

La Justice à la Lumière des *Lois*

Bertrand Saint-Sernin

1 Introduction

Il peut sembler inutile de réfléchir à la justice en se référant aux *Lois* de Platon : quels rapports y a-t-il, en effet, entre les cités grecques et la Terre en voie de mondialisation ? La justice a-t-elle le même sens dans des sociétés aux dimensions réduites où les hommes se connaissent et dans des entités politiques immenses où l'individu est anonyme et comme noyé ? Peut-on définir la justice de la même manière quand les moyens de communication étaient la parole, l'écrit et le déplacement des hommes à pied, à dos d'animal, à la rame ou à la voile, et quand l'information devient multiforme et instantanée ? La justice a-t-elle le même sens si l'univers est jugé périodique ou qu'il est en évolution et les vivants en devenir ? Enfin, la justice ne change-t-elle pas de sens et de champ d'application quand la vie, la nature, le cerveau et la conscience deviennent l'objet de modifications, au lieu d'apparaître dotés d'une essence stable ? À première vue, la lecture des *Lois*, loin d'éclairer la notion de justice, égare la réflexion.

Pourtant, les *Lois*, comme le *Timée*, ont traversé les siècles et l'on y trouve des thèmes d'actualité. Ce sont eux sur lesquels nous méditerons.

1. Selon Platon, on ne peut disjoindre l'histoire et la nature de l'homme, d'une part, la nature et les lois de l'univers, de l'autre. Cette conception n'a pas disparu, car on définit toujours l'identité de l'individu et la nature des sociétés en se référant à la nature et aux sciences de la nature : les tentatives pour dissocier l'anthropologie de la cosmologie ne sont pas convaincantes.
2. Le législateur des *Lois* définit les charges qu'une société doit assumer pour se développer ; il sélectionne les individus capables de remplir ces charges. Ce thème conserve son actualité.

B. Saint-Sernin (✉)

Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Paris, France

e-mail: b.saint-sernin@sfr.fr

3. Un troisième thème-connexe du précédent-n'a pas vieilli : (1) découvrir quel est le but unique d'une cité : cette découverte étant le seul moyen pour l'entité politique de ne pas errer ; (2) discerner la méthode qui permet d'approcher ce but. L'exigence d'unicité du but que se donnent les sociétés signifie que le politique, pour remplir son office, doit substituer aux opinions ordinaires des opinions vraies ; essayer de transformer en connaissances scientifiques ces opinions vraies ; retourner dans la caverne pour transmettre à ses concitoyens un peu de la « connaissance parfaite » qu'il a entrevue. Ces trois thèmes ont conservé leur actualité à travers les siècles.

Il serait tentant d'en ajouter un quatrième : la différence entre la fondation des cités par essaimage et par rassemblement en un même lieu d'immigrants venus de différentes régions.

2 Cosmologie et Anthropologie

Pour les Anciens, quelle que soit leur école philosophique, la vie juste harmonise l'ordre du monde et l'ordre social. L'astronome Timée, dans le dialogue qui porte son nom, doit élever à l'unité d'une même science cosmologie et anthropologie. Or Platon voit que ce but est lointain, peut-être même inaccessible, puisque, au début du *Timée*, il place le mythe de l'Atlantide, indiquant que la représentation duale de la réalité, par le récit dramatique et les mathématiques, n'est pas près de disparaître.

L'Athénien des *Lois* déclare : « Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature ; il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice, qui venge les infractions à la loi divine (*tou theiou nomou*) et à laquelle, modeste et rangé, celui qui veut le bonheur s'attache pour la suivre... » (716 a). Percevoir les lois de l'univers et s'y ajuster n'est pas, pour Platon, renoncer à sa liberté : « Ainsi changent, dit l'Athénien, son porte-parole, tous les êtres animés, par des changements dont ils ont la cause en eux-mêmes, et, cependant qu'ils changent, ils se déplacent conformément à l'ordre et à la loi du destin » (904 c).

