
Comment penser la justice spatiale ?

Jean-Nicolas Fauchille | Jacques Lévy | Ana Povoas | Bernard Bret | Pascale Philifert

Chôros : Jean-Nicolas Fauchille (JNF), Jacques Lévy (JL), Ana Povoas (AP).

JSSJ : Pascale Philifert (PP) et Bernard Bret (BB).

BB : Merci au laboratoire Chôros de recevoir la revue Justice Spatiale / Spatial justice pour un entretien qui permettra de mieux connaître vos travaux et de confronter nos idées respectives sur le concept de justice spatiale. Peut-être d'abord, quelques mots pour présenter l'orientation générale de vos recherches.

JNF : Je parle pour nous trois, Jacques Lévy, Ana Povoas et moi-même, car nous avons travaillé ensemble ces sept dernières années au sein du laboratoire Chôros. Notre démarche de recherche part du principe que les individus ont une double intentionnalité. En tant qu'acteurs de leur vie, ils poursuivent des fins qui leur sont personnelles, et ils sont aussi acteurs de la société qu'ils souhaitent et de la place qu'ils veulent y occuper. Ils sont donc actifs à double titre. Comprendre les logiques des individus et leurs fins permet de comprendre le monde social et de voir comment une société se développe. En disant cela, je crois être assez près de ce que Jacques Lévy appelle le constructivisme réaliste (1999). De plus, au-delà de ce qu'ils disent de leurs intérêts personnels, nous pensons que ces acteurs sont capables de donner leurs avis sur des enjeux de philosophie politique et notamment d'espace et de justice. Ils en ont la capacité. On mène donc en parallèle un double travail qui est à la fois de s'interroger sur les questions de philosophie politique et de justice et d'écouter les individus, ce qui est utile pour réfléchir aux politiques publiques et aux travaux d'aménagement et d'urbanisme, sachant que notre démarche est le contraire d'une démarche technocratique. Il s'agit de partir des individus ordinaires qui donnent des informations, beaucoup plus que ce que l'on pourrait imaginer, d'analyser cette information et de la leur restituer. On ne se place pas dans une posture décisionnelle. On ne décide pas pour eux, on ne donne pas des solutions qui seraient préconstruites.

J'ajoute un dernier point sur nos trois projets de recherche qui nous ont occupés ces dernières années et qui ont été achevés récemment. Il y a une étude menée en concertation avec le Commissariat général à l'égalité des territoires (CGET) sur les Français et la justice spatiale, et deux thèses, d'une part celle d'Ana Povoas qui a mené des entretiens ouverts à Porto pour un travail intitulé *Connecting Space and Justice in Metropolitan Porto. The Discourses of the Inhabitants on the Spatial Dimension of Justice* (Povoas, 2016) et, d'autre part, une autre thèse.

JL : La tienne ?

JNF : Oui, une thèse pour laquelle j'ai interrogé des personnes sur la répartition des hôpitaux qui leur paraîtrait juste en Suisse. J'ai mis en œuvre une modélisation informatique pour permettre d'engager les personnes interviewées avec la possibilité de vérifier ce que produiraient des arguments sur la carte hospitalière. Le titre de ce travail est *La justice spatiale comme pragmatique. Une approche expérimentale de réagencement de la carte hospitalière* (Fauchille, 2016).

Pour parler de justice, a-t-on besoin du voile d'ignorance ?

JNF : Dans ces travaux, ce qui nous réunit est la méthode employée. D'une façon ou d'une autre, on a donné au voile d'ignorance (Rawls, 1971/1999) une interprétation : mettre les individus en situation de parler en tant que citoyens. On pousse les gens à parler et on constate qu'ils ont une conscience forte qu'ils ne doivent pas donner leurs avis en fonction seulement de leurs intérêts personnels. Leurs propos prennent presque toujours une dimension sociétale.

BB : Juste un mot à propos de ta thèse pour dire que la façon dont tu as reconstruit le voile d'ignorance par l'usage de la cartographie m'est apparue extrêmement ingénieux.

JNF : Il y a plusieurs façons de faire pour mettre les personnes dans la situation de pouvoir parler.

AP : Dans le travail sur Porto, je suis partie de la consigne consistant à poser la question suivante : pouvez-vous parler d'injustice du point de vue de l'espace dont vous vous sentez habitant ? Partir de leur situation d'habitant a permis de vérifier l'hypothèse que, en s'appuyant sur leur sphère d'expérience, les personnes ont la capacité de dénoncer l'injustice et, à des degrés variables selon les individus, de proposer des solutions justes. Dans les trois études réalisées, les gens ont pu parler de ce qu'ils connaissent, de leurs expériences, de leurs spatialités pour traiter de grandes questions. Les citoyens ne voient pas d'antinomie entre un traitement de la justice situé et empli de substance et le recours aux idées de justice qui ont un sens partagé hors du contexte de leur énonciation, c'est-à-dire, universalistes.

JL : À cet égard, nous nous affranchissons de la démarche de Rawls. Nous pensons que la notion de voile d'ignorance a son intérêt, celui d'identifier l'approche proprement politique d'un problème mais elle peut conduire à une ambiguïté et valider l'idée que les gens ne deviendraient vraiment citoyens que s'ils oubliaient ce qu'ils sont par ailleurs. Cette idée me paraît mal orientée. Intervenir comme citoyen peut consister à répondre à une question : qu'est-ce qu'une société juste ? C'est ce que nous avons fait dans l'enquête française pour le Commissariat général à l'égalité des territoires (CGET), et ça marche ! Ou alors, on peut partir de la porosité qui existe entre l'expérience des gens et l'idée générale de justice, et cela marche aussi ! Dans cette dernière façon de

