**ETHIQUE ET IMPLICATION CITOYENNE DE l’INGENIEUR**

# Travail en groupe sur

# la justice



# GROUPE 1 JUSTICE, RESPECT DE LA DIGNITE ET DE LA LIBERTE

*Extraits de l’article Wikipédia :*

« Le lancer de nain est une attraction d'origine américaine ou australienne, pratiquée habituellement dans les bars ou discothèques, consistant à lancer un nain (coiffé d'un casque et portant une tenue rembourrée) le plus loin possible sur des matelas. […]

En France, la maire de la commune de Morsang-sur-Orge décida d'interdire un spectacle de lancer de nain en boîte de nuit et fut ainsi à l'origine d'un des grands arrêts du Conseil d'État. La ville d'Aix-en-Provence adopta un arrêté similaire à la suite d'une circulaire du ministre de l'Intérieur Philippe Marchand datée du 27 octobre 1991. Une société et l'un de ses employés, nain, attaquèrent les arrêtés en justice. L'affaire alla jusqu'au Conseil d'État le 27 octobre 1995, qui décida qu'un maire pouvait interdire le lancer de nain, car cette activité portait atteinte à la « dignité de la personne humaine » et troublait l'ordre public.

Le Comité des Droits de l'Homme des Nations Unies a décidé en 2002 que cet arrêt n'était pas discriminatoire mais nécessaire au maintien de l'ordre public, au regard notamment de considérations de dignité humaine.

Il n'est pourtant pas tout à fait exact de dire que le lancer de nain est interdit en France, le Conseil d'État ayant simplement établi qu'une autorité locale pouvait légitimement interdire ce type de manifestation en public. »



* Vous présenterez les conceptions de la justice qui s’opposent pour répondre à la question suivante :

**Est-il juste de lancer un nain qui le veut bien ?**

**Texte groupe 1 : extrait de Thomas Hélène, « Du lancer de nain comme canon de l'indignité. Le fondement éthique de l'État social », *Raisons politiques* 2/ 2002 (no 6), p. 37-52**

« Dans l’affaire du lancer de nain, le protagoniste de l’affaire a soutenu qu’il ne se sentait pas dans une situation d’indignité en étant lancé par un canon. Au contraire, il avait retrouvé un travail et avec ce travail un statut qui lui permettait de s’insérer dans la société. Cette dignité ressentie par la personne concernée doit-elle céder le pas devant la dignité à laquelle se réfère le commissaire du gouvernement Frydman, qui identifie le nain à un adulte handicapé auquel le nain, lui, ne s’identifie pas ? Est-ce la définition de la dignité exprimée par le juge au nom de la société qui doit primer contre l’avis même de l’intéressé ?

Un autre de ces dilemmes pratiques s’est posé à propos de la définition de la norme du logement décent. Le terme décent renvoie étymologiquement à un logement qui convient. Mais à qui ? Pour quel usage ? Selon quelle norme ? Cette notion renvoie-t-elle à des normes universelles de confort tels l’accès à l’eau et au chauffage que la jurisprudence européenne ne reconnaît pas comme base indispensable à la conservation de la dignité de la personne ou à d’autres éléments mis en avant par les juges comme ceux de l’adéquation du logement à une norme sociale ou juridique de comportement social, comme la monogamie ou la sédentarité ?

Ainsi le recours à la notion de dignité, bien que fondant l’accès à de nouveaux droits économiques et sociaux sur un socle plus universel que sur la qualité de citoyen en limite-t-il la portée et l’usage pour les intéressés. Il en restreint les formes en prescrivant un usage implicite normal, décent, conforme à la dignité qu’on veut préserver, y compris malgré la volonté, de l’individu concerné et en son nom.

Ces dilemmes débouchent sur une antinomie de nature plus abstraite entre le droit universel des individus à l’égale préservation de leur dignité et celui à la reconnaissance de leurs particularismes. On se trouve là face à un dernier paradoxe difficilement contournable et aporétique : le rétablissement des pauvres dans l’universelle dignité humaine et sociale pourrait impliquer un traitement particulier sous forme de discriminations positives temporaires permettant leur réinsertion ultérieure dans le droit commun.