Il évoque ensuite le sort de celui qui reste sourd à la loi divine, « gonflé d'orgueil, exalté par la richesse, les honneurs ou encore la beauté physique associée à la jeunesse et à la folie (*anoia*), [il] enflamme son âme de démesure ; à l'en croire, il n'a besoin ni de maître ni de chef d'aucune sorte, mais se sent même capable de conduire autrui... ».

Qui se comporte ainsi « reste abandonné de Dieu et, à cause de cet abandon, il s'en adjoint d'autres qui lui ressemblent pour bondir désordonnément et tout bouleverser » (716 b). La démesure exerce un effet d'entraînement. L'homme « abandonné de Dieu » ressemble à l'univers, « quand Dieu en est absent » (*Timée*, 53 b). Dieu n'abandonne pas les hommes, mais les hommes peuvent décider de se séparer de Dieu par un processus que Platon décrit et qui produit non seulement « la mort de Dieu » dans le sujet, mais « la mort [effective] de l'homme ». Le *Timée*, 53 b

précise : « Ils demeuraient dans l'état où il est naturel que soit toute chose d'où Dieu est absent ».

Faute d'évidences empiriques et démonstratives, aucune cosmologie ne s'impose : nous devons prendre parti, ou « voter » ; l'inspiration du *Timée* conduit, à l'époque moderne, des savants, admirateurs de Platon comme Kepler, à sacrifier la cosmologie du maître pour ne garder que son style mathématique ; depuis près d'un siècle, il est avéré que notre univers est en devenir. Comment articuler cosmologie et anthropologie, si le réel évolue ? ; enfin, la science n'est plus contemplation (*theoria*) de l'univers : elle agit sur lui au point que se constitue une technosphère qui interagit avec la biosphère et l'ordre physico-chimique.

La justice, dans ces conditions, ne concerne pas l'humanité vue comme une « communauté éthique » (Kant) intemporelle ; elle prend en compte l'inscription du destin collectif dans la nature et dans l'histoire. D'où la réflexion de Cournot dans ses *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872) : l'homme est devenu « le concessionnaire d'une planète ». Être juste, c'est donc essayer de bien gérer la Terre.

Qu'est-ce que cela signifie ? À son époque, Cournot trouve comme philosophie de la nature dominante le positivisme, pour qui, note Joseph Fourier dans sa *Théorie analytique de la chaleur* (1822), « les causes primordiales ne nous sont point connues », mais seulement les lois qui expriment certains traits des phénomènes. Cournot a une autre ambition pour la science : qu'elle reconstitue les processus causals d'où résultent les phénomènes observables. La tâche ne lui semble pas irréalisable puisque la synthèse chimique recompose par art les corps naturels et en fabrique que « la nature a oublié de faire ». Le pari du réalisme est donc tenable.

L'espérance chimique de Cournot s'est au cours du dernier demi-siècle étendue à l'ordre vivant : avec le développement des biotechnologies et l'émergence de la biologie de synthèse. L'origine de la vie reste énigmatique et la reconstitution de la vie par l'art, incomplète, mais il n'est pas téméraire de penser que la philosophie des sciences peut revêtir la forme d'une philosophie de la nature.

Reste à discerner ce que pourrait être une telle philosophie de la nature. L'éventail des solutions est large : identifier l'homme avec son cerveau et poser que l'anthropologie se confond avec les sciences cognitives et même avec la biologie ; au contraire, refuser de réduire l'ordre humain à l'ordre biologique, en reprenant, par exemple, la thèse du *Timée*, selon laquelle notre être est fait d'un « génie (*daimôn*) » de facture divine et d'une « âme mortelle » ; croire que tout, dans le comportement humain, peut être amené à la clarté de la raison ; ou, au contraire, penser qu'une opacité irréductible subsiste au cœur des êtres (Platon et Aristote) ; mettre l'accent sur l'intersubjectivité ; ou sur l'atomicité des individus ; considérer la connaissance comme contemplative ou voir en elle le moyen de modifier la nature. Ces divers choix ont une incidence sur notre conception de l'homme.