faire, on apprend beaucoup de choses. L'hypothèse selon laquelle on serait moins citoyen quand on est davantage habitant signifierait que l'empire des causes serait toujours plus fort que l'empire des fins. Or, je pense que ce qui caractérise l'humanité et les sociétés, c'est d'imbriquer les deux univers. Je ne hiérarchiserai pas entre les deux lectures mais les fins sont toujours là et on peut lire les interactions du monde social comme interactions entre intentionnalités. Suggérer que les citoyens ordinaires seraient incapables d'aller au-delà d'une attitude réactive face à une situation dans laquelle ils ne seraient que des molécules poussées par des forces supérieures constituerait à mon avis une erreur, que commettent davantage certains critiques de Rawls que Rawls lui-même. Même dans les cas où il y a un problème dans le passage au politique, ce n'est pas un problème entre causes et fins, c'est un problème entre fins et fins, c'est-à-dire entre mes fins en tant qu'habitant et mes fins en tant que citoyen. Elles peuvent entrer en conflit, et c'est bien là le cœur de la relation entre société civile et société politique, mais ce n'est pas par une opération d'ignorance d'une logique qu'on parvient à l'autre logique mais plutôt par un travail de réflexivité qui permet d'articuler les deux de manière qui ne clive pas l'individu, mais le complexifie. Si l'on pose des questions politiques, les gens répondent par des réponses politiques. On n'a pas besoin de s'inquiéter des relations entre le discours du citoyen et le discours de l'habitant. L'objectif que nous poursuivions, c'était de créer un environnement favorable à la construction de discours politiques, et on a pu constater que les gens ayant une vie civile consistante ont aussi des discours politiques sophistiqués. Le citoyen est « augmenté » par l'habitant, et inversement.

BB : Bien entendu, mais je ne suis pas du tout d'accord avec cela. Que l'on réponde en fonction de la place occupée dans la société, cela se comprend très bien, mais qu'est-ce qui va permettre de porter un jugement, que l'on peut discuter bien entendu, sur ces réponses ? Qu'est-ce qui va légitimer ces propos par référence à la notion de justice ? Analyser la société en fonction de la place que l'on y occupe, cela ne valide pas ce propos du point de vue de l'équité. Les entretiens montrent que les gens ont la capacité de dépasser ce niveau. Tant mieux, mais cela me semble valider la notion de voile d'ignorance car, sans en avoir peut-être une conscience claire, s'ils dépassent ce niveau, c'est qu'ils prennent une distance par rapport à leur situation personnelle. Cette distance méthodologique, c'est précisément le voile d'ignorance. Je trouve d'ailleurs cela très cohérent avec le fait que nous sommes des êtres rationnels (Rawls dirait « des êtres moraux ») capables de penser la société.

JL : Parler de distance, c'est supposer que le politique vient après, ce qui ne me paraît pas confirmé empiriquement. Dès qu'ils savent parler, les enfants savent dire : « C'est pas juste ! » et, ce faisant, ils construisent un registre de discours qui n'est pas un simple argument d'opportunité, mais un énoncé qui tire sa légitimité du fait qu'il se fonde sur des principes plus généraux que le cas en jeu et censé valoir pour toute une série de situations. Si on demande à quelqu'un : « qu'est-ce qu'une société juste ? », il ne va pas répondre : « j'aimerais bien gagner plus ! »

BB : Je n'en suis pas sûr...

JL : Quand nous avons posé la question, personne n'a répondu ainsi.

BB : Sous cette forme directe, certes. Je vois alors dans leur capacité à penser le fait social sans référence explicite à leur sort particulier un positionnement qui adopte la procédure du voile d'ignorance d'une façon implicite.

AP : Ce n'est pas tant l'« ignorance » de leur sort particulier que la connaissance d'un monde social large qui permet aux individus d'être impartiaux, c'est-à-dire de formuler leurs souhaits dans une perspective sociétale. Nous pouvons nommer cela des gradients de « capacité éthique ».

L'individu et le groupe dans l'énonciation de la justice

PP : Comment, dans vos travaux, vous passez du recueil de paroles individuelles à un regroupement de collectifs qui fassent sens dans le politique ?

AP : Il y a deux interprétations possibles pour répondre à cette question.

L'une est la méthode technique d'analyse dans des corpus qui ont des contenus très variés, certains narratifs, d'autres plus argumentés. Identifier dans les corpus la notion de justice suppose la reconstruction de ce que les gens disent et cela sur des thématiques très variées.

J'ai fait des itinéraires à plusieurs entrées dans le corpus. Je suis partie d'une lecture qualitative de l'ensemble et j'ai fait apparaître une typologie distinguant plusieurs façons de lier l'espace et de la justice. Ensuite, j'ai testé cette typologie avec des outils de *textométrie* pour repérer le vocabulaire sous-représenté et surreprésenté dans chacun des types. Cela m'a permis de modifier les excès de généralisation et de distinguer dix discours type. Dans leur ensemble, ils nous font découvrir une covariation entre, d'une part, la capacité d'imaginer l'espace comme ressource pour le développement de la société et, d'autre part, le niveau d'exigence de recherche du juste (ou la possibilité même d'un horizon de justice). Dans les conceptions où la justice est peu ou pas présente, nous rencontrons des mots tels que *honte, charité, méchanceté, avarisme*, et au contraire, à l'autre bout du spectre, dans celles où la justice est présente, nous trouvons des mots tels que *capacité, respect, accès, refus de l'exclusion, égalité*. Les mots sont dans les discours des enquêtés et ce sont leurs conceptions de philosophie politique qui se confirment à travers ces mots.

L'autre façon d'aborder le problème est de savoir comment cela se transfère sur la scène politique. Mais alors, ce n'est pas mon rôle de donner des outils à ceux qui ont des vues politiques similaires. Mon rôle est d'établir le portrait des catégories qui traversent la

société et de montrer les divergences et les conflits où il faut un débat politique car les valeurs de fond ne sont pas partagées.

JNF : Il y a des cas où la méthode utilise le collectif. En Suisse et en France, on a mené des *focus groups* qui permettent d'entendre des points de vue que les entretiens individuels ne laissent pas apparaître. C'est intéressant de réunir des gens qui, par exemple, résident dans le même gradient d'urbanité, et d'écouter ce qu'ils disent. Le fait que les habitants du périurbain ont une façon particulière de voir la société, on ne l'invente pas, on le constate. Dans nos recherches, le plus fort discriminant des propos tenus sur les rapports de la justice et de l'espace n'est pas constitué par les critères classiques que l'on attendrait (argent, revenu, sexe, situation maritale...), mais par l'endroit où les gens vivent, leur mobilité et leur relation à l'espace. Il est donc utile d'écouter leur parole. Néanmoins, la confrontation de points de vue des habitants d'un même lieu permet l'émergence de singularités. Je peux donner un exemple. Dans un *focus group* tenu dans une localité à environ une heure de Paris en voiture ou train, il y avait des personnes travaillant à Paris et d'autres travaillant sur place. À la question de savoir s'il faut améliorer le réseau de transport, les premiers répondaient oui et les seconds répondaient non, par crainte qu'une amélioration fasse venir de nouveaux résidents et leur fasse perdre ce qu'ils considèrent être leur petit paradis.

