
L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel

Bernard BRET, Université de Lyon, Lyon 3 Jean Moulin, CNRS. UMR 5600

Comment comprendre le monde et sa diversité, combiner l'un et le multiple, lire l'unité de l'humanité derrière la variété des cultures ? Comment qualifier les faits sur le plan moral alors que les pratiques sociales varient selon les temps (l'histoire existe !) et selon les lieux (la géographie existe aussi !) ? Comment se prémunir d'une approche empirique qui observerait sans parvenir jamais à synthétiser ses observations dans un tout cohérent, rationnel et intelligible ?

Le besoin se fait donc sentir d'une théorie offrant une grille d'interprétation des organisations sociales et permettant de porter sur elles une appréciation éthique. La pensée de John Rawls, telle qu'elle s'exprime dans *La Théorie de la Justice*¹ est ici considérée comme répondant à ce besoin, comme capable de dire l'universel et de comprendre le particulier.

1. L'apparente incompatibilité entre l'universalisme et le particulier

La tension entre la diversité du réel observé et l'universel pensé dans une démarche abstraite peut être interprétée de plusieurs façons. Certains y verront la difficulté de concilier ou de faire converger les valeurs spécifiques aux différentes aires culturelles. D'autres insisteront sur le besoin de valeurs partagées par tous et y trouveront un outil pour désamorcer les conflits. D'autres encore s'interrogeront sur la confrontation de ces valeurs communes avec le principe de réalité. Cette diversité d'opinions souligne en tous les cas la nécessité d'articuler l'universel et le particulier.

Si le choc des civilisations constitue bien un danger sur lequel Samuel Huntington² attire notre attention, il est impossible de nier que l'universalisme, tel qu'il est revendiqué par certains et dénoncé par d'autres, représente, quant à lui, le risque de la domination d'une aire culturelle sur les autres : à quoi sert de proclamer l'universalité d'une valeur morale si cette universalité n'est pas admise par tous ? Tel que le monde existe réellement, et non tel qu'il peut être pensé dans l'abstrait, tel est bien un des traits de la mondialisation. Le terme désigne, on le sait, non seulement l'intégration économique à travers le commerce international, les investissements productifs à l'étranger, la financiarisation et l'essor de firmes transnationales, mais aussi, et c'est le point majeur ici, l'extension à l'échelle de la planète de certaines valeurs culturelles et de

¹ RAWLS John, *Théorie de la Justice*, Paris, Le Seuil, coll. La couleur des idées, 1987, 666 p. (édition originale : *A theory of justice*, Harvard University Press, 1971).

RAWLS John, *Justice et Démocratie*, Paris, Le Seuil, coll. La couleur des idées, 1993, 387 p.

RAWLS John, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, 450 p. (édition originale : (1993). *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993).

RAWLS John (2003), *La justice comme équité, une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, Editions La Découverte, coll. Textes à l'appui, 2003, 287 p. (édition originale : *Justice as Fairness, A restatement*, The Belknap Press of Harvard University, 2001).

² HUNTINGTON Samuel P, *Le choc des civilisations*, Paris Ed. Odile Jacob, 1997 (édition originale : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996).

certaines pratiques sociales. Il est clair que le processus se réalise d'une façon asymétrique qui met les faibles, Etats et personnes, dans la dépendance des forts. En d'autres termes, et plus que d'une analyse il s'agit là d'un constat déjà fait en de multiples occasions, la mondialisation est l'occidentalisation de la planète. Il faudrait nuancer le propos. C'est là aussi chose trop connue pour que l'on s'y attarde, mais qu'il faut redire, la mondialisation provoque en retour une quête d'identité qui peut aller jusqu'au renfermement culturel, au refus de l'autre, au repli dans des intégrismes religieux d'autant plus radicaux que les personnes concernées s'estiment menacées par un universel qu'elles refusent et parfois humiliées par le rapport des forces qui cherche à les y soumettre. Qu'est-ce alors que l'universel, sinon un particulier qui se croit universel et qui prétend s'imposer comme tel aux autres cultures, au prix d'une confrontation qui peut aller jusqu'à la violence ?

