La *doxa* de la justice
à travers les langues, cultures et époques

Manfred KIENPOINTNER
(*Université d'Innsbruck - Université de Vienne*)

Anna ORLANDINI
(*Université de Toulouse II Le Mirail*)

Dans cette communication, en premier lieu on présentera et discutera tout d'abord les résultats de la discussion philosophique récente sur la notion de la justice. Plus spécifiquement, « la justice formelle » de Chaim Perelman (« la règle de la justice »), « la justice contractuelle » de John Rawls (« justice as fairness ») et « la justice discursive » de Jürgen Habermas (« diskursive Ethik ») seront brièvement comparées ici.

En outre, on décrira la construction discursive de la *doxa* de la justice, c'est-à-dire la notion de la justice telle qu'elle se trouve dans les textes argumentatifs quotidiens. Les variantes de la « règle de la justice » seront classifiées et analysées selon les *topoi*/*loci* de la rhétorique classique (par ex., *a pari, a similibus, ab oppositis*, etc.) et illustrées par des exemples pris de la littérature latine. Ces exemples montreront aussi le développement diachronique de la notion de la justice dans la culture romaine à travers les siècles ainsi que les changements qu'elle a subis.

Enfin, un petit recueil de proverbes allemands et italiens qui ont la justice comme sujet principal illustrera quelques convergences et divergences interlinguistiques et interculturelles de la *doxa* de la justice.

0. *Introduction: Qu'est-ce que la justice?*

La notion de justice a connu un très grand nombre d'explications philosophiques. Ici nous ne pouvons discuter que trois conceptions de justice relativement récentes, qui ont été développées par les philosophes Chaim Perelman, John Rawls et Jürgen Habermas[1]. Dans ce que

[1] Cf. CH. PERELMAN, *De la justice*, *in* Ch. Perelman, *Éthique et droit*, Bruxelles 1945/1990, pp. 13-86 ; J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Oxford 1971/1999 ; J. RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *in* Phil. Gesellschaft Bad Hom-

suit, nous esquisserons les traits fondamentaux de ces approches de la notion de justice en les comparant entre elles selon leurs similitudes et différences les plus importantes. Cette comparaison nous servira comme point de départ théorique pour l'analyse de la construction discursive de la *doxa* de la justice dans la langue latine (cf. les chap. 1-4).

Le philosophe et juriste belge Chaim Perelman[2] a traité la justice déjà en 1945 dans son oeuvre « De la justice ». Il distingue « la justice formelle » et « la justice concrète ». La justice formelle est « une sorte de commun dénominateur » des conceptions particulières ou concrètes de la justice[3]. Elle est définie comme « un principe d'action selon lequel les êtres d'une même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon »[4]. Dans le célèbre « Traité de l'argumentation » de Perelman/Olbrechts-Tyteca[5], ce principe est reformulé comme « la règle de justice »: « La règle du justice exige l'application d'un traitement identique à des êtres ou à des situations que l'on intègre à une même catégorie ».

Il n'est pas possible d'énumérer ici toutes les manifestations concrètes de la justice ; Perelman en discute les conceptions les plus courantes, dont il montre le caractère souvent opposé[6] : « 1. A chacun la même chose. 2. A chacun selon ses mérites. 3. A chacun selon ses œuvres. 4. A chacun selon ses besoins. 5. A chacun selon son rang. 6. A chacun selon ce que la loi lui attribue ».

Chaque manifestation concrète pose des problèmes d'interprétation et nécessite des précisions; en outre, elle ne peut être souscrite que par ceux qui suivent certaines positions idéologiques. En revanche, la

---

burg - W. Hinsch (éd.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1997, pp. 196-262 ; J. RAWLS, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003 ; J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991 ; J. HABERMAS (1997), *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in Phil. Gesellschaft Bad Homburg - W. Hinsch (éd.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1997, pp. 169-195.

2 Cf. A. MICKUNAS, *Perelman on Justice and Political Institutions*, *in* J.L. Golden, J.J. Pilotta (éd.), *Practical Reasoning in Human Affairs*, Dordrecht 1986, 321-339 ; R. SCHMETZ, *L'argumentation selon Perelman*, Namur 2000.

3 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 31.

4 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 30.

5 Cf. CH. PERELMAN – L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *La nouvelle rhétorique,* Bruxelles 1983, p. 294.

6 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 19.

règle de justice, qui pourrait être universellement acceptable, est en même temps si vide de contenu substantiel qu'elle ne peut servir comme instrument d'arbitrage entre les positions opposées. Ce qui est encore pire, la règle de la justice pourrait être interprétée d'une manière clairement injuste[7]. En outre, la justice formelle peut aussi entraîner des antinomies dans son application[8]. Pour trouver une solution à ces problèmes, Perelman introduit un autre principe, c'est-à-dire, l'équité: « Elle consiste dans une tendance à ne pas traiter de façon trop inégale les êtres faisant partie d'une même catégorie »[9]. Le principe de l'équité (« la béquille de la justice »[10]) rend possible un compromis entre les interprétations contraires de la justice formelle, spécialement dans les époques de transitions, quand il y a des changements dans la hiérarchie des valeurs présupposées par une conception particulière de justice.

Une autre atténuation de la justice formelle se réalise par le principe de charité, selon lequel on apprécie la décision du juge qui n'applique pas la loi dans toute sa rigueur, le droit de grâce accordé par les souverains et la miséricorde, la compensation des désavantagés[11]. Perelman illustre la différence entre la justice et la charité par les métaphores de l'infirmière (= la charité) qui aide tous les blessés

---

7. PERELMAN donne l'exemple d'un État A qui a la même relation de commerce avec la Suisse et le Danemark et traite tous les deux selon la clause de « la nation la plus favorisée ». Or l'État A pourrait soutenir cette clause et ainsi suivre la règle de justice en apparence (= la Suisse et le Danemark appartiennent à la même catégorie selon cette clause et les droits d'entrée sont fixés d'une façon égale pour les deux pays). Néanmoins, ne désirant pas accorder aux exportateurs danois de beurre le même bénéfice qu'aux exportateurs suisses, A pourrait favoriser la Suisse par la diminution de la taxe sur le beurre « provenant des vaches dont les pâturages se trouvaient à plus de 1.000 mètres d'altitude ». Cette règle, qui n'est applicable qu'au beurre suisse, permet de favoriser ce pays sans violer la clause de la nation la plus favorisée ; cf. PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 69.

8. Par exemple, si deux ouvriers, dont l'un serait célibataire et l'autre père de famille nombreuse, font le même travail, on pourrait les traiter de la même façon selon l'interprétation concrète « A chacun selon ses œuvres ». Mais on pourrait aussi les traiter de manière différente selon l'interprétation concrète « A chacun selon ses besoins » ; cf. PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 51.

9 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 50.

10 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 55.

11 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, pp. 82 *sq*.

sans aucune restriction et le vieillard sévère (= la justice) sans émotion, qui pèse, calcule et mesure[12].

Finalement, les efforts pour justifier les interprétations particulières de la justice par des normes de plus en plus générales n'arrivent jamais au niveau axiomatique de la logique, où les premiers principes sont évidents[13]. En revanche, à la base de toutes les systèmes de justice on trouve des valeurs très générales qui demeurent toujours arbitraires[14]. Selon Perelman, il en résulte que « [l] le caractère arbitraire des valeurs qui fondent un système normatif, leur pluralité et leur opposition, font qu'un système de justice nécessaire et parfait est irréalisable »[15]. De même, « tout système de justice devrait ne pas perdre de vue sa propre imperfection et en conclure qu'une justice imparfaite, sans charité, n'est pas de la justice »[16].