BB : C'est le réflexe du dernier arrivé. Cela m'inspire plusieurs réactions. D'abord, que c'est le rapport à la mobilité qui importe, plus que le lieu de résidence. Ou, pour dire la chose autrement, le même lieu n'a pas la même signification pour tous. Et donc - seconde réflexion -, ces réponses me paraissent valider l'utilité du voile d'ignorance. Les gens qui réagissent sans le voile d'ignorance et donc d'abord en fonction de leur situation personnelle ne tiennent pas un discours de justice.

JL : C'est compliqué. S'il n'est pas trop hétérogène, le *focus group* comporte une incitation au consensus et chacun tend à dire ce que d'autres, pense-t-il, pourraient dire. C'est une méthode qui fabrique du groupe et incite au consensus. Cela peut aboutir à des contradictions dans le discours d'une personne, qui exprime à la fois ses idées personnelles et un discours qu'elle considère proche des autres participants. Dans l'exemple cité, il y avait un problème de places de stationnement. Les gens du coin, qu'ils travaillent ou non sur place, étaient d'accord sur la nécessité de parkings. Mais, il n'y avait pas de consensus pour les transports publics. Il existe des zones de consensus et des zones de conflit. Il y a une relation non mécanique entre la défense de ses propres intérêts et quelque chose qui est plus politique, qui cherche à incorporer les points de vue des autres. Il y a des situations hybrides. On n'est pas dans le tout blanc ou le tout noir, on entre en politique avec ce que l'on est, avec ce que l'on porte.

BB : On est des individus, mais aussi des êtres sociaux capables de raisonner sur la société et pas seulement sur nous-mêmes.

JL : Les anti-rawlsiens te diraient : vous rêvez, mon ami !

BB : Il peut être utile de rêver pour mieux penser, et d'ailleurs penser dans l'abstrait, ce n'est pas rêver !

JL : Il ne faut pas construire le concept du juste par soustraction comme Rawls a tendance à le faire, il n'est pas nécessaire de demander au citoyen de se scinder, d'oublier le reste de sa vie, mais il faut encore que les gens puissent exprimer de vraies idées politiques que je dirais orthogonales, c'est-à-dire exprimées à partir d'angles de vue totalement différents.

BB : Je saisis ce que tu dis, sans être totalement d'accord. Te répondre d'une façon plus argumentée nous conduirait à parler de ce que Rawls appelle le consensus par recoupement et ce serait un nouveau débat. On ne va pas le lancer, sauf pour dire qu'une discussion prolongée ferait sans doute naître précisément un consensus par recoupement entre nous.

JL : C'est peut-être une question de formulation, car nous sommes largement d'accord.

JNF : Même sans le voile d'ignorance, les individus peuvent tenir un propos politique.

BB : Oui, mais un propos politique peut être très injuste !

JNF : L'avantage du voile d'ignorance est d'être un favorisant. Il favorise la parole citoyenne. Il met les gens dans des dispositifs procéduraux qui les aident à entrer dans la citoyenneté.

JL : Dans l'enquête CGET, le dispositif était simplement de poser la question : « qu'est-ce qu'une société juste ? »

BB : Beaucoup répondaient qu'une société juste est une société où il y aurait moins d'inégalité.

JL : Oui. On peut dire qu'une société juste est une société où il y aurait moins d'inégalité sans avoir besoin de dire que, personnellement, on ne gagne pas assez d'argent.

BB : C'est vrai et tant mieux. Finalement, quand tu dis que les gens se passent du voile d'ignorance, c'est en fait qu'ils sont déjà dans une position qui les met derrière le voile d'ignorance.

JL : Exactement. Ils montrent une disponibilité à parler politique dont on peut tirer parti.

BB : Le voile d'ignorance est une question de légitimité du propos au regard de l'éthique. Que le vocabulaire d'un focus group ne soit pas celui d'un traité de philosophie, c'est normal, mais on est déjà un peu dans le même positionnement.

AP : Si je peux ajouter un mot, je pense que l'importance de l'apport de Rawls, c'est de préciser qu'il faut dans la pensée une contrainte qui distingue le juste et l'injuste, et les consignes qu'il donne par le voile d'ignorance placent les gens dans ce champ, dans cette procédure. Les *focus groups* permettent d'intégrer les différents points de vue, d'élargir aussi le mien, et même de détecter mes propres biais. L'idée d'extension du champ d'information par la discussion rejoint les arguments d'Amartya Sen autour de la notion de *reasonableness*. Cette idée a été vérifiée dans nos recherches. En fait, les gens qui ont les sphères de préoccupations (et d'information) les plus larges conçoivent les interdépendances entre moi-même (ou mon lieu) et d'autres espaces. Lorsqu'un individu est concerné par l'évolution de l'ensemble, son intérêt personnel peut ainsi être interrogé car il fait appel à l'intérêt collectif.

BB : C'est ce que Rawls appelle la « congruence entre le juste et le bien » : si le juste m'apporte une satisfaction d'esprit, alors il doit aussi être considéré comme un bien.

JL : Oui, c'est bien cela. Une des raisons qui nous font travailler ensemble est que nous aimons faire interagir le plus théorique et le plus empirique en recueillant la parole des habitants citoyens. Il est très important d'être au contact du plus concret, d'accepter d'être dérangé par des intuitions, et en même temps il faut relier les faits aux théories de la justice, quitte à remettre en question ces théories. Dans l'enquête CGET, notre intuition s'est confirmée : dans l'empirique, on retrouve des idées de philosophie politique et des discours axiologiques. Presque personne dans notre corpus ne connaissait le nom de Rawls ou de Sen, et pourtant beaucoup tenaient des propos qui rejoignaient ces auteurs. Seules deux personnes ont exprimé des réticences à répondre (même si au final elles ont participé) : une professeur de géographie qui s'en est dite incapable (!) et une professeur de philosophie qui a refusé la consigne ! Tous les autres ont produit des discours qu'on peut interpréter dans ces termes, fût-ce sans le savoir. Ce qui est faible dans les livres sur la justice spatiale, c'est que peu d'auteurs ont travaillé les théories et utilisent le marché des idées en la matière. L'important, c'est le dialogue permanent entre l'empirique et le théorique, dialogue parfois inconfortable mais toujours productif.

