

La justice **Problèmes de la justice dans l'Antiquité**

Jean-Baptiste Gourinat

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La notion antique de justice diffère fondamentalement de la nôtre en ce que, dans l'Antiquité, la justice est d'abord pensée comme une vertu.

Nous entendons plutôt maintenant par la justice l'institution qui juge des crimes et des délits et qui règle les conflits entre particuliers d'après les lois en vigueur. Dans un sens moins institutionnel, nous parlons de justice à propos de ce qui relève de la justice sociale, c'est-à-dire d'une équitable distribution de la richesse économique, du pouvoir, des droits et des devoirs dans la société. La discussion philosophique de la notion de justice a même récemment été réduite à cette seule dimension de la justice sociale, sous l'influence de La théorie de la justice de J. Rawls. Dans ces conditions, on voit mal à première vue ce que les préoccupations des philosophes de l'Antiquité en matière de justice ont à voir avec les nôtres. Les anciens grecs n'avaient pas de code pénal : c'était aux juges de fixer les peines et il fallait donc exercer dans les tribunaux une vertu spécifique, consistant à juger chacun comme il le méritait. La vertu de justice renvoyait à un contexte familial qui n'est plus le nôtre.

La proximité des préoccupations des philosophes de l'Antiquité est pourtant évidente dès lors que nous examinons comment les philosophes de l'Antiquité, notamment Aristote, distinguent l'individu juste et l'individu injuste :

Apparaît comme injuste celui qui contrevient à la loi et celui qui cherche à avoir plus et ne respecte pas l'égalité, de sorte que manifestement sera juste celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité. Le juste sera donc le légal et l'égal, l'injuste l'illégal et l'inégal

À ces deux façons d'être juste ou injuste, à ces deux formes de la justice et de l'injustice, il est évident en effet que répondent les deux sens de notre concept de justice : la justice est d'une part le respect de la loi et, le cas échéant, la punition de celui qui y contrevient #, et d'autre part, elle est une certaine forme d'égalité dans la répartition des biens.

Sous le terme de « justice », nous désignons en fait assez volontiers ce que les Grecs désignaient soit par le terme de *dikè* (« justice »), et qui désigne l'institution judiciaire ou l'acte même de juger, ou bien par l'adjectif substantivé *dikaion*, « le juste », qui est le caractère de ce qui est juste. Seul le terme grec *dikaïosunè*, traduit lui aussi par « justice », désigne la justice comme vertu. La théorie de la justice de John Rawls par exemple serait donc plutôt pour un Grec une théorie du juste (*to dikaion*) qu'une théorie de la justice, même si J. Rawls continue à parler de la justice comme d'une « vertu » des institutions sociales et à parler occasionnellement de la justice comme d'une vertu.

Aussitôt que nous avons compris que nos problèmes philosophiques contemporains de la justice correspondent à la notion grecque du juste et de l'injuste, et aussitôt que nous avons reconnu que les Grecs ne pouvaient pas traiter du problème de la justice sans traiter de celui du juste, nous comprenons que les problèmes antiques de la justice n'étaient pas si éloignés que nous pourrions le croire du problème de la justice dans la philosophie contemporaine. Le problème principal de la justice, qui est dès l'Antiquité celui d'une répartition égale entre des individus différents, est en effet celui qui se pose encore aujourd'hui.

