

LA NOTION DE JUSTICE CHEZ ERIC WEIL

THE NOTION OF JUSTICE ACCORDING TO ERIC WEIL

A NOÇÃO DE JUSTIÇA EM ERIC WEIL

Patrice Canivez

E-mail: patrice.canivez@univ.lille.fr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8105-5051>

Résumé

L'article aborde un problème d'interprétation lié à la théorie de la justice d'Eric Weil. Nous savons que la *Philosophie politique* de Weil développe une logique à trois termes, impliquant les notions de communauté historique, de société et d'État. La première se définit par ses traditions morales, religieuses, politiques, artistiques et autres. La société est l'organisation de cette communauté dans sa lutte avec la nature, c'est-à-dire l'organisation de la satisfaction des besoins, le système de production et d'échange. L'État, quant à lui, est la forme institutionnelle qui permet à une communauté historique d'agir et de délibérer sur les problèmes auxquels elle est confrontée et de prendre les décisions nécessaires. Selon Weil, le problème central des États modernes est de concilier justice et efficacité. La société moderne est fondée sur la rationalisation du travail social, l'idéal du progrès matériel et technique, l'augmentation constante de la productivité et l'accès du plus grand nombre à des biens de plus en plus sophistiqués. Il semble donc que l'opposition entre justice et efficacité englobe l'opposition entre l'historique et le rationnel, entre la communauté et la société. Le problème est donc de concilier un idéal de justice avec la recherche de l'efficacité dans les domaines de l'économie, de la technologie et des sciences de l'organisation, qui est le propre des sociétés modernes.

Mots clés

Justice. Efficacité. Communauté. État

Resumo

O artigo aborda um problema de interpretação relacionado à teoria da justiça em Eric Weil. Sabemos que a *Filosofia Política* de Weil desenvolve uma lógica de três termos, envolvendo as noções de comunidade histórica, sociedade e Estado. A primeira é definida por suas tradições morais, religiosas, políticas, artísticas e outras. A sociedade é a organização dessa comunidade em sua luta com a natureza, quer dizer, a organização da satisfação das necessidades, o sistema de produção e troca. Já o Estado é a forma institucional que permite a uma comunidade histórica agir e deliberar sobre os problemas que enfrenta e tomar as decisões necessárias. Segundo Weil, o problema central dos Estados modernos é conciliar justiça e eficiência. A sociedade moderna é fundada na racionalização do trabalho social, no ideal de progresso material e técnico, no aumento constante da produtividade e no acesso do maior número possível de pessoas a bens cada vez mais sofisticados. Portanto, parece que a oposição entre justiça e eficiência abrange a oposição entre o histórico e o racional, entre comunidade e sociedade. O problema é, portanto, conciliar um ideal de justiça com a busca pela eficiência nos domínios da economia, da tecnologia e da ciência organizacional, que é a marca registrada das sociedades modernas.

Palavras-chave

Justiça. Eficiência. Comunidade. Estado

Abstract

The article addresses a problem of interpretation related to Eric Weil's theory of justice. We know that Weil's *Political philosophy* develops a three-term logic, involving the notions of historical community, society and state. The former is defined by its moral, religious, political, artistic and other traditions. Society is the organization of this community in its struggle with nature, that is, the organization of the satisfaction of needs, the system of production and exchange. The state is the institutional form that allows a historical community to act and deliberate on the problems it faces and make the necessary decisions. According to Weil, the central problem of modern states is reconciling justice and efficiency. Modern society is founded on the rationalization of social work, the ideal of material and technical progress, the constant increase in productivity and the access of as many people as possible to increasingly sophisticated goods.

Therefore, it seems that the opposition between justice and efficiency encompasses the opposition between the historical and the rational, between community and society. The problem is therefore to reconcile an ideal of justice with the quest for efficiency in the fields of economics, technology and organizational science, which is the hallmark of modern societies.

Keywords

Justice. Efficiency. Community. State.

Dans cette communication, je voudrais traiter un problème d'interprétation relatif à la théorie weilienne de la justice. On sait que la *Philosophie politique* d'Eric Weil développe une sorte de logique à trois termes, qui met en jeu les notions de communauté historique, de société et d'Etat. Une communauté historique est définie par ses traditions morales, religieuses, politiques, artistiques, etc. La société est l'organisation de cette communauté dans sa lutte avec la nature. Autrement dit, la société est l'organisation de la satisfaction des besoins, le système de la production et des échanges. L'Etat est la forme institutionnelle qui permet à une communauté historique d'agir, c'est-à-dire : de délibérer au sujet des problèmes qui se posent à elle et de prendre les décisions nécessaires.