Ainsi, toujours au nom de l’« égale dignité », la loi de lutte contre les exclusions de 1998 prévoit de telles discriminations positives pour permettre aux plus démunis de recouvrer plus rapidement une dignité bafouée par leurs conditions de vie. Le législateur s’inquiétant de « ces mesures qui pourraient être stigmatisantes et synonymes d’un droit de seconde classe », les envisage alors comme des « moyens d’exception permettant le plus rapidement possible leur retour dans le droit commun ». Il crée ainsi des mesures d’exception destinées à cesser et qui perdurent.

Quand les inégalités sociales se creusent, en appeler à la dignité ne résout donc pas le problème des moyens à mettre en œuvre pour concrétiser davantage le principe d’égalité. Cela accentue même les dilemmes entre la visée universaliste, contemporaine du principe, et la vision d’Ancien Régime, particulariste et inégalitaire. Dans la notion d’« égale dignité », il y a coexistence antinomique de deux ordres normatifs et politiques distincts, qui rentrent en conflit et posent les droits de l’homme contre les droits du citoyen. L’égalité se trouve de fait flanquée du vieux principe inégalitaire de dignité, qui conserve ses connotations hiérarchiques et différencialistes, même une fois retranscrit dans le cadre de la prescription kantienne universaliste. La dignité s’applique alors aux sans-honneurs de jadis menacés dans leur dignité d’aujourd’hui.

L’affirmation de ce nouveau droit de l’homme, source des droits économiques et sociaux des citoyens, s’est opérée en Europe et en France, dans un bel unanimisme gauche-droite, à l’issue d’une procédure de transcodage du principe éthique de dignité en une valeur démocratique fondatrice. Imprégnée de connotations moralisatrices et antidémocratiques, la dignité est devenue ce principe fétiche et transcendant qui fournit le cadre et la matrice d’un nouvel État social-moral. »

# GROUPE 2 JUSTICE ET LEGALITE

|  |  |
| --- | --- |
| http://www.cnt-f.org/cnt42/IMG/arton601.jpg | http://blogs.afp.com/makingof/public/decryptages/.000_Par7077691_m.jpg |

1. Les faucheurs volontaires 2. Les commandos anti-avortement

3. *La mort de Socrate*, Jacques-Louis David, 1787 :



Condamné à mort par le tribunal d’Athènes pour corruption de la jeunesse et mise en doute de l’existence des dieux de la Cité, Socrate respecte les lois et accepte son sort. Au nom de la justice qu’il place au-dessus de sa vie même, il refuse la proposition de ses amis qui lui proposent de s’évader. Il boit la cigüe devant ses amis en pleurs.

* En vous appuyant sur ces exemples (et d’autres que vous trouverez en discutant) vous réfléchirez à la question suivante :

**Un homme juste est-il d’abord un homme respectueux des lois ?**

**Textes groupe 2**

*Pour protester contre les lois esclavagistes et contre une guerre de conquête au Mexique, Thoreau oppose une résistance non-violente à son gouvernement en refusant de payer ses impôts. Cela lui valut un séjour en prison. Ce texte est extrait d’une conférence au cours de laquelle il justifie ce geste.*

« Le citoyen doit-il un seul instant, dans quelque mesure que ce soit, abandonner sa conscience au législateur ? Pourquoi, alors, chacun aurait-il une conscience ? Je pense que nous devons d’abord être des hommes, des sujets ensuite. Le respect de la loi vient après celui du droit. La seule obligation que j’aie le droit d’adopter, c’est d’agir à tout moment selon ce qui me paraît juste. On dit justement qu’une corporation n’a pas de conscience ; mais une corporation faite d’être consciencieux est une corporation *douée d’une conscience*. La loi n’a jamais rendu les hommes plus justes d’un iota ; et, à cause du respect qu’ils lui marquent, les être bien disposés eux-mêmes deviennent les agents de l’injustice. Le respect indu de la loi a fréquemment ce résultat naturel qu’on voit un régiment de soldats, colonel, capitaine, caporal, simples soldats, artificiers, etc., marchant en bel ordre par monts et par vaux vers la guerre, contre leur volonté, disons même contre leur sens commun et leur conscience, ce qui complique singulièrement la marche, en vérité, et engendre des palpitations. Ils ne doutent pas que l’affaire qui les occupe soit une horreur ; ils sont tous d’une disposition paisible. Or que sont-ils devenus ? Des hommes le moins du monde ? ou des petits fortins déplaçables, des magasins d’armes au service de quelque puissant sans scrupule ? »

Henry David Thoreau, *La désobéissance civile*, 1848, trad. G. Villeneuve, éd. Mille et une nuits, p.11-13