Le philosophe américain John Rawls[17] a développé une théorie de la justice (« justice as fairness ») qui est devenue le cadre théorique le plus influent de nos jours. Dans cette théorie, il essaie de définir deux principes fondamentaux de la justice (1. « principle of liberty », 2. « principle of difference ») qui pourraient servir comme le point de départ pour l'établissement des institutions élémentaires d'une société juste. Ainsi il essaie d'établir des procédures bien délimitées (entre autres, des règles de priorité pour faciliter la décision dans les cas de conflit entre des principes éthiques opposés) qui rendent possible la construction systématique d'une société juste. La version définitive des principes de justice est la suivante[18]:

> FIRST PRINCIPLE (principle of liberty)
> Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal liberties compatible with a similar system of liberty for all.

---

12 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 61.

13 Pour une critique de cette position de Perelman cf. R. ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt/M. 1978, pp. 212 *sq*.

14 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 77.

15 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 80.

16 PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 85.

17 Sur la théorie de Rawls cf. W. KERSTING, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993.

18 RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 266; cf. aussi *ibid.* pp. 13, 53.

SECOND PRINCIPLE (principle of difference)
Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

(a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and

(b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.

Le premier principe garantit les libertés fondamentales de l'homme, comme la liberté de pensée, de conscience, de parole etc. Pour établir une société selon le premier principe, Rawls considère une démocratie constitutionelle comme l'instrument le plus adéquat[19]. Le second principe garantit qu'on peut justifier des différences socio-économiques dans une société juste seulement si ces différences produisent des avantages pour les plus désavantagés dans la société et si les positions de pouvoir sont accessibles pour tous les citoyens d'une manière égale. Le second principe ainsi introduit le principe de fraternité dans la théorie de justice, tandis que le premier principe est orienté plutôt vers la liberté et l'égalité[20]. Parmi les autres principes de la justice nous trouvons aussi la notion de justice comme régularité (« justice as regularity » / « formal justice »), qui garantit que les cas similaires doivent être traité d'une façon similaire dans un état de droit[21].

Afin de garantir que les principes de justice et les règles plus spécifiques soient choisis d'une manière impartiale, Rawls introduit la notion de « situation d'origine » (« the original situation »), c'est-à-dire, une situation hypothétique dans laquelle quelques personnes concluent un contrat. Les personnes imaginées dans cette situation sont raisonnables et mutuellement désintéressées. Cela veut dire qu'elles ne sont ni altruistes ni hédonistes. Elles sont donc libres dans leurs décisions, mais elles ne veulent pas sacrifier leurs intérêts pour les autres[22]. En outre, elles prennent toutes les décisions sous un « voile d'ignorance » : elles ne savent rien sur leurs positions dans la société et sur les avantages ou désavantages éventuels qu'une décision

[19] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 195 *sq*.
[20] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 91.
[21] Cf. RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 208 et « la règle de justice » de Perelman.
[22] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 112, 223.

spécifique sur l'organisation institutionelle entraînerait pour elles-mêmes[23].

La discussion des principes de la justice dans la situation d'origine n'est pas imaginée comme un débat dans une assemblée de personnes concrètes, mais pourrait être aussi effectuée par un individu tout seul : « Therefore, we can view the agreement in the original position from the standpoint of one person selected at random »[24].

La recherche des principes de la justice commence avec l'étude du sens commun (« existing judgments »), les opinions et points de vue qui déjà existent. Ensuite, le sens commun est confronté avec les principes de la justice trouvés dans la situation d'origine et il est modifié et élaboré conformément à ces principes. Ce mouvement entre le sens commun et la situation d'origine est appelé « reflective equilibrium »[25]. L'origine des principes de la justice dans le sens commun fournit aussi une réponse à la question suivante : Quelle serait la motivation de personnes réelles d'entrer dans ce processus de réflexion ? Voilà la réponse de Rawls: « The answer is that the conditions embodied in the description of the original position are ones that we do in fact accept. [...] These constraints express what we are prepared to regard as limits on fair terms of social cooperation »[26].

Rawls suppose que le résultat de cette réflexion pourrait fournir des principes universels, acceptables pour tous les êtres humains de toutes les époques (« *sub specie aeternitatis* »[27]). De plus, il souligne que sa théorie de la justice est orientée vers l'idéal d'une théorie déductive, même si la réalisation de cet idéal est encore loin d'être accomplie: « We should strive for a kind of moral geometry with all the rigor which this name connotes »[28].

Rawls a continué son travail sur la théorie de la justice en introduisant des éléments politiques[29]. Ainsi il voudrait établir sa conception de la justice comme un fondement neutre pour les discussions sur

---

[23] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 11.

[24] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 120; cf. KERSTING, *Rawls zur Einführung*, *op. cit.*, p. 109 *sq*.

[25] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 18.

[26] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 19.

[27] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 514.

[28] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 105.

[29] RAWLS, *Politischer Liberalismus*, *op. cit.*, pp. 36 *sq*.

l'organisation juste d'une société pluraliste. Ce fondement serait donc acceptable pour tous les groupes dans cette société, même s'ils suivent des positions idéologiques et religieuses très différentes. Il pourrait donc contribuer à la solution raisonnable des conflits politiques dans une société démocratique et à la stabilisation de cette société[30].

Si l'on compare les théories de la justice développées par Perelman et par Rawls, les différences les plus importantes sont les suivantes: 1. l'insistance de Perelman sur le caractère inévitable de l'interprétation de la justice abstraite ou formelle dans des contextes historiques et culturels variables et la nécessité de la fondation de la justice formelle sur un pluralisme de valeurs générales ; 2. l'insistance de Rawls sur l'universalité des principes fondamentaux de la justice et l'essai de Rawls de formuler des règles et des procédures pour construire d'une manière raisonnable et systématique les détails d'organisation d'une société juste. L'avantage de la théorie de Rawls est qu'elle ne donne pas seulement des principes formels de la justice, mais aussi des principes « substantiels »[31], et aussi d'être très explicite en ce qui concerne l'explication des principes et procédures pour construire une société juste. Mais, peut-être Perelman a-t-il raison de critiquer la théorie de Rawls en insistant que c'est précisément la présentation des procédures concrètes qui produit comme résultat que la justice de Rawls n'est plus universelle[32] :

> « [...] une théorie de la justice [...] est toujours historiquement située et est concomitante d'une prise de position qui ne vaut pas pour l'éternité, et pour toute société, mais dépend du sens commun, de lieux communs, d'une société donnée. [...] C'est dans dette perspective qu'il y a lieu d'apprécier la théorie de la justice de John Rawls en tant qu'élaboration philosophique de l'idéologie du libéralisme progressiste de la société américaine d'aujourd'hui. ».

Le philosophe allemand Jürgen Habermas a développé sa propre théorie de la justice dans le cadre de sa théorie de communication[33].

---

30 Cf. KERSTING, *Rawls zur Einführung*, *op. cit.*, p. 202.

31 RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *op. cit.*, p. 239.

32 CH. PERELMAN, *Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice (A propos de Theory of Justice de John Rawls)*, in Ch. Perelman, *Éthique et droit.* Bruxelles, 1990, pp. 285-297, 296 *sq.* ; cf. aussi la critique de KERSTING, *Rawls zur Einführung*, *op. cit.*, p. 136; HABERMAS, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, *op. cit.*, p. 189.