Il est difficile de ne pas voir dans les réactions identitaires qui secouent la planète autant de refus à pareille prétention. Après la décolonisation politique, les peuples naguère asservis veulent entreprendre la décolonisation culturelle. Dans l'optique de ceux qui prônent la décolonisation des esprits, à quoi aurait servi l'accès à l'indépendance si les anciens colonisés conservent dans leurs têtes les valeurs des anciens colonisateurs, si l'acculturation a été si profonde que les anciens acculturés sont incapables de retrouver leurs racines culturelles ? Mais, renouer avec les racines, c'est quasi nécessairement renouer sans distance critique avec le passé ou avec un passé tel qu'on l'imagine et tel qu'on le reconstruit. Est-ce alors se libérer de l'aliénation ? On se libère de l'aliénation subie en s'asservissant à une autre aliénation qui enferme dans un passé largement mythique et empêche de penser l'avenir. Les intégrismes religieux donnent de multiples illustrations de cette dérive. La Révolution islamique en Iran contre le régime du shah en est une, parmi d'autres : refus d'une modernisation qui vous arrache à votre culture et vous inculque des valeurs et des façons d'être contraires à ce que vous considérez être.

Le refus de l'universel conduit à une impasse : considérer la philosophie morale et politique, dès lors qu'elle proclame l'universalisme de certaines valeurs, comme une vaine spéculation intellectuelle sans prise avec le réel. Posture évidemment intenable pour une réflexion qui, morale et politique, se doit par définition d'être un outil pour penser la société et pour agir dans la société. A supposer que l'on puisse se résigner à un semblable renoncement, la contradiction resterait évidente entre la réflexion et son objet et vouerait la démarche à l'échec.

L'alternative réside-t-elle dans le refus assumé de l'universel et l'affirmation des particularismes moraux. On tombe alors dans le danger du relativisme et, partant, du communautarisme. Enoncer en effet une éthique qui serait particulière à un groupe, c'est reconnaître une autorité normative à des pratiques sociales spécifiques. Comment alors donner une qualification éthique à un acte, sinon par référence aux usages en vigueur dans le groupe considéré ? Double danger : d'une part, légitimer n'importe quoi au seul motif que cela existe, et, d'autre part, enfermer la personne dans les pratiques du lieu et du temps où le hasard l'a fait naître, et donc attenter à sa liberté. On mesure que le premier danger entraîne celui du conservatisme : si l'éthique est définie par ce qui existe, il convient de ne pas modifier l'existant, ou de le modifier dans les limites strictes que dictent les valeurs de la communauté. Certes, celle-ci fait le départ entre ce qu'elle considère comme juste et ce qu'elle considère comme injuste. Mais, on voit bien que, dans des sociétés holistes qui affirment la priorité du groupe sur l'individu, l'héritage collectif conduit à la validation des pratiques en vigueur et leur confère une légitimation culturelle et morale antinomique avec l'idée de progrès. Cette configuration sert le conservatisme le plus étroit : pourquoi changer puisque la tradition dicte ce qui a été reconnu jusqu'ici comme conforme aux normes et puisque ce qui existe trouve ses racines dans la culture qui fait

l'identité du groupe ? Mais alors, on pourra dire que l'inégalité des conditions d'existence est un élément du patrimoine culturel et, comme tel, mérite d'être maintenue. On pourra dire aussi que l'inégalité des genres n'est pas illégitime puisque les normes héritées du passé l'ont établie comme normale. On pourra dire finalement n'importe quoi, dans un discours parfaitement tautologique consistant à affirmer qu'une chose existe parce qu'elle a des raisons d'exister et lui attribuant une légitimité morale du fait même de ses raisons d'existence.

Le communautarisme nie du même coup la personne. Il s'oppose à l'individuation puisqu'il inscrit le devenir de chacun dans les valeurs de la communauté érigées en moyen d'affirmation de l'identité collective plus que des identités individuelles.