Pour ma part, je ne crois pas à l'identification de l'individu et de son cerveau ; je souscris à la thèse de Platon, qui refuse d'identifier l'ordre humain à l'ordre biologique. En effet, je crois à l'inséparabilité du *daimôn* et de l'âme mortelle, c'est-à-dire à l'Incarnation ; je ne pense pas non plus que nous puissions dissiper entièrement l'obscurité de notre être ; je crois aussi que nous vivons à travers un réseau

d'interactions, de conflits et de certaines formes d'entraide et que la communion des saints en fournit une bonne image.

Et, surtout, je pense que la mission de l'humanité n'est pas de rester passive devant la nature, mais de modifier la biosphère en mettant au service de la justice la créativité de son esprit.

3 Sélection

L'Athénien des *Lois* observe : « il y a deux tâches politiques : la remise des charges à leurs titulaires et les lois que l'on distribue aux diverses charges » (735 a). Le législateur a deux rôles : sélectionner les titulaires les plus compétents pour exercer une charge ; définir les règles du jeu qui sont les plus valables pour l'accomplissement d'une fonction donnée. En effet, « c'est à des hommes que nous nous adressons, et non à des dieux. Or, la nature humaine consiste principalement en plaisirs, en douleurs et en désirs, auxquels tout être est à la lettre comme suspendu et accroché par ses préoccupations les plus profondes » (732 e).

Platon part de l'élevage : « Quiconque a pris en main quelque troupeau, berger, boucher, éleveur de chevaux ou de tout autre de ce genre, n'entreprendra jamais de le soigner sans l'avoir d'abord épuré par l'espèce d'épuration qui convient à chaque groupement : séparant le sain de ce qui ne l'est pas, les bonnes races et les mauvaises, il renverra celles-ci à d'autres troupeaux et soignera le reste, en considérant quel vain et insatiable labeur imposeraient un corps et des âmes dont le naturel et la mauvaise éducation, après les avoir eux-mêmes gâtés, ruinent en outre ce qu'il y a de sain et d'intact dans les mœurs et les corps de tout le troupeau, le mal passant d'une tête du cheptel à l'autre si on n'y pratique une sélection en l'épurant » (735 b-c).

Le mot « sélection » passe très mal en France, même si l'on y sélectionne officiellement les sportifs et les élèves des grandes Écoles et, sans le dire, les autres étudiants. Max Perutz, dont le laboratoire de Cambridge fut le plus productif en prix Nobel que l'on ait connu, disait que, pour qu'un laboratoire fût créatif, il fallait bien sélectionner les chercheurs ; et les encourager. Il ajoutait qu'il ne fallait pas leur fixer de programme de recherche. « Sélection » se dit « *diakatharsis* » (735 d) : il s'agit de séparer les animaux sains et ceux qui ne le sont pas. Mais Platon dit que, pour le politique, cette opération est plus importante que pour les agriculteurs (735 c). L'Athénien observe que le processus de sélection le meilleur est douloureux (*algeinos*) (735 d).

Les charges pour lesquelles le législateur des *Lois* sélectionne les candidats sont définies par la loi. Ces définitions, quoique précises, sont à présent, dans la plupart des cas, obsolètes. Rester fidèle à l'esprit de Platon, c'est donc utiliser les sciences pour caractériser les charges qu'une société doit remplir pour fonctionner au début du XXI^e siècle.

Définir les charges, dans une société, est un acte politique : on le voit aujourd'hui en France où les métiers industriels ont tendance à disparaître, sans qu'on sache si c'est inéluctable, souhaitable ou nuisible. En pratique, les politiques ont besoin, pour remplir cette mission, d'experts, notamment de sociologues. En effet, dans les sociétés en devenir, apparaissent des fonctions inconnues auparavant, par exemple, en

matière de recherche, d'enseignement, d'information, de spécialisation des nations, etc. Et, de même, certaines fonctions deviennent marginales ou disparaissent.

