



Justice globale et développement humain

Jean-Paul Wasingya Musavuli¹

Résumé

Partant du principe de base selon lequel il ne peut y avoir de développement sans justice, cet article aborde la double question du développement et de la justice sous l'angle des inégalités globales, c'est-à-dire au niveau international. Dans un premier temps, il esquisse un profil du monde inégalitaire dans lequel nous vivons, pour mettre en lumière les écarts effarants de richesses entre différents pays du monde, voire des inégalités au sein d'une même société. Puis il aborde l'antinomie de deux principales approches qui se disputent le champ théorique de la justice globale, à savoir l'approche par les ressources et celle par les capacités. Enfin dans un dernier temps, il s'agit de proposer une voie de solution en vue de surmonter les écueils des deux théories précitées.

Mots-clés: Développement humain, justice, inégalités, ressources, capacités, bien-être, intérêt bien compris.

Abstract

Starting from the basic principle that there is no development without justice, this article looks at the twin issues of development and justice from the angle of global inequalities, that is to say at international level. First, it outlines a profile of our unequal world, highlighting the staggering disparities in wealth between different countries in the world, and even inequalities within the same society. It then discusses the antinomy of the two main approaches competing in the theoretical field of global justice, namely the resource-based approach and the capability-based approach. Finally, it proposes a way forward to overcome the pitfalls of these two theories.

Keywords: Human development, justice, inequality, resources, capabilities, welfare, well understood interest.

¹ Assistant en Faculté de Philosophie de l'Université Catholique du Graben et Doctorant à l'Université Catholique de Lyon. Mail : jean-paul.wasingyamusavuli@philosophie.uclv.fr

Introduction

Depuis quelques années, la référence au développement local est devenue paradigmatique dans les choix des politiques économiques. En s'opposant au développement fonctionnel et « up-down » (partant du haut)² qui fondait les pratiques antérieures, ce modèle répond à la double exigence d'efficacité et d'efficience des politiques publiques en impliquant les acteurs locaux comme principaux protagonistes du développement (ANGEON et CALLOIS, 2005 : 19). La pertinence d'une telle approche n'est plus à démontrer tant il est évident que, pour être efficace, tout processus de développement doit être endogène et participatif. Toutefois, des phénomènes transnationaux et globaux tels que la crise pandémique mondiale de la Covid-19 ou le dérèglement climatique rappellent la nécessité de concilier le développement local et le développement global, selon la formule chère à René Dubos : « Penser global, agir local³ ».

Cette intime conviction constitue le prétexte de cet article. En proposant une réflexion sur la justice globale et le développement humain, nous entendons élucider la thèse selon laquelle la justice est l'autre nom du développement. En effet, le concept « développement », du moins dans son acception économique, évoque l'idée d'inégale répartition des richesses et de la pauvreté, du bien-être et du mal-être. C'est ce que laissent sous-entendre des

² Le paradigme de développement fonctionnel « up-down », appelé aussi « développement exogène », est celui qui prône un développement décrété du dehors, où le but est de transférer le modèle des sociétés développées vers les pays en développement. Il s'agit d'un développement par procuration dont l'efficacité est essentiellement mesurée à l'aune de critères économiques, en l'occurrence le produit intérieur brut. Ce modèle s'est avéré plus préjudiciable que bénéfique, parce qu'il n'était pas taillé sur mesure (Rizal, 2006 : 58).

³ René Dubos est un agronome, biologiste et écologue français qui, au premier Sommet de la Terre tenu à Stockholm en 1972, a contribué à vulgariser la formule accroche de Jacques Ellul : « Penser global, agir local » devenue depuis lors un cri de ralliement des écologistes et environnementalistes.

expressions telles que : « Tiers-Monde » ou « sous-développement ». Le terme Tiers-Monde, tout particulièrement, apparaît pour la première fois, en 1952, dans un article d'Alfred Sauvy, par analogie au Tiers-État sous l'Ancien Régime (SAUVY, 1952 : 14). Comme le Tiers-État pendant la Révolution française, le Tiers-Monde, après la deuxième guerre mondiale, voudrait faire entendre sa voix pour revendiquer le droit au chapitre dans le concert des nations. Il est donc évident qu'au cœur du problème du développement il se pose fondamentalement une question de justice.