*Alors que selon Thoreau la désobéissance civile peut être un acte individuel, Hannah Arendt affirme qu’elle ne peut être que l’action d’un groupe. Cela fait partie des caractères qui différencient la désobéissance civile de la délinquance.*

« Des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu’un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux de l’évolution ne fonctionnent plus ou que leur réclamations ne seront pas entendues ou ne seront suivies d’aucun effet – ou encore, tout au contraire, lorsqu’ils croient possible de faire changer d’attitude un gouvernement qui s’est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mises en doute. […]

Il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s’institue lui-même porteur d’un autre droit. […]

Le délinquant de droit commun, même s’il appartient à une organisation criminelle, agit uniquement dans son propre intérêt ; il refuse de s’incliner devant la volonté du groupe, et ne cèdera qu’à la violence des services chargés d’imposer le respect de la loi. Celui qui fait acte de désobéissance civile, tout en étant généralement en désaccord avec une majorité, agit au nom et en faveur d’un groupe particulier. Il lance un défi aux lois et à l’autorité établie à partir d’un désaccord fondamental, et non parce qu’il entend personnellement bénéficier d’un passe-droit. »

Hannah Arendt, *La désobéissance civile*, 1972, Pocket, 1994, p. 76-77

# GROUPE 3 JUSTICE ET IMPARTIALITE



Nicolas Poussin, *Le jugement de Salomon*, 1649

Cette œuvre représente une scène de l’Ancien Testament. Deux prostituées demandent justice au roi des Israëlites Salomon : elles ont chacune un enfant du même âge, dont l'un est mort. Chacune affirme que l'enfant vivant est le sien. Salomon ordonne de couper l’enfant vivant en deux, chacune en aura une moitié. Une femme accepte, l’autre refuse, préférant garder l’enfant vivant, même s’il doit être remis à l’autre femme. Le roi juge alors que c’est elle la mère. Il ordonne donc de lui donner l’enfant.

Présentez ce tableau puis répondez aux questions suivantes :

**1.** A votre avis, quelle est la mère de l’enfant sur ce tableau ? Pourquoi ?

**2.** En quoi la situation décrite est-elle injuste ? Ce jugement peut-il être qualifié de juste ? En quoi ?

**3.** Quelles doivent-elles les qualités d’un bon juge ?

**Textes groupe 3**

**Aristote**, *Ethique à Nicomaque*, livre V, chapitre XIV, trad. Tricot, éd. Vrin :

« Ce qui fait la difficulté, c’est que l’équitable, tout en étant juste, n’est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu’il y a des cas d'espèce pour lesquels il n’est pas possible de poser un énoncé général qui s’y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d’ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n’en est pas moins sans reproche, car la faute n’est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l’ordre pratique revêt ce caractère d’irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l’omission et de se faire l’interprète de ce qu’eut dit le législateur lui-même s’il avait été présent à ce moment, et de ce qu’il aurait porté dans sa loi s’il avait connu le cas en question. De là vient que l’équitable est juste, et qu’il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l’erreur due au caractère absolu de la règle. Telle est la nature de l’équitable : c’est d’être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. »

**René Girard**, *Des choses cachées depuis la fondation du monde :*

« Il y a une logique et une justice dans cette décision royale. Mais derrière cette justice purement formelle, la plus terrible injustice se dissimule, puisque l'enfant n'est pas un objet qui se puisse partager, et c'est de le tuer qu'il s'agit. Ce meurtre va priver la vraie mère de son enfant vivant.

« "Apportez-moi une épée ", ordonna le roi; et on apporta l'épée devant le roi qui dit: " Partagez l'enfant vivant en deux et donnez la moitié à l'une et la moitié à l'autre ! " » Jusqu'au bout, en somme, le roi se propose de respecter la symétrie des doubles et à la symétrie des expressions correspond l'égalité absolue de traitement entre les deux femmes.

En acceptant ce que propose le roi, la seconde femme se révèle dépourvue d'amour véritable pour l'enfant. La seule chose qui compte pour elle, c'est de posséder ce que l'autre possède. Elle accepte, à la rigueur, d'en être privée pourvu que son adversaire en soit également privée. C'est le désir mimétique, de toute évidence, qui la fait parler et agir; il en est arrivé chez elle à un tel degré d'exaspération que l'objet de la dispute, I'enfant vivant, ne compte plus pour elle; seule compte la fascination haineuse pour le modèle-rival, le ressentiment qui cherche à abattre ce modèle et à l'entraîner dans sa propre chute, s'il devient impossible de l'emporter sur lui.

