Vers une conception dialogique de la justice

Autor(en): **Stucki, Pierre-André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **37 (1977)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883206

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 37/1977

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

Vers une conception dialogique de la justice

Les jugements de justice, que chaque homme est conduit à formuler en une multitude de circonstances particulières, sont souvent mal assurés, non seulement à cause des difficultés propres de l'évaluation, mais encore du fait des controverses insistantes, aujourd'hui, à propos des conceptions de la justice. Parmi celles-ci, la conception objectivante identifie la justice à un état de fait représenté comme objectif, mais elle est inapte à nous fournir une authentique certitude; la conception libérale-démocratique, ici nommée duale, est plus satisfaisante, mais elle est incapable d'éclairer le jugement de justice dans le contexte de l'existence individuelle. La conception prométhéenne (marxiste), de son côté, risque de perturber la nécessaire pondération du jugement. Il semble dès lors possible d'attirer l'attention sur l'importance du *dialogue* comme lieu et facteur de justice, et d'esquisser les rudiments d'une *conception dialogique*, qui échapperait aux carences des précédentes.

Le thème de la justice est des plus controversés et des plus suspects dans la pensée commune. Tantôt ce sont les jugements individuels, en des occurrences particulières, qui s'accompagnent de doute ou d'étonnement, tantôt ce sont les perspectives dernières, les horizons doctrinaux, qui semblent un marasme dont on ne sortira pas. Ainsi, en l'absence de consensus à propos des fondements de cette problématique, nous essayons ici une esquisse schématique qui devrait, par la suite, être appuyée par des études plus détaillées et plus minutieuses.

Nous proposons d'abord une grille qui vise à classer les jugements de justice ponctuels, liés à une situation particulière; nous obtenons ainsi une sorte d'inventaire des points de conflit, des incertitudes fréquentes, de ce que l'on nomme couramment la complexité du problème. Nous examinons ensuite quelques *conceptions* de la justice; nous entendons désigner par là ces constructions intellectuelles de référence qui devraient permettre d'éclairer les difficultés de l'inventaire et d'affermir nos jugements. En ce qui concerne la matière documentaire d'où partir, nous nous sommes décidé pour un petit nombre de textes simples, connus et clas-

Correspondance: PD Dr Pierre-André Stucki, Croisettes 7, CH-1066 Epalinges

siques, mais de provenances assez diverses pour ne pas nous confiner à un point de vue trop restrictif[1].

1. Les jugements

Nous portons des jugements relativement à ce qui est juste et à ce qui ne l'est pas. Les *objets* de ces jugements se situent en divers *domaines* de réalité, dont la considération s'impose d'abord si l'on veut éviter de se mettre dans une ornière qui fera perdre la vue d'ensemble.

Les jugements se constituent par l'utilisation et l'application de certains *principes*, tel, par exemple, le principe d'égalité. Celui qui juge estime que tel principe est utilisable parce qu'il *se base* sur telle ou telle référence, par exemple sur le droit naturel ou bien sur l'Evangile. Nous nous proposons donc de considérer *les bases* du jugement de justice avant que *les principes*, et, finalement, *la modalité*.

1.1. Les domaines

Le deuxième article de la ‹Déclaration› pose que «le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression». Ces droits naturels signifient le droit de tout homme à l'existence personnelle, et ils caractérisent l'idée de justice qui s'exprime dans ce document.

Dans la mesure où ils constituent le 'but de toute association politique', ils attestent à l'évidence que la justice concerne le domaine de la réalité politique ou, en d'autres termes, la dimension politique de la réalité humaine. Cette pensée est si peu étonnante que l'on tend quelquefois à faire de la politique le lieu exclusif de la justice, à réduire la justice à une affaire politique. Ce préjugé est abusivement limitatif.

[1] Ces textes sont les suivants: a) La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, que nous citerons en parlant de la ‹Déclaration›. b) *De la liberté du chrétien*, de Luther, que nous citerons d'après la traduction Gravier (Aubier, Paris 1969). c) *L'idéologie allemande*, 1re partie, de Marx et Engels (Editions sociales, Paris 1974). d) *Du contrat social*, de Rousseau (Garnier, Paris 1962). e) *L'apologie de Socrate*, de Platon, que nous citerons d'après la traduction Chambry (Garnier-Flammarion, Paris 1965).

Que tout homme ait droit à l'existence personnelle, en effet, cela doit bien signifier quelque chose d'essentiel *pour lui.* La justice concerne l'existence individuelle de façon irréductible. Socrate, d'ailleurs, le disait: «Il faut absolument, quand on veut combattre réellement pour la justice et si l'on veut vivre quelque temps, se confiner dans la vie privée et ne pas aborder la vie publique» (p. 44).

La justice ne se réduit ni à une question exclusivement politique, ni à une question exclusivement éthique dans le contexte de l'existence individuelle. Elle concerne les deux dimensions, elle signifie quelque chose pour ces deux faces de la réalité humaine. Mais il ne faut ignorer pour autant ni le domaine économique, ni le domaine intellectuel.

Dans leur activité économique, les hommes se trouvent confrontés à la nature, en quête de ce qui est utile, et il peut sembler que ce qui est utile *se justifie* de soi-même. On pense même quelquefois que ce qui est efficace, ce qui réussit, se trouve justifié bien que son utilité demeure problématique. Souvent, implicitement, cette idée se profile sur la croyance rationaliste ancienne en un monde ordonné par la Providence de Dieu; ce qui réussit, dès lors, est nécessairement conforme à la juste volonté du Créateur.

On peut penser au contraire que trop d'hommes souffrent de cet ordre 'naturel' qui n'est pas 'juste'. Avec Marx et Engels, on peut estimer que le système économique résulte de l'activité des hommes, qu'il est donc modifiable et susceptible d'être soumis à la volonté commune (cf. p. 117). Ainsi, le domaine de l'efficacité à l'égard de la nature n'échappe pas aux jugements de justice. La langue courante en porte d'ailleurs le témoignage, puisque l'on dit couramment d'un individu qui, par exemple, ne sait pas se servir d'un outil, qu''il ne fait pas juste'.