Aussi vieille que l'humanité, la problématique de la justice traverse toute l'histoire de la pensée. Dès l'Antiquité, Platon lui consacre son dialogue le plus célèbre, *La République*⁴. Quant à Aristote, lorsque le terme même de « philosophie politique » apparaît pour la première fois sous sa plume, il assigne à cette nouvelle discipline la tâche de se demander à qui il est « juste », dans la cité, que le pouvoir revienne (ARISTOTE, 2019 : III, XII, 1282 b, 23 ; RENAUT et al., 2016 : 11). La question originelle de la philosophie politique est donc celle de la « justice politique », comprise comme la juste répartition du pouvoir. « A qui sera le pouvoir souverain de l'État ? », s'interroge Aristote. Est-il juste, que la souveraineté revienne à la multitude ou à une classe restreinte des riches privilégiés, ou à celle des plus méritants, ou bien qu'elle soit exercée par un seul homme, le meilleur de tous, ou le tyran ? (ARISTOTE, 2019 : III, X, 1281 a, 10). Le même penseur exploite largement le thème de la justice dans d'autres œuvres telles que son dialogue perdu *Sur la justice*, la *Grande morale*, *L'éthique à Eudème*, *L'éthique à Nicomaque*, précisément au livre V et dans quelques passages de la *Rhétorique*. À l'époque médiévale, Thomas d'Aquin aborde le sujet dans le *Commentaire de l'Éthique à*

⁴ L'œuvre majeure de Platon, *La République*, porte le titre original de *πολιτεία* (*Politeia*), c'est-à-dire *Gouvernement de la Cité*. Certains manuscrits lui attribuent le double intitulé : *Πολιτεία ἢ Περί δικαίου* (*Politeia e Peri dikaiou*) : *La République ou Sur la justice*.

Nicomache (livre V) et dans la *Somme théologique* (IIaIIae, q. 57-60). Aux Temps Modernes, la question philosophique de la justice est portée principalement par David Hume dans deux essais, *Traité de la Nature Humaine* et *Du commerce*, ainsi que par Jean-Jacques Rousseau dans le *Discours sur les origines de l'inégalité parmi les hommes* et dans le *Contrat social*. Au XIX^{ème} siècle, la question philosophique de la justice se cristallise autour du débat sur les limites de l'État, donnant lieu à un affrontement spectaculaire entre deux principaux courants de pensée. Le libéralisme, dans la ligne de la pensée rousseauiste, affirme que le pouvoir légitime de l'État ne doit pas se traduire par la négation des libertés individuelles et collectives ; tandis que le socialisme, qu'on peut remonter à la tradition de la pensée de Hobbes, considère que le pouvoir légitime de l'État consiste à assurer l'égalisation des relations sociales. L'opposition de ces deux versions de l'idée démocratique aura marqué profondément de son empreinte le paysage politique et social contemporain, du moins en Occident, en le structurant autour du clivage entre une « droite » et une « gauche » (RENAUT et al., 2016 : 15). Enfin, dans la deuxième moitié du vingtième siècle, c'est l'œuvre de John Rawls, *A Theory of Justice* (1971) qui vient proposer un équilibre idéal entre les exigences de ces deux tendances opposées.

À partir de ce bref survol historique de la problématique de la justice, on peut noter que de Platon à John Rawls, la question de la justice s'est posée essentiellement en termes de justice sociale ou domestique, c'est-à-dire dans le cadre restreint d'un État ou d'une société bien définie. Le problème n'est pas particulièrement abordé à l'échelle internationale, c'est-à-dire au niveau des inégalités entre les États. Cependant, dans le dernier quart du XX^{ème} siècle, un changement de paradigme s'opère à la faveur des mutations profondes imposées par la mondialisation économique et la fracture Nord-Sud qu'elle provoque, ainsi que la nouvelle vision du monde et le nouveau monde de visions qui en découlent. Désormais, l'on

est bien obligé de concevoir autrement les théories de la justice. Cette dernière doit se penser tant au niveau social, qu'à l'échelle globale, planétaire⁵. D'où la question directrice de notre réflexion : « Quelles sont les conditions de possibilité d'un monde équitable pour un développement humain intégré ?⁶ »