2. la diversité du réel rend nécessaire une théorie universelle

Le constat de la diversité culturelle peut conduire à un raisonnement inverse du précédent et mettre en évidence l'impérieuse nécessité de valeurs universelles.

Il est important pour le sujet de rappeler la Déclaration universelle des Droits de l'Homme proclamée en 1948 par l'Organisation de Nations Unies. Dans ce texte qui relève du droit déclaratif, les Etats membres de l'organisation ont reconnu des principes au-dessus de leurs législations respectives. Le respect de la hiérarchie des normes exige alors la conformité du droit de chaque pays aux règles du droit universel. On peut ici parler, en suivant Mireille Delmas-Marty³, d'une dialectique entre l'éthique et le droit, dans la mesure où l'éthique inspire le droit et où le droit énonce la norme. La qualification éthique des actes inspire leur qualification juridique et pousse à ce que la loi reconnaisse de plus en plus les droits. C'est ainsi, qu'apparut la notion de crime contre l'humanité, selon une procédure qui vaudrait tout autant pour la reconnaissance d'autres crimes ou pour la reconnaissance de droits. On ne s'écarte donc pas du thème de la justice en évoquant de tels faits, non pas ici pour eux-mêmes, mais parce qu'ils ont été l'occasion d'affirmer l'universalisme de certaines valeurs.

A cette étape du raisonnement, se pose une question capitale : à quelle condition l'universel peut-il prétendre à la légitimité ?

La réponse à cette question se trouve dans la procédure d'énonciation des principes de justice. Une règle qui trouve ses racines dans les usages sociaux d'un groupe ne saurait pas prétendre à une légitimité universelle, ni même au sein du groupe considéré. Ce serait admettre le communautarisme que d'en faire une norme pour les membres du groupe, et il a été montré comment cela porte atteinte à la liberté des personnes puisque celles-ci se trouvent dépossédées de leur faculté de jugement. Ce serait admettre le totalitarisme que de lui reconnaître une portée normative pour les autres groupes, puisque ceux-ci se verraient imposer des valeurs de l'extérieur. Dans un cas comme dans l'autre, ce renoncement à l'autonomie morale est une abdication de la raison. Elle ne pourrait se comprendre qu'au nom d'une transcendance qui s'imposerait aux hommes : démarche à fondement religieux évidemment incompatible avec l'idée d'universalisme puisqu'elle reposerait sur une croyance non partagée.

Comment alors penser la justice et en énoncer les principes, sinon rationnellement, ainsi que le fait John Rawls dans sa *Théorie de la Justice*. Comme Emmanuel Kant lorsqu'il établissait les principes de sa morale, John Rawls vise des principes de justice qui aient une valeur universelle,

³ DELMAS-MARTY Mireille, *Les forces imaginantes du droit. Le relatif et l'universel*. Paris, Le Seuil, 2004.

et c'est leur procédure d'énonciation qui leur confère cette qualité. Procédure abstraite ("j'ai tenté de généraliser et de porter à un plus haut niveau d'abstraction la théorie traditionnelle du contrat social telle qu'elle se trouve chez Locke, Rousseau et Kant" ⁴) et procédure rationnelle qui conduit John Rawls à parler de justice procédurale pure, signifiant par là que la procédure d'énonciation de la justice est telle qu'elle ne peut produire que des principes justes.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer la théorie rawlsienne, ni la démarche suivie. Il demeure néanmoins indispensable de rappeler brièvement ce qui fait son universalité et en quoi elle s'avère féconde dans les sciences sociales, y compris en géographie. Ce qui fait l'universalité des principes rawlsiens, c'est le voile d'ignorance mis par le sujet entre le monde réel et lui, de façon que soit imaginée une position originelle où il pourra rationnellement énoncer les règles de vie équitables pour les partenaires sociaux, c'est-à-dire les règles qui répartiront au mieux les avantages et les charges de la coopération sociale. On sait que, pour John Rawls, la répartition des biens matériels et immatériels la meilleure est celle qui sert le mieux les partenaires sociaux les plus modestes (maximiser le sort de ceux qui ont le minimum : principe du maximin). On sait aussi qu'il ne pose pas a priori que l'égalitarisme (l'égalité de tous dans tous les domaines de la vie sociale) serait nécessairement la configuration la plus efficace pour atteindre cet objectif. On sait enfin qu'il donne la priorité au principe d'égalité sur le principe du maximin, pour ce qui regarde la valeur intrinsèque des personnes et leurs droits. Le système rawlsien articule donc et hiérarchise son principe d'égalité et son principe de différence.