Or, le problème central des Etats modernes, selon Eric Weil, est de concilier la justice et l'efficacité. En effet, la société moderne est fondée sur la rationalisation du travail social, sur l'idéal du progrès matériel et technique, sur l'accroissement constant de la productivité et l'accès du plus grand nombre à des biens de plus en plus sophistiqués. Dès lors, il semble que l'opposition entre la justice et l'efficacité recouvre l'opposition entre l'historique et le rationnel, entre communauté et société. Chaque communauté historique est animée par un idéal de justice qu'elle doit à ses traditions, à sa morale collective. Le problème est de concilier cet idéal de justice avec la recherche de l'efficacité dans les domaines de l'économie, de la technique, de la science des organisations, qui est le propre des sociétés modernes.

Cette interprétation est correcte. Et sur ce point, Eric Weil a raison : la conciliation de la justice sociale et de l'efficacité économique est l'un des enjeux majeurs du débat politique contemporain. A l'heure actuelle, le problème se présente, en particulier, sous la forme d'un conflit entre les idéaux de solidarité nationale et les adaptations qu'impose la compétition internationale dans le cadre d'une économie globalisée (d'un marché mondial).

Mais si cette interprétation est correcte, elle ne correspond qu'en partie au texte de Weil. Car l'analyse d'Eric Weil montre que l'idéal d'organisation rationnelle de la société moderne ne sépare pas l'utilité et la justice. Parce qu'elle est fondée sur l'initiative des individus, sur leur participation volontaire (intéressée) et non pas subie au travail social, la société moderne inclut dans son propre fonctionnement la reconnaissance à tous ses membres de droits civiques, politiques, sociaux. On peut forcer quelqu'un à travailler, on ne peut pas le forcer à *bien* travailler. Une société

fondée sur l'accroissement constant de la productivité, sur l'efficacité croissante des individus et des organisations, ne peut pas se permettre de refuser à ses membres la reconnaissance de droits qu'ils estiment essentiels. En d'autres termes, l'injustice se paie en termes de gaspillage de ressources humaines, de baisse de performance, de révolte active ou passive contre l'organisation sociale. De ce point de vue, les droits de l'homme sont les droits du membre de la société moderne. Leur reconnaissance s'impose d'un strict point de vue utilitariste même si, pour le philosophe, ils sont aussi fondés d'un point de vue moral.

Dès lors, les choses se renversent. Au lieu que la justice soit du côté des traditions historiques de la communauté tandis que la recherche de l'efficacité caractérise la société moderne, il semble maintenant que la justice et l'efficacité soient toutes deux du côté de la société moderne. Dans cette perspective, ce sont les traditions historiques de la communauté qui perpétuent toute sortes d'injustices. Ces traditions comportent des privilèges hérités du passé, des distinctions de rang, de statut, de sexe ou de race injustifiables, donc vouées à disparaître au fur et à mesure que cette communauté adopte la forme moderne du travail social. Là encore, il suffit de songer aux débats contemporains – par exemple, sur la survivance d'inégalités traditionnelles entre hommes et femmes – pour vérifier que la rationalisation du travail social est un facteur de réduction des inégalités. Pour une société moderne, seule compte la performance de l'individu, indépendamment de son sexe ou de sa race. Du point de vue de la recherche de l'efficacité, toute discrimination est une faute d'organisation, un manquement aux exigences de l'utilisation rationnelle – c'est-à-dire, maximale – des compétences disponibles.

Pour résumer le problème : la conciliation du juste et de l'efficace peut être interprétée de deux manières. Selon la première interprétation, la justice et l'efficacité sont des valeurs hétérogènes. Concilier les deux, c'est réconcilier communauté historique et société moderne. Plus exactement, c'est soumettre la structure matérielle de la société aux convictions morales de la communauté historique. Selon la seconde interprétation, la justice et l'efficacité ne sont pas en soi opposées. Elles seraient conciliées dans une société organisée de façon complètement rationnelle. Les injustices sont liées au fait qu'aucune société n'est purement moderne. Toute société est à la fois moderne et traditionnelle, elle conserve une part d'inégalités « irrationnelles » d'un simple point de vue fonctionnel. Dans cette perspective, le rapport communauté/société est inversé. C'est la morale de la communauté qui doit être soumise au processus de rationalisation caractéristique des sociétés modernes. Efficacité économique et justice sociale sont liées, il s'agit de les réaliser toutes deux en surmontant les résistances dues à la survivance de traditions dépassées.

