

Jérôme PORÉE

Introduction

Le mal d'injustice

L'expérience de l'injustice¹ est l'une de celles qui interrogent la fragilité humaine². Il existe d'ailleurs des relations entre ces deux thèmes. On s'en convaincra d'autant mieux que la fragilité sera associée elle-même aux capacités qu'elle éveille et mobilise. Il s'agit, en l'occurrence, de notre capacité d'indignation. Car l'indignation est la révolte contre l'injustice : c'est une espèce de colère opposée à ce qui blesse notre sens de la justice. Elle a, pour paraphraser Camus dans *L'homme révolté*, la noblesse première du *non* que l'homme oppose à la misère et à l'indignité. Aussi chacun ira-t-il à ce livre avec ses propres indignations – au risque, sans doute, d'être déçu, si nombreuses sont les injustices et si rares les pages qui le composent. Mais c'est aussi une limite de l'indignation : elle n'embrasse pas toutes les injustices. Elle peut rester aveugle à celles qui sont les plus éloignées de nous. Bref elle peut être elle-même injuste.

-
1. Thème des deuxièmes « Rencontres Paul Ricœur » (Rennes, Les Champs Libres, 21-22 novembre 2024), dont est issu cet ouvrage. Les « Rencontres Paul Ricœur » mettent la philosophie au cœur de la cité. Organisées tous les deux ans par l'université de Rennes et Les Champs Libres, elles sont un temps de réflexion pluridisciplinaire autour d'un thème inspiré par l'œuvre du penseur et appliqué aux grands problèmes du monde contemporain.
 2. Thème des premières « Rencontres Paul Ricœur » (Rennes, Les Champs Libres, 17-18 novembre 2022). Voir Jérôme PORÉE (dir.), *La fragilité humaine*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2024.

Toutes nos indignations ont cependant en commun de regarder l'injustice comme un mal – un mal, c'est-à-dire ce qui ne devrait pas être. Or l'injustice est un mal spécifique. Le mieux que nous puissions faire dans cette introduction est donc de le définir. Ce sera l'occasion de dessiner grossièrement le cadre symbolique dans lequel cette définition prend sens.

Qu'est-ce que le mal ? La question à peine posée, les difficultés commencent. Elles tiennent à l'extraordinaire polysémie du terme. En français, si l'on suit le dictionnaire, le mal est maladie, maladresse, malaise, malédiction, maléfice, malentendu, malfaisance, malformation, malheur, malice, malignité, malveillance, malversation. Les hasards de l'ordre alphabétique font que le mot suivant est « malvoisie », nom d'un vin où l'on peut être tenté de chercher un remède à tant de maux ! Mais nous aidera-t-il à mettre de l'ordre dans ce désordre ?

La solution peut venir plutôt d'une simplification, en l'occurrence du regroupement sous deux rubriques, et sous deux seulement, de tous ces emplois du terme. Il y a, dira-t-on, le mal « moral » et le mal « physique », le mal commis dans la faute et le mal subi dans la souffrance. D'un côté malice, malveillance, malfaisance..., de l'autre maladie, malaise, malheur... Saint Thomas d'Aquin oppose ainsi, avec une longue tradition, le « mal de coulpe » et le « mal de peine ».

Mais cette simplification, en réalité, ne résout rien. Elle fait plutôt ressortir la dualité d'un concept scindé ainsi en deux sens indépendants. Cette dualité peut-elle être ramenée à l'unité ? Et, si oui, lequel, du mal moral ou du mal physique, est l'origine de l'autre ? Doit-on faire dériver le mal physique du mal moral ou, au contraire, le mal moral du mal physique ? Le vocabulaire employé par saint Thomas ne laisse aucun doute. Parler d'un « mal de peine », c'est tenir la souffrance pour la punition d'une faute commise antérieurement. C'est affirmer, autrement dit, qu'il y a la souffrance parce que et pour autant seulement qu'il y a

la faute. La dualité du concept n'est surmontée ainsi qu'au prix d'une réduction : celle du mal physique au mal moral.