On pourrait en d'autres circonstances dire beaucoup plus et beaucoup mieux sur John Rawls, et on éprouve ici un scrupule à exposer sa Théorie de la Justice dans ces quelques phrases, au risque d'un résumé caricatural. Mais l'objectif visé n'est pas ici d'exposer John Rawls. C'est de s'interroger sur la capacité de sa théorie à parler sur les situations diverses du monde réel. Il faut alors insister à nouveau sur ce point essentiel : l'universalisme des principes de John Rawls tient dans la procédure rationnelle de leur énonciation.

Fonder la justice sur la raison et seulement sur la raison revient à affirmer l'autonomie du sujet en tant qu'être rationnel et permet à ce dernier de se reconnaître comme partenaire social d'une communauté humaine partageant une communauté de valeurs, parce que tous ses membres sont des êtres rationnels. On l'a compris, le terme de communauté humaine s'oppose ici à l'idée de communautarisme. Il considère les hommes pour ce qu'ils ont en commun, la raison, et non pour ce chacun ou chaque groupe a de spécifique, sa culture. Cela autorise deux conclusions d'étape. La première s'inspire du principe de la hiérarchie des normes dans l'ordre juridique, selon lequel une norme inférieure ne peut contrevenir à une norme supérieure. Dans l'ordre moral, elle dit que les usages sociaux spécifiques aux différentes communautés sont légitimes à la condition expresse qu'ils ne contreviennent pas aux valeurs universelles de la communauté humaine. La confrontation du particulier avec l'universel serait dans l'ordre de la morale le parallèle du contrôle de conformité dans l'ordre du droit. La seconde retient que l'idée d'universalisme des valeurs est garante de l'idée d'unité de l'espèce humaine. C'est ce que contient l'idée d'humanité ou le terme ici employé de communauté humaine.

3. L'universalisme rawlsien rend intelligibles les situations réelles

L'universalisme rawlsien permet-il pour autant de comprendre le monde réel dans sa diversité ?

⁴ RAWLS John, *Théorie de la Justice*, op. cit. , p. 20

En opposition frontale avec les lectures qui dénie à la Théorie de la Justice une capacité à comprendre le monde parce qu'elle est abstraite ⁵, il est ici affirmé qu'elle tire sa validité universelle de son caractère abstrait lui-même. Dire qu'elle est abstraite ne veut pas dire qu'elle ne viendrait de rien, mais dire qu'elle est un produit de la raison : c'est précisément ce caractère rationnel qui lui vaut d'être universelle si est retenue l'idée que les hommes, au-delà de leurs différences, partagent la condition commune d'être rationnels, ou, pour reprendre les termes de John Rawls, d'être moraux. C'est précisément parce que les principes de justice ont un fondement rationnel qu'ils peuvent être mobilisés dans un raisonnement. Apprécier les situations réelles au regard des principes de justice ne consiste donc pas à mesurer l'écart du réel avec des normes imposées, comme ce serait le cas dans une situation d'hétéronomie morale, mais à juger le monde à l'aune de la rationalité que la communauté humaine détient collectivement et en chacun de ses membres.