Je vais tenter de traiter ce problème en récapitulant les grandes lignes de la théorie de la justice selon Eric Weil. Dans un premier temps, je rappellerai brièvement la théorie du droit naturel,

autrement dit : la théorie de la justice telle qu'elle est envisagée du point de vue de la morale formelle (I). Ensuite, nous verrons comment le sentiment de l'injustice est au principe de la lutte entre les couches sociales. Ce sera l'occasion de voir que, chez Weil, les principes rawlsiens de la justice sont (en gros) analytiquement contenus dans le principe de fonctionnement des sociétés modernes (II). Une partie plus développée sera consacrée au problème qui vient d'être exposé, à savoir la conciliation de la justice sociale et de l'efficacité économique. Ce problème donne la clé de la conception weilienne de l'Etat (III).

1. La loi et le droit naturel

Dans la première partie de la *Philosophie politique*, consacrée à la morale, Eric Weil développe le principe d'un droit naturel fondé sur la morale de l'universalité. Le droit naturel est le droit que je reconnais à autrui dès lors que je me soumetts à l'impératif catégorique, notamment dans sa deuxième formulation. Traiter autrui comme un sujet et jamais simplement comme un objet, c'est le reconnaître comme mon égal en tant qu'être raisonnable. C'est lui reconnaître un droit moral à l'égalité. Le droit naturel n'est donc pas le droit dont les hommes jouissent dans la fiction d'un état de nature. Il est fondé sur une loi morale qui impose à tous les hommes de se traiter réciproquement comme égaux. Cette loi correspond à une exigence de justice, au sens où la justice est définie par l'égalité. Le droit moral fondé sur cette loi est un droit naturel au sens où il concerne les hommes en tant qu'êtres raisonnables, la raison (la *raisonnabilité*) étant le propre de l'homme.

Mais, précisément parce qu'il est fondé sur la loi morale, le droit naturel n'est qu'un droit moral. Il se traduit par une obligation de respect à l'égard de tout homme en tant qu'homme, en dépit des inégalités instituées par le droit positif : inégalité entre le maître et le serviteur, entre le gouvernant et le gouverné, l'employeur et l'employé, etc. Je dois reconnaître en tout homme mon semblable, même si son statut social est inférieur au mien. Mais ce droit de tout homme à la *reconnaissance* est un droit seulement moral. Autrement dit, ce n'est pas un droit au sens juridique du terme. Seul le droit positif, posé et garanti par l'Etat, est un droit au sens strict. En d'autres termes, le droit naturel fondé sur la loi morale n'est qu'un droit formel. Il ne devient réel (agissant), qu'en s'incarnant dans le droit positif.

Or, le droit naturel s'incarne dans le droit positif en tant qu'instance critique qui pousse ce droit à évoluer, à se transformer dans le sens d'une plus grande justice. Utilisé dans le cadre de l'usage public de la raison, le critère du droit naturel doit informer un discours visant la réduction des inégalités, c'est-à-dire une meilleure reconnaissance, par la loi positive, de l'égalité fondée sur l'inter-subjectivité morale.

L'objet de cette évaluation critique est double. D'une part, ce sont les institutions, c'est-à-dire le système du droit positif existant. Le critère du droit naturel met en évidence ce qu'il y a d'injuste (de moralement injuste) dans les institutions d'une société et d'un Etat donnés, à un moment donné. Autrement dit, le critère du droit naturel met en évidence les inégalités qui font violence à l'égalité des êtres humains en tant que sujets raisonnables. D'autre part, l'objet de l'examen critique du droit naturel est le sentiment collectif du juste et de l'injuste, le sentiment de l'égalité qui prévaut dans la communauté historique. Ce sentiment joue un rôle essentiel, car il décide de l'adhésion des membres de la communauté à leurs institutions. Le sentiment collectif du juste et de l'injuste soutient, ou tout au moins tolère, les institutions ; il les supporte activement ou passivement. Les institutions ne sont durables que si elles bénéficient de cette adhésion collective, qu'elle soit active ou passive.

Le système du droit positif, notamment le droit civil, institue des rapports d'égalité et d'inégalité. Quand ces rapports correspondent au sentiment collectif du juste et de l'injuste, les institutions positives vont de soi. Elles vont sans dire, sans avoir besoin d'autre justification. En ce sens, elles paraissent naturelles aux membres de la communauté. Elles font partie des évidences vécues. En revanche, quand le droit positif ne correspond plus au sentiment collectif du juste et de l'injuste, il apparaît comme artificiel et arbitraire. Les inégalités qu'il institue sont perçues comme des inégalités violentes, qui sont l'effet d'un rapport de domination. Le sentiment de la communauté à l'égard des institutions est alors un sentiment d'injustice, il pousse à la transformation (révolutionnaire ou réformiste) du droit existant.

Le critère formel du droit naturel s'applique à la fois au droit positif existant et au sentiment collectif du juste et de l'injuste. Mis en œuvre dans les débats publics par les philosophes, les moralistes, les intellectuels, etc., il permet de développer une analyse critique des institutions existantes, il permet aussi au sentiment collectif de l'injustice de s'exprimer sous la forme d'un discours cohérent, et par là de se transformer en projet politique.