Il en va encore de même, finalement, du domaine de la connaissance et des idées, où le 'juste' est fréquemment utilisé comme synonyme du 'vrai' pour être opposé au 'faux'. L'exigence de justice ou de justesse régit le domaine de la recherche de la vérité, et l'on sait depuis Platon que le règne de l'injustice politique est solidaire du règne du mensonge et de la tromperie dans le domaine de ce qui se dit.

1.2. Les bases

La ‹Declaration› subordonne l'exercice des pouvoirs et de la souveraineté du peuple au respect des droits 'naturels et imprescriptibles'. Les hommes ne 'peuvent' pas se donner n'importe quelles lois; ils ne sont pas des législateurs 'souverains', car ils doivent respecter, conserver et garantir les droits 'naturels'. Ce point apparaît encore en toute clarté à l'article V, qui dit que «la loi n'a le droit de défendre que ...», ainsi qu'à l'article VIII, qui précise que «la loi ne doit établir que ...» Les lois définissent la justice civile, qui est subordonnée au droit naturel, à la justice absolue, laquelle est «reconnue et déclarée», «en présence et sous les auspices de l'Etre suprême» selon les termes du préambule. Telle serait donc *la base* de nos jugements dans le champ politique.

Pour des raisons qui nous échappent, plusieurs commentateurs (dont Ernst Bloch) voient une continuité de pensée entre le ‹Contrat Social› de Rousseau et la ‹Déclaration›. Pourtant, Rousseau pose, en ce qui concerne l'origine, des thèses contraires à celle-ci, puisqu'il admet, comme clause unique du contrat fondateur de la société «l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté» (p. 243). Il n'existe donc plus, pour Rousseau, au sein de la société, aucun droit naturel imprescriptible, puisqu'ils ont tous été aliénés par le pacte fondateur. Les hommes peuvent donc se donner les lois qu'ils veulent, car «la volonté générale est toujours droite ...» (p. 252) et la souveraineté populaire n'est soumise à aucune norme contraignante: «il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple ...» (p. 245). Le droit naturel est aboli.

Dans le champ politique, la base de nos jugements de justice est donc controversée: s'agit-il d'un droit naturel absolu d'origine transcendante, ou d'un décret de la volonté commune? Nous ne sommes pas d'accord entre nous à ce sujet, et il peut en découler des divergences notoires dans des occurrences déterminées.

Si, comme le veut Rousseau, les hommes décident de ce qui est juste, on doit se demander s'ils sont également les inventeurs de l'idée de justice. C'est ce que semble penser Marx quand il écrit: «Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc ...» et, dans le passage qui précède: «La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité

matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle» (p. 50).

A l'opposé de cette conception, on peut penser que l'ordre de la connaissance et de la vérité est autonome par rapport aux dimensions économique et politique. Dans l'esprit de la ‹Déclaration›, la société ne doit pas s'immiscer dans l'ordre de la vérité: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.» Si la vérité, et en son sein, l'idée de justice, n'a pas son origine dans la 'production' des hommes, alors la société ne doit pas se prononcer sur ce qui n'est pas de son ressort, et elle doit abandonner à l'individu le souci et la responsabilité de se former ses convictions. Telle était aussi la pensée du rationalisme, et déjà de Descartes, pour lequel c'est bien par 'nature' que chaque homme est doué de bon sens. De plus, dans ce rationalisme ancien, la vérité est d'origine transcendante.

Ainsi, la base des jugements de justesse-justice est controversée dans le domaine intellectuel comme elle l'est dans le domaine politique. Il en va encore de même dans le champ de l'existence individuelle.

Le célèbre article 4 de la ‹Déclaration› pose que «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits ...» Voici ce que 'l'Assemblée nationale' peut dire de la liberté individuelle. Si on l'utilise comme base de l'éthique, on se fait défenseur de la liberté arbitraire, admettant que l'individu peut faire n'importe quoi sous la seule réserve du droit d'autrui.

Il est possible de se référer à d'autres bases pour aborder la justice individuelle, et notamment d'invoquer une exigence de justice qui serait constitutive de l'existence. Ainsi pensait Socrate, semble-t-il: «Tu n'es pas dans le vrai, mon ami, si tu crois qu'un homme qui a tant soit peu de valeur doit calculer les chances qu'il a de vivre ou de mourir. Il ne doit, quoi qu'il fasse, considérer qu'une chose, s'il agit justement ou injustement, s'il se conduit en homme de cœur ou en lâche» (p. 40). Et encore: «comment ne rougis-tu pas de mettre tes soins à amasser le plus d'argent possible et à rechercher la réputation et les honneurs, tandis que de ta raison, de la vérité, de ton âme qu'il faudrait perfectionner sans cesse, tu ne daignes en prendre aucun soin ni souci?» (p. 41). Voici donc l'opposé de la liberté arbitraire: l'exigence de justice domine l'existence individuelle; elle ne concerne pas seulement

l'action, mais également, peut-être plus fondamentalement, la réflexion et la conscience de soi; et il s'agit d'une exigence infinie, car c'est 'sans cesse' qu'il faut se soucier de 'perfectionner son âme'.

