

## Les autrices et auteurs

Hourya Bentouhami, philosophe, Toulouse  
Stéphane Bonnet, philosophe, Paris  
Gérard Bras, philosophe, Paris  
Antoine Chollet, chercheur en pensée politique, Lausanne  
Philippe Choulet, philosophe, Strasbourg  
Michel Cochet, philosophe, Paris  
Corinne Enaudeau, philosophe, Paris  
Hubert Faës, philosophe, Paris  
Christian Ferrié, philosophe, Strasbourg  
Guglielmo Forni-Rosa, philosophe et littéraire, Bologne  
Jean-Luc Guichet, philosophe, Beauvais  
Armand Guillot, philosophe, Lillebonne  
Annie Ibrahim, philosophe, Paris  
Marine Jolly, littéraire, Paris  
René Lacroix, philosophe, Château Chalon  
Jérôme Lagouanère, philosophe, Montpellier  
Magali Lombard, philosophe, Paris  
Claude Millet, littéraire, Paris  
Claude Morilhat, philosophe, Besançon  
Pierre Pasquini, philosophe et historien, Marseille  
Magali Rigail, philosophe, Paris  
Hadi Rizk, philosophe, Paris  
Stéphanie Roza, philosophe, Bordeaux  
Benoît Schneckenburger, philosophe, Lyon  
Arnaud Tomès, philosophe, Strasbourg  
Yves Vargas, philosophe, Paris  
Christophe Van Staen, philosophe, Bruxelles

## Sommaire

Introduction : L'injustice avant tout ! (Gérard Bras).....	8
Socrate ou Calliclès, qui a peur de l'injustice ? (René Lacroix) .....	13
Les espèces de l'injustice chez Aristote. (Stéphane Bonnet) .....	23
Épicure : peut-on être heureux dans un monde injuste ? (Benoît Schneckenburger) .....	32
Injustice et droit romain. (Stéphane Bonnet) .....	40
L'injustice politique chez Augustin. (Jérôme Lagouanère) .....	46
Nature humaine et injustice chez Thomas d'Aquin. (Stéphane Bonnet).....	59
<i>Ne pas souffrir injure</i> . Machiavel et l'injustice. (René Lacroix).....	70
Hobbes, l'injustice selon le <i>Léviathan</i> . (Claude Morilhat) .....	76
Pascal : de l'injustice à la justice dans la seconde nature. (Gérard Bras).....	85
L'injustice dans les <i>Contes</i> de Perrault. (Martine Jolly).....	100
L'injustice dans le débat paternaliste (1648-1860). (Christophe Van Staen) .....	110
Résister à l'injustice : la philosophie politique de John Locke. (Armand Guillot) .....	122
Spinoza : tort, injustice, désir de vengeance et production des normes de justice. (Gérard Bras) .....	132
Leibniz : charité du sage et rage de la raison. (Michel Cochet) .....	146
La guerre des Camisards et les <i>Mémoires</i> de Jean Cavalier : injustice et liberté de conscience. (Pierre Pasquini) .....	161
L'injustice chez l'abbé de Mably. (Stéphanie Roza) .....	171
Diderot et l'injustice. (Annie Ibrahim) .....	184
L'affaire Calas. De l'affaire Calas à l'affaire Dreyfus, détours et retours de la perception du juste et de l'injuste. (Jean-Luc Guichet).....	192
Rousseau et l'injustice. (Jean-Luc Guichet).....	203
La quadrature kantienne du cercle de l'injustice. (Christian Ferrié)...	214
Jeremy Bentham : une critique utilitariste du sentiment d'injustice. (Ar- mand Guillot) .....	228

Heinrich von Kleist/Arnauld des Pallières : <i>Michaël Kolhaas</i> , du tort à la révolte mystique. (Gérard Bras).....	239
Hegel, une injustice peut en cacher une autre. (Gérard Bras) .....	252
Sentiment d'injustice et politique : Victor Hugo (avec un bref détour par Stendhal et Balzac). Claude Millet.....	273
De la propriété et de l'injustice : Emerson et Thoreau face au <i>Fugitive slave act</i> . (Hourya Bentouhami).....	284
Marx, l'injustice suggérée. (Yves Vargas) .....	298
La lutte contre l'injustice : l'interprétation de <i>la guerre des paysans</i> par Engels. (Guglielmo Forni Rosa) .....	310
Vérité et mensonge (au sens extra-moral) de l'injustice chez Nietzsche. (Philippe Choulet).....	323
Le populisme nord-américain. (Antoine Chollet) .....	338
L'injustice des guerres injustes : le jugement de Carl Schmitt. (Christian Ferrié).....	350
Du tort à l'ajustement : l'injustice dans le cinéma de John Ford. (Gérard Bras).....	364
Brecht : l'injustice mise en scène. (Magali Rigail) .....	376
Les faits divers (René Lacroix).....	389
Liberté dominée et possibilité inconditionnelle de la justice chez Sartre. (Hadi Rizk).....	396
L'injustice chez Castoriadis. (Arnaud Tomès) .....	406
L'injuste et le sentiment d'injustice selon Stanislas Breton (Hubert Faës) .....	419
Tort, Différend et Mécontentement : Lyotard et Rancière. (Corinne Enaudeau).....	430
Injustice vs tort : Jacques Rancière, la politique comme communauté du tort. (Gérard Bras).....	445
Axel Honneth : le sentiment d'injustice moteur du progrès social et moral ? (Magali Lombard) .....	460