2. Luites sociales et sentiment de l'injustice

La seconde partie de la *Philosophie politique* reprend cette logique dans le cadre de l'analyse de la société moderne. Cette société est travaillée par une double opposition : d'une part, le conflit entre les couches inférieures et supérieures de la société ; d'autre part, l'opposition de l'individu à la société dans son ensemble. D'un côté, le sentiment de l'injustice cristallise la lutte entre les couches sociales. D'un autre côté, un sentiment d'insatisfaction détermine l'opposition de l'individu à la société dans son ensemble.

Les couches sociales s'opposent parce qu'elles ont le sentiment d'être réciproquement victimes d'injustices. Or, ce sentiment d'injustice est engendré par le fait que tous les membres d'une société moderne ont à l'esprit, plus ou moins consciemment, le schéma d'une société purement rationnelle. Par contraste avec ce schéma, les inégalités traditionnelles, liées à des rapports de domination hérités du passé, apparaissent injustifiables et inacceptables. La lutte entre les couches sociales fait donc partie du processus de rationalisation de la société, en poussant à l'élimination de ces inégalités. En un mot, le sentiment subjectif de l'injustice est déterminé par la confrontation d'inégalités purement traditionnelles aux normes structurelles et aux nécessités fonctionnelles de toute société moderne.

Ces normes dérivent de la valorisation du travail social sous sa forme rationnelle et calculatrice. La société moderne est fondée sur l'idéal du progrès : progrès scientifique et technologique, progrès matériel des membres de la société. Cette société vise l'efficacité croissante du travail social et l'amélioration constante des conditions matérielles de l'existence. Or l'accroissement du rendement du travail social suppose la coopération active et intéressée des individus. Il suppose aussi que les plus compétents occupent les postes pour lesquels ils sont qualifiés. La sélection des compétences s'effectue par la compétition. Le résultat de la sélection est optimal quand la compétition est libre et non faussée. De ce fait, un certain nombre de libertés et de droits fondamentaux doivent être garantis à tous les individus : libre disposition de soi-même, droit à la propriété, à la sécurité, protection contre l'arbitraire, libre accès à l'éducation, etc. La jouissance d'un minimum de droits civiques, politiques et sociaux est une condition de possibilité du fonctionnement des sociétés modernes. Elle est d'autant plus importante que les individus sont subjectivement attachés à ces droits. La garantie des droits de l'homme est donc un impératif fonctionnel des sociétés modernes. Ne pas reconnaître ces droits, c'est provoquer la révolte active ou passive des membres de la société. C'est empêcher le fonctionnement optimal du mécanisme social. Dans un contexte de rivalité entre systèmes socio-économiques concurrents, le refus de reconnaître aux membres de la société les droits auxquels ils sont attachés est une coûteuse aberration.

La sélection compétitive des compétences suppose une distribution inégale des avantages et des charges, des obligations et des prérogatives attachées aux différentes fonctions sociales. Pour attirer les individus compétents vers les fonctions les plus difficiles à exercer, ou pour lesquelles les individus qualifiés sont plus rares, il faut que ces fonctions soient attractives. Les inégalités sociales sont donc justifiées par des considérations d'utilité. D'un point de vue systémique – c'est-à-dire, en considérant le fonctionnement de la société moderne dans son ensemble – elles correspondent aussi à une nécessité technique.

Toutefois, les inégalités sociales sont limitées. En tout cas, elles doivent l'être dans une société qui fonctionne de manière rationnelle. En premier lieu, les inégalités sociales concernent la distribution des bénéfices du travail social : revenus, temps libre, pouvoir d'influence, etc. Elles ne concernent pas les droits fondamentaux dont tous les membres de la société doivent jouir. En second lieu, toutes les fonctions doivent être ouvertes aux individus compétents pour les exercer, à condition qu'ils se soumettent au processus de la compétition. En découlent un certain nombre de principes : égalité des chances, accès de tous à l'éducation, etc. En un mot, il faut favoriser la mobilité sociale des individus. En troisième lieu, il faut que le principe de mobilité s'applique également aux groupes sociaux. Autrement dit, il faut que la hiérarchie sociale elle-même ne soit pas fixée une fois pour toutes : les groupes sociaux doivent pouvoir monter dans l'échelle sociale à mesure que leur activité professionnelle devient plus utile au fonctionnement général de la société. Et réciproquement, les groupes dont la fonction sociale devient marginale ou superflue doivent disparaître ou rétrograder dans la hiérarchie. Pour prendre un exemple massif : les privilèges d'une noblesse d'épée sont insupportables quand cette noblesse n'exerce plus de fonction militaire, en particulier quand cette fonction militaire peut être exercée plus efficacement par une armée de citoyens (ou par une armée d'ingénieurs et de techniciens).

