

« On avait sûrement calomnié Joseph K., car, sans avoir rien fait de mal, il fut arrêté un matin » : les premiers mots du *Procès* de Kafka rappellent que le rapport inaugural de la conscience à la justice prend le visage de la protestation déçue devant le constat de son retrait du monde. Que la justice fasse l'objet d'un appel, d'une requête pressante par lesquels on exige qu'elle soit « faite » ou « rendue » suggère en effet qu'elle désigne non pas une donnée empirique mais une valeur, une norme déterminant ce qui *doit* advenir (elle n'existe que sur le mode de l'avoir-été ou du pas-encore). Or ce mode de donation originel reste purement négatif. Frappé par le spectacle affligeant de l'innocence brisée, indigné par le triomphe mondain de l'iniquité, notre cœur se soulève et se révolte devant le scandale que représente le divorce entre le cours des événements et nos exigences ; pourtant si nous pressentons que telle situation n'est pas conforme à ce que la conscience serait en droit d'attendre, nous nous montrons incapables de préciser en quoi consiste exactement l'idée qu'enveloppe notre aspiration à la justice. Le jugement de valeur « c'est injuste ! » semble bien naître d'une blessure éprouvée par l'esprit face à certains actes intolérables, laquelle précède la détermination explicite d'un contenu conceptuel objectif spécifiant la notion de justice. Comme l'écrit Paul Ricœur : « C'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles : "Injuste ! Quelle injustice !" nous écrivons-nous. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injuste et du juste. Et, même au plan de la justice instituée, devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en "plaignants" et de "porter plainte". Or le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice : car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser » (*Soi-même comme un autre*, VII, Points-Seuil, p. 231).

Si c'est donc le sentiment de l'injustice, c'est-à-dire la représentation confuse mais ferme d'une privation injustifiée, d'une inconvenance de l'action ou d'une discordance entre l'être et la valeur qui commande notre référence à une norme du juste, il appartient à la raison de dépasser cette intuition infra-discursive d'une perfection absente et de proposer un travail d'élaboration conceptuelle de la notion de justice permettant de lever son indétermination et de clarifier les difficultés dont elle est porteuse. Loin d'être vécue comme une représentation appuyée sur des valeurs purement subjectives, à ce titre fortement suspectes d'arbitraire, elle se présente bien plutôt comme l'indice de l'existence en chaque homme d'un sens pré-réflexif du bien grâce auquel la pensée peut se rapporter à un ordre objectif et transcendant décrivant la manière dont doit être réparti ce qui advient aux différents êtres. La justice apparaît comme l'idéal régulateur de la réflexion morale, comme la norme universelle vers laquelle la pensée doit se tourner pour découvrir les principes de l'action droite. Interroger cette notion supposera que l'on examine un certain nombre de questions topiques : de quoi parle-t-on lorsqu'on invoque la justice : à quel ordre ou quelle norme se réfère-t-on ? Peut-on en proposer une définition unitaire ou ne se laisse-t-elle saisir que par le prisme de ses différentes

espèces (lesquelles se distinguent par la tâche qu'elles remplissent et le domaine qu'elles régissent ?) Existe-t-il un critère universel du juste (la légalité ou l'égalité) ? Quelles relations la justice entretient-elle avec le droit ? Appartient-il à la loi d'en poser le contenu ou sert-elle d'étalon permettant de juger de la valeur des institutions juridiques ?

Justice et ordre

Si la justice apparaît comme l'idéal invoqué par la conscience morale pour suggérer l'écart inacceptable entre l'ordre des faits et la valeur normative qui doit en régler le cours, le concept paraît traversé par une polysémie qui en rend la compréhension extrêmement difficile. Il est courant d'y distinguer trois pôles sémantiques : le juste renvoie *subjectivement* à une disposition morale de l'individu (A), *objectivement* à la qualité de certains actes ou de certaines situations qui traduisent la réalisation d'un ordre rationnellement désirable (B), *juridiquement* à un ensemble d'instances de pouvoir socio-politiques chargées de veiller à l'application des lois, c'est-à-dire des règles dont l'observance garantit la préservation de l'existence commune (C). La notion de justice oscille ainsi entre le subjectif et l'objectif, l'individuel et le collectif, la morale et la politique, même si les différents ordres de signification dont elle relève ne restent pas étrangers les uns aux autres : l'homme juste (sens A) s'efforce non moins que les institutions juridiques (sens C) de réaliser l'exigence éthique enveloppée dans la référence à un idéal de légitimité (sens B).