Dès l'instant où l'exigence de justice est ainsi reconnue, la question de la culpabilité et de la justification ne peut guère être évitée. C'est donc ici qu'il convient de situer le thème de la justice évangélique tel qu'il est développé notamment par Luther: «il faut savoir que l'ensemble de la Sainte Ecriture se divise en deux sortes de paroles qui sont les commandements ou la loi de Dieu, et l'engagement ou la promesse» (p. 52–53). Les commandements n'ont «pour but que d'amener l'homme à voir son incapacité à faire le bien et à lui apprendre à désespérer de lui-même ... C'est alors qu'intervient la seconde parole de Dieu, l'engagement ou promesse divine qui dit: 'Si tu veux accomplir tous les commandements et te débarrasser de tes mauvais désirs et de tes péchés, comme les commandements l'exigent formellement, voici qu'il te faut croire en Jésus-Christ, en qui je te promets toute grâce, toute justice, toute paix et toute liberté'» (p. 53–54). «Ainsi nous voyons que la foi suffit à un chrétien, il n'a besoin d'aucune œuvre pour se justifier. S'il n'a plus besoin d'aucune œuvre, il est certainement délié de tous les commandements et de toutes les lois; s'il en est délié, il est certainement libre. Telle est la liberté chrétienne, c'est la foi seule qui la crée, ce qui ne veut pas dire que nous puissions rester oisifs ou faire le mal, mais que nous n'avons besoin d'aucune œuvre pour nous justifier et atteindre à la félicité ...» (p. 56).

Il apparaît donc clairement que les bases de la justice individuelle ne sont pas moins controversées que celles des domaines politique ou intellectuel. De plus, il est manifeste que la base socratique non plus que la base évangélique ne peuvent valoir dans le domaine politique: elles sont spécifiques à la dimension considérée.

1.3. Les principes

Il se peut fort bien que nous divergions entre nous sur les bases, mais qu'en certaines occurrences nous nous accordions sur les principes. Ainsi, nous pouvons fort bien, dans le domaine politique, nous entendre sur le principe de l'égalité de tous les hommes, bien que nous puissions le baser sur le droit naturel ou bien sur le contrat social.

Tentons maintenant, dans le cadre de notre inventaire, de dresser une liste des principes de justice et d'examiner schématiquement quelles relations ils entretiennent entre eux.

Le premier article de la ‹Déclaration› pose que «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune». *Le principe d'égalité* est donc le premier à s'imposer à l'attention: tous les hommes sont formellement égaux, de naissance et en droit. C'est sur ce principe que se fondent toutes les lois, et notamment leur forme logique de proposition universelle.

Mais les différentes lois ont différents contenus; les hommes légifèrent dans différents secteurs de la réalité sociale, pour différentes catégories d'individus: ceux qui travaillent, ceux qui possèdent, ceux qui sont enfants, ceux qui sont malades, etc. Il faut donc faire des différences, attribuer à chacun ce qui lui revient, selon son travail, selon son mérite ou selon ses besoins. Tels seront *les trois principes de différence*, qui justifient ces 'distinctions sociales fondées sur l'utilité commune'.

Il est manifeste que ces quatre principes sont abstraitement antinomiques. Il suffit, pour s'en convaincre, d'imaginer, en l'absence de toute autre considération, la distribution des richesses selon chacun d'eux. Dans les situations concrètes, les hommes ont mis en place des solutions qui, dans les cas favorables, représentent un compromis acceptable entre leurs exigences respectives.

Ces quatre principes présupposent une organisation du pouvoir social; ils s'utilisent dans le contexte d'une société et sont en quelque sorte les héritiers de principes en vigueur dans les contextes qui sont en marge ou dans les interstices du pouvoir social. Il convient de citer, à ce propos *le principe de réciprocité:* 'œil pour œil, dent pour dent', 'Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse'. Ce principe fonde toutes les réflexions sur l'équité, notamment dans le contexte des échanges qui ne sont pas, ou pas encore, régis par les lois.

L'idée de réciprocité est liée à celle d'adéquation: est juste, dans ce sens, ce qui est adéquat à la situation, ce qui est en accord avec la réalité. C'est dans cette perspective que le maladroit ne 'fait pas juste'; c'est en ce sens que Socrate estimait injuste, de la part des Athéniens, de se soucier des honneurs et de la richesse plus que de leur raison et de la vérité: c'est une réponse inadéquate à la réalité de l'existence. Ce *principe d'adéquation*, enfin, se trouve sans doute à l'origine des réflexions sur l'utilité, l'efficacité et la vérité.

Mentionnons enfin *le principe de fidélité*, qui joue, assurément, un rôle essentiel dans toute cette problématique. Je dois pouvoir avoir confiance en autrui, et je ne dois pas trahir la confiance qu'autrui place en moi. Notamment, il est scandaleux de punir quelqu'un sans l'avoir averti auparavant des règles à respecter; il est 'injuste' de ne pas tenir ses promesses et engagements. En d'autres termes, les relations de justice sont toujours des relations de parole liées à des actions. Le principe de fidélité impose d'une part l'existence des relations de parole et montre leur importance prédominante; d'autre part, il exige que la conduite soit conforme à la parole.

Dans les interstices du pouvoir social, il est plausible que les principes de fidélité et d'adéquation jouent un rôle prédominant, celui de réciprocité ayant plutôt un sens négatif, visant à éviter des empiètements, à maintenir un équilibre viable, à contrôler une situation plutôt qu'à l'instituer. Il est également plausible que ces deux principes, fondamentaux, permettent seuls le fonctionnement des pouvoirs sociaux et l'application des principes d'égalité et de différence.

1.4. La modalité des jugements de justice

Nous portons des jugements de justice dans de nombreux domaines, en nous appuyant sur des bases controversées et qui peuvent varier selon les contextes. Nous formons ces jugements en utilisant plusieurs principes qui sont tantôt concordants et tantôt antinomiques. Quel peut donc être le degré de certitude de nos jugements de justice? Dans quelle mesure sommes-nous en mesure de nous prononcer sur des situations déterminées? Tel est le problème de la modalité.

