

# Justice sociale et liberté

Par **Alain CAMBIER**

Docteur en philosophie,  
professeur en classes préparatoires, Faidherbe - Lille

**Invoquer la justice sociale peut aujourd'hui paraître incongru. Lors de la dernière période électorale, certains n'ont pas hésité à stigmatiser l'assistanat, sous prétexte de s'attaquer aux tabous de la société française, tout en justifiant, dans le même temps, les effets d'aubaine socio-économiques les plus aberrants : rémunérations pharaoniques des patrons du Cac 40, exonération totale des droits de succession, défiscalisation des heures supplémentaires, etc. Exprimer le souci de l'équité tend à être considéré au mieux comme passéiste. Au pire, la revendication de justice sociale est accusée de remettre en cause les libertés et de nous engager sur la voie du totalitarisme.**

## Le refoulement de la question de la justice dans le droit positif moderne

Marquée par l'émergence du libéralisme, la modernité a créé un hiatus entre l'exigence de liberté et la recherche de la justice. La théorie moderne des droits naturels s'est référée non plus à un ordre social englobant, mais à des prérogatives inhérentes à la personne individuelle : chacun étant alors considéré comme le seul juge de soi-même<sup>1</sup>. L'ancienne *politeia* était considérée comme une communauté politique fondée sur la réciprocité entre l'individuel et le collectif. Or, selon la définition qu'en donne Hobbes, le droit naturel moderne se résume à la liberté de chaque homme de se servir de sa puissance à son gré pour préserver sa vie. Dès lors, la règle de justice ne peut être que négative : elle se réduit à ne pas porter atteinte à autrui (*neminem laedere*). La recherche d'une justice commune est alors évacuée du problème politique : le seul bien commun est d'être sorti de l'état de nature, c'est-à-dire se réduit à la sécurité. L'État n'a plus alors pour fonction que de préserver, par la force des lois, la survie de chacun, sa liberté, sa propriété, mais non le « bien vivre » ensemble. Car la question des fins ne relèverait que des personnes individuelles. Ainsi, l'on comprend que le légicentrisme de l'État moderne se soit contenté d'un droit positif formel (*jus strictum*). La loi censée ne faire acception de personne vise exclusivement à établir l'ordre : la justice légale permet à la liberté de tout un chacun de coexister avec la liberté de l'autre. La légalité se contente ici de garantir les « droits de... », c'est-à-dire les droits-libertés, en sanctionnant tout délit. Le positivisme juridique a lui-même évacué volontairement le problème de la justice. Pour Kelsen, il s'agissait d'une question métaphysique qui sortait du cadre du droit positif dont l'unique but serait de faire respecter des normes<sup>2</sup>. Ce refoulement de la question de la justice se retrouve *a fortiori* dans le cadre du néolibéra-

lisme contemporain qui substitue au modèle institutionnel normatif et formel un modèle exclusivement utilitariste visant l'optimisation tactique des conduites humaines pour les rendre encore plus rentables. Le repli de chacun sur ses intérêts égoïstes est alors légitimé, au mépris des autres.

## La justice distributive comme « vertu complète »

Pourtant, dès l'Antiquité, Aristote avait souligné que la finalité du droit était la justice, et non simplement la conformité à la loi. L'usage le plus commun considère qu'est injuste celui qui viole la loi, mais Aristote distingue le légal et l'égal : le respect de la loi ne suffit pas encore pour garantir la justice. Le légal ne représente encore que « la moitié du juste total » et la recherche de l'égalité implique de prendre en compte les biens extérieurs, les situations concrètes, les valeurs des personnes... C'est pourquoi Aristote a fait de l'équité un correctif de la loi et jeté les bases de la justice distributive et redistributive, qui permet non seulement d'ordonner les individus ou les catégories d'individus au bien commun – comme pour la légalité – mais surtout d'ordonner le bien commun aux individus membres de la société. Ainsi, il ne serait pas juste de donner la même part d'un gâteau à celui qui est repu et à celui qui n'a pas encore mangé... Cette justice distributive assure donc une égalité proportionnée aux situations des uns et des autres (*suum cuique tribuere*). La justice est définie comme la vertu la plus complète, puisqu'elle tient compte de nos relations avec nos semblables<sup>3</sup>. Elle est la condition de cette amitié élémentaire indispensable à toute vie sociale et à la concorde nécessaire pour l'unité politique d'une société. C'est pourquoi Aristote pouvait affirmer que la mesure d'une association humaine est celle de l'amitié et du juste qui y règnent<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Au contraire, Aristote affirmait : « On est mauvais juge s'il s'agit de soi-même », *Politique*, III, 1280a.

<sup>2</sup> Cf. Hans Kelsen, *Théorie générale du droit et de l'État*, éd. LGDJ, 1997.

<sup>3</sup> « L'homme le plus parfait n'est pas l'homme qui exerce sa vertu seulement envers lui-même, mais celui qui la pratique aussi à l'égard d'autrui », Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3.

<sup>4</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII.