La justice désigne donc d'abord une vertu de l'agent moral, marquée par la volonté de se conduire droitement dans l'ensemble des relations humaines. L'homme juste apparaît soucieux de la plus scrupuleuse probité et animé par l'exigence de ne jamais contrevenir ni aux droits ni à la dignité d'autrui. Là où l'homme injuste fraude, ment, n'hésite aucunement à dégrader et à avilir ses semblables sous l'aiguillon de la cupidité effrénée et du mépris, le juste tient pour négligeables les biens terrestres et les désagréments au regard de l'impératif commandant de se montrer bienveillant et équitable envers autrui. Aussi la justice semble-t-elle se confondre avec le bien, avec la réalisation d'une perfection morale : elle renvoie à la valeur éthique définissant la rectitude de la conduite d'un être prise dans son entier, laquelle s'incarne dans le soin apporté à s'abstenir de nuire à autrui et à accorder à chacun ce qui lui est dû. Cependant si agir justement c'est suivre exactement ce qui est exigible d'un homme dans ses rapports avec les autres hommes et discerner ce que chacun doit aux autres, cela requiert l'existence d'une norme de perfection régissant les liens entre les êtres sur laquelle se régler. La justice porte avec elle l'exigence d'un dépassement de la subjectivité et de la factualité : elle n'est ni une revendication arbitraire ni une description empirique mais la référence prescriptive à un *ordre* supérieur montrant comment agencer les relations entre les êtres et distribuer à chacun ce qui lui échoit en partage. Le terme *dikê*, désignant la justice, dérive du verbe *deiknunai* signifiant « désigner, montrer du doigt, indiquer une direction ». Ainsi la pensée grecque, chez Homère et chez les Tragiques, donne-t-elle un fondement ontologique à la justice, laquelle est d'abord pensée comme un ordonnancement cosmique placé sous la juridiction de lois divines desquelles nul ne saurait s'affranchir sans par

là renoncer à son humanité et se condamner au malheur (l'être *anomos*, sans loi, chutant dans la bestialité, suscite le châtement divin qui vient briser l'audace de son *hybris*). Le monde doit être compris comme un *cosmos*, c'est-à-dire une belle totalité dans laquelle les parties sont distribuées selon un arrangement réglé qui assure l'harmonie de l'ensemble. Pour les Grecs la justice désigne précisément le principe présidant à cet ordre du monde, à cet assemblage divin par lequel chaque élément dispose d'une place propre et qui permet aux êtres les plus hétérogènes de coexister en s'accordant entre eux. La requête de justice suggère dès lors qu'à travers l'individu lésé c'est bien la structure de l'être elle-même qui a été dérangée et qui doit donc être restaurée. Agir injustement consiste en effet à défaire l'ordre cosmique que nous devons préserver ; comme cet ordre n'est pas intangible mais s'est constitué depuis un chaos originel, il reste travaillé par la menace d'un délitement opéré par les forces antagoniques qui s'y exercent. Comme Heidegger l'a souligné dans son commentaire d'un fragment du physicien Anaximandre : « Le mot *a-dikia* [injustice] nous dit d'abord que la *dikê* fait défaut. On a coutume de traduire *dikê* par droit [...]. Si nous écartons nos représentations juridiques et morales [...] alors *adikia* dit que là où elle règne, quelque chose ne va pas comme cela devrait. Ce qui signifie : quelque chose est hors de ses gonds, disjoint » (*Chemins qui ne mènent nulle part*, « La Parole d'Anaximandre », Gallimard, « Tel », p. 426).