Justice spatiale, discours ou pratique ?

PP : J'ai une question touchant la démarche et la méthode. Vous parlez du plus empirique à partir de discours, et non de situations. Or, juger de la justice des situations, c'est important pour la sociologie de l'action.

JL : On a fait aussi des recherches sur les situations, comme à Annecy, où, avec Romain Lajarge, j'ai mené une enquête sur l'identité annécienne où les questions de justice étaient présentes. Je suis d'accord sur l'intérêt des analyses de situations où l'exploration d'une singularité dialogue avec la construction théorique.

AP : J'ai fait un documentaire sur l'avenir d'un quartier à Porto, [Miragaia](#). Ce travail était financé par le Feder dans le cadre du projet [Manobras no Porto](#), ayant comme but de créer un cluster créatif dans le centre historique de la ville. On a interrogé les gens, pas seulement les résidents, sur la façon dont ils voyaient le futur du quartier.

Dans *l'Atlas politique de la France* (Lévy, Maitre, Póvoas et Fauchille, 2017), nous avons fait un travail de cartographie sur des thématiques d'actualité. On ne s'arrête donc pas à la perception des gens. Il y a aussi une lecture objectivable des situations.

PP : Décrire des situations, oui, mais il y a aussi d'autres personnes que les habitants. Recueillir les avis des habitants sur la notion de justice contre une démarche technocratique, oui, mais les territoires font intervenir une chaîne d'acteurs avec lesquels il ne faut pas se couper. Il serait intéressant d'enquêter sur tous ceux qui interviennent dans les situations.

JL : Beau sujet, à coup sûr.

AP : Dans le cadre de ma thèse, j'ai interrogé cinq urbanistes dans cinq municipalités de l'aire métropolitaine. On peut le faire à condition que l'articulation entre leur discours axiologique et leur expertise soit claire.

JL : Nous essayons de ne pas avoir une attitude technocratique...

JNF : Oui, on n'est pas dans le décisionnel. Ce n'est pas notre rôle. On produit de l'information et de l'analyse. Si on s'est intéressé aux individus ordinaires, c'est parce que ce ne sont pas eux qui ont le plus souvent la parole. On aurait pu évidemment hybrider avec les avis d'autres acteurs plus habitués à parler d'espace.

Théories de la justice, un marché d'idées ?

BB : Toutefois, l'analyse des discours n'est pas neutre et elle peut inspirer ceux qui ont le pouvoir de décision. Comment analyser les discours recueillis sans avoir une grille d'analyse qui repose sur une théorie de la justice ? Et j'en arrive ainsi à la question des valeurs mobilisées dans vos travaux : avez-vous une théorie ou des théories de référence ? Je pense que non, et pourtant, c'est bien en fonction de certaines valeurs que vous arrivez à des conclusions.

JL : Non. Nous ne sommes pas un groupe de promotion d'une philosophie politique particulière, sinon nous ne serions plus des chercheurs.

BB : Bien entendu, et ce n'est pas ce que je voulais dire, mais quand vous arrivez à des conclusions dans vos analyses, il y a bien référence à des valeurs implicites.

JNF : Quand on lit les entretiens, on s'autorise à y appliquer toutes les théories de la justice car tel individu renverra à telle théorie, et tel autre individu à telle autre théorie. On ne va donc pas prendre une grille d'analyse unique, celle de Sen ou d'autres. On essaie en revanche de déceler les valeurs implicitement contenues dans les discours recueillis lors des entretiens. Autrement dit, on essaie de repérer si les individus font du Rawls sans le savoir, s'ils sont utilitaristes ou communautariens sans le savoir. On l'a dit tout à l'heure, il y a un marché des idées, et les individus nous aident à le réviser. Nous cherchons à comprendre quelle lecture font de la réalité les personnes qui s'expriment. Un exemple : les périurbains que j'ai rencontrés en Suisse sont très libertariens, beaucoup plus que ceux rencontrés en France, c'est-à-dire qu'ils sont opposés au principe même de solidarité. Qu'il n'y ait plus de services publics et que tout le monde se débrouille, cela ne leur déplaît pas. Donc, je ne vais pas lire cela avec une grille particulière sur la base de mes propres valeurs, mais je vais enregistrer ce point de vue libertarien et essayer de le comprendre en faisant abstraction de ce qui serait ma propre vision de la solidarité.

BB : On vous suit tout à fait pour ce qui est de l'analyse des discours. Mais n'est-ce pas différent quand il s'agit d'analyser des situations ?

JL : Cette « grille », c'est notre problématisation de la manière dont nous abordons un objet d'études, ce n'est pas un comparatif des théories ou un questionnaire à remplir. Ainsi, nous devons être attentifs au fait que la justice n'est pas forcément une préoccupation universelle. Certaines visions d'une société souhaitable ignorent la justice. J'ai été marqué par les travaux de l'anthropologue américain Jonathan Haidt (2012) qui a fait des enquêtes dans plusieurs pays. Il utilise le terme *righteous*. Ce n'est pas le *just*, ce n'est pas le *right*, ce n'est pas le *fair*. Ce serait assez proche de *ce qu'il convient de faire*. On peut aussi utiliser le mot « justesse », plutôt que *justice* dans ce cas. Jonathan Haidt constate qu'il y a de par le monde des blocs de valeurs autres que le bloc égalité-liberté. Il a identifié la pureté, la loyauté au groupe, le respect de l'autorité. Et aussi un ensemble plus difficile à définir qu'il appelle le *care*. Pour notre part, nous décrivons la pluralité des opinions dans la société. Cela ne nous empêche pas d'avoir des cadres théoriques forts, au contraire cela nous incite à le faire, pour y voir clair dans l'extrême raffinement des points de vue de nos interlocuteurs. Les visions qu'ont les gens de la justice nous intéressent tous les trois. Mais, nous avons aussi nos différences et chacun de nous a pu être poussé par son expérience personnelle à observer certaines choses davantage que d'autres. Sans doute ne serions-nous pas d'accord sur tout. Pour ma part, la question du