33 Cf. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns.* Frankfurt/M. 1981.

Dans ce cadre, il distingue entre le niveau de la communication quotidienne et le discours. Dans la communication quotidienne, on présuppose la validité de certaines suppositions, comme la vérité des assertions qu'on fait, l'acceptabilité des normes qu'on suit et la sincérité des participants de la communication. Ces suppositions sont faites dans le contexte d'une culture spécifique. Quand il y a des raisons pour douter de la validité de ces suppositions, elles deviennent problématiques et l'on passe au niveau du discours. Dans le discours, on échange des arguments pour justifier les suppositions qui sont devenues controversées. Les participants d'un discours échangent leurs arguments en « anticipant » qu'ils se trouvent dans une situation de communication idéale où seulement « la force sans force » de l'argument plus fort peut décider qui a raison (« der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments »[34]. Dans le discours, il y a donc ni asymétrie du pouvoir, ni manipulation, ni d'autres facteurs irrationnels. Naturellement, le discours dans ce sens n'existe pas (encore) dans la réalité sociale, mais Habermas insiste sur le fait que nous « anticipons » les propriétés du discours chaque fois que nous participons au dialogue argumentatif.

En ce qui concerne la justice, Habermas soutient la position qu'elle peut être définie et expliquée par une « éthique discursive » (« Diskursethik ») qui est établie dans un discours pratique, c'est-à-dire, un discours sur les normes qui organisent la coopération sociale. L'éthique discursive est une élaboration dialogique de la théorie de morale de Kant et propose les deux principes suivants pour les discours pratiques[35]:

> (U) Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können[36].

---

34 Cf. J. HABERMAS, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in J. Habermas - N. Luhmann (éd.) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971, pp. 101-141, p. 137.

35 Cf. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 32.

36 « Chaque norme valide doit satisfaire la condition que les conséquences et les effets secondaires qui probablement résultent de l'observation générale de la norme pour la satisfaction des intérêts de chaque individu, doivent être acceptables pour tous les gens concernés par cette norme »

(D) Jede gültige Norm müsste die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können[37].

Les conclusions d'un discours pratique ne peuvent être que des résultats provisoires, parce que l'universalité des normes obtenues doit être examinée dans d'autres discours pratiques futurs qui pourraient modifier et corriger ces résultats provisoires. Mais Habermas souligne que les discours pratiques produisent des conclusions qui ne sont pas moins raisonnables que les conclusions des discours théoriques qui traitent des problèmes de vérité.

En outre, Habermas suppose que les principes de l'éthique discursive sont universels ; ils sont donc valables pour n'importe quelle culture et époque[38]. Habermas défend la théorie kantienne contre la critique de Hegel, qui attaquait le tautologisme de l'impératif catégorique de Kant. Contre Hegel, Habermas justifie Kant et l'éthique discursive par le fait que leurs principes généraux peuvent justifier les droits de l'homme, c'est-à-dire, des conceptions éthiques substantielles (cf. [U] et [D])[39].

Pourtant, Habermas accepte la critique de Hegel en ce qui concerne le problème de l'application. Une théorie de morale générale traite surtout les questions de la justice abstraite (« moralische Fragen »). Mais elle devrait aussi trouver des règles pour appliquer les principes généraux aux cas spécifiques qu'on doit juger dans le contexte d'une culture (« ethische Fragen ») ou relatifs aux actes d'une personne spécifique (« pragmatische Fragen »)[40]. Habermas espère qu'il soit possible d'associer ces règles d'application avec les principes universels de la morale, par exemple, avec certains *topoi* juridiques comme par exemple, la prise en considération de tous les aspects importants d'un cas spécifique ou la proportionnalité des moyens[41].

---

[37] « Chaque norme valide devrait être acceptable par tous les gens concernés par de la norme, si ces gens participent à un discours pratique »

[38] HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 12.

[39] HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 22.

[40] HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 100 *sq.* ; cf. aussi ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation*, *op. cit.*, pp. 17 *sq.*

[41] HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 24.

Même si Habermas conçoit sa théorie de la justice comme une élaboration de l'éthique de Kant, il critique la tendance « monologique » de l'éthique kantienne. Habermas insiste sur le caractère fondamentalement dialogique de l'éthique discursive et par conséquent il critique aussi Rawls, qui accepte l'idée qu'une seule personne pourrait raisonner dans la situation d'origine[42]. En outre, il n'est pas nécessaire que les participants dans un discours pratique agissent sous un voile d'ignorance parce que les conditions idéales d'un discours pratique rendent ses résultats universellement acceptables. Finalement, dans un discours pratique, les participants ne peuvent pas justifier une action seulement avec l'argument qu'elle produit son effet avec un maximum d'efficacité, comme les personnes raisonnables dans la situation originale de Rawls, qui lui-même a concédé plus tard that « [i]t was an error in <Theory of Justice> [...] to describe a theory of justice as part of the theory of rational choice »[43].

Si l'on compare la théorie de Habermas avec celle de Rawls, on peut conclure que Habermas ajoute des arguments très importants pour la possibilité d'une conception discursive de la justice, et qu'il a bien montré bien qu'on peut trouver des traces de ces principes universels aussi dans les dialogues quotidiens, mais que de grands problèmes existent en ce qui concerne l'application des principes de l'éthique discursive aux cas spécifiques. Rawls à l'origine hésitait entre une orientation monologique et dialogique de la position originale[44]. La perspective strictement dialogique nous semble la plus plausible. Rawls a répliqué à cette critique que dans la version élaborée de la « justice as fairness », les principes de la justice sont examinés et discutés dans un dialogue libre par les citoyens d'une société démocratique[45].

En outre, Habermas souligne que l'éthique discursive est une théorie « procédurale » de la justice, tandis que « justice as fairness » est une théorie « substantielle » de la justice, qui présuppose des positions métaphysiques et religieuses. Selon Habermas, aujourd'hui seulement

---

[42] HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 14 ; HABERMAS, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, *op. cit.*, p. 191 ; RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 120.

[43] Cité selon HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, p. 128.

[44] RAWLS, *Theory of Justice*, *op. cit.*, pp. 120, 226.

[45] RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *op. cit.*, pp. 207 *sq*.

une théorie procédurale peut être acceptable universellement. La réponse de Rawls à cette critique est la suivante : l'éthique discursive est aussi une conception substantielle[46]. Il y a seulement des différences de degré entre les deux théories. De son côté, Rawls reproche à Habermas de ne pas avoir développé sa théorie de la justice d'une façon suffisamment spécifique pour l'appliquer aux problèmes concrets de la justice[47]. Sans pouvoir exprimer un jugement décisif sur ces arguments, il nous semble que les deux théories ne s'excluent pas, et qu'elles sont donc plutôt complémentaires qu'incompatibles.

Enfin, une comparaison des trois théories esquissées ci-dessus pourrait montrer comment la théorie de Perelman est fondée sur une perspective contextuelle de la justice et sur une éthique de pluralisme, tandis que les théories de Rawls et Habermas développent une perspective universelle de l'éthique, tout en admettant de nombreux problèmes dans l'application de ces principes universels.

Ici nous ne pouvons bien sûr pas « décider » quelle théorie de la justice est la plus adéquate. Il faudrait discuter les positions du relativisme et de l'universalisme en détail pour arriver à un jugement décisif. Mais dans ce qui suit, nous voudrions décrire en quelques mots comment les arguments concernant la justice sont formulés dans les textes latins pour construire, établir et modifier le sens commun, autrement dit la *doxa*, de la justice dans la culture romaine. En outre, nous proposerons une petit recueil de proverbes qui peuvent illustrer les conceptions diverses de la justice qui apparaissent aujourd'hui dans quelques langues romanes et en allemand. Pour analyser les arguments divers sur la justice, nous utiliserons la classification des arguments établie déjà par la rhétorique classique (surtout dans les *Topiques* et la *Rhétorique* d'Aristote, ensuite développées par Cicéron, Quintilien, Boèce et par la tradition médiévale) et les classifications modernes de Perelman et Olbrechts-Tyteca et de Kienpointner[48].