Ce principe d'un accord fragile – au sens musical du terme – entre les contraires, d'un équilibre entre les parties d'un tout qu'il appartient à chacun de construire et de conserver en se soumettant à une mesure dont l'harmonie cosmique offre un modèle trouve un écho rationnel dans la philosophie de Platon. Le dialogue platonicien le plus important, *La République*, se voit ainsi entièrement consacré à l'élucidation du concept de justice et à la détermination des conditions de son avènement. Or si la justice y apparaît comme un idéal d'accomplissement intérieur assurant l'excellence et le contentement de l'homme, Platon se refuse à dissocier morale, politique et ontologie. Il existe en effet une homothétie structurelle entre l'âme humaine, la Cité et le cosmos, de sorte que la justice se définit comme un rapport de convenance par lequel les parties constitutives d'un Tout sont articulées selon une hiérarchie qui réalise le bien propre à celui-ci. Agir selon le juste, c'est instituer en soi ou dans l'État un ordre dans lequel chaque élément reçoit la place à laquelle son essence le destine. Cette parfaite analogie entre la constitution politique de la Cité et la structure psychologique de l'âme fait de la communauté un vaste individu et de l'individu une Cité réduite, de sorte que l'analyse de la vie sociale peut être comparée à un texte décrivant la justice en grands caractères et celle de l'âme à un texte la dépeignant à l'aide de plus petites lettres ; aussi sa signification sera-t-elle plus commodément déchiffrée par la première. Dès lors à travers le modèle du gouvernement de l'État va-t-il s'agir de découvrir un schème opératoire pour penser le gouvernement de soi. La justice politique consiste en effet à harmoniser les fonctions sociales : puisque la genèse de la Cité indique qu'elle trouve sa source dans la division sociale du travail (II, 369d), l'unité de la communauté et la réalisation du bien commun exigent la solidarité des citoyens, de sorte qu'agir justement consistera pour ses membres à exercer et à strictement conserver le rôle dans lequel la nature de chacun le fait exceller sans se mêler des tâches excédant ses compétences. Elle s'actualise dans une tripartition des classes sociales entre les paysans et artisans, affectés aux tâches de production et d'échange des biens, les gardiens, chargés de défendre et de servir l'État et les philosophes-rois,

que leur science rationnelle du Bien et leur justice intérieure, toutes deux conquises au terme d'une éducation difficile, disposent à diriger. Les hommes d'intelligence gouvernent, prenant appui sur les hommes de courage, tous recevant les biens vitalement nécessaires des hommes chargés du travail : telle est la topographie de la Cité juste. La justice morale consiste de son côté en un accord intérieur hiérarchisant les différentes puissances à l'œuvre dans l'âme : le désir (l'ensemble des appétits égoïstes par lesquels l'homme convoite la jouissance des biens) et le cœur (la colère passionnelle par laquelle la sensibilité s'emporte et s'indigne) doivent être subordonnés à l'autorité de la raison qui unifie harmonieusement la conscience. L'intelligence, part divine et l'appétit, part animale vivent donc en bon accord par le biais du courage. L'injustice véritable désigne à l'inverse ce désordre intérieur par lequel l'homme s'abandonne aux passions suscitées par les deux éléments inférieurs de l'âme. Le modèle de l'harmonie invalide l'idée grotesque d'une tyrannie de la pensée sur le corps : être juste c'est réaliser le bel accord de soi à soi par lequel chaque part de l'homme atteint sa plus haute valeur. La justice est bien reconnaissance et réalisation d'un ordre par lequel chaque élément est mis à la place qui lui revient : l'appétit n'est pas plus une passion que la pensée n'est l'affectivité. Elle apparaît ainsi comme la vertu la plus haute, celle grâce à laquelle toutes les autres vertus trouvent la possibilité de leur avènement, de leur efficacité et de leur coexistence : « Je crois que dans la Cité le complément des vertus que nous avons examinées, tempérance, courage et sagesse, est cet élément qui leur a donné à toutes le pouvoir de naître, et, après leur naissance, les sauvegarde autant qu'il est présent » (*La République*, IV, 433c). Sans elle l'intelligence se réduit à l'habileté intéressée, l'ardeur passionnelle à la brutalité et la tempérance à l'impassibilité.