Pour répondre à cette préoccupation, nous empruntons la méthode heuristique qui procède par approches successives afin d'éliminer progressivement les alternatives et ne conserver, *in fine*, que celle qui paraît optimale. Ce faisant, notre investigation se structure dans une architectonie tripartite. Le premier moment, consacré à une étude descriptive des inégalités mondiales, se propose de brosser à gros traits le profil du monde inégalitaire dans lequel nous vivons. Le deuxième moment, voué à l'analyse et à l'heuristique, se positionne comme un débat entre deux théories antinomiques de la justice globale, à savoir l'approche par les ressources et la théorie des capacités. Enfin, la dernière étape, dédiée à la synthèse, envisage une résolution de l'antinomie entre les deux théories précitées afin de dégager une approche de la justice globale qui

⁵ Si la question philosophique de la justice globale n'était pas la préoccupation majeure de Rawls et de ses prédécesseurs, cependant elle émerge d'une tradition de pensée qui remonte à Rawls lui-même. C'est un de ses disciples, Charles Beitz qui considère, à l'encontre de son maître, qu'une théorie de la justice devait être envisagée au-delà du cadre national. Son principal ouvrage, *Political theory and International Relations* (1979), marque le début d'une longue dissidence rawlsienne qui ouvre la voie, notamment à travers les recherches ultérieures de Thomas Pogge, à la problématique de la justice globale. Depuis lors, sur le sujet, s'est développée une littérature foisonnante comme en témoigne le recueil constitué par Thom BROOKS, *The Global Justice Reader* (2008). Son abondante bibliographie répertorie plus de 500 titres. On y trouve notamment des textes de John Rawls, Martha Nussbaum, Jürgen Habermas, Charles Beitz, Thomas Pogge, Simon Caney, Avishai Margalit, David Miller, Joseph Raz, Peter Singer, Michael Walzer, Thomas Nagel, etc.

⁶ Cette question est une reprise à nouveaux frais de la problématique développée par Alain Renaut dans son essai intitulé : *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*.

semble la plus apte à promouvoir le développement humain des peuples.

1. Profil d'un monde inégalitaire

Différents indicateurs de développement rendent compte d'énormes disparités dans la répartition du bien-être entre des régions, des pays, voire à l'intérieur d'une même société. L'Indice de Développement Humain (IDH) notamment, inspiré par les travaux d'Amartya Sen, permet de mieux comprendre les écarts entre différents pays du monde. Construit à partir de trois indices de base à la fois, à savoir le PIB, la santé et l'éducation, l'IDH rend compte d'une approche nouvelle du développement centré sur l'homme. Il permet d'apprécier non seulement la satisfaction des besoins matériels essentiels, mais aussi la qualité de vie estimée par l'espérance de vie à la naissance, ainsi que la capacité à acquérir des connaissances et à prendre part à la vie sociale de la communauté en tant qu'agent. Considérant la personne comme la vraie richesse d'une nation (PNUD, 1990 : 9), le *Rapport sur le Développement Humain* (RDH) de 1990 se faisait le précurseur de cette approche. Publié chaque année depuis 1990, par le PNUD, l'IDH a été complété depuis 2011 par un autre indicateur, l'Indice de Développement Humain ajusté aux Inégalités. Les deux favorisent une meilleure appréciation des écarts entre les pays du monde, mettant en lumière le « rideau de fer des inégalités » (Sen, 2009) qui se dresse entre ce qu'il est convenu d'appeler communément le Nord et le Sud.