En de nombreux cas, les actions considérées ou les décisions prises sont *discutables;* on peut les *justifier* à l'aide de certains principes et en s'appuyant sur certaines bases, mais on peut également les *contester* en se référant à d'autres principes et à d'autres bases. Dans un tel cas, toutefois, on *doit* reconnaître que l'objet jugé est, à la fois, justifiable *et* contestable. En d'autres termes, le jugement ici posé est *relatif*, non pas tant aux sentiments ou intuitions de l'individu qui le pose, comme on pense à tort trop souvent, mais bien aux principes et bases utilisés, implicitement ou explicitement.

En d'autres cas, l'objet du jugement se trouve indiscutablement injuste;

il est *injustifiable*, c'est-à-dire qu'*il n'existe pas* de principe de justice reconnu auquel cet objet puisse satisfaire, d'une part, et d'autre part qu'il existe quelque principe de justice reconnu qui est violé par cet objet.

En d'autres cas, enfin, l'objet du jugement est indiscutablement juste; il est *incontestable*, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de principe de justice reconnu qui soit violé par cet objet, et qu'il existe quelque principe de justice reconnu qui se trouve satisfait.

L'incontestable et l'injustifiable constituent ensemble la *zone indiscutable*, qui se caractérise par la possibilité de décider, à propos de l'objet, en se référant aux seuls principes, abstraction faite des alternatives de bases.

La plupart du temps, nous formons nos jugements de justice spontanément en des occurrences déterminées, et nous n'effectuons pas de raisonnement explicite ou réfléchi dont notre jugement serait la conclusion. Certains auteurs ont donc pu penser que nos jugements de justice expriment une *intuition* émanant d'un *sens de la justice* qui serait constitutif de notre personnalité.

Nous avons avoué, en commençant, la préoccupation de faire place aux jugements de justice, et, si possible, de contribuer à les affermir. L'intuitionnisme nous paraît une philosophie trop faible pour ce propos. Car notre situation culturelle est telle que des objets incontestables se trouvent contestés, et des objets injustifiables, justifiés. Le résultat en est malheureusement, pour bien des esprits, le relativisme, qui range tous les objets dans la zone discutable, ou bien alors le fanatisme qui, pour éviter le premier écueil, prétend faire passer le justifiable pour incontestable.

Il nous paraît donc préférable de considérer les jugements de justice non pas comme intuitifs, mais comme conclusion de raisonnements au moins implicites. Il est dès lors possible d'argumenter pour montrer la validité d'une conclusion, de fournir ses raisons, d'essayer de convaincre.

Dans ce contexte, les jugements à propos des objets (actions ou décisions) discutables ou indiscutables, deviennent à leur tour l'objet d'une discussion. Notamment, on peut débattre de la liste des principes et de leur signification, mais il est possible à ce sujet (tant qu'on ne fait pas intervenir les bases) de parvenir à une certitude et à un consensus raisonnables. Ainsi, au terme d'une discussion, il est possible de décider si un objet est discutable ou indiscutable, si, en d'autres termes, notre conviction à son propos s'appuie ou non sur des bases.

2. *Les conceptions*

Les conceptions de la justice sont des constructions intellectuelles qui devraient fonctionner comme des hypothèses éclairantes par rapport aux données et difficultés que l'analyse des jugements nous a conduit à mettre en relief. Il n'entre pas dans notre propos de nous étendre ici sur les caractéristiques logiques de ces sortes d'hypothèses; disons toutefois qu'elles doivent être cohérentes et non-contradictoires, d'une part, et d'autre part qu'elles doivent permettre de rendre compte de tous les éléments fournis par l'analyse, et, sinon de résoudre, du moins de trancher les alternatives de base.

Dans notre horizon culturel, il nous semble possible de repérer trois conceptions de la justice, fréquemment invoquées (implicitement ou explicitement), mais peu satisfaisantes; nous les appellerons respectivement les conceptions objectivante, duale et prométhéenne. Après en avoir montré les caractéristiques et les défauts, à notre gré, nous en présenterons une quatrième, que nous nommons dialogique et qui nous paraît préférable.

2.1. La conception objectivante

La conception objectivante définit la justice à l'aide d'une représentation schématique d'un domaine d'objets déterminés. Ainsi, on peut constituer un modèle de la réalité sociale, telle qu'elle est, devrait ou pourrait être, et, cela fait, on décide que ce modèle définit la justice; on peut procéder de même avec un modèle de comportement individuel, système d'obligations, d'interdictions et de recommandations.

En ce qui concerne la société, le modèle doit assurer, aux meilleures conditions et pour la plus longue période, la vie et survie de la collectivité. On peut par exemple poser, l'idée est classique et célèbre, qu'il faut des gens pour produire et échanger des biens économiques, d'autres pour contrôler et défendre les premiers contre d'éventuels désordres ou agresseurs, d'autres enfin, compétents dans l'ordre du savoir, pour prendre les décisions les plus judicieuses et les plus justes, et pour se faire obéir et respecter de tous les autres.

Le modèle définit ainsi un certain ordre social, qui se justifie par son

utilité et son efficacité, et qui, par conséquent, doit être adapté aux contraintes de la nature, soit qu'il s'y oppose habilement, soit qu'il s'en accommode de bon gré.

Il existe plusieurs modèles sociaux qui satisfont à ces conditions. Celui que nous venons d'évoquer, nous le nommons aristocratique par mémoire de ses origines, ou technocratique pour signaler la coloration de ses éventuelles résurgences. Le deuxième, le modèle démocratique, pose qu'il appartient à l'ensemble du peuple d'exercer le pouvoir. Le troisième, que nous nommons libéral-économique, consiste à poser que la régulation efficace du système se fait d'elle-même par les bienfaits des lois du marché, lesquelles sont 'naturelles' ou quasi-naturelles.