---

46 RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *op. cit.*, p. 242.

47 RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *op. cit.*, pp. 245 *sq.*; cf. aussi KERSTING, *Rawls zur Einführung*, *op. cit.*, p. 221.

48 Cf. PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.* ; M. KIENPOINTNER, *Alltagslogik*, Stuttgart 1992 ; cf. aussi A. ORLANDINI - A. BERTOCCHI - M. MARALDI (éd.), *Argumentation in Latin*, Bologna 2001.

Cette étude empirique s'est inspirée plutôt du contextualisme et du pluralisme perelmaniens[49]. Pourtant, les données concernant le sens commun, et surtout la *doxa* de la justice en latin, pourraient être intéressantes aussi pour les théories universalistes parce qu'elles analysent des cas d'application contextuelle de principes de la justice et ainsi, en tant qu'étude du sens commun, elles pourraient contribuer au « reflexive equilibrium » dont parle Rawls. D'un autre côté, « l'esprit universaliste » des théories de Rawls et Habermas peut servir comme norme idéale pour une critique de la justice « quotidienne »[50].

1. *Les lieux communs de la justice en latin*

Nous utilisons le terme *doxa* dans le sens des *endoxa* d'Aristote, c'est-à-dire, des opinions plausibles partagées par tous ou par la majorité d'une communauté ou par tous les sages (= les experts modernes) ou par la majorité des sages[51]. La *doxa* de la justice est une composante importante de ces *endoxa* d'Aristote. Amossy donne un très utile résumé interdisciplinaire des contributions modernes qui traitent la *doxa* sous des noms différents : « doxa appears under various guises, such as public opinion, verisimilitude, commonsense knowledge, commonplace, idée reçue, stereotype, cliché. Broadly speaking, however, all that is considered true, or at least probable, by a majority or people endowed with reason, or by a specific social group, can be called doxical »[52].

Comment construire ce savoir partagé et admis par une communauté ? Autrement dit, comment construire une *doxa* ? Dans notre cas, nous avons choisi d'enquêter sur la construction de la *doxa* de la justice[53] à travers les langues et les civilisations différentes, à partir du

---

[49] CF. M. MANELI, *Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the next Century*, Dordrecht 1994 ; M. KIENPOINTNER, *Nouvelle Rhétorique/Neue Rhetorik*, in G. Ueding (éd.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 6, Tübingen 2005, pp. 561-587.

[50] ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation*, *op. cit.*, p. 159.

[51] ARISTOTE *Top.* I,1 100b 21-23. Cf. ARISTOTE, *Topik,* éd., trad. et comm. par H.G. Zekl, Hamburg 1997 ; ARISTOTE, *Rhetorik,* éd. par R. Kassel, Berlin 1976.

[52] R. AMOSSY, *Introduction to the Study of Doxa* in Amossy, R. and Sternberg, M. (éd.), *Doxa and Discourse: How Common knowledge works*, in *Poetics Today* 23/3 (2002), pp. 369-394, p. 369.

[53]. L'appel à la *doxa*, à la *consuetudo*, est passé au droit français (cf. VOCABULAIRE JURIDIQUE, Publié sous la direction de G. Cornu, Paris 1987, notamment « Maximes et adages de droit français », pp. 855-862), comme peuvent le prouver les maximes

latin jusqu'à l'allemand et aux langues romanes de nos jours. Comme nous le verrons, le concept de « justice » entraîne plusieurs relations sémantiques différentes (d'identité, de similitude, de comparaison, d'analogie, de différence, ainsi que les notions de contraire, d'opposé, etc.)[54] Nous essayerons de les reconnaître à l'œuvre d'abord dans des textes latins. Il faut ajouter que les textes que nous citerons appartiennent à des genres très différents, mais tous les passages cités contiennent des arguments sur la justice.

1.1. Les arguments *a pari* / *a similibus*

La *doxa* de l'égalité, de l'identité ou de la similitude est issue du *locus a pari* / *a similibus* qui, en rhétorique, correspond à la « règle de justice » formulée par Perelman / Olbrechts-Tyteca[55]. En effet, selon ces auteurs, il s'agit d'un procédé qui envisage « un traitement identique à des êtres ou à des situations que l'on intègre à une même catégorie ».

Déjà chez Aristote[56], on trouve plusieurs formulations de *topoi*[57] sur l'identité (*tauton*) et la similitude (*homoia*), qui sont à la base de beaucoup d'arguments sur la justice, par exemple le *topos* suivant, qui est formulé à un niveau très abstrait:

Aristote, *Top*. 152b 25-29

(1) - On peut affirmer les mêmes prédicats à propos de choses identiques (librement traduit).

suivantes : *Consuetudo legis habet uigorem* « Coutume a force de loi »; *Optima est legum interpres consuetudo* « il n'est de meilleur interprète de la loi que la coutume »; *Legis uim habet* « (la coutume) a force de loi »; *Pro iure et lege tenetur* « (la coutume) est tenue pour le Droit ou la loi »; mais aussi *Error communis facit ius* « une erreur communément répandue devient le droit ».

54 PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 282 *sq*. ; KIENPOINTNER, *Alltagslogik*, *op. cit*., pp. 284sqq.

55 PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 294 *sq*. ; cf. ci-dessus, introduction.

56 ARISTOTE, *Top*. 152b 10-32.

57 Suivant W.A. DE PATER, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, Fribourg 1965, pp. 147sq., nous considérons le *topos* d'Aristote comme « une formule de recherche et une formule probative », c'est-à-dire, comme l'instrument pour trouver les arguments parmi les *endoxa*, et comme la règle (ou le schéma) d'inférence abstraite, qui garantit la plausibilité des arguments spécifiques.

Aristote, *Top*. 114b 25-36
(2) - On peut affirmer les mêmes prédicats à propos de choses similaires (librement traduit).

La notion est reprise par Cicéron sous la forme du *locus e comparatione parium*[58] et illustrée par un exemple issu du droit romain :

Cic., *Top*. 23
(3) - Quod in re pari ualet, ualeat in hac quae par est. Si consilio iuvare cives et auxilio aequa in laude ponendum est, pari gloria debent esse ei qui consulunt et ei qui defendunt[59].

Très souvent, il ne s'agit pas d'une identité ou d'une égalité parfaite (A = B), mais plutôt d'une relation de similitude (A ≈ B). Les arguments *a similibus* tiennent compte du fait que dans les questions de la morale, on doit normalement reconnaître de petites différences entre A et B et qu'on peut seulement essayer « de ne pas traiter de façon trop inégale les êtres faisant partie d'une même catégorie »[60]. Voilà un exemple de similitude:

Quint., *Inst*. 5.10.73
(4) - Si fidem debet tutor, et procurator[61].

1.2. Les arguments *a minore/a maiore*

Les arguments sur la justice souvent ne sont pas fondés sur une identité parfaite ou sur une similitude qui s'approche de l'identité, mais sur une relation de « plus ou moins » (*mallon-hetton*, cf. Aristote, *Top*. 115a 6-8). Dans ce cas, la justice n'exige pas une égalité ou une similitude, mais une « égalité proportionelle » : « Si quelques êtres se comportent d'une manière juste, bien qu'il soient peu capa-

---

[58] S'il n'est pas indiqué autrement, les traductions sont les nôtres. Cf. Cicéron, *Topica*, Texte ét., trad. et comm. par K. BAYER, Darmstadt 1993. Le critère de l'identité a été gardé dans le droit français : *Vbi eadem ratio, idem ius* (« Là où il y a la même raison (de décider), il faut admettre le même droit » ; *Vti possidetis, ita possideatis* « Comme vous possédez, ainsi continuez à possider » (cf. NCPC, a. 1264).