Arbitrer et punir : justice et châtement

Rendre la justice : le jugement du tiers

L'idée de justice évoque spontanément une pratique sociale qui vient répondre à une demande surgissant dans certaines circonstances. Elle renvoie en effet à l'instance chargée de départager les prétentions rivales proclamées par des intérêts opposés en leur octroyant la place qui leur revient. Ainsi le célèbre épisode biblique du jugement de Salomon (Premier Livre des Rois, 3, 16-28) passe-t-il à bon droit pour la description paradigmatique de toute décision de justice : dans ce récit un sage au jugement éclairé dénoue un conflit insoluble entre deux volontés revendiquant la possession d'un même bien, lequel par nature ne saurait pourtant être détenu que par une seule d'entre elles. Deux prostituées qui viennent de donner naissance à un enfant s'y entre-déchirent en effet au sujet de l'un des deux nourrissons ; l'une d'entre elles accuse la seconde d'avoir incidemment étouffé sa progéniture en dormant contre celle-ci et d'avoir procédé à une substitution entre le nouveau-né défunt et celui qui est vivant, l'autre protestant contre cette accusation dont elle charge la première. Dans ce contexte d'indécidabilité, Salomon demande à ce qu'on lui présente une épée de manière à pouvoir découper le nourrisson en deux parts identiques, lesquelles pourront alors être distribuées à chacune des femmes :

aussitôt l'une d'elles implore le roi de ne pas porter atteinte à la vie de l'enfant tandis que l'autre l'encourage à procéder à la division. La ruse du sage souverain permet alors à la vérité d'apparaître sans fard : la véritable mère ne peut être que celle qui a laissé spontanément s'exprimer sa compassion naturelle. Le texte biblique rend d'emblée manifeste le fait que la requête selon laquelle justice doit être rendue suppose à la fois le spectre menaçant de la violence et la nécessité de conjurer cette dernière, d'où le recours à l'arbitrage d'un tiers impartial, soustrait à la convoitise suscitée par l'enjeu du différend et dont le regard neutre se montrera susceptible de départager les prétentions exprimées par chacune des parties. En ayant recours au glaive par lequel il semble s'apprêter à diviser l'enfant en deux moitiés égales, Salomon met ainsi en relief deux propriétés essentielles de la justice : a) même si elle s'inscrit dans l'horizon d'un stratagème, la possibilité de l'infanticide doit être lue comme l'expression symbolique de la nécessaire prise de distance de la justice à l'égard de l'affectivité. La voix du cœur ne saurait faire figure de loi suprême ; bien plutôt le jugement doit-il s'appuyer sur une exigence de rationalité soustraite à toute influence sensible, sans quoi la pensée ne saurait se hisser à la saisie de l'ordre de relations objectif commandant l'attribution légitime de l'enfant. Le juste ne se laisse pas émouvoir, d'où la tentation pour l'affectivité, ici à bon droit destituée de sa mainmise sur l'intelligence, d'en conclure à la « froideur » voire à la « cruauté » de la justice. b) s'il est courant de définir la justice comme la visée d'une certaine égalité, la signification de ce dernier concept ne saurait être réduit au seul modèle de l'égalité *numérique* ou *arithmétique*. Attribuer à chacun strictement la même quantité des mêmes choses, diviser un bien en autant de parts de même grandeur qu'il y a d'individus qui en sollicitent l'appropriation ne saurait ici constituer un mode de résolution satisfaisant du litige et ce pour deux raisons : d'une part un tel « partage » se révélerait entièrement inapproprié puisqu'il aboutirait à supprimer l'objet même du différend (lequel n'étant précisément pas une chose ne saurait être traité comme une matière quantifiable : à l'iniquité de la mort d'un innocent, rendant la revendication de possession caduque, se grefferait celle qui consiste à objectiver un être humain), d'autre part l'enjeu véritable ne consiste pas tant à diviser le bien convoité qu'à discerner qui est fondé à en réclamer la possession exclusive. Aussi si l'épée de Salomon doit trancher, ce n'est pas dans la chair d'un nourrisson mais dans la confusion régnant entre les deux discours antagoniques et inconciliables des mères putatives dont l'un au moins ne peut être qu'une affabulation. Sous l'apparence d'un partage se déguise alors la ruse par laquelle la justice pourra recouvrer la visibilité que la parole mensongère de l'injustice avait voilée : la vraie mère sera celle qui refusera la pseudo-résolution du litige qui serait payée au prix de la mort d'un enfant. Ce faisant Salomon substitue implicitement la logique de ce qu'Aristote appellera la justice *distributive* (celle qui prend en considération la différence de mérite entre les individus entre lesquels s'opère la répartition) à celle de la pure égalité arithmétique : c'est bien en définitive à la meilleure mère que doit revenir l'enfant. Le sens du juste ne constitue donc pas l'apanage du tiers puisque la véritable mère préfère se dessaisir de ce qui forme non seulement son désir le plus vif mais encore son droit le mieux fondé (vivre auprès de son enfant) au profit de l'accomplissement d'un bien inconditionnel (l'existence même du nouveau-né). Rendre la justice consiste d'abord à rétablir la vérité puisque Salomon rend éclatante la mauvaise foi de la coupable comme son acharnement à exiger ce qui ne lui est aucunement dû. L'usurpation de l'injuste ne porte pas seulement en