Justice et légalité

Le terme *dikè* semble être de même famille que le verbe *deiknumi* qui signifie « montrer, désigner ». Selon Chantraine (1968, 284), « le sens originel serait “direction”, peut-être aussi “ligne marquée” ». C'est de là que vient le sens de « règle » et d'« usage », que l'on trouve chez Homère. C'est cette notion de règle et d'usage qui « a conduit à celle de “justice”, vue sous un aspect surtout humain », par opposition au terme *thèmis*, qui désigne la justice divine (Chantraine, 1968, 283). La justice ainsi comprise est donc une institution humaine, personnifiée chez Hésiode et Pindare. Le terme désigne aussi le jugement rendu et, en prose classique, il en vient à désigner le procès ou le châtement. L'un des adjectifs formés sur *dikè* *dikaion* en vient ainsi naturellement à désigner ce qui est conforme à la justice ou au droit, ce qui est juste. Le terme *dikaïosunè*, formé d'après l'adjectif *dikaion* a été utilisé progressivement en remplacement de *dikè*, quand ce terme a désigné plutôt le jugement lui-même. Mais il a surtout été utilisé pour désigner « la disposition (*exis*) à partir de laquelle [les hommes] sont susceptibles d'accomplir des actions justes, et à partir de laquelle ils agissent justement et veulent ce qui est juste » (Ar., E.N., V, 1129a 8-9). La *dikaïosunè* est donc avant tout conçue comme une disposition individuelle, et non comme une institution ou l'acte de jugement. Étant donné la façon dont les termes *dikaïos* et *dikaïosunè* sont connotés, il n'est pas étonnant qu'ils aient été compris d'abord comme le respect de la règle instituée, celle dont la transgression est jugée et punie dans les tribunaux. C'est donc le sens le plus général de la justice que de la comprendre comme le respect de la loi. Ce sens, admis par Aristote comme le sens le plus général de la justice et du juste, est déjà défendu par Socrate dans les Mémoires de Xénophon.

En Mem., IV, 4, 12, Socrate, sur l'insistance d'Hippias, consent à exposer sa conception du juste : « Je dis que c'est ce qui est légal (*to nomimon*) qui est juste (*dikaion*) ». Socrate entend par là que ce qui est juste, c'est de se conformer aux lois et d'obéir à la loi. Les lois auxquelles il est juste d'obéir, sont d'une part les lois de la cité, qu'Hippias définit comme « les conventions établies par les citoyens sur ce qui doit être fait et ce qui doit être prohibé » (Mem.,

IV, 4, 13), et d'autre part, les « lois non écrites », observées dans tous les pays, et dont Hippias admet qu'elles sont établies par les dieux (IV, 4, 19).

Hippias admet facilement que celui qui obéit à la loi agit de façon juste et que celui qui enfreint la loi agit de façon injuste (IV, 4, 13), mais il lui est difficile d'admettre l'identité du légal et du juste (IV, 4, 12), en raison du caractère conventionnel et variable de la loi positive. La définition qu'Hippias donne des lois de la cité montre en effet que, comme bon nombre de sophistes, il soutient une interprétation conventionnaliste des lois de la cité : les lois sont de pures conventions, relatives à la cité où elles ont été promulguées, et n'ont pas de valeur absolue. Les lois sont opposées à la nature, qui est partout la même. C'est bien la doctrine que Platon attribue à Hippias dans le *Protagoras*, où Hippias paraphrase un vers de Pindare : « la loi, qui est souveraine pour les hommes, impose par la force nombre de choses contrairement à la nature » (337d, trad. Robin). Selon Hippias, les lois sont donc instituées par les hommes par intérêt. Il arrive que ceux qui instituent une loi se trompent (Platon, *Hippias majeur*, 284d) : lorsque les lois se révèlent impropres, nuisibles ou mauvaises, elles doivent être modifiées. C'est ce que constate Hippias dans sa discussion avec Socrate dans les *Mémoires* : il n'est pas rare de voir ceux qui ont établi une loi la changer parce qu'ils estiment qu'elle n'a pas eu l'utilité souhaitée (*Xen., Mem., IV, 4, 14*). Cela conduit à douter du bien-fondé de la position de Socrate : on voit mal comment on pourrait respecter les lois de la cité, puisque même ceux qui les promulguent finissent par les abroger et les modifier. Et on voit donc mal comment on pourrait considérer qu'il est toujours juste d'obéir à la loi, et que la justice consiste dans l'observance de la loi, puisque ceux même qui édictent les lois ne les respectent pas eux-mêmes suffisamment pour ne pas les changer.