[59] « Ce qui vaut dans une situation semblable, doit valoir pour [toute] autre situation semblable. Si soutenir les citoyens par les conseils et l'aide est également louable, ceux qui donnent des conseils et ceux qui défendent [les citoyens] doivent avoir la même gloire ».

[60] Cf. PERELMAN, *De la justice*, *op. cit.*, p. 50 sur l'équité.

[61] « Si le tuteur doit être loyal, il en est de même pour l'administrateur ». Cf. Quintilianus, *Institutio oratoria / Ausbildung des Redners*, Texte ét. et trad.par H. RAHN, 2 vols, Darmstadt 1972/1975.

bles d'agir justement, les êtres plus capables sont encore plus obligés d'agir comme il faut ». La forme générale d'un argument *a minore* est formulée par Boèce :

> Boeth., *Diff. top*. 1191A
> *(5) - Si id quod minus videtur inesse inest, id quod magis videbitur inesse inerit*[62].

Dans les exemples (6) et (7), plusieurs *similitudines*, réalisées sous la forme d'une *comparatio a minore*, servent à construire la *doxa* de la justice. La *comparatio a minore* demande qu'une capacité éthique, peu probable chez les animaux et les enfants, force les adultes à agir « au moins » de manière aussi vertueuse que celle que montrent ces êtres « mineurs »:

> Cic., *De or*. 2,168
> *(6) - Si ferae partus suos diligunt, qua nos in liberos nostros indulgentia esse debemus?*[63].

> Cic. *Tusc*. 2,34
> *(7) - Hoc pueri possunt, uiri non poterunt ?*[64].

1.3. Les arguments *a proportione*

Les arguments concernants la justice peuvent aussi être fondés sur une relation de similitude analogique (cf. le *locus a proportione* chez Boèce, *Diff. top*. 1191B)[65] : *Quod in unaquaque re euenit, id in eius proportionali euenire necesse est*). Elles peuvent donc signaler une égalité par analogie, comme dans les exemples (8) et (10). La structure générale d'une analogie est la suivante : A : B = C : D (par ex. dans (8) *pater : gnati uitium = nos : amici uitium*[66]) :

---

62 « Si ce qui est moins probable d'être une propriété d'une chose, est vraiment une propriété de cette chose, ce qui est plus probablement une propriété de cette chose, sera vraiment une propriété de cette chose »

63 « Si [même] les bêtes aiment leurs petits, quel amour devrions nous montrer vers nos enfants? » Cf. CICERON, *De oratore* / *Über den Redner*, texte ét., trad. et comm. par H. Merklin, Leipzig 1976.

64 « Des enfants peuvent accomplir cela, des adultes ne pourront-ils pas l'accomplir ? »

65 Cf. BOETHIUS, *De differentiis topicis, in* J.P. Migne (éd.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 64, Paris 1860, pp. 1173 *sq*.

66 PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 499 *sq*.

Hor., *Sat*. 1.3.43 *sq*.

(8) - Ac pater ut gnati, sic nos debemus, amici / si quod est uitium, non fastidire[67].

Cic., *Verr*. 1,19

(9) - Populus Romanus iudicauit istius pecuniam, quae apud me contra fidem meam nihil potuisset, apud se contra honorem meum nihil posse debere[68].

Tac., *Ann*. 13.27.2

(10) - Quin et manu mittendi duas species institutas, ut relinqueretur penitentiae aut nouo beneficio locus : quos uindicta patronus non liberarit, uelut uinclo seruitutis attineri[69].

Comme ces exemples le montrent, le prédicat déontique *debere* est extrêmement fréquent dans ce type d'énoncés « normatifs », ayant force de loi ; il est constitutif du code du droit romain[70]. Soulignons au passage que les arguments analogiques ont été accusés d'être des moyens argumentatifs trop flous et arbitraires pour pouvoir les utiliser dans une discussion raisonnable. Pourtant, ils sont très fréquents dans la discussion quotidienne et même dans la discussion scientifique et philosophique[71].

---

[67] « Comme fait un père pour son enfant, nous devons nous, si un ami a quelque défaut, ne pas en éprouver du dégoût »

[68] « Le peuple romain a jugé que l'argent de cet homme, qui n'avait rien pu sur moi contre ma loyauté, ne devait rien pouvoir sur lui-même contre l'honneur que je sollicitais »

[69] « Ils avaient même institué deux sortes d'affranchissements, pour laisser la place au repentir ou à un nouveau bienfait : ceux que le patron n'avait pas rendu libres par la baguette étaient retenus en quelque sorte par la chaîne de la servitude ». NB. Il existait à Rome deux types d'affranchissements : l'un privé qui donnait une sorte de liberté conditionnelle et le *ius Latium,* l'autre, public, devant un haut magistrat, qui touchait d'une baguette la tête de l'esclave, conférait la liberté totale et le droit de cité romaine. Dans la nouvelle *doxa*, créée pour laisser du pouvoir au patron, si l'on n'était pas touché par la baguette, il gardait une condition servile.

[70]. Le prédicat *debere* est passé aussi au droit français: *Vbi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus* « Quand la loi ne distingue pas, nous non plus ne devons distinguer »; *Mulier non debet sumptibus suis lugere maritum* « La veuve ne doit pas supporter les frais de deuil de son mari » (cf. C. civ., a. 1481).

[71] Cf. PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 500 ; P. Mengel, *Analogien als Argumente* Frankfurt/M. 1995 ; H. TETENS, *Philosophisches Argumentieren*, München 2004, pp. 171 *sq*.

1.4. Les arguments *ex dissimili* / *ex contrario*

Les arguments *ex dissimili* peuvent être utilisés comme contre-argument (A ≠ □B) pour réfuter les arguments *a pari* / *a simili* qui invoquent la justice dans les cas identiques / semblables :

Quint., *Inst.* 5.10.73
(11) - Non si laetitia bonum, et uoluptas[72].

Quint., *Inst.* 5.10.73
(12) - Non quod mulieri, idem pupillo[73].

Mais ils peuvent aussi servir comme moyen pour établir une équivalence indirecte, comme le font les arguments *ex contrario,* qui sont fondés sur la corrélation sémantique « A est B = non-A est non-B » (où A et B sont des expressions antonymes, par exemple: *frugalitas est bonum = luxuria est malum*) :

Quint., *Inst.* 5.10.73
(13) - Frugalitas bonum, luxuria enim malum[74]

Quint., *Inst.* 5.10.73
(14) - Si ueniam meretur qui inprudens nocuit, non meretur praemium qui inprudens profuit[75].

Quintilien cite les *Topiques* de Cicéron pour illustrer par des exemples juridiques le fait que les arguments qui concernent la *doxa* de la justice peuvent être formulés directement *ex iure pari* / *simili* ou bien de manière indirecte *ex iure dissimili* :

Quint., *Inst.* 5.11.32
(15) - Illud est adnotandum magis, argumenta duci ex iure simili, ut Cicero in Topicis 'eum, cui domus usus fructus relictus sit, non restituturum heredi, si corruerit, quia non restituat seruum, si is decesserit'; […] ex dissimili, quale est Ciceronis pro Caecina 'ut si qui me exire domo coegisset armis, haberem actionem, si qui introire prohibuisset, non haberem ?[76].

---

[72] « Il n'est pas vrai que, si la joie est un bien, le plaisir aussi est un bien ».