# L'injustice avant tout !

Gérard Bras

On se souvient de cet épisode de *L'enfant sauvage* de Truffaut, fidèle au rapport que Jean Itard consacre au *Sauvage de l'Aveyron* en 1806, au cours duquel l'éducateur punit sans raison, ou plutôt contre toute raison, son élève. Celui-ci, pris de rage résiste jusqu'à mordre le maître qui veut l'enfermer dans le cabinet noir. En bon lecteur de Rousseau, l'éducateur exulte intérieurement :

C'était un acte de vengeance bien légitime ; c'était une preuve incontestable que le sentiment du juste et de l'injuste, cette base éternelle de l'ordre social, n'était plus étranger au cœur de mon élève. En lui donnant ce sentiment, ou plutôt en provoquant le développement, je venais d'élever l'homme sauvage à toute la hauteur de l'homme moral, par le plus tranché de ses caractères et la plus noble de ses attributions<sup>1</sup>.

En toute ignorance des normes morales ou juridiques, Victor, comme le nouveau-né de *L'Émile* semble doué du sentiment naturel du juste, donc éprouver de façon pré-réflexive, le sentiment de l'injustice subie. Ce peut être aussi l'objet de nombre de westerns dans lesquels l'intrigue se noue autour d'un tort, et se résout quand justice est faite.

Qu'est-ce qui est exposé là ? Deux hypothèses contraires se confrontent, sans expérimentation pour trancher. Celle de Rousseau : « Quand j'aurais douté que le sentiment du juste et de l'injuste fut inné dans le cœur de l'homme, cet exemple seul m'aurait convaincu<sup>2</sup>. » Il faut admettre quelque chose comme une idée du juste dont la négation pratique, une norme innée dont la transgression fait réagir le sujet qui ne peut, naturellement, la supporter. Mais on pourrait tout aussi bien concevoir qu'une telle idée ne peut se trouver dans la nature, qu'elle repose sur des conventions qui

---

1 Jean Itard, Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron, 1806, in Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, UGE, 1964, p. 240.

2 J.J. Rousseau, *L'Émile*, Œuvres complètes, Gallimard 1969, tome IV, p. 286.

seules lui donnent consistance : si elle était naturelle comment expliquer son caractère relatif ? « Belle justice qu'une rivière borne ! » s'exclame Pascal. Il faudrait donc convenir, contre Platon sans doute, contre la logique aussi, que le sentiment de l'injustice prime sur l'idée de justice (St. Breton), que nous savons fort bien, ou croyons savoir, ce qui est injuste sans même savoir ce qui est juste (*quid juris*), moins encore ce qu'est le juste (*quid jus*). Un peu d'expérience et des rudiments de droit nous apprendrons ce qui est juste ici et maintenant, qui ne le sera pas nécessairement de l'autre côté de la frontière, ou ne l'était pas autrefois. Quant à dire ce qu'est le juste, les embarras commencent dès qu'on aborde la question, nous inclinant au scepticisme. Notre entendement est « trop mousse » (Pascal) pour parvenir à les lever. Pourtant les exemples sont légion de cas où nous reconnaissons l'injustice, le tort subi ou constaté qui nous révolte au-delà de la simple préservation de notre intérêt particulier.

Cas limite sans doute, mais c'est aux limites qu'une vérité s'éclaire, que celui du philosophe Jean-Toussaint Desanti passant devant le commissariat du cinquième arrondissement de Paris, place du Panthéon, un matin de juillet 1942, et voyant là des enfants juifs regroupés afin d'être envoyés en camp d'extermination. En un geste impuissant mais non-réfléchi, sa main se porte à la poche revolver de son pantalon, en quête d'une arme qui fait défaut, sensible à ces « signaux de meurtre » qui vous font « vivant »<sup>1</sup>. Il ne parle pas d'injustice, mais du devenir « solidaire », « de ce qui, venant à la rencontre du plus lointain peut-être, se montre avec cette exigence qui sonne comme un appel : “ À toi, maintenant, si tu ne fais rien, tu es comme mort ! ”<sup>2</sup> ». Sans doute le terme d'*injustice* peut-il apparaître bien faible pour qualifier cette radicale *exclusion*<sup>3</sup>, cet anéantissement qu'aucun tribunal ne pouvait être en capacité de régler, raison pour laquelle J.F. Lyotard forge le concept de *différend*. Mais si l'on veut prendre le terme dans toute son ampleur, au risque d'entretenir confusions, il va de soi que l'expérience des camps, camps de la mort, mais aussi camps de concentration, au XXe siècle, ne peut pas ne pas hanter cette question.

L'injustice peut donc relever de deux espèces au moins : celle qui peut se régler au tribunal et qu'une décision judiciaire peut lever ; celle au contraire pour laquelle aucun tribunal n'est compétent parce que sa solution relève de la mise en cause de la règle de droit existante et du système judiciaire, voire de l'État en place. La même ambiguïté se retrouve avec *justice* qui désigne l'institution judiciaire réglant les conflits entre particuliers

1 J.T. Desanti, *Un destin philosophique*, [1982], Hachette, 2008, p. 168 sq.

2 *Ibid.*, p. 171.