Cette réduction, cependant, ne serait pas possible sans la médiation d'une idée qui s'impose au même moment à l'analyse : l'idée de justice. Pour saint Thomas, notre liberté est l'origine du mal que nous commettons et la justice de Dieu celle du mal dont nous souffrons. La justice consiste alors en un certain rapport, une certaine équivalence, une certaine proportion entre le mal commis et le mal subi ; et elle a la forme d'un procès qui fait du même homme la cause directe du mal qu'il commet et la cause indirecte du mal qu'il subit. Une anthropologie morale vient renforcer ainsi une théologie pénale que saint Thomas a reçue de saint Augustin et dont la conclusion, invariable, est que chacun a ce qu'il mérite : il n'y a pas de victime innocente.

Tirée du deuxième récit de création de la Genèse, cette conclusion appartient à notre histoire. Mais la même histoire contient sa réfutation. « Plût à Dieu », se plaint Job assis sur son fumier, « que mes fautes et mon malheur fussent mis dans la balance ! Le poids de mon infortune surpasse celui du sable de la mer³ ». Kant, deux mille ans plus tard, se fait l'écho de la plainte de Job. Il tient pour des menteurs ceux qui, pour justifier sa souffrance, cherchent sa faute. Et il conclut, de cette inégalité entre le mal commis et le mal subi, à l'existence d'un mal d'injustice.

Celui-ci consiste précisément dans « la disproportion des fautes et des châtements⁴ » ; et il se traduit par le « scandale » que constituent ensemble le malheur innocent et la prospérité des méchants. Les enfants atteints de maladie grave le savent bien : ils construisent des petites théodicées dans lesquelles ils cherchent la raison du mal dont ils souffrent, mais c'est pour mieux les voir

3. Job, VI, 1-4.

4. Emmanuel KANT, « Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée » (1791), in *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la théodicée et la religion*, trad. Paul Festugière, Paris, Vrin, 1931, p. 147.

s'effondrer les unes après les autres comme des châteaux de cartes et constater ainsi l'échec de toutes leurs tentatives.

Il sera peu question dans les pages suivantes de l'injustice de la maladie comme d'ailleurs de l'injustice dans ses dimensions métaphysique et théologique – bien que le cri de l'indignation monte naturellement jusqu'à ces hauteurs. Mais il est d'autres injustices : l'extrême inégalité des conditions, les discriminations liées à la race ou au genre, la privation des ressources vitales, l'absolu dénuement, l'exil sans fin, pour ne rien dire de celles qui font l'ordinaire des tribunaux et mobilisent la justice entendue comme une des institutions de l'État. Encore la justice ainsi comprise peut-elle être elle-même source d'injustice. C'est le cas non seulement lorsque l'État est corrompu, mais encore lorsque le mal s'impose dans sa démesure.

À cette démesure, certes, la justice oppose sa mesure. Elle le fait en instaurant une loi qui, dès ses formes archaïques, signifie *pas plus* : pas plus d'un œil pour un œil, ou d'une dent pour une dent. Cette mesure vaut également pour la punition du coupable et la réparation de la victime. Entre l'un et l'autre, la justice introduit sa médiation ; et pour l'un comme pour l'autre, elle recherche la proportion censée rendre à chacun son dû. Mais existe-t-il une proportion entre ce qui est perdu dans la souffrance et ce qui est rendu, si l'on ose dire, pour prix de cette souffrance ?

Le mal d'injustice ne précipite pas seulement la défaite d'une théologie qui emprunte son noyau dur au droit pénal, il met encore en évidence, au cœur même du droit pénal, une aporie qui rejaillit sur toutes les décisions de justice et qui concerne précisément la proportionnalité ou, cela revient au même, la rationalité de la peine. La mort du meurtrier ne rend pas la vie à sa victime. La raison de punir apparaît aussi bien alors comme une raison de ne pas punir. Et elle n'empêche pas dans tous les autres cas que l'interrogation renaisse : la souffrance a-t-elle un prix ? y a-t-il une mesure de la douleur et de l'indignité ?

Par-delà le crime et le châtement : c'est le titre du livre dans lequel Jean Améry témoigne des tortures que lui infligèrent les nazis. Et qui ne voit, en effet, que l'idée d'une rétribution consistant à rendre à chacun son dû n'épuise pas ici la protestation suscitée par l'expérience de l'injustice ? Ce sont, d'un côté, des actes sans punition suffisante, et de l'autre des blessures sans guérison possible. Dans les deux cas l'injuste signifie l'irréparable. Le mal brille donc à nouveau ici par sa démesure.