rapport égalité/liberté me préoccupait depuis longtemps. J'étais sceptique sur la validité contemporaine de la version de l'opposition gauche/droite telle qu'elle s'est mise en place dans l'offre politique dans l'Europe de l'après-guerre et qui consistait à dire : soit vous choisissez la liberté, soit vous choisissez l'égalité, avec en tête l'image d'un curseur se déplaçant entre deux bornes radicales. Je me disais qu'il y avait un décalage, que cela ne correspondait pas à la situation d'aujourd'hui. Dans l'enquête pour le CGET, les personnes sollicitées disent leur souhait que chacun dispose des mêmes conditions (égalité) pour vivre sa vie tel qu'il l'entend (liberté). Les deux valeurs sont donc placées en série et non en parallèle : pas d'opposition, donc, entre les deux, ni d'indicateur unique. L'objectif n'est donc pas, par exemple, que tout le monde dispose à peu près du même revenu, mais que chacun puisse conduire sa vie d'une façon telle que ce soit l'intéressé qui définisse le choix entre ses options tout en acceptant que les options puissent être totalement différentes d'un individu à l'autre. Si on parvient à ce point idéal, il devient impossible de hiérarchiser les positions sociales. Ce qui mettra deux individus au sommet de la hiérarchie du juste, c'est qu'ils auront tous deux pu choisir. Dans l'enquête française, cette approche était majoritaire, mais c'est moins net dans l'échantillon de Porto. Les « en même temps » d'Emmanuel Macron sur l'égalité et la liberté nous ont en tout cas fait penser qu'il avait lu notre étude... ou, plus sérieusement, que, dans sa campagne, il semblait à l'aise avec ces transformations de l'idée de justice au sein de la société française.

AP : L'idée de justice d'Amartya Sen pourrait être prise comme grille de lecture englobante car elle met en relation l'idée de liberté avec l'idée d'égalité et cela en rapport avec la notion de bien systémique. Pour moi, il atteint le niveau maximum de complexité des objectifs de justice.

BB : Peut-on parler véritablement de *théorie de la justice* chez Sen ? Je me pose la question et je note qu'un de ses livres s'intitule *L'idée de justice* (2010), ce qui est reconnaître qu'il s'agit plus d'une idée que d'une théorie constituée. En même temps qu'il dit la nécessité de raisonner sur les situations justes et injustes et de les comparer, Sen récuse toute procédure qui placerait en amont une réflexion sur le juste. Du coup, sa démarche se réduit, à mon avis, à un empirisme dans le sens limité du mot.

JL : C'est cohérent avec Rawls si on admet que Rawls... n'est peut-être pas toujours rawlsien. Il se dit universaliste et procédural, mais il est très situé sans le savoir et reste dans une vision social-démocrate des années 50 ou 1960 des politiques souhaitables. Il se représente les biens premiers comme devant être simplement distribués – et non, par exemple, coproduits, comme le seraient des biens publics. Il a plus en vue l'accès à l'école que l'éducation. Sen va plus loin dans l'implication des acteurs non gouvernementaux, mais en revanche, c'est vrai, il ne formule pas vraiment un système cohérent, mais plutôt un faisceau de pistes à explorer.

BB : Sen donne souvent une impression de flou, et c'est pourquoi je ne parlerai pas de théorie à son propos.

JL : D'accord, mais il ouvre des portes.

BB : Ce qui me surprend le plus chez lui, ce sont ses critiques qui reposent sur des erreurs de lecture élémentaires. Sur les biens premiers rawlsiens, sa comparaison avec les capacités est très pauvre et erronée. Dire, comme il le fait, que la même somme d'argent n'a pas la même utilité pour un invalide et pour quelqu'un en bonne santé, c'est tout de même une évidence qui n'appelle pas une longue démonstration, et qui, surtout, est, si je puis dire, à côté de la plaque puisque Rawls mentionne la santé parmi les biens premiers (en l'occurrence un bien premier naturel) et fait obligation de donner plus à l'invalide au titre du principe de réparation. Sur ce point précis comme sur d'autres, Sen ne me convainc pas.

AP : Il y a d'autres influences qui m'ont aidé à saisir l'apport de Sen. Les notions d'universel et de singulier, de procédural et de substantiel en font partie. Si on les met en dialogue, articuler les enjeux spécifiques avec une démarche procédurale devient possible. Nous pouvons imaginer un contrat social spatial réel (ou hypothétique) informé par le débat public, et, dans ce débat, la géographie peut aider à éclairer les enjeux et les possibilités de choix. Cette information substantielle peut inclure l'idée de bien public tout en laissant le choix aux citoyens. Mais on reste dans une démarche procédurale. On n'est pas dans le multiculturalisme avec une pluralité de valeurs qui permettrait à chaque groupe culturel de survivre en se coupant des autres. Pour pouvoir vivre ensemble, c'est utile de mettre en évidence les pluralités de préférence et de viser leur compatibilité par un contrat spatial à l'échelle d'une ville ou d'une région, au minimum.

JL : Le communautarisme est antinomique à l'idée de justice. Si chaque communauté génère sa conception de la justice et privilégie la loyauté envers cette conception, il ne peut y avoir débat intercommunautaire. Les communautés ont alors entre elles des relations géopolitiques qui sont régulées par le rapport de force et non par le débat sur la légitimité des valeurs. C'est un choix qui est lourd de conséquences.

BB : Oui, avec cette précision que cette affirmation vaut si on conçoit l'existence de valeurs universelles.

JL : Il peut s'agir de normes plutôt que de valeurs. Pour prendre un exemple d'une actualité récente, il n'y a pas de valeur qui ferait la supériorité du bikini sur le burkini, mais il y a des normes sociales qui impliquent le port de l'une ou l'autre de ces tenues.

BB : Ce qui serait juste, c'est la liberté de choix, à condition que ce choix soit effectivement libre.