Parallèlement au fossé abyssal Nord/Sud, plus flagrante est la fracture entre la poignée des personnes les plus riches de la planète et la multitude des damnés de la terre qui croupissent en deçà du seuil de pauvreté. Pour traduire l'ampleur de ces inégalités en pleine ascension dans le monde, à la réunion annuelle du Forum économique mondial tenu à Davos (Suisse) en 2014, Oxfam a usé d'une image forte. Il a fait remarquer que si l'on mettait les 85 personnes les plus riches du monde dans un bus, ce dernier

renfermerait l'équivalent de la fortune de la moitié la plus pauvre de l'humanité (OXFAM, 2014). L'année suivante, le constat était encore plus amer, le pré carré des milliardaires s'était rétréci. L'équivalent de la fortune de la moitié de l'humanité était désormais entre les mains des 80 personnes les plus riches de la planète (STIGLITZ, 2015 : 8-9). Après la pandémie de la Covid-19, cette « souffrance qui rapporte gros », le fossé s'est davantage creusé à telle enseigne que les 10 milliardaires les plus riches du monde concentrent entre leurs mains plus que le cumul des 40 % les plus pauvres de l'humanité (OXFAM, 2022 :5).

Une telle injustice ne peut que heurter la conscience humaine. Mais au-delà du sentiment d'indignation, quelques questions émergent dans l'esprit : S'il est vrai que les écarts criants dans la répartition des ressources et du bien-être au niveau mondial constituent un élément inhibiteur du développement des peuples, que faut-il pour l'édification d'un monde plus juste qui soit le socle d'un développement humain à l'échelle planétaire ? Suffirait-il que les pays les mieux lotis s'emploient à remédier à la situation des plus démunis ? Selon quelles modalités ? Qu'est-ce qui, moralement, les y obligerait ? Quel pourrait être, sur le plan global, l'équivalent de l'État-providence pour répondre à l'exigence de la juste (re)distribution ? Dès lors qu'il est envisagé sous la modalité d'une aide ou une assistance des pays riches aux pays pauvres, le développement ne constitue-t-il pas, lui-même, une forme d'injustice : une injustice à la spécificité des États assistés, à leur authenticité, à leur liberté, à leur souveraineté, à leur droit de s'autodéterminer ?

Quiconque tente de répondre à ces préoccupations se heurte à un dilemme, mieux à une antinomie entre deux approches antithétiques qui cherchent une issue au problème de la justice globale : la théorie fondée sur les ressources et celle fondée les capacités. La première préconise comme solution aux inégalités mondiales le transfert des ressources des pays riches vers les pays pauvres, alors que la seconde

considère que, pour juguler les écarts, il faut garantir aux pauvres du monde des pouvoirs d'agir pour qu'ils deviennent agents de leur propre développement.

2. Antinomie de la justice globale

Précisons, d'entrée de jeu, que « antinomie » est à saisir ici au sens kantien, c'est-à-dire un conflit de la raison avec elle-même. Il s'agit d'une contradiction naturelle entre deux thèses opposées, résultant non pas d'une erreur de raisonnement, mais des lois mêmes de la raison. Celle-ci tombe alors dans un conflit insoluble sans pouvoir opter pour une des thèses opposées. La thèse et l'antithèse se trouvent dans une opposition insurmontable sans que l'une puisse l'emporter sur l'autre (KANT, 2006 : 417).

Dans la section de la *Critique de la raison pure*, consacrée à la *dialectique transcendantale*, Kant répertorie quatre antinomies qu'il identifie comme des conflits des idées transcendantales portant sur le monde (KANT, 2006 : 430-453). De l'analyse de ces raisonnements antinomiques, il ressort que toutes les thèses se situent du côté de l'idéalisme, alors que les antithèses représentent plutôt la tendance pragmatique. Si l'on applique, *mutatis mutandis*, la même analyse au champ de la justice globale, l'approche ressourciste représenterait la théorie idéale, tandis que l'approche par les capacités se situerait plutôt du côté de la théorie non idéale ou pragmatique.

Primo, inspirée de la philosophie de John Rawls, l'approche par les ressources considère que, pour lutter contre les inégalités, il faut recourir à plus d'équité. En effet le concept de « justice comme équité » constitue la trame de fond de la pensée de Rawls dans ses ouvrages tels que *Justice as Fairness* et *Libéralisme politique*. Mais sa réponse la plus argumentée à la question des inégalités sociales est proposée dans son œuvre majeure *Théorie de la Justice*. L'essentiel de son argumentation se résume à ses deux principes de justice qu'il sied de convoquer *in extenso* : « Premier principe : chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus

étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous. Second principe : les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : (a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés et (b) attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité des chances » (Rawls, 1997 : 341).

