y pourvoir. Et il serait absurde de la part de la collectivité de décourager de telles initiatives en n'en rétribuant pas le mérite, comme ce fut le cas dans les États collectivistes.

On voit donc que même sur la base d'un principe de légitimité auquel tous puissent consentir (les droits de l'homme), l'inégalité volontaire peut s'installer, voire s'aggraver en se perpétuant. Comment empêcher par exemple que chacun désire transmettre à sa descendance des biens qu'il s'est acquis légitimement, et que par suite l'héritage, tant culturel que matériel, dont chacun bénéficie, soit aléatoirement inégal à celui des autres ? Tout ce que peut faire alors la collectivité, c'est de limiter les inégalités ou leur aggravation en imposant des redistributions par la voie de l'impôt et de l'assistance mutuelle (ce qui ne va jamais sans risque ni coût social : le traitement social du chômage peut par exemple tourner au détriment de la création d'emplois). La collectivité peut aussi rendre les inégalités supportables en donnant autant que possible à tous les moyens de mériter la part du bénéfice collectif que chacun entend obtenir : c'est ce que nous appelons l'égalité des chances, qui est en fait un retour au principe méritocratique d'Aristote.

En analysant la société américaine, Tocqueville y a vu la tension sans doute inévitable entre les deux éléments de la définition moderne de la justice. L'inégalité des conditions était dans les sociétés antiques ou d'Ancien Régime la condition de la liberté politique de ceux qui en étaient les détenteurs. La passion de l'égalité est sans doute ce qui dans les sociétés modernes s'oppose aux divisions et aux cloisonnements des anciennes. Mais comme elle consiste en ce que tout groupe social tend à revendiquer pour soi tout avantage qui aurait été consenti à tout autre, que d'autre part l'affrontement violent des groupes est ici évité par le recours à l'arbitrage du pouvoir central de l'État, il en résulte une tendance au renforcement de celui-ci et donc le risque d'un despotisme démocratique (tutelle administrative et bureaucratie) préjudiciable aux libertés.

Le totalitarisme constitue au XX<sup>ème</sup> siècle la forme extrême de ce que Tocqueville pressentait. Montesquieu avait par avance défini le moyen politique d'y faire obstacle en reprenant un principe déjà esquissé, *mutatis mutandis*, dans *Les Politiques* d'Aristote : celui de la séparation des pouvoirs, c'est-à-dire de l'indépendance institutionnelle des pouvoirs exécutif, législatif, et judiciaire. Aristote y ajoutait le principe de l'alternance, pour autant que la vertu du citoyen consiste à savoir « *tantôt commander, tantôt obéir* ». Du point de vue politique, la justice apparaît alors comme un équilibre, dont la condition est que les pouvoirs institués puissent se contrebalancer, condition qu'en effet tous les régimes totalitaires se sont empressés de supprimer et qui reste souvent à réaliser dans les démocraties libérales.

Ce principe de l'équilibre des pouvoirs ou, mieux encore, entre pouvoirs et contre-pouvoirs, peut être généralisé. Selon Aristote, il faut « toujours confier les affaires (*praxeis*) et les pouvoirs (*archas*) aux parties qui s'opposent » (*Les Politiques*, livre 5, chapitre 8). Selon Tocqueville, la tendance au centralisme démocratique doit être contrebalancée par l'institution de pouvoirs secondaires électifs (par exemple des assemblées régionales), par la liberté de la presse, et par la possibilité de fonder des associations civiles, telles que les syndicats ouvriers, que la Révolution française a commencé par interdire, et le bolchevisme par mettre au pas. La justice sociale apparaît alors moins comme une irréalisable situation d'égalité que comme un compromis, sans cesse renégociable qui détermine quelles sont les inégalités jugées acceptables. Et sans doute ne faut-il pas avoir trop d'illusions sur ce qui apparaît comme un moindre mal par rapport au totalitarisme : car il est vraisemblable que les plus déshérités auront toujours le moins de quoi se faire entendre, et que ceux qui prendront la parole en leur nom seront toujours tentés d'exploiter leur suffrage à leur propre profit. Ici encore la justice extérieure est conditionnée par la justice intérieure de ceux qui ont à l'exercer, car il n'y a pas de garantie objective contre l'abus de pouvoir.

Ainsi que toute vertu morale selon Aristote, la justice ne peut que tendre à une égalité qui lui donne son sens et dont le vrai nom est la réciprocité. Il s'agit là d'un idéal plutôt que d'un état de fait, lequel ne peut jamais consister qu'en un équilibre instable, qui ne se sauvegarde qu'en se réformant. Le propre du totalitarisme a été de prétendre éliminer la vertu de justice en tant qu'exercice de la responsabilité personnelle avec toutes les conséquences contingentes que celle-ci implique et de lui substituer le mythe d'une société définitive. En ce sens, la justice est encore à naître, ou elle n'est déjà plus possible.