JL : C'est un problème de granularité. Tu fais des choix dans ta vie personnelle et cela pose la question du grain à partir duquel il faut discuter avec l'autre sur ce que vous avez en commun, sur ce qu'il convient de faire dans le monde du travail et dans l'espace public, là où il y a des choses à partager. La tradition communautariste (y compris celle de l'État français qui se comporte souvent comme leader de la communauté nationale) ne reconnaît pas de grains assez fins pour s'auto-organiser et échapper à l'emprise coercitive du groupe. Il est intéressant de voir, indépendamment des motifs invoqués, *par qui* la liberté, en principe largement reconnue dans nos sociétés, de présenter son corps en public comme on le souhaite (par le vêtement ou l'absence de vêtement, le maquillage, l'ornementation, la gestion de la pilosité...), est contestée.

JNF : Rawls et Sen cherchent à définir le juste pour aboutir à des conceptions du bien. Les formes communautaires cherchent d'abord à définir le bien. Il ne peut donc pas y avoir accord dans ce cas car il n'y a pas communauté de valeurs.

BB : Chez Rawls, le juste est antérieur au bien. C'est très clairement dit. Ca l'est moins chez Sen, me semble-t-il, où la chose n'est pas explicitement formulée.

PP : Est-ce le problème du bien ou le problème de la reconnaissance, c'est-à-dire le fait de reconnaître à chacun le droit d'avoir sa place dans l'espace public ?

AP : Le problème est celui de la liberté personnelle. Pour les communautariens, les droits sont revendiqués pour que la communauté puisse perdurer sans que ces libertés soient extensibles aux autres. Pour eux et comme le dit Charles Taylor (1994), il faut traiter les groupes en respectant leurs droits à se séparer des autres, à se protéger du contact avec les autres. Mais le problème posé est que cela peut porter atteinte à la liberté des individus, à l'intérieur et à l'extérieur du groupe.

JL : Le principe de pureté et de loyauté envers les normes de la communauté entre en collision avec l'idée de justice. Si j'ai le droit de refuser les règles d'un groupe auquel j'appartiens et donc de quitter ce groupe, on sort du communautarisme. En revanche, si le principe de loyauté l'emporte, c'est le contraire. Par exemple, la prohibition des mariages « mixtes » a été chez les juifs le moyen de maintenir la pureté d'un groupe menacé par son petit nombre et les persécutions qu'il subissait et d'éviter que, se fondant dans la masse, il ne disparaisse. D'où une approche biologique, ethnique, de la judéité, qui n'était pas dominante dans la phase conquérante de la religion, avant le triomphe et l'exclusivisme du christianisme. Le fait troublant est que, comme le montre Shlomo Sand (2008), cette conception ethniciste est assez proche de celle que les nazis se faisaient à la fois du judaïsme et de la germanité. Pour le *mainstream* de la

représentation contemporaine des juifs, qu'il émane des organisations juives ou de l'extérieur, les juifs sont un *Volk*, dont on ne peut sortir, qu'on le veuille ou non.

BB : Il convient donc de distinguer d'une part les communautés affinitaires telles que celles dont parle Iris Marion Young (1990/2011) et où chacun peut entrer s'il se sent des affinités avec les valeurs dont elles témoignent, et d'autre part les communautés dont on est membre sans l'avoir choisi et qui enferment les individus. Dans ces dernières, ce qui est considéré comme le bien définit le juste. Chez les universalistes, c'est exactement l'inverse.

AP : Sur le « marché des idées », revenons sur la distinction entre Sen et Rawls : une spécificité de l'entrée dans la justice par l'espace est de prendre en compte les environnements sociaux. Sen peut nous aider, car il introduit dans les composantes de justice l'idée de « bien agrégatif », que correspond à la notion de bien systémique en géographie. Avec cette idée nous pouvons prendre l'espace comme une ressource, l'étudier pas seulement comme une étendue avec ses contraintes de distances et de temps d'accès, mais en se demandant ce que l'on peut en faire et en imaginant des productions spatiales qui soient en elles-mêmes capabilitantes. Par exemple, la ville en tant qu'expérience de société offre des conditions de liberté, de progrès et d'émancipation. Henri Lefebvre l'avait formulé. Sen, lui, utilise les études empiriques sur des phénomènes comme l'*empowerment* des femmes, avec ses multiples contenus et effets : l'éducation, la santé, les possibilités de décision dans la famille et dans la société, les effets économiques et d'égalité de genre de ces changements. Il s'agit d'une perspective systémique.

BB : Ces multiples contenus disent que l'*empowerment* a une valeur en soi et une valeur instrumentale, d'où l'intérêt de jouer sur les effets de levier à partir des changements qui sont les plus porteurs d'autres changements.

Autres influences pour penser la justice spatiale.

JNF : Sur les influences que j'ai reçues, je me pose une question : que peut dire la géographie de plus que ce que disent les sociologues et les économistes ? Du côté des sociologues, je suis redevable à Boltanski et Thévenot pour leurs travaux sur la *justification* : comment on peut éviter le conflit quand on se situe dans les *cités* distinctes (Boltanski et Thévenot, 2006). Du côté des économistes, c'est Laurent Davezies, et *la République et ses territoires* (2008). Ses travaux aident à penser la question redistributive de la justice spatiale. Du côté des philosophes, outre les classiques déjà mentionnés dans cet entretien, j'ai découvert Jean Kellerhals et *le sentiment de justice* (Kellerhals & Languin, 2008), non pas la théorie de la justice, mais la façon dont les individus ressentent la justice : facilité à penser de grands principes (macro-justice), mais entorses à ce principe dans la vie quotidienne parce que l'on

s'imaginer que ces entorses ne sont pas si importantes (micro-justice). Plus la question est universelle ou plus une ressource est rare, plus la macro-justice entre en jeu. Ces réflexions m'ont aidé à construire les entretiens. Avec l'avancement de nos travaux collectifs, je me demande si la micro-justice est encore de la justice. Je préfère la notion de *capital éthique*, comme une capacité à lier ce que l'on souhaite comme société et nos actions personnelles pour y parvenir.

BB : Cette distinction entre micro-justice et macro-justice me semble particulièrement intéressante dans une perspective territoriale car elle pose le problème des échelles.

JNF : Elle souligne, en tous les cas, le danger du localisme.