Les deux principes traduisent, l'un et l'autre, la conception équitable du juste d'après Rawls. Le premier concerne le droit équitable aux libertés fondamentales. Le deuxième, précisément dans son premier volet (principe de différence), évoque un accès plus équitable à des biens, parmi lesquels les revenus et la richesse. Au § 13 de la *Théorie de la justice*, Rawls est encore plus explicite lorsqu'il mentionne « la répartition du revenu entre les classes sociales » (RAWLS, 1997 : 109). Si des inégalités de ressources doivent exister, comme elles existent effectivement, elles doivent être à l'avantage des plus démunis. Dans le cas contraire, elles sont absolument injustifiables. Une société bien ordonnée se doit donc de corriger les inégalités injustifiables, surtout les plus choquantes.

Appliquée au niveau global, la théorie rawlsienne préconiserait que les pays nantis apportent leur contribution au développement des pays pauvres à travers différentes formes d'aide ou d'assistance. Cette (re)distribution mondiale permettrait d'améliorer la situation des plus pauvres dans le monde par le transfert de ressources. Dans cette ligne de pensée s'inscrivent, entre autres, les noms de Ronald Dworkin⁷ et Thomas Pogge⁸. Ils envisagent des mécanismes de redistribution susceptibles de corriger les inégalités globales. Reste

⁷ Ronald DWORKIN, philosophe du droit, a consacré à la question de la répartition équitable deux précieuses études sous l'intitulé : « Qu'est-ce que l'égalité ? ». La première étude porte sur la question de savoir si la distribution doit être envisagée en termes d'égalité de bien-être, tandis que la seconde se demande si elle doit plutôt porter sur l'égalisation des ressources.

⁸ Thomas Pogge, est un disciple de John Rawls qui s'est spécialisé en philosophie politique. Son ouvrage *Poverty and Human Rights* est une référence sur la problématique de la justice mondiale et des inégalités globales.

la question de savoir selon quels critères et modalités doit s'effectuer une telle action. À ce sujet, alors que Dworkin propose l'égalité de la répartition des ressources mondiales, Thomas Pogge envisage l'égalisation des besoins économiques et sociaux élémentaires : se nourrir, se maintenir en vie, se soigner.

Mais, une telle approche achoppe inéluctablement sur des écueils difficiles à surmonter. Elle a des limites. De fait, si, à la suite de Farrelly, l'on considère que la tâche d'une théorie politique consiste à concevoir des politiques publiques justes et réalisables (FARRELLY, 2007 : 845), il est possible de situer les faiblesses de la théorie ressourciste à deux niveaux : épistémologique et pratique.

Sur le plan épistémologique, l'approche ressourciste souffre d'un écueil théorique de taille. Elle est construite à partir d'une idéalisation des relations internationales. Elle relève d'une éthique déontologique d'inspiration kantienne qui fonde le devoir de justice globale sur la bonne volonté des acteurs internationaux –les États en l'occurrence– oubliant que ceux-ci sont des monstres froids sans états d'âme. Les États, riches soient-ils, ne sont motivés que par la poursuite de leurs intérêts. Leur prêter une bonne volonté infaillible et des sentiments altruistes serait un pari bien audacieux. Quels motifs peuvent donc les pousser à prendre en charge les exigences d'équité ? Cette approche bute contre un immense déficit motivationnel.