Il y a donc plusieurs modèles sociaux, qui peuvent tous prétendre garantir une utilité-efficacité satisfaisante. Mais lequel est 'juste', et comment en décider? On pourra bien justifier celui-ci au détriment de celui-là en invoquant tel ou tel principe, on n'en demeurera pas moins constamment dans l'ordre du discutable, ainsi qu'en témoignent les interminables débats sur les avantages et inconvénients respectifs des systèmes économiques ou politiques. Tant que l'on demeure dans la logique de l'objectivation, la question est indécidable.

Cette conception, de plus, n'éclaire en aucune façon (mais laisse plutôt dans l'ombre) l'exigence de justice dans le domaine intellectuel, non plus que dans le champ de l'existence individuelle (à moins qu'on ne réduise l'individuel au social après avoir réduit le social à l'économique). Du fait qu'elle procède par modèle représentatif d'un domaine d'objets, la conception objectivante néglige la complexité ou pluridimensionnalité de la réalité humaine; elle néglige également, par voie de conséquence, la complexité de l'exigence de justice.

2.2. La conception 'duale'

On peut concevoir la justice dans la perspective de la dualité sujet/objet, et poser que l'objet auquel s'applique un modèle doit en être également le sujet, c'est-à-dire, sinon l'auteur, du moins l'approbateur ou le juge. En d'autres termes, dans cette conception, pour qu'on puisse parler de justice, il faut que les règles du système ne s'appliquent jamais sans que les hommes auxquels elles s'appliquent ne puissent les comprendre et les

approuver; il n'y a de solution juste que celle qui permet aux hommes de vivre dans l'autonomie.

Dans le cas du modèle aristocratique évoqué ci-dessus, ce privilège était réservé aux spécialistes du savoir, dans la mesure où, à la fois, ils décident du système et en font partie. Le modèle démocratique, au contraire, est l'expression de la 'justice duale', puisque sa caractéristique est d'accorder à tous les hommes le pouvoir de participer aux décisions qui constituent le système auquel ils sont soumis. La conception duale de la justice admet donc que les hommes ne doivent jamais être traités seulement comme des objets, mais toujours en même temps comme des sujets, aptes à juger et à décider de ce qui est juste. Elle conduit donc à poser le respect des personnes comme un principe inviolable. Enfin, dans la mesure où elle contraint à sélectionner un des modèles utiles-efficaces, il est clair qu'elle dépasse la justice objectivante, puisque elle en hérite les avantages (l'utilité-efficacité) mais non les inconvénients (notamment, l'aporie du choix).

Dans le domaine éthique, c'est essentiellement à Kant que l'on peut rattacher la justice duale: «Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.» Ce qui fait la rectitude morale, la 'justice' éthique, ce n'est pas la soumission 'extérieure' (par application) des actions au code moral; cette soumission confère la 'légalité', non la 'moralité'; cette dernière n'est obtenue que si, agissant en conformité 'extérieure' avec la loi, je me rapporte 'intérieurement' au principe de la législation comme un 'sujet', auteur ou approbateur.

Il semble bien que, de cette manière, et par l'introduction au cœur même de la justice éthique de la notion de loi ou de législation, Kant pose la continuité entre la justice éthique et la justice politique (telle qu'elle s'exprime notamment dans les principes de la démocratie, et plus précisément dans la ‹Déclaration›). Quoi qu'il en soit, la justice duale ne peut pas se passer, en son centre même, de la notion de *loi* ou de *législation*, ou encore de *droit*. Le peuple, formé des citoyens, prend des décisions qui s'appliquent à tous les citoyens, égaux entre eux, égaux en droit. Les décisions du peuple ont nécessairement forme de lois, forme logique de propositions universelles.

Dans la perspective de l'application, l'individu devient une donnée inessentielle par rapport à la généralité de la loi. Ainsi le veut la forme logique, on le sait depuis fort longtemps. Le privilège de l'individu hu-

main, selon la justice duale, c'est de ne pas se réduire à une variable évanescente dans l'universalité du champ de la loi, mais d'accéder en même temps à la dignité de législateur, de celui qui considère l'universalité et qui participe à la décision, à la dignité de citoyen.

Cette dernière est pourtant bien peu de choses par rapport à la pesanteur de l'existence individuelle. On le voit, quelque chose d'essentiel dans les préoccupations de Socrate ou de Luther ne passe pas dans la justice duale, et telle est la première objection que nous lui ferons.

Sa deuxième insuffisance, à notre gré, provient de la question de l'origine; il faut respecter tous les hommes comme des personnes, se conduire, en intention, comme législateur de la république des fins et des personnes. Soit, mais d'où vient cette nécessité, quelle est l'origine de la justice? Si c'est de la raison, universelle et intemporelle, comment se fait-il que les tenants du modèle aristocratique ne l'entendent pas? Si c'est de la volonté des hommes assemblés par contrat social, comment éviter l'historicisme et la relativité du respect des personnes? Et si c'est de Dieu, pourquoi ne pas suivre la ‹Déclaration› et l'avouer clairement?

2.3. La conception prométhéenne

On peut aussi concevoir la justice à partir de la volonté de liberté et à partir de la puissance des hommes. La justice devrait permettre à chaque individu d'accéder à la liberté réelle. Il faudrait que chacun puisse faire ce qu'il veut quand il veut, s'épanouir dans la totalité de ses facultés, manifester sa personnalité dans son activité. Il faudrait donc que disparaisse la division du travail, la contrainte au travail, le travail lui-même[2]. Ainsi pensaient Marx et Engels aux temps où ils écrivaient *l'idéologie allemande*, ainsi se fonde ce que nous nommons la conception prométhéenne de la justice.

La première thèse qui en découle est que l'humanité a, dès maintenant, le pouvoir de se libérer complètement des contraintes naturelles, d'accéder à l'état de richesse suffisante. Grâce à son ingéniosité, à son travail, à son

[2] «Dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique» (p. 68).

industrie, l'homme a vaincu, virtuellement, dans sa lutte contre la nature, il a triomphé du règne de la pauvreté qui le contraignait depuis les origines. Il est devenu maître et souverain de sa destinée. Si la conception objectivante entend plier l'humanité aux contraintes de l'utilité-efficacité, c'est ici l'inverse qui est revendiqué: que le système économique soit dominé et maîtrisé par la volonté des hommes unis.

La deuxième thèse de la justice prométhéenne concerne l'abolition des divisions et des conflits entre les hommes: la société sans classes est possible (cf. p. 75), et de même qu'il n'y aura plus de classes, il n'y aura plus de conflits possibles entre l'individu et la communauté des hommes (cf. p. 113); cela présuppose évidemment qu'aura lieu, auparavant, une 'transformation massive des hommes' (p. 76), laquelle ne peut s'opérer que par une révolution, sous peine de traîner derrière soi 'toute la pourriture du vieux système' (ibid.).

La conception prométhéenne pose ainsi que l'utopie est au pouvoir des hommes. Leur puissance est à la mesure de leurs désirs et de leurs espérances, et si la chose n'apparaît guère dans le temps présent, c'est que nous vivons encore le règne de la lutte des classes et la domination d'une classe qui s'est approprié la richesse commune.

Située dans le cadre de la présente discussion, la conception prométhéenne vise à éviter la pesanteur désespérante du règne des lois; les lois reflètent à la fois les contraintes qui obligent l'humanité à se limiter dans ses désirs, et la nécessité de juguler les conflits sociaux qui reparaissent constamment. En quelque sorte, les lois entérinent une certaine tristesse de la destinée humaine, et c'est ce que la conception prométhéenne ne peut admettre. Sa faiblesse réside toutefois en ceci qu'il n'est pas certain que l'utopie soit au pouvoir des hommes; par conséquent, il n'est pas certain non plus qu'il soit juste de lutter globalement contre la réalité présente, ni d'imputer à la classe dominante la responsabilité des maux actuels comme si elle était toute-puissante.

En d'autres termes, la faiblesse de la conception prométhéenne est en ceci qu'elle est intégralement discutable, et que néanmoins elle exhorte à la lutte comme si elle était incontestable. Elle n'est pas en mesure de se justifier en s'appuyant sur des principes et sur des bases reconnues comme des options. Il en résulte que les incertitudes du jugement individuel sont discréditées ici d'entrée de jeu parce qu'elles rappellent trop la lourdeur des antinomies et l'ampleur du domaine de la complexité.

Et dans la mesure où notre propos est de chercher une conception qui permette d'orienter et d'affermir le jugement individuel, celle-ci ne peut évidemment nous satisfaire, par le discrédit même qu'elle jette sur ce que nous prétendons servir.

2.4. La conception dialogique

On peut enfin concevoir la justice comme le contenu d'un dialogue, sinon comme le contenu par excellence du dialogue entre les hommes. La ‹Déclaration› déjà suggérait de nombreux éléments qui vont dans ce sens; ainsi, le préambule souligne que «l'Assemblée nationale reconnaît et déclare ...»: l'instance politique 'reconnaît' la vérité du droit naturel; cette vérité est déjà là, elle est déjà dite, les hommes sont à son écoute; en retour, ils y répondent par un acte de 'reconnaissance' et de 'déclaration'. Et le 'dialogue' se poursuit, car les hommes à qui s'adresse cette déclaration sont ceux même qui auront pour droit ou pour tâche de faire les lois (article 6); telle sera leur réponse, laquelle s'adresse à ceux qui auront pour mission de les appliquer et de les faire respecter.

Nous allons montrer comment la conception dialogique permet d'éclairer les données que fournit l'analyse du jugement de justice.

2.4.1. La question des bases. – L'origine de la justice est controversée dans le champ politique, nous l'avons vu; on peut se ranger au droit naturel qui caractérise la ‹Déclaration› ou bien à l'idée rousseauiste du contrat social. Quelle fut, 'au commencement' l'instance fondatrice de justice, Dieu, ou bien l'assemblée des hommes?

La conception dialogique conduit à poser cette question en d'autres termes: les normes et idées de justice nous sont transmises, notamment par écrit; les plus anciens documents que nous possédons sont déjà des codifications, des formulations ou reformulations d'un dit antérieur qui n'est plus attesté dans les faits historiques. Le plus ancien écrit se situe en réponse à une tradition orale: «verba volent, scripta manent.» Ainsi, l'émetteur originaire du premier message de justice nous est inconnu, et prétendre que 'les hommes produisent leurs idées', c'est remplir le vide de notre ignorance par une pure et simple croyance. Nous ne connaissons pas l'origine du 'logos' de justice, il est toujours déjà présent et nous lui répon-

dons. Nous sommes héritiers, non pas initiateurs, des exigences de justice. Il en va de manière analogue quand on prétend se baser sur la Révélation originaire de Dieu qui fait connaître sa volonté et sa justice; car ce que nous connaissons alors, indiscutablement, c'est le texte humain qui parle de la Révélation; ce que nous connaissons, c'est donc la réponse humaine, la 'reconnaissance et déclaration', non pas le dit d'origine.

Ainsi, la conception dialogique conduit à rejeter catégoriquement l'idée rousseauiste du contrat social: les hommes sont à l'écoute du 'logos' de justice, il n'est pas concevable qu'ils aient pu s'assembler, 'au commencement' pour s'ériger en instance fondatrice. Semblablement, en ce qui concerne la question de la connaissance, il n'est pas concevable que les hommes soient producteurs de leurs idées; ils ne sont et ne peuvent être que les interprètes et les répondants du déjà dit. Mettre l'homme à l'origine de la justice, ce n'est pas une hypothèse meilleure que d'y mettre Dieu. La conception dialogique impose la négation de l'athéisme des origines, non point pour faire cause commune avec le théisme, mais plutôt pour souligner notre *ignorance* de l'instance fondatrice de la justice.