JL : Du fait du caractère semi-public de la configuration, le *focus group* produit des discours contradictoires, notamment entre les registres qu'une même personne peut avoir. Ainsi avons-nous entendu une personne se plaindre des gens « qui ne devraient pas être là, avant de plaider ensuite pour un monde plus solidaire et contre l'exclusion : quand nous lui avons fait remarquer qu'il y avait un problème, elle est tombée des nues. Il me semble que le débat sur la justice gagne en effet à être intégré dans une réflexion sur le tournant *éthique*, défini comme sortie du monde moral. L'âge *moral* (qui se met en place dans plusieurs régions du Monde il y a deux à trois mille ans, au moment que Karl Jaspers a nommé la « période axiale », c'est l'époque où on a pris conscience qu'il y a des antinomies entre les objectifs des composantes de la société (individus et groupes) et les intérêts de la société dans son ensemble. On a alors inventé des principes, transcendants dans les religions écrites, immanents dans d'autres constructions spirituelles, créant un monde moral. C'est un système de normes et d'injonctions qui s'imposent et sans lesquelles les intérêts particuliers l'emporteraient. Mais cet univers a une histoire et n'est donc pas éternel. La démarche *éthique* se fonde sur l'idée qu'il n'y a pas d'antinomie entre les individus et la société prise dans son ensemble. Il peut y avoir des contradictions, mais pas d'antinomies. C'est ce que suggère Ricoeur dans la première partie de *Soi-même comme un autre* (1990). Cette approche est déjà présente chez Spinoza, qui conteste la présence de valeurs morales transcendantes et construites indépendamment des interactions sociales. À bien y regarder, elle apparaît aussi chez Kant. L'« impératif catégorique » est une autre manière de parler de tournant éthique, quand est affirmée la nécessité d'aborder autrui comme un ensemble de fins et non comme un moyen. La finalité de l'ensemble de la société peut être assurée par la mise en cohérence des finalités de ses composantes. La réflexion sur le tournant éthique peut aider à problématiser les questions de justice. Ainsi, l'expression « égalité des chances » peut signifier deux choses distinctes : soit *chance* veut dire « hasard » : tous partent sur la même ligne, c'est une obligation morale dans un jeu social à somme nulle où les inégalités, aveugles et indépassables reprendront de toute façon le dessus ; ou bien *chance* veut dire « opportunité » : vous êtes placés en position d'égalité pour inventer la vie qui vous convient, c'est la vision éthique qui se fonde sur l'idée d'un jeu à somme

positive. Le terme *chance* est lui-même ambigu : ça peut désigner le hasard qui vous sert ou qui vous dessert, et ça peut désigner l'opportunité de mettre les gens en situation d'exercer leur liberté de choix dans la conduite de leur existence.

JNF : Pour revenir à la justice spatiale, il n'y a pas de jeu à somme nulle. C'est ce que montre la ville, un lieu qui conduit à la notion de bien public. C'est une notion des sciences économiques, mais qui convient très bien au débat sur la justice. Un bien public est non rival et non exclusif. Tous peuvent y avoir accès sans faire de tort à personne. Ainsi en est-il de la connaissance qui peut être considérée comme un bien public car si l'un de vous me transmet une connaissance, il m'enrichit sans pour autant s'appauvrir. Un bien public n'est donc pas un jeu à somme nulle, mais un jeu à somme positive puisqu'il est davantage que la somme des parties constituantes. C'est donc un investissement très efficace en termes de développement. L'interaction sociale est un processus de coproduction de biens publics. L'urbanité peut être considérée comme un bien public, et elle n'est pas découpable (remplacer Lausanne par plusieurs toutes petites villes, c'est perdre le niveau d'urbanité que permet cette ville), de même que les biens culturels (impossible de couper la Tour Eiffel en petits morceaux pour que chaque commune en profite... pour la bonne et simple raison qu'il n'y aurait plus de Tour Eiffel : celle-ci est donc davantage que les poutrelles qui la constituent).

AP : Pour exister, un bien public dépend de la spatialité des habitants. Ainsi en matière de transport, quand l'automobile individuelle est préférée au transport en commun, l'accroissement du bien public qu'est la mobilité publique reste difficile. L'espace permet de nous responsabiliser tous dans le développement de l'ensemble qu'est l'habiter.

JL : Il y a donc un corrélat lourd de conséquence : la justice et le développement deviennent synonymes.

BB : Oui, j'en suis convaincu. Et pourtant cela pose une question d'importance. Si le développement, c'est la justice, alors que le développement est nécessairement inégal, cela veut dire que la justice entretient avec l'égalité des relations moins évidentes que ce que l'on imagine....

Développent, différence, inégalité.

JL : Je comprends ce que tu dis, mais je pose la question : le développement peut-il être inégal ? Moi, je dirais que le développement est nécessairement égal, sinon ce n'est pas du développement – à condition bien sûr de définir par ce terme un changement de société autoproduit qui a pour effet d'augmenter la justice conçue comme combinaison d'égalité et de liberté. Cette définition exigeante me paraît utile pour distinguer la « croissance » ou l'« expansion » du développement. Il n'y a développement que si les

changements de masse, de fonction, d'organisation sont lisibles comme une progression de la justice.

BB : Nos points de vue ne sont sans doute pas très éloignés l'un de l'autre, et une clarification de vocabulaire les fera peut-être se rejoindre. Si la justice est conçue comme égalité et liberté, alors le développement - conçu lui-même comme synonyme de justice - sera égal par définition. Il demeure qu'en matière de services publics, par exemple, il n'est pas possible de mettre un hôpital devant chaque immeuble ou de garantir pour tous les habitants une stricte égalité de temps d'accès aux services d'urgence. On pourrait faire un raisonnement identique pour la distribution géographique de l'appareil productif et donc l'accès à l'emploi. Il faut par conséquent formuler autrement le problème, et les travaux de Laurent Davezies peuvent nous y aider. L'idée serait alors d'accepter et même de favoriser la différenciation de l'espace si l'inégalité productive est une condition pour financer la redistribution et donc le progrès de l'égalité sur l'ensemble du territoire.

JL : Différence et inégalité, deux notions à discuter et à confronter. La ville produit-elle de l'inégalité entre elle et le reste du territoire ? Ce n'est pas forcément de l'inégalité car l'urbanité n'est pas forcément excluante.