Sur le plan pratique, elle se heurte à trois principales difficultés : un déficit institutionnel, l'aporie du « tonneau de Danaïdes⁹ » et le risque de dépendance perdurable des pauvres. Tout d'abord, son déficit institutionnel se décrypte en termes d'absence d'État-providence mondial. Si, sur le plan social, l'équité s'exerce sous forme de répartition des ressources grâce à un système d'imposition

⁹ Les Danaïdes, personnages mythologiques, sont les cinquante filles du roi Danaos. Coupables de conjugicide, elles sont condamnées, aux Enfers, à remplir indéfiniment une jarre trouée. D'où, l'expression « tonneau des Danaïdes » qui évoque un travail sans fin, absurde ou impossible.

dans le cadre d'un État investi de puissance publique légitime ; sur le plan global, il n'existe pas de cadre institutionnel capable d'imposer le devoir de justice. Il n'existe aucune institution internationale légitime à même d'assurer la police de la (re)distribution des richesses. Ensuite, l'approche ressourciste comporte le risque permanent de se heurter à l'aporie du « tonneau des Danaïdes ». Censées venir à bout de la pauvreté, les ressources transférées sont vite consommées, et le besoin ressurgit aussitôt ; laissant dans le dénuement et le désespoir les destinataires de l'aide au développement. Enfin, ce type de solution n'est pas de nature à promouvoir l'indépendance des pays assistés vis-à-vis de leurs donateurs (RENAUT, 2013 : 181). Une telle situation reste particulièrement dommageable au niveau de l'imaginaire des pays qui, pour la plupart anciennement colonisés, voient se perpétuer leur servitude envers les pays du Nord. Ce système ne permet pas aux destinataires de l'aide de s'en passer un jour ; contrairement au but ultime de l'aide qui consiste à aider à tuer l'aide.

Secundo, si l'approche par les ressources envisage la possibilité d'un monde juste sous l'angle de l'égalité, l'approche par les capacités, pour sa part, réfère la justice globale plutôt à la valeur de la liberté. Selon elle, le transfert des ressources ne saurait suffire à enclencher un véritable développement humain. Une chose est la répartition équitable des ressources, une autre est la capacité d'en tirer avantage en les transformant en utilités. Toute théorie de la justice, sociale comme globale, doit analyser les obstacles réels qui empêchent des individus ou des peuples de pouvoir tirer profit des ressources disponibles : les rapports de force, les discriminations diverses, le niveau d'éducation, l'état de santé... Dans une réflexion sur la possibilité d'un monde juste, il est donc nécessaire de se pencher aussi bien sur les inégalités des revenus que sur l'aptitude à transformer ces ressources en utilités. Tel est l'esprit de l'approche par les « capacités ».

Très proches, mais avec certaines divergences de vue, Amartya Sen et Martha Nussbaum sont les deux principaux représentants de cette approche. Pour ne s'arrêter qu'à lui, le premier en est le père. À son avis, le développement des sociétés requiert de créer, dans les pays concernés, des conditions favorables à l'exercice de la liberté comprise comme la capacité de choisir librement ses objectifs de vie et de réaliser véritablement de tels objectifs. Ces conditions, ce sont les capacités, les pouvoir-faire. Elles renvoient à l'accomplissement et aux libertés humaines ou la possibilité réelle qu'ont les hommes de faire ce qui les valorise (SEN, 2000 : 76). Question de donner aux personnes de pouvoir réaliser ce qui leur apparaît conforme à leur dignité humaine.

Certes, cette approche s'avère attrayante en raison de l'alternative qu'elle propose pour surmonter les écueils du ressourcisme. En revanche, la théorie des capacités comporte ses propres limites. Tout en contournant les insuffisances de celui-là, elle rencontre à son tour d'insurmontables obstacles. Ses limites peuvent également être situées à la fois sur les plans épistémologique et pratique.

Du point de vue épistémologique, alors que l'approche par les ressources se trouve acculée dans l'impasse du « déontologisme » moral, l'approche par les capacités reposerait elle aussi sur un fondement moral fortement discutable qui se décrypte comme un universalisme moral. En effet, elle a pour base théorique une représentation du souverain bien pour tout être humain, compris en termes de liberté, c'est-à-dire la capacité pour chacun d'accomplir le plus largement possible ce qui le valorise en tant qu'être humain. Mais, elle manque de réponse à la contingence et à la relativité, selon les civilisations, de la représentation de ce qui paraît conforme à la dignité d'êtres humains. Comme le souligne si pertinemment Alain Renaut, la représentation du souverain bien de tout homme en termes de « capacités », est susceptible d'être rejetée comme relative à des choix de valeurs culturelles, éthiques et politiques auxquelles nul n'est obligé d'adhérer (RENAUT, 2013 : 212).