La mise en scène de Salomon constitue une solution possible du dilemme aussi bien qu'une ruse destinée à rendre manifestes les vrais sentiments maternels, s'ils sont présents dans l'une des deux femmes. »

# GROUPE 4 JUSTICE ET BIOETHIQUE

Les possibilités offertes par les innovations de la médecine et des sciences du vivant posent des problèmes inédits. La bioéthique est une réflexion sur ce qui est juste dans ces domaines : l’intérêt des individus et la nécessité de limiter leurs souffrances ne s’y trouvent pas toujours compatibles avec l’exigence de respect de la dignité humaine. On y rencontre la difficulté d’appliquer des principes généraux de justice à des cas particuliers. En France, les limites légales sont fixées par la loi de bioéthique de 2011. Pour répondre aux évolutions de la science et de la société, cette loi doit faire l’objet d’un nouvel examen par le Parlement dans un délai maximal de sept ans.

**1. Donner la vie pour en sauver une**



Le diagnostic préimplantatoire peut être utilisé pour sélectionner un embryon compatible sur le plan immunologique avec un frère ou une sœur atteint par une maladie. Cette compatibilité tissulaire permet d’envisager ultérieurement une greffe. S’agit-il d’un « double espoir » ou d’un « bébé médicament » ?

**2. La gestation pour autrui**

****La « gestation pour autrui » (GPA) autrement dit la pratique de la mère porteuse consiste à permettre à des couples, dont la femme n’a pas d’utérus, de recourir à une femme tierce afin qu’elle porte, dans son propre utérus, l’embryon conçu à partir de leurs gamètes, ou d’un don de gamètes.

Rubina (assise) a été gestatrice pour autrui. Elle travaille désormais à l’hopital d’Anand en Inde, où elle conseille d’autres mères porteuses, comme Razia (allongée), enceinte de dix semaines.

* Présentez ces cas et tentez de répondre aux questions suivantes :

1. D’un point de vue éthique faut-il distinguer PMA et GPA ? Comment ?

2. Quelles limites la loi doit-elle poser aux procréations médicalement assistées ?

**Texte** **groupe 4** extrait du *Monde 2* du 20 juin 2009

Extraits d’un débat entre les philosophes Sylviane Agacinski et Ruwen Ogien au sujet de la GPA

**« Sylviane Agacinski :** Ce qui est profondément inquiétant, à notre époque, c’est la demande de corps humains, de substances biologiques, c'est le besoin créé par les techniques biomédicales, et notamment par les techniques procréatives. Le corps fait l’objet d’une véritable convoitise, d’abord de la part de tous ceux qui sont les bénéficiaires du marché (agences d’intermédiaires, instituts, cliniques, médecins peu scrupuleux…), et de ceux dont les demandes sont exacerbées par les offres technologiques (demandeurs d'enfants).

Je pense que la loi doit protéger les corps des individus économiquement faibles contre cette convoitise. Une démocratie sans limitation de la puissance par le droit serait redoutable. Face aux techniques biomédicales, qui posent des problèmes humains inédits, les Etats ne sauraient renoncer à leur responsabilité. Vous semblez ne voir toujours que le rôle répressif de la loi et de l’Etat.

**Ruwen Ogien :** Je ne prône pas du tout le désengagement de l’Etat dans le domaine biomédical. Je me demande seulement si l’Etat est habilité à définir la meilleure façon de procréer et de mourir et à l’imposer à tous par la menace et la force, ou si sa tâche ne consiste pas plutôt à protéger les conceptions de chacun en ces matières. Je propose des arguments en faveur de ce second point de vue.

J’estime que l’Etat ne doit pas imposer par la force une conception morale particulière. Comme il protège et défend le pluralisme religieux, il doit protéger et défendre, avec tous les moyens dont il dispose, le pluralisme moral, c’est-à-dire le droit de chacun à vivre selon ses convictions morales profondes, dans la mesure où elles ne causent pas de torts aux autres.

[…] Il serait injuste de pénaliser un arrangement entre personnes consentantes en principe, qui ne vise nullement à causer des torts à des tiers, surtout pas à l’enfant à naître.