[73] « Il n'est pas vrai que ce qui vaut pour la femme vaut également pour l'orphelin ».

[74] « La frugalité est un bien parce que le luxe est un mal »

[75] « Si celui qui a fait du mal sans le savoir mérite le pardon, celui qui a fait du bien sans le savoir ne mérite pas une récompense »

[76] « Il faut souligner encore plus le fait qu'on peut tirer des arguments d'une loi similaire, comme le fait Cicéron dans les *Topiques*: "Celui à qui a été légué le droit

Dans l'argumentation rhétorique, la succession typique des arguments traitant la justice exploite aussi le *locus a simili* / *ex dissimilibus*, dans cette suite particulière et figée[77]: 1. *locus a similibus* (A ≈ B) ; 2. *locus a dissimilibus* (A ≠ □B), comme le montre bien le passage suivant (1. *consuetudo dominae cum servo* ≈ *consuetudo domini cum ancilla* ; 2. *coitus dominae cum servo* ≠ *coitus domini cum ancilla*) :

> Quint., *Inst.* 5.11.34
> *(16) - Si turpis dominae consuetudo cum seruo, turpis domino cum ancilla [...] cui rei (sc. loco a simili) facillime occurrit ex dissimilibus argumentatio: non idem est dominum cum ancillam coisse, quod dominam cum seruo*[78].

Pour un autre exemple d'une réaction avec un argument *a dissimilibus* (A ≠ B), tout aussi significatif d'une éthique patriarcale comme l'était celle de Rome à l'époque de Caton :

> Cato, *Or. frg.* 219 *apud* Gell. 10.23.5
> *(17) - In adulterio uxorem tuam si prehendisses, sine iudicio inpoene necares; illa te, si adulterares siue tu adulterarere, digito non auderet contingere*[79].

Signalons toutefois que cette *doxa* changera ensuite grâce à la « révolution des Scipions ». En même temps, on peut constater que cette *doxa* ne serait pas acceptable selon les théories universalistes contemporaines de la justice, parce qu'on ne pourrait pas généraliser la perspective « machiste » (et, dans [16], la perspective

---

d'usage d'une maison, ne devra pas la restituer à l'héritier, si elle s'est écroulée, parce qu'on ne restitue pas un esclave s'il est mort" ; […] ou selon une loi différente, comme Cicéron dans le discours *Pro Caecina* : "Si quelqu'un armé m'avait forcé de quitter ma maison, j'intenterai une poursuite judiciaire, et si quelqu'un m'avait empêché d'y entrer, je ne le ferais pas ?" »

[77] Pour une description détaillée de cette suite, cf. M. KIENPOINTNER, *Topische Sequenzen in argumentativen Dialogen*, *in Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 14.3 (1986), pp. 321-355.

[78] « Si la liaison d'une maîtresse avec un esclave est infâme, la liaison d'un maître avec une esclave l'est autant […] Contre cela, il est très facile d'argumenter selon le lieu *ex dissimilibus*: Si le maître fait l'amour avec une esclave, ce n'est pas la même chose que si la maîtresse le fait avec un esclave ».

[79] « Si tu avais surpris ta femme dans le crime d'adultère, tu pourrais la tuer sans être puni ; si tu étais en train de commettre adultère, elle ne pourrait pas te toucher du doigt ».

« ethnocentrique », qui implique l'exploitation des esclaves par les Romains) sur laquelle elle est fondée[80].

1.5. Les arguments de réciprocité

La notion d'égalité / identité / similitude, nécessaire afin qu'on puisse appliquer la « règle de justice », peut aussi bien être exprimée d'une autre manière indirecte, à travers les « arguments de réciprocité »[81], qui sont donc un cas spécial des arguments *ex contrariis* / *ex oppositis*. Ces arguments présupposent que la relation « r » entre A et B équivaut la relation inverse « r' » entre B et A (A r B = B r' A). Par exemple : (« A apprend quelque chose de B = B apprend quelque chose à A »):

Quint., *Inst.* 5.10.78
(18) - Quod discere honestum, et docere[82].

Nous ajoutons ici encore deux autres exemples pour montrer l'importance des arguments de réciprocité dans les discussions concernant la justice :

Hor., *Sat.* 1.3.72-74
(19) - Qui ne tuberibus propriis offendat amicum / postulat, ignoscet uerrucis illius, aequum est /peccatis ueniam poscentem reddere rursus[83].

Liv. 42.30.1
(20) - Qui occisurus fratrem fuit, habeat etiam iratos paternos deos, qui periturus fraterno scelere fuit, perfugium in patris misericordia et iustitia habeat[84].

Soulignons au passage, dans ces deux exemples, d'autres moyens linguistiques qui, comme le verbe *debere* des exemples précédents,

---

[80] Cf. l'introduction ci-dessus, et RAWLS, *Erwiderung auf Habermas*, *op. cit.*, p. 217.

[81] Cf. PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 297 *sq.* ; cf. aussi RAWLS, *Politischer Liberalismus*, *op. cit.*, p. 41.

[82] « Ce qu'il est honnête d'apprendre, il est aussi honnête de l'enseigner ».

[83] « Celui qui demande que son ami ne se scandalise pas de ses propres tumeurs, doit pardonner les verrues de l'ami, [car] il est équitable d'accorder à notre tour le pardon à celui qui le demande ».

[84] « Celui qui était en train de tuer son frère devrait subir la colère des dieux paternels ; celui qui était en train de périr à cause d'un crime du frère, devrait avoir un refuge dans la pitié et la justice paternelles ».

sont exploités dans les énoncés normatifs : notamment, l'expression déontique *aequum est* ainsi que le subjonctif d'ordre (*habeat*)[85].

2. *Le changement de la* doxa *de la justice à travers les époques*

Les types d'arguments sur la justice présentés ci-dessus n'ont pas toujours conservé le même degré d'acceptabilité ou le même statut dans le sens commun. Ainsi, on pourra constater que la variante du *topos ex contrariis* / *ex oppositis*[86] présentée par Aristote dans l'exemple suivant (A r B = A non-r non-B, c'est-à-dire, « A fait du bien à son ami B = A fait du mal à son ennemi B ») dans les *Topiques* n'est plus acceptée dans l'éthique chrétienne :

> Aristote, *Top*. 113a 1-19
> (21) - Faire du bien à ses amis n'est pas contraire à faire du mal à ses ennemis, car ce sont des choses toutes deux recommandées.

L'application du principe de réciprocité réalisé à travers le locus *ex contrariis* pour engendrer une nouvelle *doxa* de l'éthique familiale (plus spécifiquement, il s'agit d'un changement causé par la génération qui suit) est préfigurée par Térence dans les *Adelphae* :

> Ter., *Ad*. 50-56
> *(22) - MI. Postremo, alii clanculum / patres quae faciunt, quae fert adulescentia, / ea ne me celet consuefeci filium. / nam qui mentiri aut fallere insuerit patrem, / hau dubie tanto magis audebit ceteros./ pudore et liberalitate liberos / retinere satius esse credo quam metu*[87].

---

85. On retrouve la même formulation par les mêmes expressions de la modalité déontique dans le droit français : *Natura aequum est neminem cum alterius detrimento fieri locupletiorem.* « De nature, il est équitable que nul ne s'enrichisse au détriment d'autrui »; et sa variante: *Iure natura, aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiorem.* « De droit naturel, il est équitable que nul ne s'enrichisse injustement au détriment d'autrui » (cf. C. civ., a. 1396 et 1377).