Mais une injustice sans mesure n'appelle-t-elle pas une justice dépassant elle-même toute mesure ? C'est la question que pose Ricœur dans des textes qui l'éloignent de la justice des normes, des jugements et des procès. Sans détruire le noyau rationnel autour duquel gravitent les notions communes du juste et de l'injuste, elle interdit de les y réduire. Juste et injuste sont donc dissociés à ce moment de l'économie qui en règle généralement l'usage. Ils s'inscrivent dans une perspective où la justice n'a plus la forme d'un prêté pour un rendu. Le pardon appartient à cette perspective, quelque « difficile⁵ », voire impossible qu'il soit parfois. Ce à quoi il rend justice en l'homme est sa personne, qu'il suppose riche de possibilités inaccomplies. Son espoir est que celui qui s'est rendu coupable du pire, reste capable du meilleur.

Cet espoir vit cependant sous la menace d'une autre démesure : celle de la vengeance. C'est le sens de l'effroi exprimé par Robert Antelme, après la Libération, devant les sévices infligés par les vainqueurs aux prisonniers allemands et aux anciens collaborateurs : « On perpétue l'enfer⁶. » Et c'est aussi la deuxième limite de l'indignation, après celle de ne pouvoir embrasser toutes les injustices : elle ne sépare pas toujours le devoir de justice du désir de vengeance. Il lui faut, pour cela, regarder au-delà d'elle-même : joindre une aspiration à sa protestation. C'est ce que fait,

5. Paul RICŒUR, « Le pardon difficile », in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 591 et suivantes.

6. Robert ANTELME, *Textes inédits*, Paris, Gallimard, 1996, p. 21.

selon Camus, la révolte authentique – et ce qui la distingue du nihilisme : elle dit à la fois *non* à ce qui est et *oui* à ce qui doit être. Et le mal lui-même est alors pensé comme il doit l'être : « en avant », vers l'avenir. Mais quel avenir ? Quel est donc le sens du *oui* caché au fond de la révolte ? « Je me révolte donc *nous* sommes », répond le même auteur en un raccourci qui ne doit pas tromper car ce « nous » est à la fois la solution et le problème. Il est l'horizon d'une tâche infinie.

Aussi Ricœur lui-même n'a-t-il eu de cesse de penser ce qui pourrait lui donner consistance. Il n'ignorait rien des obstacles mais rappelait le lien qui unissait, pour les Anciens, la justice et l'*amitié*, à laquelle ces derniers donnaient un sens élargi à tous les citoyens et virtuellement à tous les hommes – ainsi Aristote : « le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que l'amitié », tellement que « lorsque les hommes sont amis, ils n'ont plus besoin de justice, tandis que, s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié » ; aussi les législateurs avisés lui attachent-ils « un plus grand prix qu'à la justice même⁷ ».

Nous n'épilouterons pas sur le diagnostic déprimant qu'il nous faudrait porter selon ce critère sur nos propres législateurs. Seul importe encore une fois l'horizon ainsi ouvert car il est celui de toute œuvre de justice. Il est aussi, par conséquent, celui où se projettent les diverses contributions réunies dans cet ouvrage. Écrites par des philosophes, des historiens, des économistes, des sociologues et des magistrats, elles éclairent ce que signifient subir l'injustice (1), combattre l'injustice (2) et faire face à l'irréparable (3).

1. Platon répète qu'il vaut mieux subir que commettre l'injustice. Cela est vrai. Mais l'injustice subie par les uns permet seule de comprendre l'injustice commise par les autres. On peut distinguer à cette fin entre trois formes de l'injustice qui ne sont

7. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 2.

évidemment pas sans liens entre elles : la pauvreté, la servitude et l'humiliation.

La *pauvreté* d'abord, qui progresse partout dans le monde. Le « scandale », pour parler comme Kant, tient alors à la coexistence, sur la même Terre, de ceux qui ont tout et de ceux qui n'ont rien. C'est aussi l'avis de Ricœur, qui déplore le « contraste insupportable », dans nos sociétés mêmes, entre l'« attribution égale de droits » et la « distribution inégale de biens⁸ » – contraste d'autant plus insupportable que l'inégalité des biens n'est pas sans effets en retour sur les droits eux-mêmes⁹. Tel est le cas, en particulier, du droit à l'école, quand celle-ci ne permet plus à tous ses enfants de transformer leur destin en liberté.