**S. A.** Les motifs de nos choix sont très complexes, et l’on peut être victime de soi-même, surtout si l’on y est incité. […] Il est trop évident que, s’il s’agit de gagner sa vie, ceux qui sont dans le besoin sont prêts à consentir à bien des choses : à renoncer à leur intégrité physique ou morale, et même à vendre certains de leurs organes si rien ne les en empêche.

**R. O.** Sous prétexte qu’il peut servir à légitimer des situations de domination, faut-il renoncer à faire du consentement un critère du juste dans les relations entre personnes ? Le coût moral et politique serait, à mon avis, trop élevé. Ne pas tenir compte de l’opinion d’une personne sous prétexte qu’elle n’est pas suffisamment libre, informée, rationnelle, est une attitude qui demande à être sérieusement justifiée dans une société démocratique. Qui peut être habilité à décider que telle ou telle personne n’est pas suffisamment digne, informée ou rationnelle ? Un collège de sociologues et de métaphysiciens ? Peut-on exclure la personne visée du processus de décision sans lui porter tort ? Est-ce que cela ne reviendrait pas à la traiter de façon paternaliste, condescendante, humiliante ? Ne serait-ce pas une injustice aussi grave que celle qui consiste à se servir du consentement formel pour justifier des rapports de domination ?

**S. A.** Le paternalisme n’a rien à voir avec la loi, parce qu’il désigne une protection personnelle. Vous jouez à contre-emploi en dénonçant l’humiliation de ceux que l’on veut protéger des marchés du désespoir et des contrats dégradants. Mais ce ne sont pas les mères porteuses ou ceux qui vendent leurs organes qui sont condamnables, non : ce sont ceux qui autorisent ou proposent de tels commerces. C’est le marché des ovocytes et des ventres, c’est tout le baby business et c’est l’exploitation des femmes qui sont répréhensibles, pas les femmes qui subissent cette exploitation. Si l’on fonde les échanges sur le consentement éclairé, alors rien n’empêche d’autoriser aussi l’achat ou la vente d'organes entre vivants. […]

**R. O.** Je ne crois pas que le meilleur moyen d’aider quelqu’un à échapper à la misère soit de lui interdire d’utiliser le peu de ressources dont il dispose. De telles interdictions ajoutent une misère à une autre misère.

**S. A.** Cela signifie que vous faites entrer la chair, les organes et l’être vivant lui-même parmi les « ressources » possibles. Je pense au contraire que la loi a un rôle civilisateur, et qu’elle doit exclure des échanges marchands la substance de l’être humain. Que les cellules prélevées, ou le sang, une fois transformés en produits, aient un certain coût, et même un prix, est une autre question. Mais une personne ne doit pas être exposée à se mutiler ou à sacrifier ses organes et sa vie intime pour un salaire, quel qu’il soit. C’est une forme de corruption.

**R. O.** Mais s’il n’y a rien d’indigne ou de moralement répugnant dans le fait de porter un enfant pour quelqu’un d’autre, en quoi proposer à quelqu’un de le faire serait-il une « corruption » ?

**S. A.** Certes, si tout est vendable, comme vous le suggérez, le concept même de corruption s’évanouit, puisque la corruption consiste à proposer d’acheter un bien en principe non vendable ! »

# GROUPE 5 JUSTICE CORRECTIVE

**1.** La ségrégation raciale dans le sud des Etats-Unis fut instaurée par les lois Jim Crow de 1876 à 1964.



**2.** Le *Black power* est un mouvement né en 1966 incitant la communauté noire américaine à lutter pour sa propre promotion, la coopération entre les communautés ne s’avérant possible que dans l’égalité. Ce mouvement devint mondialement connu lors des Jeux Olympiques d’été de 1968, lorsque deux athlètes noirs levèrent le poing selon le signe des Black Panthers, *Power to the people*

Tommie Smith et John Carlos aux JO de 1968

🡪 Présentez ces deux images et tentez de répondre aux questions suivantes :

1. Est-ce la loi qui définit ce qui est juste ?

2. La discrimination positive est-elle juste ? Quelles difficultés cette notion soulève-t-elle ?

**Texte groupe 5 de la philosophe américaine Nancy Fraser dans le *Monde diplomatique* de juin 2012**

« […] Des groupes mobilisés sous la bannière de la nation, de l’ethnie, de la « race », du genre, de la sexualité luttent pour « faire reconnaître une différence ». Dans ces batailles, l’identité remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique — on demande plus souvent à être « reconnu » comme Noir, homosexuel, Corrézien ou orthodoxe que comme prolétaire ou bourgeois. La domination culturelle remplace l’exploitation comme synonyme d’injustice fondamentale.