3 Voir Bertrand Ogilvie, *L'exclusion n'est-elle qu'une injustice ? ou qu'a-t-il manqué à M. Klein ?*, in *L'injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, Julia Christ et Florian Nicodème (dir°), PUF 2013.

en fonction de la règle du droit positif ou ce qui dépasse le droit de façon à servir de référence, si ce n'est de norme, pour fonder le droit lui-même. Sans doute cette dimension paraît-elle inconsistante, métaphysique aux yeux du positivisme juridique qui n'admet comme juste que ce qui est conforme à la règle écrite et comme injuste ce qui la viole. D'aucuns verront là la seule position matérialiste possible. Ce serait réduire la matière aux institutions en place et s'interdire de comprendre comment elles ont pu évoluer historiquement. Ce serait aussi ramener la politique à l'exercice du pouvoir d'État, s'interdire de penser ce qui détermine rébellions, révoltes ou révolutions, bien souvent, si ce n'est toujours, déclenchées et conduites contre l'injustice éprouvée du régime en place, au nom de la justice. Un mouvement social qui se mobilise contre ce qui lui apparaît comme injustice, parce que l'institution juridique le rend possible, n'est-il pas une puissance matérielle ? C'est bien la raison pour laquelle les détenteurs d'un pouvoir suspectent toute dénonciation d'injustice, n'y voyant que confusion fanatique, facteur de troubles. Une forme déterminée de domination, une manière de pratiquer le droit peut donc provoquer un affect, l'indignation et/ou la colère, parce qu'elle est jugée injuste en tant qu'elle fait du droit un instrument de domination. L'enjeu, quant au fond, est de savoir si l'action politique relève d'une rationalité instrumentale, désincarnée qui, au mieux, procède par calcul froid d'intérêt ou bien si elle exprime une raison sensible qui engage un sentiment d'humanité capable de mettre en cause l'ordre établi. « Cette question de la conscience du juste et de l'injuste est ce qui va permettre d'opposer la "raison sensible" à "l'arbitraire", car s'il s'agit de ressentir ce qui est juste, d'être un avocat "sensible", il s'agit de donner les réserves non plus empiriques mais rationnelles de ce sentiment de la justice et de l'humanité. » Sentiment capable de former une argumentation rationnelle : tel est l'enjeu de ce sentiment d'injustice, corrélé au sentiment d'humanité, quand il devient le ferment d'un agir collectif à égalité chacun avec chacun.

L'existence d'un sentiment d'injustice collectivement partagé, tel qu'on a pu le voir se développer et se conglomérer à la fin de l'Ancien Régime et dans le cours de la Révolution est donc l'expression de l'impossibilité d'enfermer le réel social dans les cadres du droit. Il est ce qui détermine à la résistance à l'oppression, ce qui engage l'agir collectif. Reconnaître sa portée politique est condition d'une politique d'émancipation, d'une politique qui se déploie sous l'horizon d'une justice qui surpasse toute institution juridique. À l'inverse, le déni de cette dimension de la politique, la réduction de la justice à ce qui procède de la règle de droit et de l'injustice à sa transgression par un particulier, ce qui revient à justifier par avance toute décision du pouvoir établi, relève de ce qui a été appelé

---

1 Sophie Wahnich, *La longue patience du peuple*, Payot, 2008, p. 158.

« stalinisme », qui « entraîne toujours l'indifférence envers la singularité des vivants »<sup>1</sup>. Comment, autrement, prendre en considération la domination dans ce qu'elle a de charnel ? Pourquoi s'insurger contre elle si ce n'est à partir des épreuves subies dans sa chair ? Les concepts ne donnent pas de raisons pour se révolter !

Un bel exemple nous en serait donné par Marx qui, surtout en sa maturité, renonce pratiquement à faire usage du mot d'injustice, pour des raisons qui tiennent en bonne part à sa polémique avec Proudhon. L'absence du mot n'est pourtant pas absence de la question. Nous la retrouvons dans le chapitre X du livre I du *Capital*, consacré à la journée de travail. Il montre, en effet, qu'aucune juridiction ne peut trancher le conflit qui oppose le capitaliste à l'ouvrier concernant sa durée : celui qui achète la force de travail veut en user à sa discrétion ; celui qui la vend en cherche le meilleur prix aux meilleures conditions pour lui. Droit contre droit : seule la lutte des classes tranche, provisoirement, tant que l'on reste pris dans ce rapport. Cependant Marx compose une prosopopée de l'ouvrier qui revendique une journée de travail « normale », à l'adresse du capitaliste :

Tu payes une force de travail d'un jour quand tu en uses une de trois. *Tu violes notre contrat et la loi des échanges*. Je demande donc une journée de travail de durée *normale*, et je la demande sans faire appel à ton cœur, car, dans les affaires, il n'y a pas de place pour le sentiment. Tu peux être un bourgeois modèle, peut-être membre de la société protectrice des animaux, et, par-dessus le marché, en odeur de sainteté ; peu importe. La chose que tu représentes vis-à-vis de moi n'a rien dans la poitrine ; ce qui semble y palpiter, ce sont les battements de mon propre cœur. J'exige la journée de travail normale, parce que je veux la valeur de ma marchandise, comme tout autre vendeur<sup>2</sup>.

Étonnant discours en forme de plaidoyer qu'aucun tribunal ne pouvait recevoir en raison de l'absence de toute réglementation juridique. Ce serait en contradiction avec le propos. Sur quoi celui-ci se fonde-t-il ? Il faut bien admettre que le mot « normal », renforcé par l'argumentation, vient comme synonyme de ce que d'autres qualifieraient de juste. Que signifie « tu violes notre contrat » si ce n'est ce qui, depuis Aristote au moins, s'appelle « injustice » ? Faut-il en conclure à l'inutilité de toute réglementation juridique parce que le droit serait par nature un instrument de domination ? Bien au contraire : il y a là la trame de l'argumentation avancée dans les luttes sociales pour la limitation de la durée de la journée de travail. Ce que Marx souligne : « Pendant la grève des ouvriers en bâtiment à Londres

1 J.T. Desanti, *op. cit.*, p. 120. Il précise : « Il n'est pas nécessaire pour être stalinien d'avoir été ou d'être communiste [...]. Un archevêque peut, en ce sens, [...] être "stalinien", un archevêque ou n'importe qui d'autre. »

2 K. Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. X, trad° J. Roy, Éditions Sociales, 1971, tome 1, p. 230.

en 1860-61, pour la réduction de la journée de travail à neuf heures, leur comité publia un manifeste qui contient à peu de chose près le plaidoyer de notre travailleur<sup>1</sup>. » Ainsi l'absence de tribunal devant lequel porter le litige n'implique ni qu'il ne prenne forme de « plaidoyer », ni qu'il ne vise à l'établissement d'une règle de droit qui déplace, sans la détruire, la structure dominante. C'est, après tout, le fait des conflits sociaux, du mouvement syndical depuis deux siècles, qui ont réalisé plusieurs reconfigurations du droit : la constitution d'un droit du travail, impensable dans le cadre du droit libéral en ses origines, en est un bel exemple. On pourrait en dire autant des effets obtenus par les mouvements féministes.

Ceux-ci permettraient de faire valoir une autre forme de réaménagements obtenus par des conflits conduits au nom de la justice : l'élargissement de droits à des sphères non concernées par leur déclaration. Ainsi en a-t-il été du droit de vote : masculin et censitaire d'abord ; « universel » masculin ensuite. C'est encore au nom de la justice, contre le juridique institué, qu'il s'est imposé comme droit pour tous les citoyens, sans considération de fortune, de race ou de sexe.

Cette perspective ne signifie pas pour autant qu'élargissement et reconfiguration se fassent nécessairement dans les limites imparties par le système juridico-politique en place : le cas déjà évoqué de la Révolution suffit à le montrer. Mais dans tous les cas de figure, ce que ce volume explore, dans l'histoire de la philosophie, mais aussi en prenant des exemples littéraires ou cinématographiques, c'est bien la puissance insurgente d'un sentiment collectif d'une injustice qui ne se ramène jamais à la transgression d'une règle établie de justice, qui s'affirme malgré, voire contre ce que l'on sait être la justice telle qu'elle est instituée.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, note 1.



## Socrate ou Calliclès Qui a peur de l'injustice ?

René Lacroix

Dans le *Gorgias*, Platon, par la bouche de Socrate, pose une fois de plus « la plus grande, la plus belle, la plus importante des questions » la seule qui vaille, celle de la vie qu'il faut mener pour être digne du nom d'homme. Et ce questionnement nous reconduit inexorablement vers une interrogation originaire, vers une alternative qui exige une prise de position radicale : commettre ou subir l'injustice. Ce moment décisif coïncide dans le dialogue avec l'intervention brutale de Calliclès qui a vu Socrate défaire sans grande difficulté ses premiers interlocuteurs, Gorgias puis Polos. Incapables à ses yeux d'énoncer la vérité nue des rapports humains, trop pusillanimes pour s'affranchir des convenances et affronter les ultimes conséquences de ce qui est pourtant leur pensée, ils se sont laissé empêtrer misérablement dans les filets de l'argumentation socratique. Et c'est lui, Calliclès « l'amoureux de Démos » ainsi que le désigne Socrate qui interpelle celui-ci sur « ses procédés d'orateur populaire et de bateleur de foire ». C'est lui, Calliclès, qui se présente comme le champion de la vérité, celui qui osera dire ce que personne n'a jamais osé dire... Pour dévoiler la réalité ultime du rapport des hommes à l'injustice, Calliclès endosse donc, de fait, le rôle du philosophe... Il faut donc l'écouter.

### *L'injuste loi ?*

Calliclès dénonce une injustice, celle qu'il subit, celle de *la loi* qui prétend le mettre à égalité avec *la masse des faibles* dans le partage des biens. Pour celui dont la nature a fait un *fort*, l'égalité subie, c'est l'esclavage.

Chez nous, les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner, dès leur plus jeune âge comme on fait pour dompter les lions ; avec nos for-

mules magiques et nos tours de passe-passe, nous en faisons des esclaves, en leur répétant qu'il faut être égal aux autres et que l'égalité est ce qui est beau et juste<sup>1</sup>.

C'est par une double ruse que les faibles l'ont emporté sur les forts : leur *masse* coalisée a fait la loi et la magie perverse de l'éducation assure la transmission de leurs valeurs. Qu'advient-il alors des forts ?

L'homme qui se trouve dans la situation de devoir subir l'injustice n'est pas un homme, c'est un esclave pour qui mourir est mieux que vivre s'il n'est pas capable de se porter assistance à lui-même ou aux êtres qui lui sont chers, quand on lui fait un tort injuste et qu'on l'outrage<sup>2</sup>.

Calliclès et ses semblables subissent donc les derniers outrages égalitaires de la part de ceux que « la nature » avait destinés à l'esclavage, mais qui n'ont pas accepté leur sort. Car le faible identifie lui aussi l'injustice à l'esclavage ; le faible lui aussi juge que dans une telle situation la vie n'est plus la vie, mais c'est l'*inégalité* subie qu'il identifie à cette situation d'oppression. Mais qu'il s'agisse du fort ou du faible, il y a donc injustice quand la vie n'est plus la vie, quand la mort ou la révolte deviennent l'unique alternative.

Les faibles se révèlent à eux-mêmes et aux autres, selon Calliclès, dès lors qu'ils refusent d'entrer dans le grand jeu, dans le combat naturel dont l'enjeu est la vie ou la mort, la liberté ou l'esclavage ; c'est ce combat qu'il identifie à la seule loi de nature, celle qui veut par exemple que « tous les biens des êtres inférieurs et plus faibles appartiennent en entier à l'homme qui leur est supérieur en force et en qualité<sup>3</sup> ». Or ce que tout animal est contraint d'accepter parce que *sa* nature est immédiatement adéquate à *la* nature, la masse des hommes s'y refuse. Ce qui se profile ici, c'est l'expérience probable de l'inégalité subie dans une défaite annoncée. Le plus grand nombre des hommes a eu l'outrecuidance de récuser le jeu sans règles de la concurrence vitale ; il a préféré l'égalité à la quasi-certitude de l'esclavage sous la domination des forts. Et c'est bien par ce refus qu'ils se désignent eux-mêmes comme des faibles. Comme les autres, ils aspirent spontanément au bonheur suprême, celui de la domination, mais à la différence des êtres d'élite, ils se résignent à vivre selon l'égalité qu'ils n'aiment pas pour elle-même. Ils la vivent certes comme un moindre mal, mais ils y trouvent aussi la seule forme de bonheur à laquelle ils puissent prétendre face aux forts :

---

1 Platon, *Gorgias* 484b

2 *Id.*, 482c

3 *Id.*, 484b

C'est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu'ils disent qu'il est vilain, qu'il est injuste d'avoir plus que les autres et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus. Car ce qui plaît aux faibles, c'est d'avoir l'air égaux à de tels hommes alors qu'ils leur sont inférieurs<sup>1</sup>.

L'égalité ne représente pas seulement une défense des faibles contre les forts : Calliclès y perçoit aussi et surtout la revanche mesquine et scandaleuse de ceux à qui la nature n'avait pas promis le bonheur, qui pourtant le trouvent à travers la satisfaction de leur ressentiment pour employer ici le lexique nietzschéen. L'injustice est bien le nom par lequel le grand nombre qualifie l'ordre naturel parce que celui-ci coïncide exactement avec son expérience première du malheur.

Ce refus acquiert alors un caractère fondateur. Car la révolte des faibles contre leurs tyrans *naturels* a accouché de la loi, de cette *justice* que Calliclès proclame avec véhémence contraire au véritable *droit de nature*. Mais quelle est donc, dans l'approche de Calliclès, cette nature impuissante à imposer son droit, à faire que les faibles acceptent l'inégalité dans la possession des biens et reconnaissent la supériorité des forts ? Si la nature est le simple lieu des rapports de force, Calliclès doit très vite concéder à Socrate que la masse des faibles est plus forte que le petit nombre — toujours implicitement posé — des natures fortes. Voici donc les forts en situation de faiblesse, les hommes supérieurs soumis à la loi des inférieurs. Paradoxalement la situation créée ne saurait être dénoncée comme une offense au règne du rapport des forces, mais comme sa confirmation.

Pourtant une question s'impose : les faibles font-ils naturellement *masse* ? Car c'est bien par là qu'ils sont forts.

Certes, ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes, de leur intérêt propre que les faibles font les lois, qu'ils désignent ce qui mérite louange ou blâme<sup>2</sup>.

Sous la menace des forts et de l'inégalité, les faibles se constituent donc en force *politique* ; ainsi la peur va-t-elle changer de camp : « ils veulent faire peur aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs<sup>3</sup> ». Dès lors que se profile la perspective d'un règne de l'inégalité parmi les hommes, le grand nombre produit en devenant masse un ordre de réalités nouvelles, celui du politique. Calliclès qui le désigne comme contre-nature ne peut cependant le récuser car le projet inégalitaire des forts ne saurait échapper lui-même à l'ordre de la politique. Les faibles ont fondé la politique comme une réponse à ce que Calliclès persiste à

---

1 *Id.*, 483b

2 *ibid*

3 *ibid*

désigner comme justice naturelle. Mais toute politique se fonde d'abord sur l'affirmation d'une égalité première entre ses acteurs ; il ne saurait exister de rapports véritablement politiques là où toutes les inégalités sont posées comme véritablement naturelles. Dans l'ordre des réalités politiques, toute inégalité est d'abord présumée injuste ; en même temps, cet ordre prétend se circonscrire lui-même : si l'esclavage est un rapport naturel, il n'est pas politique, comme Aristote ne manquera pas de le dire. Mais Platon nous dit clairement ici que le grand nombre refuse spontanément l'esclavage, synonyme pour lui de malheur et d'injustice. En conséquence tout rapport politique de domination doit par principe être mis en question et suspecté d'injustice ; il appelle et exige justification. L'inégalité politique, le rapport du chef à ses subordonnés, du roi à ses sujets, du général à ses soldats, ne saurait valoir que comme moyen conventionnel, réversible visant à écarter finalement l'injustice toujours menaçante d'une nature que presque tous récusent.

Calliclès doit donc lui aussi entrer, contraint et forcé, dans un jeu dont le principe a été fixé par ceux qu'il désigne à de multiples reprises comme des sous-hommes : « Que crois-tu que je puisse dire d'un ramassis d'esclaves, de sous-hommes, de moins-que-rien — sinon peut-être qu'ils sont physiquement plus forts — crois-tu que je dise que tout ce que cette masse peut raconter, ce sont des lois ? »<sup>1</sup> Que serait donc la « vraie » loi à laquelle Calliclès se réfère implicitement ici ? S'agit-il à nouveau de cette loi « reine du monde, des êtres mortels et des dieux immortels qui conduit le monde d'une main souveraine, pour justifier la plus extrême violence »<sup>2</sup> selon la citation de Pindare qu'il énonce lui-même ? Mais l'injustice que prétend dénoncer Calliclès, la *violence* faite aux forts dans le contexte de la politique instituée par le grand nombre ne vient nullement contredire, mais confirmer cette « loi ». Au nom de quoi le petit nombre des forts échapperait-il à la violence ? Calliclès lui-même identifie explicitement violence politique et violence naturelle :

Il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités ! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste<sup>3</sup>.

Enveloppant sous une seule et unique loi l'ensemble des violences naturelles et politiques, il contrevient à son principe en désignant comme injuste la situation des forts. De fait il opère une exception pour un espace particulier, celui de la cité où la loi de nature, celle qui est sans être dite,

1 Gorgias, 489c

2 *Id.*, 484b

3 *Id.*, 483c

se voit cependant contredite par une autre, celle de la justice légale qui la désigne comme l'injustice majeure.

Calliclès est donc contraint d'énoncer la loi qui n'appelle pas d'énonciation et ne la supporte pas car elle se révèle inéluctablement et irrémédiablement au plus grand nombre comme injuste. L'audace théorique de Calliclès — qui lui vaut l'éloge à la fois sincère et ironique de Socrate —, désigne toutes les équivoques, voire les impasses de la politique des forts. Car la fin de l'injustice faite aux forts, donc le retour à un ordre « naturel » des choses doit constituer un programme politique ; or celui-ci est manifestement inavouable dans sa vérité puisque c'est celui de la tyrannie. Si inavouable que c'est Socrate lui-même qui doit le formuler : « pour ne pas subir d'injustice, il faut être au pouvoir dans sa propre cité ou encore être tyran, ou bien être partisan du gouvernement en place »<sup>1</sup>. Énoncé qui lui attire aussitôt l'approbation enthousiaste, et très imprudente, de son interlocuteur : « tu vois, Socrate, comme je suis prêt à te féliciter dès que tu dis quelque chose de bien ! Ce que tu viens de dire me paraît parfaitement juste ! »<sup>2</sup> Il faut faire de la politique avec la masse des faibles, la priver de cette égalité qui fait sa vie et son bonheur, lui imposer ce contre quoi elle a fondé la politique, c'est à dire l'injustice elle-même. Un tel dessein ne peut s'accomplir que sous le signe du mensonge, de l'illusion, de la flatterie, en un mot de la rhétorique, instrument nécessaire à l'institutionnalisation déguisée de l'injustice. Le discours de la vérité crue et nue dont Calliclès se veut le porteur héroïque ne pourra pas être énoncé devant le peuple ; les apprentis tyrans sont condamnés à avancer masqués. Il leur faut flatter cette force menaçante ; il leur faut feindre de partager ses attentes et ses principes alors même qu'on les juge odieux et injustes. L'orgueil théoricien de Calliclès devra capituler devant les exigences de la politique démagogique. Le jeune lion révolté, le fort qui refuse l'esclavage de l'égalité devra se faire courtisan ; la revanche flamboyante contre l'ordre établi par les faibles passera par des chemins tortueux, ceux qu'ont suivi, selon Socrate, tous les politiques qui ont renoncé à l'essentiel, transformer l'âme des citoyens par un discours de vérité, convertir le refus primaire de l'injustice, de l'esclavage et du malheur, en une adhésion pleine et entière à l'idée de la justice.

Les politiques ont gorgé le peuple de biens inessentiels, nourri son avidité, excité son impatience et l'ont rendu plus méchant qu'il n'était, donc capables des plus grandes injustices : ainsi de Périclès :

Les Athéniens se sont révélés être beaucoup plus sauvages qu'ils l'étaient quand ils lui furent confiés ! et surtout plus sauvages contre lui-même, ce qu'il n'a pas

---

1 *Id.*, 510a

2 *ibid*

vraiment désiré ! [...] Or, si les Athéniens sont devenus plus sauvages, ils sont devenus aussi plus injustes et plus mauvais<sup>1</sup> !

Né du refus de l'injustice naturelle, le *Dèmos* athénien a été rendu à la sauvagerie par les politiques. Leur pratique a nourri un animal dangereux avec lequel les jeunes lions ambitieux n'ont d'autre ressource que de composer, sans aucune garantie pour leur sort futur puisque le peuple peut se montrer parfaitement ingrat avec ceux qui le flattent :

Quand la Cité s'en prend à l'un de ses hommes politiques, en l'accusant d'avoir mal agi, je vois bien les accusés qui s'indignent et se révoltent en s'écriant qu'ils sont les victimes d'une terrible injustice ! Après tous les bons et loyaux services qu'ils ont rendu à la Cité, voilà comment elle les fait injustement périr ! C'est ce qu'ils disent pour se défendre. Or, ce ne sont que des mensonges ! Parce que le chef d'un État ne saurait être injustement mis à mort par l'État dont il est le chef<sup>2</sup> !

La politique de l'injustice ne fait justice qu'aux politiques injustes, lesquels reçoivent par le jeu qu'ils pratiquent le juste châtement qu'ils méritent. Ainsi Socrate met-il en garde l'ambitieux Calliclès contre le sort qui le menace s'il s'engage sur un tel chemin. L'heure est au choix : « Faut-il faire la guerre aux Athéniens pour qu'ils s'améliorent ou faut-il se mettre à leur service et devenir le complice de leur plaisir<sup>3</sup> ? »

### ***Politique philosophique ou politique rhétorique ?***

Pour Calliclès, le choix de la seconde voie s'impose pour une raison qui sera développée jusqu'à la fin du dialogue : la mort se profile de façon plus certaine encore à l'horizon du choix philosophique : « il faut se mettre au service du peuple, Socrate...sache que si tu ne le fais pas... »<sup>4</sup> Entre prédiction et menace voilée, l'avertissement de Calliclès préfigure le destin de Socrate, sa mise en accusation, son procès et sa condamnation comme figure archétypique de l'injustice :

Comme tu m'as l'air d'être sûr, Socrate, que tu ne seras pas la victime d'un tel sort, que tu ne risques pas d'être traîné devant un tribunal [...] Je suis vraiment fou, Calliclès, si je pense que dans notre Cité, on puisse être selon les circonstances à l'abri d'un tel sort...Certes si j'étais condamné à mort, cela n'aurait rien d'étrange<sup>5</sup> !

---

1 *Gorgias* 516cd

2 *Id.*, 519bc

3 *Id.*, 521a

4 *Ibid.*

5 *Id.*, 521b

Dans le *Criton* ou dans l'*Apologie de Socrate*, rédigés quelques années plus tôt, Platon s'employait à laver les lois d'Athènes de tout soupçon d'injustice dans le procès et la mort de Socrate. La célèbre prosopopée des Lois dans le premier de ces dialogues présentait celles-ci comme les nourricières de Socrate, comme lui ayant permis de devenir l'homme de bien qu'il était :

En l'état actuel des choses, si tu meurs, tu t'en iras condamné injustement non par nous, les Lois, mais par les hommes, tandis que si tu t'évades en répondant de façon aussi répréhensible à l'injustice par l'injustice et au mal par le mal, en transgressant les contrats et les engagements que tu avais toi-même pris envers nous, et en faisant du tort à ceux à qui tu dois le moins en faire, à toi-même, à tes amis, à ta cité et à nous, tu susciteras notre courroux durant cette vie, et là-bas, les lois en vigueur dans l'Hadès et qui sont nos sœurs ne te feront pas bon accueil, en apprenant que pour ta part, tu as entrepris de nous détruire nous aussi<sup>1</sup>.

En se soustrayant par une évasion à la sentence de mort qui le frappe, si injuste soit-elle, il romprait le pacte de fidélité qu'il a contracté avec Athènes dans tous les actes de sa vie. Dans l'*Apologie*, Socrate rappelle que, lors du seul mandat de magistrat qu'il a exercé, il s'est toujours opposé, même seul contre tous et au péril de sa vie, aux procédés illégaux en matière de jugement :

Bien que les chefs politiques me menaçaient de dénonciation et de prise de corps, j'estimais moi que je devais courir des risques en me rangeant du côté de la loi et de la justice plutôt que de me ranger par crainte de la prison ou de la mort du côté de l'injustice ou vous vouliez m'entraîner avec vous<sup>2</sup>.

Cela sous le régime démocratique. Mais Socrate rappelle aussi qu'il a manifesté la même fermeté au moment de la tyrannie oligarchique des Trente :

Ils ordonnèrent à beaucoup de citoyens de commettre des actions criminelles, car ils souhaitaient en salir le plus grand nombre possible, en les rendant complices de leurs forfaits. En cette circonstance, une fois de plus, je fis voir non en paroles, mais en actes que je n'avais rien à faire de la mort, et que ma préoccupation première était de ne commettre aucun acte injuste ou impie. Ce régime en dépit de sa violence n'a pas réussi à me faire commettre un acte injuste<sup>3</sup>.

Dans le *Criton* l'injustice de la condamnation était tout entière renvoyée à la méchanceté de ses accusateurs ou à la faiblesse de ses juges. Dans l'*Apologie*, les deux régimes — démocratique puis oligarchique —

1 *Criton*, 54bc

2 *Apologie de Socrate*, 32bc

3 *Id.*, 32cd

sont tour à tour mis en cause comme vecteurs potentiels d'injustice ; on peut noter ici que Socrate, dans sa fidélité aux lois peut aller jusqu'à la désobéissance. En outre Socrate n'hésite pas à dénier à ses juges le droit de lui interdire de philosopher, parce qu'aucune loi d'Athènes ne s'y oppose.

Dans le *Gorgias* au contraire, les lois le gouvernement et tous les politiques sont présentés comme gangrenés par l'esprit d'injustice. Le peuple a été corrompu par ses chefs. Et alors que Calliclès, le faux-ami du peuple ne cesse d'afficher devant Socrate son extrême mépris pour les gens de métiers, c'est celui-ci qui fait l'éloge des travaux utiles et fustige son orgueil de caste. Le *Gorgias* innocente finalement le peuple de la mort de Socrate. Celle-ci ne saurait servir de prétexte aux entreprises des zélateurs de l'inégalité ; même et surtout à ceux d'entre eux qui voudraient se réclamer de la philosophie pour cela !