D'où l'urgence de discerner ce qui, dans une société, à un moment donné, est utile et acceptable. Par exemple, concevoir de nouveaux métiers ; repousser l'âge de la retraite en fonction de l'allongement de la vie ; modifier la législation relative à la durée du travail hebdomadaire, etc. Pour comprendre comment les métiers se modifient dans une société, du recul historique est souhaitable : il aide à voir le lien entre historicité et créativité, et à discerner ce qui entrave, dans une société, les évolutions nécessaires.

Le tragique de l'Histoire, c'est que les hommes, même quand ils font un choix, ont les yeux bandés. Dans *La Guerre du Péloponnèse* (livre VI), Thucydide élucide ce mécanisme en prenant comme exemple l'expédition de Sicile. Nicias, le général en chef, est hostile à l'entreprise, car il voit les risques d'échec ; Alcibiade, au contraire, arrogant et sûr de lui, pousse ses concitoyens à l'action. Sa séduction opère et, paradoxalement, la circonspection de Nicias va dans le même sens : elle décide les Athéniens à se lancer dans le débarquement en Sicile, car ils ne doutent pas qu'un chef aussi expérimenté et aussi prudent les conduira à la victoire. D'où, pour les Anciens, comme aujourd'hui pour nous, une interrogation majeure : comment éviter que les décisions ne reposent que sur l'opinion ordinaire ? Comment fonder les choix sur une connaissance, si possible, « parfaite » ?

Les sciences sociales éclairent-elles ce qui est juste ou injuste dans un changement social ? Se bornent-elles à les décrire et, au mieux, à les expliquer ? Ou peut-elle en outre dire ce qui, dans les changements sociaux, est juste ou injuste ? Max Weber pose ce problème dans *Le savant et le politique*. À ses yeux, le politique ne se trouve pas devant une solution unique : il doit, dit-il, faire le choix de ses dieux, c'est-à-dire des fins de la société. Ainsi, en 1933, l'Allemagne choisit d'élire chancelier Adolf Hitler, sans mesurer, probablement, les conséquences de ce vote.

4 Croissance Ordinaire, Opinion Vraie, Science, Retour à la Caverne

Nous pénétrons dans le cœur de la réflexion de Platon sur la loi : pourquoi le règne de la loi est-il nécessaire ? Comment doter une cité de bonnes lois ? Y a-t-il une méthode pour passer de la diversité empirique des lois à des considérations universelles sur la loi ?

Si les hommes vivaient sous la seule conduite de l'intellect (*noûs*), ils n'auraient pas besoin de lois, car l'intellect ne reçoit d'ordres de nulle part. Il est libre et souverain. En effet, il est divin, puisqu'il restitue l'ordre de l'univers. La liberté est par essence cosmique : elle ne relève pas seulement de la subjectivité, même si elle doit être assimilée par l'esprit humain. L'Athénien des *Lois* déclare : « Si jamais, en effet, un homme naissait, par faveur divine, naturellement apte à s'approprier ces principes, plus ne serait besoin d'aucune loi pour le commander ; car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que la science, et l'intellect ne saurait, sans impiété, être

serviteur ou esclave de quoi que ce soit ; il doit être, au contraire, le maître universel, s'il est réellement vrai et libre comme le veut sa nature » (875 c).

Platon évoque un état idéal dont il ne croit pas la réalisation possible. Il imagine, comme le fera Bergson, qu'apparaisse un homme qui échappe aux contraintes de l'âme mortelle, dont, juste avant, il dit : « [...] la nature mortelle le poussera toujours à l'ambition et à l'égoïsme, car elle fuira déraisonnablement la douleur et poursuivra le plaisir, tiendra plus de compte de l'un et de l'autre que du plus juste et du meilleur... » (875 b-c).