[…] Se confrontent ici deux conceptions globales de l’injustice. La première, l’injustice sociale, résulte de la structure économique de la société. Elle prend la forme de l’exploitation ou du dénuement. La seconde, de nature culturelle ou symbolique, découle des modèles sociaux de représentation, qui, lorsqu’ils imposent leurs codes d’interprétation et leurs valeurs, et cherchent à exclure les autres, engendrent la domination culturelle, la non-reconnaissance ou le mépris.

Cette distinction entre injustice culturelle et injustice économique ne doit pas gommer le fait que, dans la pratique, les deux formes s’imbriquent habituellement de manière à se renforcer dialectiquement. La subordination économique interdit en effet toute participation à la production culturelle, dont les normes sont elles-mêmes institutionnalisées par l’Etat et par le monde économique.

**Corriger ou transformer ?**

Remédier à l’injustice économique passe par des changements de structure : distribution des revenus, réorganisation de la division du travail, soumission des décisions d’investissement à un contrôle démocratique, transformation fondamentale du fonctionnement de l’économie… Cet ensemble, en tout ou partie, relève de la « redistribution ». Le remède à l’injustice culturelle, pour sa part, réside dans le changement culturel ou symbolique : réévaluation des identités méprisées, reconnaissance et valorisation de la diversité culturelle, ou, plus globalement, bouleversement général des modèles sociaux de représentation, qui modifierait la perception que chacun se fait de soi. Cet ensemble relève de la « reconnaissance ».

Ces deux concepts divergent dans leur conception des groupes victimes de l’injustice. Dans le cadre de la redistribution, il s’agira de classes sociales au sens large, définies d’abord en termes économiques, selon leur rapport au marché ou aux moyens de production. L’exemple classique en est l’idée marxiste de la classe ouvrière exploitée, ce qui inclut également les groupes d’immigrants, les minorités ethniques, etc. Dans le cadre de la reconnaissance, l’injustice n’est plus liée aux rapports de production, mais à un défaut de considération. On cite en général le groupe ethnique, que les modèles culturels dominants proscrivent comme différent et de moindre valeur : ce qui s’applique aux homosexuels, aux « races », aux femmes…

Les revendications liées à la redistribution exigent souvent l’abolition des dispositifs économiques qui constituent le soubassement de la spécificité des groupes et tendent à promouvoir l’indifférenciation entre eux. Au contraire, les revendications liées à la reconnaissance, qui s’appuient sur les différences présumées des groupes, tendent à promouvoir la différenciation (quand elles ne la créent pas performativement, avant d’en affirmer la valeur). Politique de reconnaissance et politique de redistribution apparaissent donc… en tension.

Comment, dans ces conditions, penser la justice ? […]

Il y a deux façons de remédier à l’injustice. Les remèdes correctifs, tout d’abord, visent à améliorer les résultats de l’organisation sociale sans en modifier les causes profondes. Les remèdes transformateurs, pour leur part, s’appliquent aux causes profondes : l’opposition se situe entre symptômes et causes.

Sur le plan social, les remèdes correctifs, historiquement associés à l’Etat-providence libéral, s’emploient à atténuer les conséquences d’une distribution injuste en laissant intacte l’organisation du système de production. Au cours des deux derniers siècles, les remèdes transformateurs ont été associés au projet du socialisme : le changement radical de la structure économique qui sous-tend l’injustice sociale, en réorganisant les rapports de production, modifie non seulement la répartition du pouvoir d’achat, mais également la division sociale du travail et les conditions d’existence.

L’exemple de l’*affirmative action* (souvent traduit par « discrimination positive ») aux Etats-Unis éclaire cette distinction. Les aides attribuées en fonction des ressources, en orientant vers les plus pauvres un soutien matériel, contribuent également à cimenter des différenciations pouvant mener à l’affrontement. Ainsi, la redistribution corrective sur le plan social s’emploie à garantir aux personnes de couleur une part équitable des emplois et des formations, sans en modifier la nature ou le nombre. Sur le plan culturel, la reconnaissance corrective se traduit par un nationalisme culturel, qui s’efforce de garantir le respect aux personnes de couleur en valorisant la « négritude », tout en laissant inchangé le code binaire blanc-noir qui lui donne son sens. L’*affirmative action* combine donc la politique socio-économique de l’antiracisme progressiste avec la politique culturelle du *black power*1.