La pauvreté fait alors le lit de la *servitude* – une servitude aggravée désormais par l'épuisement des ressources naturelles et l'exténuation de la vie elle-même. « Ma place au soleil et après moi le déluge », semblent ainsi dire aujourd'hui, chacun pour soi, ceux qui ont tout. Ils refusent de partager la Terre et ignorent la menace mortelle que ce refus fait peser non seulement sur les humains mais encore sur l'ensemble des vivants.

Mais il faut compter encore, nous l'avons dit, avec l'*humiliation*, qui est une violence faite non à la vie mais à la dignité de la personne, bref à ce qui lui permet de rester debout.

2. C'est pourquoi il faut combattre l'injustice. Combat éthique, sans doute, car l'éthique est « le désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes¹⁰ ». Mais cette définition, en son dernier moment, inclut le droit et la politique, auxquels sera donc donnée à ce moment la plus grande place. Cela n'empêchera

8. Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 291-292.

9. Les droits réels, distingués alors des droits formels.

10. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 278 ; voir aussi p. 199 et suivantes.

pas cependant de partir à nouveau de l'expérience de l'injustice¹¹ entendue prioritairement comme l'expérience de la victime.

Mentionnons seulement deux problèmes, parmi ceux qui seront affrontés dans cette perspective. Le premier concerne précisément le droit des victimes, le second la mémoire des injustices.

On doit se réjouir sans doute du renforcement récent du droit des victimes. Mais cette évolution du droit, si elle fait heureusement pendant à la seule volonté de punir, ne va pas sans difficultés ni tensions, comme en témoigne une victimisation qui alimente de nouvelles stratégies de pouvoir. À l'oubli des victimes a succédé ainsi, en quelques décennies, la concurrence des victimes, dont on peut craindre qu'elle ne nous empêche à la fois de reconnaître les vraies victimes et de responsabiliser les vrais coupables. Il s'agit alors de savoir quel type nouveau de justice permettrait de parer ce double risque – auquel s'ajoute, du côté des victimes, celui d'une reconnaissance purement formelle et limitée au temps du procès. La justice peut-elle non seulement appliquer la loi mais encore restaurer les liens et réparer les vies ?

C'est un peu le même problème que soulève la mémoire des injustices et sa transmission dans des groupes sociaux dont elle contribue à forger l'identité, comme le montre par excellence la mémoire de la colonisation. Comment faire pour que ne se développe pas de nouveau ainsi l'esprit de vengeance ? Comment faire donc pour que la mémoire des injustices soit elle-même une juste mémoire ? Ce problème est d'autant plus aigu que, parmi les souffrances endurées, beaucoup sont irréparables. Il devient alors celui de savoir comment faire – et comment vivre – avec l'irréparable.

3. On retrouvera donc pour finir ce thème de l'irréparable – élargi cependant à toutes sortes d'injustices. Il eût été possible

11. HÉRACLITE, déjà, l'avait compris : « S'il n'y avait pas d'injustice, on ignorerait jusqu'au nom de la justice » (fragment 23, trad. Jean Voilquin dans *Penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 75).

de faire à ce moment sa place au deuil. Mais c'est une question trop difficile pour être traitée en quelques phrases. Ricœur ouvre une voie différente quand il en appelle à la « poétisation de la plainte¹² » – bien que celle-ci contribue indirectement au travail du deuil. C'est cette voie que suivent les trois derniers textes en explorant les ressources de l'art. Peut-être l'une des fonctions de l'art est-elle, en effet, de nous aider à faire face à l'irréparable. Deux philosophes testent cette hypothèse mais il était cohérent, pour ce motif même, de laisser le dernier mot au poète. À lui – à elle – de dire à la fois « l'injustice profonde » et ses contraires : le regard « prêt à accueillir l'ailleurs », le « lent chemin » de la fraternité, le « commun » que chacun porte en soi.

12. Paul RICŒUR, *Le mal*, Genève, Labor et Fides, 1986.