Précisons encore: nous ne pouvons arguer de cette ignorance pour laisser de côté le donné traditionnel et reconstruire la théorie de la justice sur des bases rationnelles, car l'alternative des bases reparaît constamment à l'intérieur du rationalisme, à propos de l'origine et de la constitution de la raison elle-même.

Le débat de l'origine est directement lié à la question de l'absolu. Si certaines normes sont fondées dans la volonté de Dieu, elles doivent être reconnues par les hommes comme absolues et 'imprescriptibles'; si, au contraire, elles proviennent seulement d'un décret humain, il est légitime de les modifier ou de les abolir, comme pensait Rousseau. C'est principalement le respect des personnes qui est ici en cause: que va-t-il devenir dans la conception dialogique si la question de l'origine s'y trouve résolue par un aveu d'ignorance?

2.4.2. Le pôle du destinataire. – Les droits de l'homme, dans la ‹Déclaration› sont 'reconnus' comme naturels et imprescriptibles. Nul homme, nulle société n'a 'le droit' de les violer, ils sont absolus. Ainsi pensent ceux qui 'reconnaissent et déclarent', *ainsi parle le destinataire* du message de justice parvenu au terme de sa réflexion, ainsi se constitue sa réponse et sa responsabilité.

Le texte ainsi engendré s'adresse à de nouveaux auditoires, se propose à leur compréhension et à leur conviction. Les voici appelés, à reconnaître le bien-fondé de ce qui est dit; les voici appelés, mais non contraints. La justice est le contenu d'un dialogue, *l'absolu* de la justice est contenu d'un dialogue, il se propose à la liberté du destinataire; il ne peut *exister* sans la responsabilité de l'orateur, non plus que sans la liberté de l'auditeur. L'absolu de la justice est solidaire de la liberté humaine.

Dire qu'une norme de justice est absolue, c'est dire qu'elle est incontestable, et une telle certitude ne peut être acquise qu'au terme d'une réflexion et d'un libre examen. Il en va de même, plus généralement, de tout jugement de justice, dans l'ordre même du discutable.

Dans la conception dialogique, la liberté du destinataire n'est pas et ne peut jamais être abolie. On peut bien contraindre les individus à soumettre leur comportement à l'observance des lois et règlements; on peut bien réduire à rien ou à presque rien leur 'capacité de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux', mais il n'existe aucun moyen d'obliger qui que ce soit à *reconnaître* ce qui est juste. Ainsi, la conception dialogique admet le respect des personnes comme un principe inviolable; c'est la condition même de l'existence de la justice dans le monde humain. Sans lui, il y a peut-être encore un ordre social, mais il n'y a plus de justice.

L'application des lois et principes est donc secondaire par rapport à leur approbation. Les hommes doivent être traités comme sujets de la justice avant que d'être ses objets. Ainsi, la conception dialogique conduit à rejeter la conception objectivante et à se déclarer *héritier* de la conception duale, tout en insistant plus qu'elle ne faisait sur l'importance du langage et de la communication.

C'est que le respect des personnes peut être compris en un sens principalement négatif et formel, comme un enclos réservé; il peut aussi être pris au sens actif, comme devoir d'instaurer le dialogue dans la mesure du possible.

2.4.3. Le contenu du message. – Par la notion de 'message de justice' nous entendons désigner tout texte, tout discours ou toute séquence de dialogue qui parle de la justice, explicitement ou par synonymie manifeste. Ainsi, nous rangeons sous cette dénomination aussi bien les utopies sociales que les textes relatifs au droit ou aux lois, aussi bien les exigences de 'l'éthique' que les considérations d'utilité-efficacité.

Il n'y a pas de justice sans respect de la liberté du destinataire, sans respect des personnes; telle est la thèse que nous venons de poser, et qui *se reflète comme contenu* fondamental de tout message de justice. Nous l'avons mentionné, l'exigence de liberté individuelle est au point de départ de la conception prométhéenne elle-même. La ‹Déclaration› en reconnaissait à chacun le *droit*, en voici maintenant le vouloir et le désir.

Nous rejoignons ici le thème socratique de la lutte pour la justice, qui doit être livrée dans le contexte de la vie privée 'si l'on veut vivre quelque temps'. Vivre de manière juste, c'est ici se soucier de la vérité plus que des honneurs et de la richesse, et cette vérité, qui requiert le perfectionnement constant de l'âme, c'est d'abord que l'homme est toujours tenté de prétendre savoir quelque chose alors qu'il ne sait rien, de prétendre être quelque chose alors qu'il ne l'est guère.

Ainsi s'annonçait chez Socrate *l'appel* à l'existence juste, la justice interpellative, non pas dominée par le 'tu dois' de la loi, mais par le 'tu devrais' qui montre les possibilités d'une existence autrement orientée.

La même idée reparaît chez Luther: la liberté, la vraie liberté, libérée de l'inquiétude, de la culpabilité et de la mort, est promise, offerte par grâce, t'es promise, t'es offerte. Tu seras juste si tu crois. L'existence juste est devant toi, à disposition. Tel est, fondamentalement, le message de justice.

Ce que je devrais être ou faire, ce que tu devrais être ou faire, ces deux thèmes dominent pour une part essentielle le champ considérable des dialogues qui se poursuivent dans le contexte de l'amitié et de l'amour. L'individu est appelé, par la justice, à saisir la chance de liberté et de vérité qui lui est offerte, mais son refus est possible; il peut préférer la nonchalence, le désespoir, la fermeture sur soi. Tant la pensée socratique que luthérienne inclinent à songer que le refus est plus fréquent que l'acceptation.