Sur le plan pratique, l'approche par les « capacités » achoppe sur l'écueil inverse à celui de l'approche par les ressources. Elle répond, certes, à l'aporie du tonneau des Danaïdes en proposant l'éducation des pauvres du monde à la liberté et aux capacités afin de les transformer en principaux protagonistes et agents durables de leur vie et en artisans de leur destin individuel et collectif. En revanche, l'éducation s'inscrit dans un programme à long terme pouvant s'étendre sur de longues années au cours desquelles les corollaires de l'extrême pauvreté (la malnutrition, la famine, les épidémies...) n'arrêtent pas de décimer des millions de personnes. Si l'approche par les ressources débouche sur l'aporie du tonneau des Danaïdes, la théorie des capacités, pour sa part, se trouve confrontée au problème de l'urgence (RENAUT, 2013 : 213). Son inscription dans le long terme est peu adaptée à l'exigence d'une solution urgentissime et pressante requise par la pauvreté lancinante.

En somme, les deux approches antinomiques débouchent sur un dilemme : comment répondre à l'urgence de l'essentiel sans sacrifier l'essentiel sur l'autel de l'urgence ? Eu égard aux limites que comporte chacune d'elles, les deux tendances de la justice globale et du développement humain ne saturent point le domaine de la réflexion théorique sur les conditions d'un monde juste, ni celui des *agenda* ou actions à mener pour l'édification d'un tel monde. Par ailleurs, les deux approches antagonistes de la justice globale ont pour dénominateur commun le même modèle de justice, à savoir la justice distributive. Dans un cas, la distribution considérée comme juste consisterait à répartir équitablement les ressources ; tandis que, dans l'autre, elle s'appliquerait à ménager un accès équitable à des capacités. Quoi qu'il en soit, les deux approches procèdent d'une même forme de justice, applicable en interne dans le cadre restreint de l'État-providence en vue de réduire les inégalités sociales. Mais, transposées à l'échelle mondiale, ce modèle de politique sociale bute nécessairement contre un déficit institutionnel. Non seulement il n'existe pas d'État-providence mondial capable d'assurer la juste

redistribution, mais pareil État n'est même pas envisageable parce qu'il n'aurait aucune légitimité, étant donné qu'il n'existe pas de citoyenneté supranationale. Même si la voie de la justice distributive s'avère lacunaire, on ne peut pas négliger les apports de chacune des deux optiques. Mais, ne serait-il pas loisible d'envisager une solution alternative ?

3. Vers un nouveau paradigme de justice globale et de développement humain

Au départ, il semble indispensable d'interroger le modèle distributif en partant de la question du « *distribuendum* ». Celle-ci, empruntée à Amartya Sen, porte sur ce qu'il faut (re)distribuer pour que le monde soit plus équitable. Dans une brillante conférence intitulée « *Equality of what ?* », tenue en 1979 et reprise dans son ouvrage *Repenser les inégalités (Inequality Reexamined)* de 1992, Sen pose la question du « *distribuendum* ». Son argumentation s'appuie sur l'observation selon laquelle les principales théories éthiques de l'organisation sociale se fondent sur un principe à caractère égalitariste, au point qu'une théorie qui se voudrait résolument inégalitaire risque d'être rejetée comme moralement insoutenable (SEN, 2000 : 22-23). Cependant, bien qu'elles se réclament d'une certaine idée d'égalité, toutes les théories sociales n'ont pas le même entendement de ce concept. D'où la question de savoir de quoi on parle quand on dit « égalité ».

À la question « Égalité de quoi ? » Sen fournit une diversité de réponses : égalité des revenus, des fortunes, des chances, des libertés, des droits, des accomplissements réels (compris comme les degrés de réalisation que chacun obtient de lui-même), (SEN, 2000 : 35). Regroupant ces réponses, il les classe suivant une triple typologie : l'égalité utilitariste, qui réside dans la maximisation pour chacun de la somme de ses satisfactions comprises en termes d'accroissement des plaisirs et diminution des peines ; l'égalité de bien-être (welfarisme) et l'égalité des capacités. Après examen

minutieux de cette typologie, Sen retient, *in fine*, les « capacités de base » comme le critère le plus pertinent d'une juste distribution.