effet sur les biens mais sur la parole elle-même : en se drapant dans les habits de l'honnêteté lésée, elle invoque une prétendue justice contre la justice authentique en proclamant coupable la victime. Aussi rendre la justice suppose qu'on déconstruise les mensonges tissés par le fautif, ce qui impose de se rapporter à un ordre qui débordé les points de vue subjectifs des parties en présence et que la raison de tous puisse reconnaître : le juste se hisse à la contemplation d'un réseau de relations intelligibles par lequel chacun doit recevoir ce qui lui est dû. Avoir le sens de la justice consiste donc, à l'image de Salomon à reconnaître la distribution des places et biens qui précède le dérangement de l'ordre des choses afin de corriger cet écart et de restaurer l'arrangement légitime.

Justice et vengeance

La figure du tiers impartial pris à témoin de l'injustice et sommé de proposer une résolution équitable du litige rappelle l'antagonisme très net qui semble opposer le sens de la justice et l'esprit de vengeance. L'impulsion vindicative, si elle porte en elle l'exigence de châtier le coupable d'une faute, apparaît comme une sorte de violence arbitraire redoublant le mal initial et par conséquent comme la tentation rémanente que la justice doit conjurer et supplanter. À première vue pourtant l'une et l'autre paraissent répondre à une même finalité : il s'agit de réparer le dommage subi par la victime d'une offense par le biais d'une punition infligée à l'auteur de l'outrage. Pourtant cette ressemblance apparente masque une profonde divergence quant au *statut* de l'individu qui prononce et exécute la peine, de sorte que la *nature* de celle-ci se trouve gravement altérée : c'est ce que rappelle Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* (§102). La vengeance renvoie à un acte solitaire et privé, faisant fi du recours à un tiers : la victime se dédommage elle-même par une sorte de défense immédiate prenant la forme d'un acte de violence perpétré sur la personne même de celui qui l'a lésée ou déshonorée ou sur celle de ses proches, comme si sa souffrance ne pouvait être annihilée que dans sa perpétuation à travers son transfert sur le coupable. La justice exige pour sa part une série de *médiations* traduisant la prise de distance à l'égard des élans de la subjectivité : la *punition* ou *réparation* désigne l'arbitrage d'un juge, prenant appui sur l'objectivité des lois impersonnelles qui assurent la coexistence sociale pacifique et sur sa neutralité d'individu n'ayant pas d'intérêt propre à défendre dans l'affaire pour dire le droit. La vengeance définit un rapport éminemment personnel : ce qu'elle vise, c'est l'être même du criminel, qui doit éprouver à son tour une souffrance analogue à celle qu'il a causée. Le juge conduira pour sa part tout un travail de dépersonnalisation, symbolisé par le bandeau apposé sur les yeux de Thémis – la déesse grecque qui fait office de modèle classique pour la représentation allégorique de la justice : cet emblème associe la cécité non à l'aveuglement mais à cette forme de lucidité supérieure qui repose sur la subordination à la rationalité. La justice se refuse à prendre en considération les personnes dans leur pure particularité et se porte au-delà des apparences afin de mieux discerner ce qui doit échoir aux êtres. Excluant tout parti pris, toute faveur personnelle, elle se refuse ainsi à arbitrer selon d'autres principes que l'examen scrupuleux et désintéressé des raisons que chacune des parties adverses a à faire valoir. Autant la vindicte a pour objet l'auteur de l'acte délictueux, autant la justice se veut axée sur la nature de l'infraction elle-même. La vengeance est la punition