86. Les *topoi ex contrariis* sont à l'œuvre aussi dans les maximes suivantes exprimant le droit français: *Actiones quae morte uel tempore pereunt semel inclusae iudicio salvae permanent* « les actions qui s'éteignent par la mort ou par l'expiration d'un délai, sont conservées dès qu'elles ont été exercées par l'intéressé » (cf., C. civ., a. 311-8, 957) ; *Expressa nocent, non expressa non nocent* « Ce qui est exprimé peut nuire; ce qui n'est pas exprimé ne peut nuire ».

87 « Finalement, les activités typiques de la jeunesse que les autres font à l'insu de leurs pères, j'accoutumais mon fils pour qu'il ne me les cache pas. Car celui qui s'est habitué de mentir et de tromper son père, sans doute il osera davantage tromper les autres. Je crois que les enfants sont plus retenus par la pudeur et la libéralité que par la peur ».

Ainsi, selon Micion, la morale traditionnelle (Le père A interdit au fils B de faire C = B ne fait pas C à cause de sa peur de A) est renversée : « ne pas commettre une faute parce que cela est interdit et on n'en a pas la possibilité effective » n'est pas un acte honorable, de même qu'inversement « commettre une faute, si on est libre de le faire », n'est pas un *flagitium*. En outre, plus tard les fils renonceront de manière spontanée à le faire (Le père n'interdit pas au fils B de faire C = B ne fait pas C à cause de sa pudeur) :

Ter., *Ad.* 101-107

(23) - MI. Non est flagitium[88]*, mihi crede, adulescentulum / scortari, neque potare: non est fores / ecfringere. haec si neque ego neque tu fecimus,/ non siit egestas facere nos. tu nunc tibi / id laudi ducis, quod tunc fecisti inopia. /iniuriumst nam si es*set *unde id fieret, / faceremus*[89].

Un changement de la *doxa* qui coïncide avec une remise en discussion de la loi que Sylla avait fait voter pour priver du droit de cité les habitants d'Etrurie se retrouve dans le discours *Pro Caecina*[90] de Cicéron, tout aussi fondé sur les *loci ex contrariis* / *ex oppositis*. Ici, les arguments *ex contrariis* sont utilisés pour prouver qu'il y a une incompatibilité entre la loi de Sylla et d'autres lois[91]. Selon Cicéron, il s'agit donc d'une contradiction ou d'une incompatibilité (« A *est liber iure Quiritium* = A *est Quiris*, et A *non est Quiris* », c'est-à-dire, « A est B et A non est B »), et une loi qui contient des contradictions ou des incompatibilités ne peut pas être juste[92] :

---

88. A propos de la valeur sémantique de *flagitium*, cf. P. HUVELIN, *La notion de l'« iniuria » dans le très ancien droit romain*, *Studia Juridica* XLVII, Roma 1903/1971.

89 « Ce n'est pas un vice, crois-moi, qu'un adolescent aille avec des prostituées ni qu'il boive. De même, ce n'est pas un vice qu'on brise la porte. Si nous ne l'avons pas fait, ni moi ni toi, c'est parce que la pauvreté ne nous le permettait pas. Et toi, tu considères maintenant comme digne d'être loué ce que tu as fait autrefois à cause de la pauvreté. Ce n'est pas juste, parce que si nous avions eu les ressources, nous l'aurions fait ».

90. Un nommé Aebutius avait expulsé Caecina, le client de Cicéron, d'un fonds de terre que celui-ci avait hérité. L'argumentation de l'avocat d'Aebutius était la suivante: Caecina était originaire de Volaterrae, ville d'Etrurie qui avait pris parti contre Sylla et que celui-ci avait puni en privant ses citoyens du droit de cité. Il n'était donc pas citoyen et en conséquence il ne pouvait pas être héritier et il avait été justement expulsé du fonds.

91 Sur la contradiction dans l'argumentation cf. PERELMAN – OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 262 *sq*.

92 Cf. TETENS, *Philosophisches Argumentieren*, *op.cit.* 145.

Cic., *Caec*. 96

(24) - Deinde nihil rationis affers, quamobrem, si libertas adimi nullo modo possit, ciuitas possit. Nam et eodem modo de utraque re traditum nobis est, et si semel ciuitas adimi potest, retineri libertas non potest : qui enim potest iure Quiritium liber esse is, qui in [...] numerum Quiritium non est ?[93].

Un changement dans la *doxa* de la justice peut être saisi aussi dans le passage suivant. Ici, le fait que le Prince fait une exception à une coutume bien introduite n'est pas jugé comme mauvais parce que cela montre l'attitude non-absolutiste du Prince :

Tac., *Ann*. 13.11.1

(25) Claudio Nerone, L. Antistio consulibus, cum in acta principum iurarent magistratus, in sua acta collegam Antistium iurare prohibuit, magnis patrum laudibus[94].

A Rome, à l'époque de Néron, les magistrats prêtaient un serment de fidélité sur les actes du Prince (ce qui était considéré comme une chose juste et due). Or, le fait d'avoir empêché son collègue de prêter ce serment (par un renversement de ce qui était devenu une coutume), a été aussi considéré comme une chose appréciable ; en effet, cela valut à Néron de vifs éloges des sénateurs (*magnis patrum laudibus*) ; ce qui témoigne, dans ce cas précis, d'un changement de la *doxa*.

Un autre exemple de changement de la *doxa ex contrariis* est envisageable dans le passage suivant, dans la mesure où il y a une incompatibilité entre l'hommage dû à l'empereur Claude et le comportement de *Pomponia*, qui par sa tenue de deuil proteste contre les intrigues de Messaline, femme de Claude, qu'elle considère être la responsable de la mort de Julia, fille de Drusus :

---

93 « Deuxièmement, tu ne saurais pas justifier comment, alors qu'on ne peut pas priver quelqu'un de sa liberté, on pourrait le priver de sa citoyenneté. En réalité, on nous a enseigné les mêmes choses soit par rapport à l'une soit par rapport à l'autre, et si l'on pouvait perdre le droit de cité, on ne pourrait pas garder la liberté : en effet, comment serait libre d'après le droit des Quirites quelqu'un qui n'est pas compris dans le nombre des Quirites ? » ; trad. par V. ARANGIO-RUIZ, *Rariora, La règle de droit et la loi dans l'antiquité classique*, Roma, pp. 233-269, p. 257 [= *L'Egypte contemporaine* 29 (1938), pp. 17-42].

94 « Sous le consulat de Cl. Néron et de L. Antistius, comme les magistrats juraient sur les actes des Princes, Néron empêcha son collègue Antistius de jurer sur ses actes, ce qui lui valut de vifs éloges des sénateurs ».

Tac., *Ann*. 13.32.3

(26)- Longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit : nam post Iuliam, Drusi filiam, dolo Messalinae interfectam, per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi maesto egit ; idque illi imperitante Claudio impune, mox ad gloriam uertit[95].

L'attitude de Pomponia qui se parait de vêtements de deuil pouvait être réprimandée sous Claude puisque cela signifiait un reproche à l'égard des crimes commis par Messaline, une fois changé le contexte historique, cette même attitude fut jugée comme juste et digne de louange, la *doxa* ayant changée de même que l'empereur.

3. *La* doxa *de la justice dans la phraséologie allemande et italienne*

Dans les chapitres précédents, nous avons essayé de reconstruire la *doxa* de la justice : 1. selon les principes d'argumentation distingués par la rhétorique classique (les *topoi* de la justice) et la théorie de la rhétorique nouvelle (« la règle de justice ») ; 2. selon la manifestation de ces principes dans une série de textes argumentatifs latins. Maintenant, nous nous concentrerons sur la *doxa* de la justice telle qu'elle se trouve dans la phraséologie (tournures, proverbes, locutions courantes, idées reçues, clichés, slogans, stéréotypes, etc.[96]). La phraséologie nous montre les sens communs sous la forme d'une série de formules figées, connues par tous ou par la majorité des locuteurs d'une langue maternelle[97]. La phraséologie représente ainsi la *doxa*, qui est exprimée d'une façon figée.