Il écarte cette hypothèse : « Mais, en fait, un tel don ne se réalise nulle part ni de nulle façon, que petitement (*kata brakhu*) ; aussi faut-il prendre le second parti, l'ordonnance et la loi, qui ne voient et ne considèrent que la généralité, mais sont impuissantes à saisir le détail » (875 d). Platon fait deux constats : le règne de la loi est nécessaire ; la loi ne saisit que le général, elle est incapable de saisir les cas particuliers. L'art politique ne se soucie que du bien général, et n'entre pas dans les cas particuliers. « Il est difficile de reconnaître que l'art politique véritable ne doit pas s'occuper (*melein*) du particulier (*to idion*) mais du général (*to koinon*) ». On est obligé, quand on légifère, de raboter le particulier.

Le génie (*daimôn*) que l'homme reçoit des dieux est inséparable du corps et du psychisme, c'est-à-dire de l'« âme mortelle ». Or celle-ci ne peut se soustraire à tout un ensemble de passions négatives (ambition, orgueil, envie, haine) dont seule la loi peut la protéger. Comme la loi reste impuissante à saisir les cas particuliers, certaines dispositions légales peuvent heurter ; ce dont le législateur est conscient.

Comment, dès lors, éventer les pièges où risque de tomber le législateur, quand il cherche à doter une entité politique de bonnes lois ? L'Athénien envisage deux modes de fondation des cités : par essaimage ; par rassemblement d'immigrants venus de divers pays. Il note que le second facilite la promulgation de lois nouvelles, mais a du mal à « faire respirer du même souffle (*sumpneusai*) » les citoyens du nouvel État. Faire respirer les citoyens du même souffle ne signifie pas créer seulement une communauté morale à partir d'immigrants initialement étrangers les uns aux autres ; c'est mettre au jour le but (*skopos*) unique en fonction duquel agencer les multiples activités de ladite société. En effet, une société politique qui n'a pas de but, ou qui se donne une multiplicité de buts, est livrée à l'errance et, du même coup, à l'injustice.

Or ni l'opinion ordinaire ni l'opinion vraie ne sont à même de mettre au jour le but unique d'une société : il y faut, dit l'Athénien à la fin des *Lois*, la « connaissance parfaite », connaissance qu'aucun individu ne détient, et dont seul le Conseil nocturne de la cité s'approche. Puisque, dans l'individu, le *daimôn* et l'âme mortelle sont inséparables, une connaissance ne sera « parfaite » que si elle fusionne l'apport de l'intellect (*noûs*) et celui des sensations les plus belles (*kallistai aisthèseis*).

Que signifie cette expression énigmatique ? *Les Caractères* de La Bruyère et l'œuvre de Joseph Conrad en fournissent l'explication. Selon ces deux grands écrivains, il n'y a qu'une seule manière d'exprimer la vérité d'une situation. La fusion (*krasis*) de l'intelligence et de la sensation produit ce que Whitehead nomme « le sacrement de l'expression », c'est-à-dire place l'esprit dans la perspective unique où le réel apparaît tel qu'il est. Cette prouesse, d'après Platon, n'est pas accessible à

l'individu ; elle échoit au Conseil nocturne, collectivité qui opère comme une entité morale détentrice d'intuition, de démonstration, d'expérience et de pouvoir de décision. En un mot, ce Conseil, tout en étant collectif, agit comme s'il possédait tous les caractères d'un individu rationnel et sensible.

En tant que législateur suprême, il jouit d'une liberté souveraine ; mais, comme les hommes ne peuvent faire abstraction de leur psychisme et de leur corps, il instaure le règne de la loi. Le Conseil suprême concrétise un long processus que décrit le *Timée* et qu'illustrent les *Lois*, à savoir l'opération par laquelle le législateur passe de l'opinion ordinaire à l'opinion vraie, de l'opinion vraie à la science, et, après être sorti de la « caverne », retourne vivre au milieu des hommes, dans l'espoir d'en améliorer le comportement et les lois.

5 Conclusion

Les *Lois* se terminent d'une façon étrange : Clinias, le Crétois que ses compatriotes ont chargé de fonder une colonie, a conscience de ne pas avoir en main tous les éléments pour résoudre le problème politique dont on lui a confié la responsabilité. Mégillos, le Spartiate, est du même avis : tous deux demandent à l'Athénien de « participer à la fondation de la cité ». Sans lui, « il faut renoncer à fonder notre cité ». En d'autres termes, l'art politique apparaît, dans ce dernier dialogue, comme un « métier impossible » (Freud).