## Justice et État providence

Par rapport au type de communauté historique auquel Aristote se référait, la modernité a semblé rompre totalement, en faisant de la personne individuelle l'atome social par excellence. Le libéralisme a fait de la compétition des intérêts particuliers l'aiguillon même du progrès de la société et de l'enrichissement des nations<sup>5</sup>. Le droit positif tendit alors à n'être plus que le cadre strictement formel des échanges socio-économiques. Mais le paradoxe du libéralisme moderne est qu'en visant le progrès global d'une nation – par le biais du marché – il a conduit – dès la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle – à une paupérisation des classes les plus vulnérables. Ainsi a-t-il finalement favorisé l'inimitié entre les hommes et sapé l'unité de la société. C'est pourquoi l'apparition de l'État Providence – à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>6</sup> – a été la réponse nécessaire pour corriger les phénomènes sociaux anormaux engendrés par les effets pervers du libéralisme sauvage. Comme l'a très bien souligné Karl Polanyi : « La conspiration antilibérale est une invention pure. La grande variété des formes prises par le contre-mouvement 'collectiviste' n'est pas due à quelque préférence pour le socialisme ou le nationalisme de la part d'intérêts concertés, mais exclusivement au registre plus large des intérêts sociaux vitaux atteints par le mécanisme de marché en expansion »<sup>7</sup>. Quand le libéralisme économique est venu saper les conditions de la « survie » censée être pourtant garantie par le libéralisme politique, alors s'est imposée la reformulation par l'État-Providence du droit à la sécurité. Ce n'est pas un hasard si des régimes extrêmement différents comme l'Angleterre victorienne, la Prusse de Bismarck et la France de la Troisième République promulguèrent, à peu près à la même époque, des lois sociales allant à l'encontre du libéralisme orthodoxe. En un mot, tout comme il avait fallu l'interventionnisme de l'État pour établir l'économie de marché, il fallait nécessairement de nouveau faire appel à cet interventionnisme étatique pour limiter les conséquences dévastatrices d'une économie de marché livrée à elle-même.

## La confusion entre État Providence et totalitarisme

Il y a donc une imposture de la part des pères spirituels du néolibéralisme et des partisans actuels de l'ultralibéralisme quand ils présentent l'État-Providence comme l'antichambre du système totalitaire. Pour reprendre la métaphore célèbre de Von Hayek<sup>8</sup>, si un individu veut

se rendre d'un lieu à un autre, il vaut certes mieux qu'il voyage librement en se soumettant aux règles strictes du code de la route (assimilé au droit positif formel), plutôt que de se voir imposer un itinéraire totalement planifié par une autorité tutélaire (censée figurer l'État totalitaire). Mais Von Hayek oublie qu'il est tout aussi légitime de voyager en autocar ou en train – *a fortiori* si l'individu n'a pas de voiture : on ne perd pas sa liberté à voyager en transports en commun (incarnant ici l'État-Providence) ! Répondre des droits-créances n'est pas nécessairement incompatible avec le fait de vouloir faire respecter les droits-libertés : chacun peut légitimement revendiquer les moyens de ses droits. Michel Foucault a dénoncé cet amalgame insidieux effectué entre système totalitaire et État-Providence : le totalitarisme ne correspond pas à une hypertrophie d'État, mais bien plutôt à un « dépérissement de l'État » dû au parti unique qui l'a phagocyté et a développé de manière tentaculaire une « gouvernementalité de parti ». Foucault a souligné, au contraire, les dangers de cette « phobie d'État », de la « critique inflationniste de l'État »<sup>9</sup>.

## La « charité du sage »

Il est scandaleux de faire croire aujourd'hui que vouloir la justice sociale équivaldrait à mettre en péril la démocratie, alors qu'en réalité l'impérialisme des marchés livrés à eux-mêmes constitue pour elle la vraie menace. L'exigence de justice sociale a le mérite de rappeler à chacun ses obligations vis-à-vis des autres, puisque personne ne peut se targuer de s'être « fait » totalement lui-même. La solidarité n'est pas une question idéologique, mais un impératif de la raison pour garantir une vie en bonne intelligence avec ses semblables. Comme le suggérait déjà Leibniz, quand quelqu'un se noie dans la rivière, nous pouvons certes prétendre avoir la conscience tranquille si nous ne l'avons pas poussé dans l'eau et le droit formel ne nous sanctionnerait que dans le cas contraire ; mais si nous avons la possibilité de lui jeter une corde pour l'aider à s'en sortir et que nous ne le faisons pas, nous sommes légitimement condamnables. Leibniz définissait la justice comme la « charité du sage », et toute société humaine qui fait nécessairement de nous des partenaires ne peut s'en dispenser. C'est pourquoi ce penseur – contemporain de l'émergence du libéralisme – mettait déjà en garde contre toute conception restrictive du droit positif et présentait le souci de l'équité comme un « droit de société ». Avant l'heure, Leibniz érigeait la « politique du *care* » en « droit régalien »<sup>10</sup>. ■

<sup>5</sup> Cf. Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*.

<sup>6</sup> En France, l'adoption de la loi Nadaud sur les accidents de travail, en avril 1898, apparaît comme l'acte de baptême de l'État providence.

<sup>7</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation*, éd. Gallimard, 1983, pp. 196-203.

<sup>8</sup> Cf. Von Hayek, *La route de la servitude*, éd. Quadrige/PUF.

<sup>9</sup> Cf. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, éd. Gallimard, 2004, p. 115 & pp. 193-197.

<sup>10</sup> Cf. Leibniz, *Le droit de la raison*, textes réunis par René Sève, éd. Vrin, 1994.