Socrate admet manifestement le conventionnalisme d'Hippias, puisqu'il laisse passer la définition qu'Hippias donne des lois de la cité, et qu'ensuite il compare le fait de changer les lois au fait que les cités entreprennent la guerre et passent de la guerre à la paix (*Mem., IV, 4, 14*) : de même que les cités jugent tantôt bon de faire la guerre, tantôt bon de faire la paix, elles jugent les mêmes lois tantôt bonnes, tantôt mauvaises, et les adoptent avant de les abroger. Mais Socrate ne tire pas de ce conventionnalisme les mêmes conséquences qu'Hippias. De même qu'il n'y a pas à blâmer ceux qui défendent leur patrie à la guerre sous prétexte qu'un jour la cité leur demandera de faire la paix, de même il n'y a pas à blâmer ceux qui observent la loi sous prétexte qu'un jour la loi sera reconnue mauvaise (IV, 4, 14). Implicitement, Socrate semble donc reconnaître que si les lois conventionnelles sont relatives et changeantes, c'est parce qu'une loi, qui était bonne dans certaines circonstances, peut devenir mauvaise dans d'autres circonstances, ou bien parce que l'adoption de certaines lois peut être une erreur #. De cette relativité de la loi, il ne résulte pas que l'on ne doit pas respecter la loi et s'y soumettre et qu'il puisse être juste de désobéir à la loi.

Socrate montre à Hippias par une argumentation assez longue (IV, 4, 15-17) qu'il est nuisible de désobéir à la loi. Cette démonstration lui permet de considérer qu'il a démontré que c'est la même chose d'être soumis à la loi et d'être juste (IV, 4, 18). Elle consiste à donner toute une série d'arguments selon lesquels le respect de la loi est seul propre à établir la concorde dans une cité et une famille (15-16) et seul susceptible de procurer à un particulier la confiance et le respect qui permettront de recevoir biens, honneurs et avantages des autres hommes (17). Dans les deux cas, la concorde entre citoyens au sein d'une cité et la confiance à l'égard d'un particulier engendrent la prospérité. L'argumentation de Socrate est donc globalement utilitariste : le respect systématique de la loi engendre la prospérité par le moyen de la concorde et de la confiance.

Cette argumentation a été critiquée parce qu'elle établirait qu'il est profitable d'obéir aux lois de la cité, plutôt que de montrer que le juste consiste dans l'obéissance à la loi. Mais si le Socrate de Xénophon procède ainsi, c'est parce qu'il répond à l'objection d'Hippias, et que celle-ci consiste à dire qu'il n'est pas toujours juste d'obéir aux lois puisque ceux-là même qui les édictent n'ont de cesse de les changer #. Comme Hippias a antérieurement accordé que celui

qui obéit à la loi agit de façon juste, il suffit à Socrate de démontrer que le caractère conventionnel et changeant des lois n'est pas une raison suffisante pour ne pas les respecter pour établir par là même que les lois sont toujours dignes de respect et que donc il est toujours juste d'obéir aux lois, sans exception. En soi, ces arguments ne suffisent sans doute pas à établir l'identité du juste et du légal, mais ils sont suffisants à l'égard d'Hippias dont la seule critique à l'égard de la thèse de l'identité du juste et du légal consiste à souligner qu'il peut être utile ou bénéfique de ne pas toujours respecter les lois (et, donc, implicitement, qu'il peut être juste de ne pas les respecter).

L'argumentation relative aux lois non écrites permet de compléter la thèse selon laquelle ce qui est juste est ce qui légal, en permettant de considérer comme injustes des actions qui ne sont punies par aucune loi établie, et comme justes des actions qui ne sont prescrites par aucune loi. Cette argumentation permet aussi de dépasser la thèse du conventionnalisme des lois. À certains égards, cette thèse fonctionne donc comme une concession aux doctrines d'Hippias opposant la nature et la loi : c'est pourquoi Hippias ne fait guère de difficulté à l'admettre. Hippias définit les lois non écrites comme des lois qui « sont respectées (nomizomevnoui) dans tous les pays » (Xen., Mem., IV, 4, 19). Cette définition, comparée avec celle qu'Hippias donne des lois positives, souligne l'opposition des lois positives conventionnelles et de lois non conventionnelles adoptées par tous. Ni Hippias ni Socrate pourtant ne se réfèrent explicitement à la nature et ne définissent ces lois comme des lois naturelles. Hippias les considère comme des lois d'origine divine et en veut pour preuve que la plus universelle de ces lois est le respect dû à la divinité : ce sont les dieux qui ont institué ces lois et les ont imposées à tous les hommes pour leur propre avantage. Ce sont donc en quelque sorte des conventions divines, mais universelles, parce que les dieux ont eu le pouvoir de les imposer à tous dans leur propre intérêt.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr