**L’injustice avant tout !**

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 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[[1]](#footnote-1).

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 preuve expérimentale 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[[2]](#footnote-2). » 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 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, 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 »[[3]](#footnote-3). 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 !”[[4]](#footnote-4) ». Sans doute le terme d’*injustice* peut-il apparaître bien faible pour qualifier cette radicale *exclusion[[5]](#footnote-5)*, 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 judicaire, voire de l’État en place. La même ambiguïté se retrouve avec *justice* qui désigne l’institution judiciaire réglant les conflits entre particuliers 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[[6]](#footnote-6). » 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 « stalinisme », qui « entraîne toujours l’indifférence envers la singularité des vivants »[[7]](#footnote-7). 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[[8]](#footnote-8).

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, 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[[9]](#footnote-9). » 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 concernés 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 la 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 insurgeante 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.

1. Jean Itard, Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l’Aveyron, 1806, in Lucien Malson, *Les enfants sauvages,* UGE, 1964, p. 240. [↑](#footnote-ref-1)
2. J.J. Rousseau, *L’Émile*, Œuvres complètes, Gallimard 1969, tome IV, p. 286. [↑](#footnote-ref-2)
3. J.T. Desanti, *Un destin philosophique*, [1982], Hachette, 2008, p. 168 *sq*. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., p. 171. [↑](#footnote-ref-4)
5. 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. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sophie Wahnich, *La longue patience du peuple*, Payot, 2008, p. 158. [↑](#footnote-ref-6)
7. 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. » [↑](#footnote-ref-7)
8. K. Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. X, trad° J. Roy, Éditions Sociales, 1971, tome 1, p. 230. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid.*, note 1. [↑](#footnote-ref-9)