L'objection à laquelle il faut alors répondre consiste à dire que John Rawls lui-même n'échapperait pas à l'aire culturelle à laquelle il appartient. Dans ces conditions, disent certains contradicteurs, au lieu d'énoncer une théorie indépendante des lieux et des temps, il resterait prisonnier des valeurs spécifiques à son milieu. John Rawls ne ferait alors que mettre en ordre les principes de la social-démocratie, ce qui réduirait à néant sa prétention à l'universalité. Ce qui est vrai, c'est que la social-démocratie est sans doute aujourd'hui la formulation du contrat social la plus efficace pour mettre en œuvre les principes rawlsiens. Mais cela ne vaut pas démonstration que le système rawlsien serait issu de la social-démocratie, ni que d'autres formes d'organisations socio-politiques ne pourraient pas, en d'autres temps, se conformer davantage aux principes rawlsiens.

Se réclamer de John Rawls n'est donc pas se faire l'avocat de l'occidentalisation de la planète. C'est chercher la compatibilité entre l'universel et le particulier. Ce n'est pas mesurer la distance qui sépare les civilisations avec la civilisation occidentale érigée en modèle. C'est partout, y compris dans l'aire culturelle occidentale, mesurer l'écart existant entre les pratiques réelles et les principes de la justice comme équité.

4. L'universalisme rawlsien permet d'agir dans le monde réel

Comprendre le monde est bien. La responsabilité de l'intellectuel est aussi de le transformer, non pas en renonçant à son rôle d'intellectuel, mais au contraire en jouant pleinement son rôle d'intellectuel : penser pour comprendre, mais en sachant que la compréhension des choses induit l'action sur les choses, sur les hommes et sur les lieux, s'agissant de ces intellectuels spécialistes des territoires que sont les géographes. Que tirer alors de la justice comme équité qui puisse inspirer l'action ? Faut-il penser qu'elle serait inutile pour agir : John Rawls aurait-il les mains blanches, mais parce que, en fait, il n'aurait pas de mains, comme il fut dit d'Emmanuel Kant dans un bien mauvais procès ? Tel n'est pas, on l'aura compris, le point de vue ici retenu. Bien au contraire, est ici avancée l'idée que c'est précisément parce que la Théorie de la Justice est abstraite et n'est issue d'aucune situation réelle qu'elle peut s'appliquer à toutes

⁵ SANDEL Michael, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Le Seuil, coll. La couleur des idées, 1999 (édition originale : *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge, University Press, 1982)

WALZER Michael, *Sphères de Justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Le Seuil, coll. La couleur des idées, 1997 (édition originale : *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983)

les situations réelles. Et ce peut être un indice de la validité intellectuelle de la théorie que de vérifier son efficacité à transformer le monde dans le sens de l'universalisme.

Il s'agit, vaste programme, d'ordonner le pluralisme en conformité avec l'universel. Entre les deux écueils opposés, l'un qui imposerait le respect des principes universels sans tenir compte des réalités culturelles, l'autre qui renoncerait à l'universel au nom du respect des identités culturelles, il faut arbitrer. Mais cet arbitrage doit être dynamique et viser à une plus exacte conformité du réel avec les principes universels, en sachant que l'on n'y parviendra peut-être jamais. Le réel, s'il est transformé dans le sens de l'universalisme des valeurs, entretient avec la justice comme équité une relation de type asymptotique : la théorie de John Rawls peut être alors considérée comme une utopie, mais une utopie positive, qui montre le chemin à suivre dans l'organisation du monde, qui ne donne pas de solution clés en main et qui invite au débat public. Sur les actions à entreprendre, le dialogue des civilisations est sans doute la méthode la plus crédible, parce que les principes de justice peuvent se décliner de façons multiples dans les différentes aires culturelles et parce que considérer les partenaires sociaux comme des êtres rationnels conduit logiquement à les considérer comme susceptibles de trouver des consensus de recoupement validant des convergences entre les positions initiales.