BB : Inégalité si les personnes ne sont pas effectivement libres de leur lieu de résidence, s'il n'y a pas véritablement liberté de choix. À la vérité, la ville serait juste si la société était juste.

Il n'empêche que l'idée de justice reste une utopie positive, c'est-à-dire un objectif que l'on n'atteindra jamais.

JL : La différenciation spatiale est plutôt allée dans le sens de la justice car l'urbanité est un bien public garantissant des services et accroissant la liberté. La ruralité ne compte pas beaucoup de biens publics, l'urbanité si : des services, la liberté, la solidarité. Plutôt que développement inégal, je dirais développement différencié. C'est particulièrement vrai dans un système fédéral ou dans une organisation spatiale à compétences différenciées où les choix ne sont pas nécessairement les mêmes partout, ce qui crée de la différence sans engendrer forcément de l'inégalité.

BB : L'inégalité pour produire la richesse est une condition pour avoir une richesse à redistribuer. La concentration géographique de l'appareil productif est, au moins dans certaines branches, une condition pour produire efficacement et donc pour avoir une richesse à distribuer. Cela permet le développement. Mais ensuite, dans ce cas, apparaît un problème de terminologie, et sans doute avez-vous raison quand vous parlez de différence plutôt que d'inégalité.

JL : Nous n'avons pas parlé d'Alain Reynaud. Il avait prédit la montée en puissance de pays pauvres d'Asie et montrait que les hiérarchies économiques pouvaient changer, notamment si les périphéries définissaient une stratégie ascendante en s'assumant comme périphéries. On se situait à une époque où s'affrontaient les développementistes, qui croyaient à une répétition de l'histoire de l'Occident et les dépendantistes, qui préconisaient la déconnexion avec les pays développés. Les deux courants se sont trompés et ce qui s'est passé avec le Japon, puis avec les « Dragons » et les « Tigres », avec la Chine, et demain peut-être avec l'Inde et l'Afrique subsaharienne a confirmé qu'une position initiale périphérique n'est pas une fatalité éternelle. Or, dans l'ensemble, ces succès spectaculaires ont bien appartenu à une séquence de développement : tous les indicateurs non économiques classiques du développement (niveau de vie, santé, éducation, urbanité...) ont accompagné (parfois suivi, parfois précédé) la croissance économique.

BB : Alain Reynaud a fait un travail remarquable. Mais avant lui, il y avait eu des historiens et, entre autres, Samir Amin et l'école de la dépendance. On peut constater qu'il y a bel et bien dépendance et voir comment s'en libérer sans être pour autant léniniste ! Des auteurs importants le prouvent, tels Fernando Henrique Cardoso, Celso Furtado et André Gunder Frank. En tous les cas et à ce point de notre discussion, trois notions apparaissent importantes, à ne pas confondre : différence, inégalité, injustice.

JL : Une des complexités de la notion de développement vient de celle de progrès, qui lui est logiquement associée : chacun, à chaque moment, peut proposer sa vision du progrès et considérer que « c'était mieux avant ». N'oublions pas, par exemple, que parmi ceux qui se voyaient progressistes dans les années 1950 en Europe ou en Amérique du Nord, beaucoup étaient homophobes et hostiles à la légalisation de l'avortement, alors qu'aujourd'hui ces aspects sont mis en avant comme marqueurs des valeurs occidentales. Autrement dit, l'idée de progrès est toujours située et son contenu inévitablement controversé. Simultanément, cette notion apparaît toujours nécessaire dans une société maîtresse d'elle-même, plus encore si elle est démocratique. La possibilité d'un progrès est une manière de donner du temps à la justice, de comparer un présent insatisfaisant à un futur à la fois désirable et atteignable. Si au contraire, on annonce que le futur ne sera pas meilleur que le présent, on incite ceux qui se considèrent victimes d'injustice à désespérer du politique et à métaboliser leur frustration en amertume et en acrimonie. Cela fragilise le débat public, puisque l'on sait d'avance que rien de bon n'en sortira pour ceux qui sont insatisfaits du présent. Si l'hypothèse d'un au-delà qui réparerait les injustices est écartée, un monde privé de l'idée de progrès est une dystopie dont la conséquence logique ultime est la guerre civile.

BB : On ne peut pas se passer d'utopie positive. Ainsi en est-il de la devise républicaine. Même en doutant que nos sociétés fonctionnent un jour dans le respect total de la

liberté, de l'égalité et de la fraternité, il me paraît essentiel de proclamer ces valeurs comme des objectifs à poursuivre.

Pour citer cet article : Pascale Philifert et Bernard BRET, « Comment penser la justice spatiale ? », [“How to Think about Spatial Justice?”, traduction : Laurent Chauvet], *Justice spatiale | Spatial Justice*, n° 12, octobre 2018 (<http://www.jssj.org>).

Bibliographie

Boltanski Luc et **Thévenot** Laurent, *On Justification. Economies of Worth*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Fauchille J.-N., *La justice spatiale comme pragmatique. Une approche expérimentale de réagencement de la carte hospitalière suisse*, 2016 (https://infoscience.epfl.ch/record/220019/files/EPFL_TH7145.pdf).

Haidt J., *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York, Pantheon Books, 2012.

Kellerhals J. et **Languin** N., *Juste ? Injuste ? Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Paris, Payot & Rivages, 2008.

Lajarge R. et **Lévy** J., *Altériorité*, Grand Annecy, contrat de recherche pour le Comité local de développement, 2017.

Lévy J., *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le Monde*, Paris, Belin, 1999.

Lévy J. et al., *Atlas politique de la France. Les révolutions silencieuses de la société française*, Paris, Autrement, 2017.

Póvoas A., *Connecting Space and Justice in Metropolitan Porto: the Discourses of Inhabitants on the Spatial Dimension of Justice*, 2016 (<https://infoscience.epfl.ch/record/223059?ln=en>).

Rawls J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 [1971].

Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Sand S., *Comment le peuple juif fut inventé*, Paris, Fayard, 2008.

Sen A., *The Idea of Justice*, Londres, Penguin Books, 2010.

Taylor C., *The Politics of Recognition*, in Taylor C. et al. (éd.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25-73.

Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011 [1990].