La 1^{re} leçon qu'on retire des *Lois*, c'est justement la difficulté que l'on éprouve à discerner ce qui fait l'unité d'un système législatif, et le but unique d'une société politique, c'est-à-dire l'*Esprit des lois*.

La 2^e leçon qui se dégage de l'œuvre, c'est qu'on ne peut disjoindre la cosmologie et l'anthropologie. Les Anciens, quelle que fût leur école, en étaient convaincus ; cette exigence reste fondamentale aujourd'hui et pour le temps à venir. Or elle n'est pas facile à satisfaire, car la puissance de l'humanité sur la nature extérieure et sur sa nature propre s'est accrue et il n'est pas évident de trier, parmi ces formes de puissance, celles qui augmentent la justice.

La 3^e leçon, c'est que, loin d'avoir réalisé le rêve du *Timée* de présenter, dans le même discours scientifique, la cosmologie et l'anthropologie, nous représentons toujours l'action humaine de façon duale, par le récit et par la science. Cela tient au caractère tragique de l'histoire et, peut-être même, de la nature. Or, jusqu'ici, la logique n'a que peu et mal exploré la tragédie.

La 4^e leçon, plus visible peut-être dans le *Timée* que dans les *Lois*, c'est que la fidélité à Platon ne consiste pas à l'imiter, mais, plutôt, comme le fit Kepler, à saisir que, pour respecter l'inspiration mathématique de son système du monde, il faut rejeter la forme particulière de son astronomie. Ainsi, comprendre les *Lois*, ce n'est pas chercher à en justifier les dispositions particulières, mais se demander ce que ferait Platon, s'il avait à les récrire au XXI^e siècle.

Verrait-il les conditions réunies pour qu'un nouveau *Timée* donne une forme unifiée à la cosmologie et à l'anthropologie ? Ou continuerait-il à user à la fois de la

science et du récit ? Je crois que la seconde solution prévaudrait, car, jusqu'ici, la logique, insistons-y, ne s'est pas hasardée à clarifier l'action tragique.

Maintiendrait-il que la politique est l'art de découvrir et de réaliser le but unique que chaque société se donne ? Je le pense, mais il douterait que les politiques y parviennent, car il verrait dans l'homme un composé instable et indissociable de *daimôn* et d'âme mortelle, qu'on ne peut entièrement soustraire à son obscurité intrinsèque et à ses passions.

La clé des *Lois*, à mon sens, se trouve dans la proposition suivante : « [...] le commencement est un dieu qui, en s'établissant chez les hommes, sauve toutes choses » (775 e). Saint Augustin, dans le *De Civitate Dei* (xii, 21) reprend le thème : « *hoc ergo [s.e. initium] ut esset, creatus est homo* [pour qu'il y eût du commencement, Dieu a créé l'homme] ». À son tour, Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, souligne que l'homme n'est pas seulement mortel, mais naissant (*natal*).

La justice, comme les systèmes de lois, n'est donc pas figée, car les principes universels s'incarnent dans des contextes historiques en devenir. Les *Lois* de Platon ne sont pas à consulter comme un recueil de textes particuliers, relatifs aux cités grecques, mais comme un essai pour discerner, à partir de situations réelles ou imaginaires (historiques ou mythiques), comment le politique cherche à établir une société où règnerait l'équité et où les différends se règleraient par la discussion, non par la violence.

Platon émet, toutefois, deux réserves : le dialogue ne fait pas disparaître tout à fait l'élément tyrannique de la décision ; la raison ne réussit pas à domestiquer entièrement les pulsions : elle ne les élève pas complètement à la transparence et à la mesure.



<http://www.springer.com/978-94-017-9175-5>

Philosophy of Justice

Fløistad, G. (Ed.)

2015, VIII, 394 p.,

ISBN: 978-94-017-9175-5