d'un être en tant qu'il a eu l'intention de nous nuire, la justice se veut la réparation d'un acte qui nous a nui (on comprend ainsi que la vengeance, quoique centrée sur l'individu fautif, puisse néanmoins s'exercer sur d'autres que lui et notamment sur ses proches : l'enjeu étant de blesser, il faut agir sur ce qui affecte sa subjectivité en prenant par exemple pour cible les destinataires de ses sentiments).

Ainsi, si l'expression « se faire justice soi-même » apparaît comme une contradiction dans les termes, cela tient d'abord au fait qu'elle constitue un phénomène éminemment passionnel : plus que la réparation d'un *préjudice* (dommage objectivement causé), la vengeance aspire à compenser une *offense* (sentiment subjectif d'indignation à l'idée d'avoir été délibérément lésé). Cette dimension éminemment affective pousse l'individu outragé à bafouer toutes les exigences de la justice. D'abord elle ne respecte pas le droit de sa victime à bénéficier d'un jugement équitable grâce auquel elle disposerait de la possibilité de se justifier. L'institution judiciaire à l'inverse, comme le suggère le symbole de la balance, veille à écouter les arguments des deux parties. La justice impose de ne préjuger aucunement de la valeur des individus et de prêter l'oreille dans le silence des passions jusqu'aux justifications du plus abject criminel. La balance renvoie bien au souci d'équilibre entre les parties : la justice exige qu'un droit de réponse soit toujours laissé à l'accusé et que les arguments qu'il avance pour sa défense trouvent l'expression la plus forte possible, comme en témoigne le rôle joué par les avocats au cours d'un procès (*audiatur et altera pars* selon la maxime juridique romaine). Ensuite, comme l'écrit Hegel, la vengeance forme « l'action d'une volonté subjective, qui peut placer son infinité dans la violation de son droit » (*ibid.*) : elle porte donc le risque d'une sanction aussi arbitraire que démesurée. Sous l'aiguillon de la passion, le jugement troublé incite la vengeance à faire valoir son droit par une surenchère expiatoire : elle imposera alors un châtement disproportionné, qui excède infiniment le mal auquel il est supposé répondre¹. La sanction imposée par le tribunal repose de son côté sur un examen objectif de la gravité du crime conduit sous la rigoureuse dictée de l'échelle des peines qu'impose la loi anonyme. La justice pénale traduit ainsi une exigence de réciprocité, de proportionnalité entre la nature du dommage occasionné et le degré de sévérité de la peine encourue, laquelle peut parfaitement être absente de la vengeance.

Cette dernière étant vécue par celui qui en fait l'objet comme l'expression d'une volonté subjective, « elle devient une nouvelle violation du droit » et « s'engage dans un processus qui se poursuit indéfiniment » (*ibid.*). Hegel met en relief une autre dimension essentielle de la vengeance, à savoir son caractère itératif : la vengeance