Enfin, tous les membres de la société doivent participer au progrès général. De ce point de vue, il faut prendre en compte le rapport au temps caractéristique des sociétés modernes. Parce qu'elle est fondée sur la valeur centrale du progrès, toute société moderne vit dans l'anticipation de l'avenir. La société dans son ensemble vise le développement technologique, la croissance économique, etc. Les individus et les groupes sociaux attendent de l'avenir l'amélioration de leur propre condition. Même les individus ou les groupes qui n'espèrent plus, ou ne désirent plus, s'élever dans la hiérarchie sociale, comptent néanmoins bénéficier du progrès général de la société. Par exemple, ils comptent bénéficier de l'amélioration des techniques de communication, de transport, des progrès de la médecine, etc. Dans une société fondée sur l'idéal du progrès, la perspective de la stagnation engendre le sentiment d'être rejeté par cette société, quel que soit le niveau de sécurité matérielle déjà atteint. Pour chacun de ses membres, la participation à cette société n'est pas seulement une participation au travail social et aux bénéfices qu'il engendre à un moment donné. La participation à cette société est une participation à l'*avenir* dans laquelle cette société se projette en permanence.

S'agissant de la répartition des biens et des avantages, cela signifie que tous les biens, tous les services sont par principe à la disposition de tous les membres de la société, de tous les groupes sociaux. Comme le montre Weil dans « Masses et individus historiques » (*Essais et Conférences*, T. II), la différence entre couches inférieures et supérieures d'une société moderne n'est plus une

différence qualitative, comme c'est le cas dans les sociétés traditionnelles (par exemple, aristocratiques). La différence n'est qu'une différence de degré. Les couches supérieures ne se distinguent plus par la jouissance de biens qui sont par principe inaccessibles à la masse de la population. Elles s'en distinguent par la quantité et le degré de sophistication des biens dont elles disposent. Mais toutes les catégories de biens sont par principe destinés à tous, conformément à la logique de la consommation de masse.

La différence entre les couches sociales est aussi une différence de délai dans la jouissance des biens ou des services. Les couches supérieures jouissent plus rapidement que les autres de biens qui, à plus ou moins long terme, sont destinés à devenir des biens de consommation courante. Par conséquent, les inégalités sociales ne sont pas seulement des inégalités dans le degré de confort ou de sécurité matérielle, ce sont aussi des inégalités dans le rythme du progrès, dans le rythme auquel progressent les différents groupes sociaux. Mais tout le monde est censé progresser. C'est pourquoi le niveau de vie qui définit le « minimum vital » ne se limite pas à la survie biologique, il est défini par la richesse sociale et le degré d'évolution technique atteints par la société. En principe, il est en évolution constante.

De ce fait, les inégalités sociales doivent être limitées, au sens où : a) les conditions matérielles de l'existence ne doivent pas descendre en dessous d'un certain niveau, et ou b) ce niveau existentiel est en constante progression. D'une manière générale, les inégalités sont fondées sur la représentation collective de l'utilité sociale des différentes fonctions. L'écart des revenus doit être contenu dans une certaine limite, au delà de laquelle aucune considération d'utilité ne semble plus pouvoir justifier les inégalités. Par ailleurs, le niveau minimal des conditions d'existence est en constante progression, ce qui veut dire que tous les membres de la société, même les moins avantagés, doivent bénéficier du fonctionnement général du mécanisme social.

Tous ces traits – égalité des droits fondamentaux, justification technique et limitation des inégalités – sont des caractères systémiques de la société moderne. Ce sont des normes structurelles qui correspondent aux conditions de possibilité du fonctionnement rationnel de cette société. Mais, du point de vue de l'individu, ces normes correspondent à des principes de justice. Les inégalités sociales sont techniquement nécessaires d'un point de vue systémique. Mais elles correspondent à un concept de justice proportionnelle dans l'esprit des membres de la société. De la même façon, la triple mobilité sociale que nous venons d'examiner – mobilité des individus, mobilité des groupes, mobilité (progrès) de la société dans son ensemble – est un principe fondamental de fonctionnement du mécanisme social. Mais dans l'esprit des individus, ce principe de mobilité signifie que la justice sociale ne réside pas seulement dans le partage des biens. La justice réside essentiellement dans un rapport au temps. Avoir sa place dans la société moderne, c'est y avoir un

avenir. Ce qui est juste, du point de vue des individus et des groupes, c'est d'avancer à un rythme proportionné à leur contribution au travail social.