Le sens commun n'est pas une entité homogène (souvent les formules se contredisent entre elles)[98]. Rien ne reste toujours le même. La phraséologie évolue diachroniquement. Mais le sens commun a aussi un aspect conservateur : il est un trésor des opinions typi-

---

[95] « Cette Pomponia vécut longtemps, et toujours dans la tristesse, car, depuis la mort de Julia, fille de Drusus, qui succomba aux intrigues de Messaline, pendant quarante ans elle ne porta que des vêtements de deuil et n'éprouva que de l'affliction ; cette attitude, demeurée impunie sous le principat de Claude, tourna ensuite à sa gloire ».

[96] Pour une distinction et une classification plus précise de ces concepts cf. R. AMOSSY – A. HERSCHBERG PIERROT, *Stéréotypes et clichés. Langue-discours-société*, Paris 1997 ; H. BURGER, *Phraseologie*. Berlin 2003.

[97] Cf. H. BURGER, *Phraseologie*, *op. cit.*, pp. 14 *sq*.

[98] Cf. A. ORLANDINI, *Paradoxes logiques, paradoxes sémantiques et paradoxes culturels*, in *Argumentation.* 17 (2003), pp. 65-86.

ques de certaines idéologies. Ainsi, il est très intéressant de faire la comparaison entre la *doxa* de la justice comme elle se manifeste dans les textes latins et la *doxa* de la justice dans la phraséologie moderne. Voici quelques exemples allemands et italiens[99] :

1. *Gleiches Recht für alle* (it. *La giustizia è uguale per tutti*).
2. *Mit gleicher Elle messen* (selon 3Mos. 19.35).
3. *Gleiche Rechte, gleiche Pflichten*.
4. *Gerechtigkeit ist blind*. (it. *La giustizia è cieca*)
5. *Was dem einen recht ist, ist dem anderen billig*.
6. *Wie du mir, so ich dir*. (it. *Chi la fa, l'aspetti*)
7. *Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu*.
8. *Gleiches mit Gleichem vergelten*. (it. *Rendere pan per focaccia*)
9. *Untreue wird mit Untreue bezahlt*.
10. *Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein*. (it. *Chi la fa, l'aspetti*)
11. *Wer Wind sät, wird Sturm ernten*. (it. *Chi semina vento, raccoglie tempesta*)
12. *Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen*. (selon Mt. 26.52) (it. *Chi di spada ferisce, di spada perisce*)
13. *Wer im Glashaus sitzt, soll nicht mit Steinen werfen*.
14. *Wer die Gerechtigkeit biegt, bricht sie*.
15. *Allzu gerecht tut unrecht*.
16. *den Schlaf des Gerechten schlafen* (selon 3Mos. 26.6). (it. *Dormire il sonno del giusto*)
17. *Der Gerechte muss viel leiden* (selon Ps 34.20).
18. *Die Gerechtigkeit ist nicht von dieser Welt*.
19. *Selig, die verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen; denn ihrer ist das Himmelreich*. (Mt. 5,10)
20. *Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin*. (Mt. 5.38f.)(it. *A chi ti offende, porgi l'altra guancia*)

Ces adages allemands et italiens montrent très clairement que la *doxa* de la justice est représentée dans le sens commun par un ensemble très riche de points de vue. Il y a des formules très proches de la règle de la justice (cf. 1.-3., par ex. 1: « Le même droit pour tous ») et

[99] Cf. G. HELLWIG, *Zitate und Sprichwörter von A-Z*, Gütersloh 1997.

de la justice réciproque (cf. 5.-13. ; par ex. 6: « Ce que tu me fais, je te le fais »). La réciprocité est formulée de manière normative, c'est-à-dire, comme le postulat qu'il faut respecter la justice réciproquement (ou l'interdiction d'un comportement qui ne la respecte pas, cf. 7.), mais aussi de manière descriptive, lorsque les effets négatifs d'une violation de la justice réciproque sont illustrés d'une manière très vive : « L'infidélité est payée par l'infidélité » (9.), celui qui fait du mal aux autres (= « semer du vent ») recevra davantage de mal de ces autres (= « récolter une tempête »)(11.), celui qui utilise le glaive mourra par le glaive (12.). Il est donc plus prudent qu'on « ne jette pas de pierres si l'on est assis dans une maison de verre » (= 13.)

Les proverbes 14 et 15 traitent le sujet de l'application de la justice : 12 montre qu'il faut garder la justice exactement, parce que vouloir « courber la justice c'est la briser ». En revanche, l'ex. 15 insiste sur la nécessité du principe de l'équité, parce qu'on peut aussi exagérer l'exactitude dans l'application de la justice (ou plus généralement : du droit) : *summum ius summa iniuria* (Cic., *Off.* 1,33). Aussi la tournure 16 *den Schlaf des Gerechten schlafen* (= « dormir le sommeil du juste ») et le proverbe 17 *Der Gerechte muss viel leiden* (= « Le juste doit souffrir beaucoup ») montrent deux aspects contraires de la justice : d'un côté, le juste dort mieux parce qu'il n'a rien à craindre, de l'autre, le juste doit très souvent souffrir à cause des gens injustes.

Jusqu'ici, il nous semble que les changements de principe entre les aspects de la *doxa* de la justice qui se manifestent dans la phraséologie allemande (italienne) et celle des textes latins sont rares, à l'exception de détails de formulation et de contenu concret. Et aussi l'ex. 4 (« La justice est aveugle, donc impartiale ») se rapporte à la conception romaine équivalente. Mais les ex. 18, 19 et 20 ne trouvent de parallèles dans les textes latins qu'après l'introduction du christianisme dans la culture romaine. La perspective chrétienne n'insiste pas sur la réalisation de la justice dans ce monde (où il n'y a pas de justice, cf. ex. 18) ; bien au contraire, dans le Sermon sur la montagne, ceux qui sont persécutés à cause de la justice sont promis à la béatitude dans l'autre monde (cf. ex. 19). Ici, le concept de la charité divine est clairement l'interprétation préférée de la justice. Cf. aussi l'expression de l'éthique chrétienne de l'ex. (20) qui renverse le lieu commun de la justice réciproque en comparaison avec les ex. 6, 8 et 10 issus d'une morale laïque. Enfin, la phraséologie des ex. 2, 12, 16, 17 consiste en citations, un peu modifiées, de la Bible. Pourtant, leurs contenu ne

diffère pas vraiment des principes de la *doxa* de la justice « pré-chrétienne ».

6. *Conclusion*

Les textes latins, les maximes du droit français et les proverbes allemands et italiens que nous avons analysés montrent très bien que la *doxa* de la justice n'est pas une entité statique : elle est discursivement construite, rendue stable ou modifiée sans cesse dans les langues, cultures et époques différentes. Même si on accepte quelques concepts universels de la justice proposés par Rawls et Habermas, les différences fondamentales entre les différentes conceptions de la justice posent des problèmes remarquables à l'interprétation ainsi qu'à l'application contextuelle de ces principes. Tout cela semble justifier la conclusion que le pluralisme de Perelman, avec son insistance sur le contexte d'interprétation et le principe de l'équité, est la position la plus prudente en ce qui concerne la description empirique de la *doxa* de la justice. Toutefois, les théories de Rawls et Habermas peuvent servir d'instruments valables pour critiquer la justice concrète selon les normes idéales de la justice abstraite.