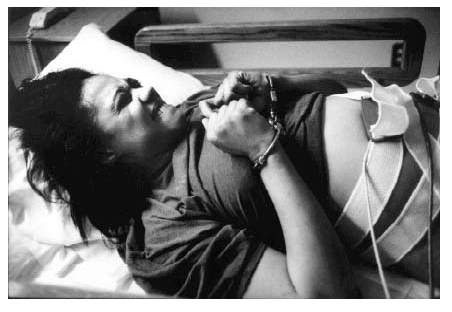
Cette solution ne s’attaque pas aux structures profondes qui produisent inégalités de classe et inégalités « raciales ». Aussi les réaménagements superficiels se multiplient-ils sans fin, contribuant à rendre plus perceptible encore la différenciation « raciale », à donner des plus désavantagés l’image d’une classe déficiente et insatiable, ayant toujours besoin d’aide, et même parfois celle d’un groupe privilégié, qui reçoit un traitement… de faveur. Ainsi une approche visant à redresser les injustices liées à la redistribution peut-elle susciter un choc en retour et finalement créer des injustices en termes de reconnaissance.

Combinant systèmes sociaux universels et imposition strictement progressive, les remèdes transformateurs, en revanche, visent à assurer à tous l’accès à l’emploi, tout en tendant à dissocier cet emploi des exigences de reconnaissance. D’où la possibilité de réduire l’inégalité sociale sans créer de catégories de personnes vulnérables présentées comme profitant de la charité publique. Une telle approche, centrée sur la question de la distribution, contribue donc à remédier à certaines injustices de reconnaissance. […] »

# http://expositions.bnf.fr/hugo/images/3/011bis.jpg GROUPE 6 JUSTICE ET PUNITION

Ce dessin de Victor Hugo représente l’horreur de la peine de mort. La tête d’un homme guillotiné est projetée comme un boulet. Le mot Justitia est écrit sur le pavé en sang rouge. Hugo fut un fervent combattant de la peine de mort, « cette loi du sang pour le sang », à la fois légale et injuste moralement. Elle ne fut abolie en France que plus d’un siècle plus tard, en 1981.

*Justitia*, Victor Hugo, 1857



Cette photo est extraite de l’ouvrage *Trop de peines, Femmes en prisons* de Jane Evelyn Atwood (2000)

* **A partir de ces exemples, vous vous demanderez comment les peines décidées par l’institution judiciaire peuvent être justifiables alors qu’elles enlèvent des droits fondamentaux ? (propriété, liberté, voire vie)**

**Textes groupe 6**

**Max Weber,** *Le savant et le politique*, 1919 :

« Qu'est-ce qu'un État ? Lui non plus ne se laisse pas définir sociologiquement par le contenu de ce qu'il fait. Il n'existe en effet presque aucune tâche dont ne se soit pas occupé un jour un groupement politique quelconque ; d'un autre côté il n'existe pas non plus de tâches dont on puisse dire qu'elles aient de tout temps, du moins exclusivement, appartenu en propre aux groupements politiques que nous appelons aujourd'hui États ou qui ont été historiquement les précurseurs de l'État moderne. Celui-ci ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique. »

« Tout État est fondé sur la force », disait un jour Trotski à Brest-Litovsk. En effet, cela est vrai. S'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle, au sens propre du terme, l'« anarchie ». La violence n'est évidemment pas l'unique moyen normal de l'État - cela ne fait aucun doute -, mais elle est son moyen spécifique. De nos jours la relation entre État et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers - à commencer par la parentèle - ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé - la notion de territoire étant une de ses caractéristiques -, revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. »

« Comme tous le groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs. Les questions suivantes se posent alors : dans quelles conditions se soumettent-ils et pourquoi ? sur quelles justifications internes et sur quels moyens externes, cette domination s'appuie-t-elle ? »

**Blaise Pascal**, *Pensées*, 1670, éd. Brunschvicg, Pensées 298-299 et 326 :

« Il est juste que ce qui est juste soit suivi ; il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants. La force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force, et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n’a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste.

Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

[…] Ne pouvant faire qu’il soit force d’obéir à la justice, on a fait qu’il soit juste d’obéir à la force ; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien.