En d'autres termes, comprendre le monde et transformer le monde sont les deux facettes de la philosophie rawlsienne. Puisque John Rawls distingue le bien et le juste en définissant le bien comme ce qu'un être rationnel peut souhaiter et le juste comme ce qui est conforme à des principes de justice eux-mêmes énoncés au terme d'une procédure rationnelle, il apparaît logique de considérer le juste comme un bien puisque le juste donne une satisfaction qui, elle, est un bien. L'antériorité du juste sur le bien ("dans la théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien" ⁶) débouche ainsi sur la congruence du juste et du bien, autrement dit le bonheur que tire l'être rationnel à agir conformément à la raison. Qu'est-ce à dire, sinon agir pour se rapprocher de la justice considérée comme une utopie rationnelle.

Cette réflexion doit en conséquence lier la compréhension du monde et l'action sur le monde, la sphère de la pensée et la sphère du politique : comment agir sur le monde si on ne le comprend pas, et comment ne pas agir si la compréhension que l'on a du monde vous en montre les dysfonctionnements par rapport à ce que votre raison définit comme juste ?

Sera donc interrogé le profit que la géographie peut tirer de la Théorie de la Justice, sans ignorer que John Rawls ne parle jamais d'espace, mais en faisant le pari qu'une grande philosophie peut se révéler féconde dans tous les champs du savoir et de l'action. Un point important de la justice comme équité se trouve dans l'optimisation des inégalités au bénéfice des plus pauvres : maximiser la part de ceux qui ont le minimum, c'est-à-dire le principe de différence résumé dans la formule de maximin. Compte tenu de la diversité des personnes et de leurs talents respectifs, il existe des inégalités productrices de justice dans le sens qu'elles produisent davantage de bien-être aux catégories modestes que ne le ferait l'égalitarisme, à supposer que ce dernier soit possible. Pour éviter tout contre-sens, il faut conserver à l'esprit que cette configuration est possible et souhaitable, mais rarement (jamais ?) mise en place, et que les inégalités du monde réel sont pour la plupart des injustices parce qu'elles contreviennent au principe du maximin. Il faut aussi maintenir la priorité au premier principe de

⁶ RAWLS John, *Théorie de la Justice*, p. 438

justice qui pose l'égalité des partenaires sociaux en tant qu'êtres rationnels, et qui est donc, la chose a été dite plus haut, un principe d'égalité.

Pour la géographie, dans la mesure où elle s'occupe des différenciations spatiales (c'est un savoir), et pour l'aménagement, dans la mesure où il a pour objet de transformer le territoire en fonction d'un projet de société (c'est une politique), la Théorie de la Justice constitue un fondement théorique extrêmement fécond. Contrairement à certaines objections qui lui ont été faites, elle permet d'appréhender la diversité du réel, et d'abord les inégalités des niveaux de développement. La question posée est la suivante : ces inégalités sont-elles des injustices, et, si oui, comment appliquer le principe de réparation pour y remédier ? Sans pouvoir ici argumenter sur ce point, on posera que les inégalités ne sont pas un accident dans le processus du développement, mais que le développement est nécessairement inégal, ainsi que le suggère le terme lui-même ⁷. Cette hypothèse ouvre la possibilité que certaines inégalités spatiales soient justes et que d'autres soient injustes. Le modèle centre-périphérie ⁸ donne la clé de lecture la plus efficace pour analyser les inégalités au regard des principes de justice, et aussi pour définir la politique d'aménagement susceptible de produire de l'équité. La question est finalement simple à dire : le centre entraîne-t-il sa périphérie dans une dynamique de développement permettant que les habitants de la périphérie tirent avantage de la configuration (dans ce cas, l'inégalité est juste), ou le centre exploite-t-il sa périphérie, la prive-t-il de ses ressources, désarticule-t-il ses facteurs de production au point d'interdire leur combinaison et de leur ôter leur efficacité (dans ce cas, l'inégalité est injuste) ? Devant la complexité du réel, certains reprocheront à cette formulation une certaine candeur, mais on peut soutenir aussi que plus le réel est complexe, plus il faut disposer de principes simples en amont du raisonnement pour éviter toute dérive. Il en va de même de l'aménagement : parce que l'affaire est complexe, il faut définir clairement le cap, à savoir produire de la justice, pour ne pas se perdre dans les méandres de l'itinéraire qui va y conduire.