Il s'agit donc de choisir entre deux vies, ou plutôt entre deux morts possibles, voire probables, celle du pseudo-politique ou celle du philosophe. Ni l'un, ni l'autre n'ont l'assurance de survivre ; mais la mort du faux politique sera juste, celle du philosophe injuste. La condamnation injuste déshonore ceux qui l'infligent et non ceux qui la subissent. A l'un de ses disciples qui se lamentait devant sa condamnation injuste, Socrate répondit simplement : « préférerais-tu que je sois condamné justement ? ». Le choix de la vie philosophique prolonge et reprend celui du refus de l'injustice par lequel s'institue originellement la communauté des hommes et leur amitié. La vie qu'il s'agit de préserver par son choix ultime n'est pas la simple survie, mais le bien vivre. Ainsi se lie philosophie, politique et éthique dans le souci de la vérité.

### ***L'ordre juste.***

On comprend *a contrario* pourquoi Calliclès doit déguiser devant Socrate son dessein politique en exploit héroïque :

S'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie, nos enchantements, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature, si cet homme, d'esclave qu'il était, se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors à ce moment-là le droit de la nature brillerait de tout son éclat<sup>1</sup>.

Ce *lion* en révolte ne serait rien d'autre qu'un homme accompli, celui qui oserait aller au bout de ses passions : car c'est la passion qui conduit l'homme fort à exiger davantage que les autres à dépasser toute mesure, à refuser toute restriction à la satisfaction de ses désirs, donc à refuser la misérable égalité que lui impose la loi des faibles :

---

<sup>1</sup> *Gorgias* 484b



Pour tous les hommes qui se trouvent dans la situation d'exercer le pouvoir, qu'ils soient nés fils de rois ou que la force de leur nature les ait rendus capables de s'emparer du pouvoir –pouvoir d'un seul homme ou d'un groupe d'individus– qu'est ce qui serait plus vilain et plus mauvais que la tempérance et la justice<sup>1</sup> ?

La figure du *fort* se dessine progressivement dans le discours de Calliclès, celui d'un homme intelligent et énergique qui met son courage et son intelligence au service de ses passions sans entreprendre de les gouverner ou de les régler. « Seuls ceux qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient font l'éloge de la tempérance et de la justice<sup>2</sup>. » Quand il s'agit du rapport à soi et de l'éthique, l'ordre naturel selon Calliclès veut que la partie désirante règne en maîtresse sur l'intelligence et le cœur de l'homme : l'absence de toute règle, l'abandon revendiqué et assumé à tous les excès, telle est la formule du bonheur de l'homme fort ; et tout ce qui prétend lui faire obstacle, loi ou règle, mérite le nom d'injustice. Toute la démonstration socratique visera alors à désigner ce principe de dérèglement intérieur comme maladie, tyrannie, folie, et finalement misère absolue. C'est à cela que Platon confère le nom d'injustice. Et face à la réticence de son interlocuteur, il développe un argument qui pourrait nous donner la clef de l'expérience de l'injustice politique ou éthique :

Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amour de l'ordre et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde est appelé *kosmos* [ordre, arrangement ordonné] et non pas désordre ou dérèglement. Mais toi, tu as beau être savant, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique est toute puissante parmi les hommes comme chez les dieux, et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus que les autres ! en fait tu ne fais pas attention à la géométrie<sup>3</sup>.

La géométrie, ses rapports et ses proportions sont donc la clef de l'expérience humaine de l'injustice ; celle-ci s'impose à l'âme comme la saisie d'une erreur de proportion plus ou moins grossière. Or tout homme est plus ou moins géomètre, même un petit esclave sans éducation, comme Platon nous le rappelle dans un célèbre passage du *Ménon*. Et l'injonction qui figurait, dit-on, sur le fronton de l'Académie prend encore une fois ici tout son sens : « que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ».

Mais sur le plan du rapport à soi, le sentiment de l'âme malade semble se manifester avec moins d'évidence que celui du corps malade. Certes, il arrive que l'on ignore la maladie physique dont on est atteint, mais per-

1 *Id.*, 494a-b

2 *Id.*, 492a

3 *Id.*, 507d-e

sonne ne fait l'éloge de la maladie ou ne confond celle-ci avec la santé. Quand il s'agit de l'âme au contraire, la plus grande confusion semble régner quant à la détermination de la maladie elle-même. L'expérience de l'injustice intime, du dérèglement intérieur n'est pas spontanément vécu comme tel par le plus grand nombre des hommes : « personne ne veut être injuste, mais toutes les injustices que l'on commet, on les commet malgré soi »<sup>1</sup>. Malgré soi et fondamentalement contre soi. Or c'est ce rapport éclairé à soi-même qui seul pourrait conférer à l'ordre extérieur sa pleine dimension de justice. En cela Platon subordonne *in fine* le politique à l'éthique. Mais autant l'injustice extérieure est facilement saisie par le grand nombre dans ces effets, puis récusée comme telle, autant l'injustice intérieure ne se révèle qu'au sage. Le peuple méconnaîtra donc le vrai politique ; il se laissera séduire par les rhéteurs et les démagogues qui réintroduiront de l'injustice dans la cité alors que la mission du vrai politique est de transformer les âmes et de les guérir de l'injustice.

Quand il s'agit de l'injustice, le peuple a politiquement raison parce qu'il impose à tous le principe fondamental de l'égalité ; mais il a philosophiquement tort parce qu'il ne saisit pas clairement que la politique exige parfois la médiation de certaines inégalités. Quand, sous le masque de Calliclès ou de l'un de ses semblables, s'avance le tyran amoureux de l'injustice, Socrate devant ses juges est déjà condamné.

---

1 Id., 509e