C'est pourquoi les facteurs traditionnels qui s'opposent à la mobilité sociale (privilèges, rapports traditionnels de domination, etc.) ne sont pas seulement perçus comme des fautes d'organisation, mais aussi comme des injustices qui demandent réparation. C'est ce sentiment d'injustice qui engendre la lutte entre les couches sociales. Ce sentiment est déterminé par le fait que tous les acteurs sociaux ont à l'esprit, de manière plus ou moins nette, le schéma type de la société moderne. On peut résumer ce schéma en constatant qu'il correspond, en gros, aux principes de justice développés dans la théorie de John Rawls. En premier lieu, on y retrouve en particulier le premier principe de justice : toute personne a un droit égal à un ensemble de libertés fondamentales, un ensemble déterminé par la possibilité offerte à tous de jouir des mêmes libertés. Ces droits fondamentaux sont les droits de tout membre de la société moderne. En second lieu, on y retrouve également la première condition du deuxième principe de justice défini par Rawls : les inégalités socio-économiques doivent être attachées à des fonctions ouvertes à tous, sur la base de l'égalité des chances et des « opportunités ». Enfin, on n'y trouve pas exactement le principe de différence (*difference principle*), selon lequel ces inégalités doivent concourir au plus grand bénéfice des membres de la société les moins privilégiés. Mais on y retrouve un principe voisin : la société doit être organisée et fonctionner de telle manière que tout les groupes, même ceux qui composent les couches inférieures de la société, puissent bénéficier du progrès général et accéder, dans un délai raisonnable, aux biens considérés comme fondamentaux (biens fondamentaux qui sont redéfinis périodiquement, en fonction du progrès des techniques).

3. La justice et l'efficacité

Nous en arrivons au problème signalé en introduction. Il semble que le progrès de la justice aille de pair avec le processus de modernisation sociale. Les inégalités traditionnelles sont réduites à mesure que progresse la rationalisation des institutions. Dans une société purement moderne, toutes les inégalités seraient rationnellement justifiées et limitées. Elles seraient compensées par l'égalité des droits, des chances, des opportunités, par le bénéfice que la société tout entière, y compris les moins privilégiés, tireraient de l'organisation générale de la société. En un mot : le progrès de la justice résulterait de la soumission de la communauté historique au processus de rationalisation sociale.

Or, lorsqu'il passe à l'analyse de l'Etat, Eric Weil montre que le problème central de l'Etat moderne est de concilier la justice et l'efficacité. Intuitivement, on comprend de quoi il s'agit, d'autant que les débats politiques quotidiens confirment l'analyse. Néanmoins, la thèse de Weil

n'est pas claire. Car dans cette troisième partie de la *Philosophie politique*, le concept de justice résume la morale vivante constitutive d'une communauté historique, tandis que l'efficacité est la valeur centrale de la société moderne. Concilier la justice et l'efficacité, c'est donc soumettre l'organisation sociale et ses principes de fonctionnement aux valeurs morales de la communauté.

Lorsqu'on s'en tient à une vision globale des choses, le problème n'est pas très difficile à résoudre. Le lecteur familier de la *Philosophie politique* sait que les deux mouvements sont compatibles et complémentaires. Ce que Weil décrit, c'est un processus au cours duquel la communauté historique se soumet sa propre structure sociale, tout en se soumettant elle-même aux contraintes de la rationalisation sociale. Il s'agit d'un processus historique par lequel l'Etat se réalise en tant qu'institution d'une communauté éthique, tout en permettant à cette communauté de s'assurer la maîtrise politique du système socio-économique. En gros, on voit bien qu'il n'y a pas contradiction à dire que la communauté doit à la fois maîtriser sa propre structure sociale et se soumettre aux contraintes de la modernité.

Mais, précisément, on ne le voit qu'en gros. Pour ma part, j'ai une double difficulté :

- a) S'agissant de la communauté historique, Eric Weil en résume la morale sous le terme de justice. Mais quel sens faut-il ici donner au terme de justice ? Le concept de justice désigne un système de rapports d'égalité et d'inégalité. Mais si les rapports purement traditionnels d'égalité et d'inégalité doivent disparaître sous l'effet de la rationalisation, que reste-t-il du concept de justice qu'une communauté doit à ses traditions ? Et que devient le concept de justice, dès lors qu'il résume l'ensemble des valeurs d'une communauté historique ? Ce concept ne devient-il pas trop large ?
- b) S'agissant de la société moderne, on a vu que le type idéal de cette société est en même temps un schéma agissant dans la conscience des membres de cette société. Ce schéma implique la reconnaissance de droits égaux, la justification rationnelle et la limitation des inégalités, l'égalité des chances et des opportunités, la garantie de la participation de tous à l'accroissement du bien-être. D'un point de vue systémique ou fonctionnel, tous ces traits correspondent à des nécessités techniques. Il reste que, dans la conscience subjective des membres de la société moderne, ces traits définissent le cadre général d'une conception de la justice. Dès lors, on ne peut pas dire que la justice est tout entière du côté de la communauté. La structure de toute société moderne implique aussi un concept de justice, ne serait-ce que dans la manière dont les membres de cette société la perçoivent. Au lieu de parler d'une réconciliation de la justice et de l'efficacité, on serait tenté de dire que le problème de l'Etat moderne est de réconcilier deux paradigmes de la justice : l'un correspondant à la structure de la société moderne, l'autre aux conceptions morales de la communauté historique. Or,

Weil exclut cette possibilité : à ses yeux, la société n'est ni juste ni injuste, elle fonctionne ou ne fonctionne pas.

Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'Eric Weil ne nous aide pas beaucoup à résoudre ces difficultés. Car dans le paragraphe de la *Philosophie politique* consacré à la conciliation du juste et de l'efficace (le § 39), on s'attend à ce qu'une analyse conceptuelle développe le contenu de cette formule. Au lieu de cela, Eric Weil s'engage dans une série de considérations qui semblent tourner autour du problème sans jamais le traiter de front. En gros, Weil nous dit que le problème doit être résolu par la prudence de l'homme de gouvernement. D'où un ensemble de réflexions sur la nécessité pour l'homme d'Etat d'éduquer ses concitoyens, sur la notion d'autorité politique, sur le rôle central de la discussion, sur la fonction politique des partis, etc. En un mot, le problème de la conciliation de la justice et de l'efficacité est le point de départ d'un tour d'horizon consacré à la vie politique des Etats constitutionnels modernes. Un tour d'horizon au terme duquel le lecteur a le sentiment de rester les mains vides, sans qu'une théorie de la justice ait été véritablement développée.

Cette frustration est inévitable, elle est liée à la thèse que défend Eric Weil, et même à l'intention fondamentale de sa *Philosophie politique*. Il ne s'agit pas de proposer des solutions théoriques aux problèmes politiques, mais de comprendre la méthode utilisée par les Etats pour les résoudre. C'est pourquoi le problème de la conciliation de la justice et de l'efficacité n'est pas développé sous la forme d'une théorie de la justice. Le problème doit être résolu par la prudence des acteurs politiques. Dans la perspective de Weil, la structure de l'Etat est la structure d'une problématique et d'une méthodologie de l'action. C'est cette méthodologie de l'action qu'il s'agit de saisir.

Cette réponse est juste, mais elle ne suffit pas à résoudre les deux difficultés que j'ai mentionnées. S'agissant de l'emploi du terme de justice pour désigner la morale vivante d'une communauté, on pourrait justifier cet emploi en faisant appel à la tradition philosophique. Historiquement, le concept de justice n'est pas restreint à la notion d'égalité. Il résume effectivement la morale d'une communauté politique. On peut le dire à la manière de Platon, en notant qu'en définissant la hiérarchie des fonctions sociales, on définit en même temps les vertus qui structurent la vie humaine considérée comme un tout moral : sagesse, courage, tempérance. On peut le dire à la manière d'Aristote, en montrant que la justice est le résumé de toutes les vertus considérées sous l'angle du rapport à autrui. De fait, la loi positive définit des obligations d'honnêteté, de solidarité, de courage, etc. dans le cadre des rapports inter-individuels qu'elle a pour fonction de régler. Sans aller plus loin dans cette esquisse, il n'est pas anormal de considérer le concept de justice comme la synthèse des convictions morales d'une communauté donnée. Mais la

référence implicite à la tradition philosophique ne résout qu'en partie les difficultés. Elle confirmerait plutôt qu'on est passé d'un concept strict à un concept large de la justice.

Il me semble que le point essentiel est ici la différence entre le *rationnel* et le *raisonnable*. Tout à l'heure, nous avons vu que la structure de la société moderne pouvait être envisagée de deux points de vue. Elle peut être envisagée d'un point de vue systémique (fonctionnel), elle peut être aussi envisagée d'un point de vue subjectif, c'est-à-dire : du point de vue des individus qui font l'expérience de la vie dans cette société. D'un point de vue systémique, la société moderne accorde à ses membres un certain nombre de droits fondamentaux. Elle le fait pour des raisons fonctionnelles. Pour la société, la reconnaissance de ces droits n'est pas une obligation morale, c'est une nécessité objective. Dans cette perspective, la société n'est ni juste ni injuste. Elle fonctionne correctement ou pas. Si maintenant nous adoptons le point de vue des individus qui vivent à l'intérieur de cette société, ces contraintes fonctionnelles sont perçues comme des principes de justice. Pour la société, il est rationnel de rémunérer correctement les individus si l'on veut tirer de leur travail le maximum de productivité. La rémunération est un facteur psychologique de motivation. Pour l'individu, elle correspond à un principe de justice : tout travail mérite salaire. Mais dire cela, c'est reconnaître qu'il n'y a justice que pour un sujet. La justice n'est donc pas une structure objective, c'est un concept dont la valeur est reconnue par un sujet, un concept dont la valeur tient au fait qu'il est compréhensible et acceptable par tous les sujets qui l'examinent réflexivement. Autrement dit, la justice n'est pas un concept de l'entendement, c'est un concept de la raison. Ce qui légitime un concept de justice, ce n'est pas la cohérence d'un calcul objectif, c'est le fait qu'il soit admissible par l'universalité des sujets.