1. Aussi est-ce à tort que la loi du talion apparaît couramment comme la norme paradigmatique commandant les actes de vengeance. Ce principe biblique (Deutéronome, 19, 21) stipule en effet que la justice consiste à infliger au criminel strictement le même dommage que celui qu'il a occasionné à sa victime, selon le précepte « œil pour œil, dent pour dent ». Pareille formule semble manifester l'aspect le plus cruel et le plus primaire de la vengeance qui s'abaisse à répéter le geste qu'elle abhorre et condamne, répétant le mal au lieu de l'abolir ou du moins de le tempérer. Or, comme l'a établi Levinas dans *Difficile Liberté*, cette lecture repose sur une interprétation hâtive : l'enjeu de la loi du talion consiste en réalité à rappeler l'exigence de limitation intrinsèque à la réparation, laquelle interdit l'accroissement indéfini de la violence. Rendre le même mal signifie surtout récuser la tentation de la surenchère, c'est-à-dire ne pas en rajouter dans la cruauté.

appelle la vengeance, nourrit une chaîne de contre-violences et de représailles interminables. Statuant par l'entremise de la loi, le juge parvient en revanche par son verdict à clôturer le cycle infernal du sang répandu : le glaive qui impose la sentence est aussi celui qui arrête le conflit. Si l'exigence de justice réside bien dans la volonté de cessation du mal, alors le désir de vengeance contredit cette aspiration. D'ailleurs, comme y a insisté Paul Ricœur dans *Le Juste 2*, le procès traduit une rupture avec la violence dans la mesure où il met en jeu une série de procédures ritualisées et de délibérations appuyées sur le discours. Le cadre institutionnel, la présence de magistrats assermentés représentant la loi installent la décision judiciaire dans l'ordre de la parole : l'affrontement entre les parties ne s'accomplit pas par les coups mais par le débat argumenté (plaidoiries, travail de reconstitution des faits et de leur signification humaine, etc.) ; il y a là un arbitrage rendu dans le silence des passions. Dans le domaine littéraire, l'*Orestie* d'Eschyle (qui est inscrite au programme de cette année) traduit admirablement cette suprématie du droit rendu par le tribunal de la Cité sur la logique immémoriale de la vengeance clanique. L'exigence divine de laver impitoyablement dans le sang les outrages dont les hommes se rendent coupables conduit à une chaîne sans fin de crimes familiaux : Até et les Érinyes, divinités vengeresses, incitent d'abord Clytemnestre à assassiner son époux Agamemnon, qui a dû sacrifier leur fille Iphigénie pour disposer de vents favorables, nécessaires au départ des navires de guerre. Leur fils Oreste, poursuivi sans relâche par les Érinyes, élimine sa propre mère pour venger la mort de son père. Apollon change le meurtre de Clytemnestre en crime politique alors que les Érinyes y décèlent un parricide : Athéna convoque alors l'Aréopage pour que le peuple les départage. Alors que les deux partis reçoivent un nombre identique de voix, Athéna réussit à faire acquitter Oreste. Dès lors la spirale de la réitération éternelle du crime est brisée, les différends se voient désormais arbitrés par la loi de la Cité devant l'instance judiciaire et non plus réglés par la vengeance, commuant les Érinyes en Euménides (littéralement « les bienveillantes »), lesquelles veillent à présent à ce que l'harmonie règne dans la communauté politique. La vengeance doit donc céder la place à des procédures légales de régulation de la violence intersubjective, de manière à ce que l'arbitrage des litiges marque la suprématie de la raison sur l'impétuosité aveugle du cœur blessé.

La question du châtement

Pourtant le droit pénal, qui préside aux châtements imposés consécutivement à un délit ou à un crime, s'expose à une difficulté redoutable. Si la justice semble en effet habitée par le souci d'édicter des règles rationnelles de coexistence entre les libertés en lieu et place de l'usage de la violence, de manière à ce que les individus puissent poursuivre leurs fins sans s'entredétruire dans d'interminables conflits intersubjectifs, l'imposition d'une sentence frappant le criminel n'équivaut-elle pas à perpétuer la violence plutôt qu'à la résorber ? Certes répondre à un crime par un châtement, c'est là semble-t-il obéir à une exigence rationnelle et morale. Rationnelle car la logique du dédommagement impose qu'une sanction égale au préjudice subi par la victime vienne compenser le surgissement initial du méfait. Morale car une doctrine qui lirait dans toute forme de répression (y compris dans celle qui s'exerce contre les auteurs des plus graves atteintes à la personne humaine)