[…] Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n’y obéit qu’à cause qu’il les croit justes. C’est pourquoi il lui faut dire en même temps qu’il y faut obéir parce qu’elles sont lois, comme il faut obéir aux supérieurs, non parce qu’ils sont justes, mais parce qu’ils sont supérieurs. Par la, voilà toute sédition prévenue si on peut faire entendre cela, et [ce] que [c’est] proprement c’est la définition de la justice. »

# GROUPE 7 JUSTICE ET VENGEANCE

**1. les femmes tondues**



**Robert Capa,** Chartres, 18 août 1944

Cette femme, comme 20 000 personnes en France durant la période de la libération, a été tondue pour avoir eu un enfant d’un soldat allemand.

**2. La « loi du Talion »**

Cette expression se trouve dans la Bible, et elle est souvent popularisée par l’expression « œil pour œil, dent pour dent ». Celle-ci signifie : si on perd un œil (comme dommage subi), la justice réclame qu’on fasse perdre à l’agresseur son œil (comme réparation demandée). Même chose pour la dent.

Le Code Hammourabi, dans la Babylone antique code indiquait par exemple que si un architecte a construit pour un client une maison qui s’est effondrée, on détruira sa maison. Cette conception de la justice est purement mathématique (équivalence dommage/réparation), et elle ne prend en compte ni le contexte d’un crime ni la personnalité des accusés. Elle est, en ce sens, « aveugle ». Pour Hegel il s’agit, en réalité, d’une vengeance déguisée.

* **A partir de ces exemples vous vous demanderez ce qui distingue la justice de la vengeance. Cette distinction est-elle toujours aisée à faire dans la réalité ?**

**Textes groupe 7**

**Hegel**, *Propédeutique Philosophique* (cours de 1809 à 1811), §21, trad. Gandillac, éd. de Minuit, 1963, p. 53 :

« Il ne faut pas que l’acte de réparation soit exercé par l’individu lésé ou par ceux qui dépendent de lui, car, chez eux, la restauration du droit en son caractère universel se trouve lié au caractère fortuit de la passion. La réparation ne peut être l’œuvre que d’un tiers, à cet effet commis, qui ne fasse valoir et n’effectue que de l’universel. Dans cette mesure, elle est punition.

*Eclaircissement.* La vengeance se distingue de la punition en ce que l’une est une réparation obtenue par un acte de la partie lésée, tandis que l’autre est l’œuvre d’un juge. C’est pourquoi il faut que la réparation soit effectuée à titre de punition, car, dans la vengeance, la passion joue son rôle et le droit se trouve ainsi troublé. De plus, la vengeance n’a pas la forme du droit, mais celle de l’arbitraire, car la partie lésée agit toujours par sentiment selon un mobile subjectif. Aussi bien le droit qui prend la forme de la vengeance constitue à son tour une nouvelle offense, n’est senti que comme conduite individuelle et provoque, inexpiablement à l’infini, de nouvelles vengeances. »

**Paul Ricœur**, *Le Juste 2*, 2001, éd. Esprit 2001, p. 257-258:

« Le premier stade de l’émergence du sentiment de l’injustice au-dessus de la vengeance coïncide avec le sentiment d’indignation, lequel trouve son expression la moins sophistiquée dans le simple cri : c’est injuste ! Il n’est pas difficile de rappeler les situations typiques préservées par nos souvenirs d’enfance, lorsque nous avons émis ce cri : distribution inégale de parts entre frères et sœur, imposition de punitions (ou de récompenses) disproportionnées et, peut-être plus que tout, promesse non tenue. Or ces situations typiques anticipent la répartition de base entre justice sociale, justice, pénale, justice civile régissant échanges, accords et traités. Que manque-t-il à ces accès d’indignation pour satisfaire à l’exigence morale d’un véritable sens de la justice ? Essentiellement, l’établissement d’une distance entre les protagonistes du jeu social – distance entre le tort allégué et la représaille, distance entre l’imposition d’une première souffrance par l’offenseur et celle d’une souffrance supplémentaire appliquée par la punition. Plus fondamentalement, ce qui manque à l’indignation c’est une claire rupture du lien initial entre vengeance et justice. De fait, c’est cette même distance qui faisait déjà défaut à la prétention des avocats de représailles immédiates à exercer directement la justice. Personne n’est autorisé à se faire justice soi-même ; ainsi parle la règle de justice. Or c’est au bénéfice d’une telle distance qu’un tiers, une tierce partie, est requise entre l’offenseur et sa victime, entre crime et châtiment. Un tiers comme garant de la juste distance entre deux actions et deux agents. »