C'est pourquoi le concept de justice appartient, en dernière analyse, à la morale vivante d'une communauté politique. Une communauté politique est une communauté de sujets qui se reconnaissent comme tels. Ils se reconnaissent réciproquement la qualité de citoyens, c'est-à-dire qu'ils se reconnaissent réciproquement la faculté de délibérer des affaires publiques et de prendre part à l'élaboration de décisions sensées. Le concept de justice qui prévaut dans cette communauté vaut pour l'universalité de ses membres à titre de sujets individuels. La société, en revanche, est une structure objective qui ne connaît pas l'individu en tant que tel. Elle ne connaît que des rôles et des fonctions sociales qui sont plus ou moins bien remplies. C'est pourquoi il peut y avoir un *effet* – un effet critique – de la rationalisation sociale sur le concept de justice propre à une communauté particulière. Mais le concept de justice n'en reste pas moins un concept caractéristique des traditions éthiques et politiques de cette communauté. Le système des rapports d'égalité et d'inégalité ne devient un concept de justice qu'à partir du moment où il est compris, approuvé, pensé par des individus qui s'expriment en tant que sujets.

Il me semble que c'est là le cœur de la thèse d'Eric Weil. Cela permet de comprendre le reste de l'analyse des institutions. Au fond, ce qu'essaie de saisir Weil, c'est comment le jeu des institutions démocratiques permet de concilier la *rationalisation* de la structure sociale et la *raisonnabilité* qui s'incarne dans la morale vivante de la communauté. Dans l'Etat moderne, c'est le couple gouvernement-administration qui incarne la politique fondée sur le calcul rationnel. C'est le couple gouvernement-parlement qui a pour rôle de provoquer et de conduire la discussion publique (qui se prolonge dans les médias, au sein des partis, dans les différents secteurs de la société civile). Cette discussion a pour but de faire émerger ce qu'il y a de raisonnable dans les traditions historiques de la communauté, à partir du conflit des interprétations auxquelles donnent lieu ces traditions. Le jeu des institutions politiques – c'est-à-dire les rapports entre l'administration, le parlement, les partis politiques – est médiatisé par le gouvernement et par la participation politique des citoyens. Il a effectivement pour but d'aboutir à des décisions à la fois rationnelles et raisonnables, à des décisions qui répondent à une double exigence de sens et d'efficacité.

Cette interprétation me paraît correcte, parce qu'elle est cohérente avec le fondement moral du concept de justice. On l'a vu avec la théorie du droit naturel : ce qui est juste, est juste pour des sujets raisonnables qui se reconnaissent réciproquement comme des égaux. Ce principe formel ne peut s'appliquer que dans le cadre d'une communauté politique, pas dans le cadre de la société moderne où les individus sont considérés comme de simples rouages du mécanisme social. Cette interprétation a aussi un autre avantage : elle permettrait de prolonger l'analyse sur le plan des relations internationales. Sur ce plan, la conciliation de la justice et de l'efficace signifie que le développement d'une économie globalisée, ou mondialisée, pose un double problème. Sur le plan économique, la globalisation pose le problème de l'adaptation des différentes traditions nationales aux contraintes du capitalisme mondial. Sur le plan politique, elle pose le problème de la maîtrise politique de cette société mondiale par la constitution d'une véritable communauté internationale.

Il reste néanmoins qu'on pourrait formuler autrement le problème central des démocraties modernes. Le problème est de concilier les exigences de la justice et celles de l'efficacité, les débats politiques de nos démocraties le confirment quotidiennement. Mais le problème est aussi de concilier des paradigmes différents de la justice, l'un issu de la société moderne, l'autre – ou plus exactement, les autres – de la diversité des communautés historiques ; le premier plus « libéral », les autres plus « communautariens ». Cette reformulation nous amènerait à confronter les analyses de Weil à celles des auteurs qui nourrissent les débats philosophiques contemporains – j'y ai fait allusion à propos de John Rawls. Cela dit, il est possible qu'une partie de ces débats, tel le débat entre libéraux et communautariens, résultent eux-mêmes d'une formulation abstraite, donc insuffisante du problème politique.