Il n'appartient toutefois à personne de se faire juge de l'existence d'autrui; le refus ou la négligence de l'appel de l'existence n'est pas de l'ordre des faits constatables non plus que délictueux. C'est pourquoi le droit à l'existence, socialement reconnu (notamment par la ‹Déclaration›) à chacun, ne doit pas dépendre du bon usage que chacun fait de sa liberté. Les principes de la justice formelle, en vigueur dans le champ politique, ne sont pas les mêmes que ceux qui dominent l'existence individuelle. Les deux dimensions ne sont pas réductibles l'une à l'autre.

2.4.4. La question de la modalité – le champ du dialogue. – Le dialogue où se transmet l'appel de l'existence a ses limites. Il faut bien sûr que ses partenaires soient disponibles, de bonne foi, patients; il faut également que l'appel transmis rencontre quelque écho, quelque élément de réponse positive et d'acceptation.

Faute de l'une ou l'autre de ces conditions, le dialogue existentiel se termine et fait place à des relations basées sur le droit ou la justice formelle, lieu d'un nouveau champ de discussions, dialogues d'un autre type. Ici encore, les possibilités de débattre ne sont pas infinies: elles obéissent à un certain nombre de règles, implicites ou explicites, et dans des contextes déterminés, la discussion se termine par l'accord, le désaccord ou la décision de l'autorité.

La conception dialogique ne conduit donc pas au relativisme. Concevoir la justice comme contenu d'un dialogue n'équivaut nullement à poser que tout est toujours discutable, et que rien n'est jamais vraiment décidé. Le moment du dialogue est une chance à saisir, tant dans la dimension de l'existence individuelle que dans celle de la vie politique. Si on la néglige ou si on la gaspille, on a *incontestablement* tort: si on méprise le dialogue existentiel, on se retrouve dans la froideur du règne de la justice formelle; si on méprise le dialogue politique, de surcroît, on se retrouvera dans le règne inhumain des purs et simples rapports de force.

Dans le domaine de la recherche de la vérité, la capacité de soutenir l'épreuve du dialogue a été reconnu, depuis Platon, comme un critère de respectabilité intellectuelle, sinon comme le critère même de la vérité. C'est dire que les contraintes qui déterminent les dialogues de justice ne sont pas artificielles, imposées par jeu ou par convention; elles sont celles-là même qui caractérisent la recherche la plus exigeante de la vérité. Il est d'ailleurs quelquefois bien délicat de préciser les relations entre l'exigence de justice et l'exigence de vérité.

Enfin, si le dialogue a des limites, c'est encore parce que le message de justice, pour essentielle que soit sa dimension de message, n'en vise pas moins une réalité extérieure à lui et qui doit être prise en charge. Cette dimension pratique ne doit pas être ignorée, mais la pensée contemporaine tend à la surévaluer.

2.4.5. La hiérarchie des principes. – Nous l'avons mentionné une première fois avec la liberté du destinataire: les moments du dialogue de

justice se reflètent ou se répètent dans le contenu du message de justice. Il en va encore de même avec les principes de justice.

La justice est le contenu d'un dialogue, elle est dite, proposée à la responsabilité des hommes; imaginée en dehors de ce dialogue, elle devient objectivante, confondue avec un ordre social, ou prométhéenne, confondue avec une volonté qui ne se laisse pas discuter. Ainsi, dans la conception dialogique, la condition d'existence de la justice, c'est l'ouverture au dialogue. Reflétée dans le contenu du message, cette considération nous conduit à poser *le principe de fidélité* comme fondamental dans la hiérarchie des principes de justice. Ce que je dis revendique la confiance d'autrui, que je suis résolu à ne pas trahir. Ce principe peut être considéré comme fondamental parce qu'il est valable pour tout dialogue, dans n'importe quel contexte.

Il en est un autre, également fondamental (que nous verrions mal comment dissocier du premier), qui est *le principe d'adéquation:* ce que je dis mérite confiance s'il est adéquat à la chose même, ce que je vais faire, ce que je fais, mérite confiance s'il est conforme à la situation. Socrate combat pour la justice en dénonçant les préjugés: sa parole est adéquate à la réalité de l'existence humaine. Comme le précédent, ce principe peut être considéré comme fondamental dans la mesure où il est valable pour tout contexte.

Ces deux principes orientent l'existence et la conduite en général; celui de réciprocité, en revanche, apparaît comme régulateur: il enseigne à considérer le droit d'autrui par rapport au mien, la place d'autrui dans l'existence par rapport à la mienne. Il apparaît donc comme étant à l'origine de la justice formelle en général, laquelle se spécifie dès l'instant où existe le point de vue universel qui reconnaît tous les hommes comme égaux en droit et 'par nature'. Le principe d'égalité est donc, lui aussi, régulateur, tandis que les trois principes de différence (selon le travail, le mérite ou les besoins) résultent de la synthèse de celui-ci avec le principe d'adéquation, différemment spécifié selon les contextes.

La conception dialogique conduit à insister sur l'importance du jugement de justice dans tous les domaines de la réalité humaine. L'homme existe en débat à propos de la justice, non seulement dans le domaine social et politique, comme les conceptions objectivante et prométhéenne

incitent à le penser, et pas seulement non plus par rapport à la constitution des lois comme le suggère la conception duale.

C'est la justice de l'existence individuelle qui est le plus couramment oubliée ou négligée; il en découle que le jugement individuel, dans des contextes particuliers, est trop souvent méprisé, tenu pour arbitraire ou incompétent. La conception dialogique montre qu'il mérite d'être pris au sérieux, discuté et raisonné. Car dans tout le monde humain, il n'y a pas de justice sans dialogue, et l'intention même de faire des lois plus justes attend la reconnaissance de ceux à qui elles s'adresseront. La justice, même politique, n'a d'existence que dans la république des personnes, non pas dans le règne de l'administration des choses. Et l'animal humain est provoqué à l'existence personnelle par la puissance de la parole qui lui est adressée.