Une difficulté supplémentaire réside dans les discontinuités géographiques que constituent les frontières. Répartir les avantages et les charges de la coopération sociale est évidemment difficile dans un monde maillé par des limites étatiques créant des territoires dotés de législations propres en matière fiscale, sociale et environnementale. Le système se reproduit à l'intérieur des Etats, avec les limites des collectivités territoriales, dans la mesure où celles-ci disposent d'une certaine autonomie dans la fixation des règles du jeu. Il n'y a donc pas cohérence entre les échelles des avantages et les échelles des charges. Le risque est donc qu'instrumentaliser le maillage permette d'internaliser les avantages et d'externaliser les charges : produire une apparente justice au bénéfice de la périphérie intégrée en en faisant payer le prix à la périphérie exploitée. Est-ce déjà le cas dans le monde actuel ? La question alimente des controverses trop longues pour qu'elles trouvent ici une réponse argumentée. Mais poser la question ouvre déjà une piste pour la réflexion : le bien-être relatif obtenu par les classes populaires des pays du Nord est-il en partie financé par l'exploitation des pays du Sud ? Question délicate et sans doute dangereuse car la réponse donnée ne doit pas instrumentaliser les territoires ni exonérer de leurs responsabilités les classes sociales dominantes des pays du Nord. Question néanmoins nécessaire pour comprendre le socio-spatial, c'est-à-dire le

⁷ SEN Amartya, *Repenser l'inégalité*, Paris, Le Seuil, 2000, 287 p.

SEN Amartya (2000), *Un nouveau modèle économique, Développement, Justice, Liberté*, Paris, Odile Jacob, 2000, 356 p. (édition originale : *Development as Freedom*, Alfred Knopf Inc, 1999)

⁸ REYNAUD Alain, *Société, espace et justice*, Paris, PUF, 1981, 263 p.

croisement entre le fait social et l'espace. Question indispensable pour repérer les intérêts en jeu, mesurer les rapports de forces, formuler un projet et définir les alliances politiques.

La diversité du monde ne tient pas toute entière dans les inégalités de développement. Il y a aussi les différences culturelles qui, précisément, interrogent l'universalisme. La Théorie de la Justice y apporte réponse car elle permet de mettre en cohérence le respect de la diversité culturelle et l'action pour la justice, bien que la mise en œuvre des principes soit toujours difficile et parfois même impossible : le principe de réalité ne doit pas faire taire les principes de justice eux-mêmes !

Conclusion

Beaucoup d'autres développements auraient ici leur place, tant la Théorie de la Justice est riche de prolongements, et tant le monde est complexe et parcouru d'injustices ! L'objectif de ces lignes n'était pas l'exhaustivité, mais plus modestement de lancer des pistes de réflexion autour de questions majeures. Après qu'il a été question d'espace, qu'il soit permis de dire, toujours en s'inspirant de John Rawls, une ouverture nécessaire sur le temps. La justice doit s'entendre dans toutes ses dimensions, la dimension sociale, la dimension spatiale, la dimension historique. Cette dernière fait écho au thème du développement durable ou à celui de justice environnementale à travers le temps. Énoncée par une raison qui fait volontairement abstraction du réel, la justice comme équité rencontre les hommes, leur histoire et leurs territoires et s'avère être une théorie qui permet de comprendre le monde et, parce qu'elle est rationnelle, peut contribuer à le transformer.

A propos de l'auteur : Bernard BRET, UMR 5600 Environnement, Ville, Société, Université Lyon 3 Jean Moulin

Pour citer cet article : Bernard BRET, « L'universalisme rawlsien confronté à la diversité du réel » [“Rawlsian universalism confronted with the diversity of reality”, traduction : Claire Hancock]

justice spatiale | spatial **justice** | n° 01 septembre | september 2009 | <http://www.jssj.org>