Reprenant à son tour la question du *distribuendum*, à partir de la réflexion de Sen, Alain Renaut passe l'argumentaire de ce dernier au peigne fin de la critique et conclut, en dernière analyse, que ce qui est à redistribuer c'est finalement le bien-être. En effet, celui-ci est le but ultime poursuivi à la fois par la répartition équitable des ressources afin de satisfaire les besoins vitaux, et par la mise en œuvre des capacités ou libertés de base en vue de la satisfaction des exigences d'une vie humainement digne (Renaut, 2013 : 295). Ainsi le bien-être apparaît comme le terme médian qui permet de concilier les deux approches antinomiques de la justice globale.

Cependant, une question irrésolue demeure : quelles motivations peuvent-elles pousser les pays nantis à prendre en charge les exigences du bien-être des pays pauvres ? Pour tenter d'y répondre, il semble pertinent de convoquer au débat un économiste, Joseph Stiglitz dont les travaux, en particulier le rapport qui porte son nom, font prévaloir le principe d'évaluer le développement en termes de bien-être¹⁰. Dès la préface de ce rapport, le célèbre économiste écrit sans équivoque : « Le monde devrait aider les pays en développement. Pas seulement dans un esprit humanitaire, mais dans son propre intérêt » (Stiglitz et al., 2012).

Réalisme politique oblige ! Il faut reconnaître que les relations entre États sont motivées essentiellement par la poursuite des intérêts. C'est pourquoi il semble pertinent de recourir, à la suite d'Alain Renaut, la théorie de « l'intérêt bien compris » (RENAUT, 2013 :327) pour surmonter l'écueil du déficit motivationnel lié au modèle distributif de la justice globale. Ainsi par exemple, serait absolument inique une répartition des ressources ou des capacités,

¹⁰ Joseph Stiglitz, économiste américain, un des fondateurs et des principaux représentants du « nouveau keynésianisme », il est l'auteur, en 2010, d'un rapport demandé par les Nations-Unies sur la crise initiée en 2007 et sur la sortie de cette crise.

où les uns n'obtiendraient rien alors que les autres obtiennent les plus grands avantages. Pareille iniquité est évidemment conflictogène. Elle devrait par conséquent être écartée par simple intelligence des conséquences explosives qu'elle est susceptible de provoquer. En effet, le sentiment récurrent d'insatisfaction rend la coexistence particulièrement tendue et ne pourrait que conduire, à travers la révolte des exclus, à rompre l'équilibre, à nuire au fonctionnement optimal du collectif ; voire, à insécuriser ceux qui, jusqu'ici, en bénéficiaient le plus.

C'est pourquoi, puisqu'il y va de l'intérêt des riches de ne pas se voir un jour emportés par une vague insurrectionnelle des pauvres, il est indispensable d'assurer à tous le *minimum* de bien-être en deçà duquel la coexistence des populations deviendrait intenable. Au niveau social, la coexistence entre les mieux nantis et les moins nantis d'un pays globalement démuné devient explosive lorsque les inégalités sont criantes : c'est une des causes des conflits qui déchirent les pays pauvres. À l'échelle globale, la coexistence devient explosive lorsque le surplus de bien-être, dont jouissent les populations les mieux loties provoque, en plus de l'envie, l'hostilité des populations les plus pauvres. L'on pourrait trouver là une des clés de compréhension du terrorisme international et du flux migratoire outre-méditerranéen. En tout état de cause, les inégalités sont potentiellement source de violence.

C'est dans cette perspective que Kant, dans le contexte de la violence entraînée par la Révolution et la Terreur qui s'en est suivie, soutenait qu'il était possible de bâtir la paix « *même pour un peuple de démons pourvu qu'il ait quelque intelligence* » (KANT, 1988 : 45). Et à Renaut de renchérir, dans le même sens : « Il est de l'intérêt bien entendu, même pour ces peuples de démons que sont peut-être devenus les peuples des sociétés riches (...) de comprendre que de l'injustice globale dérive la guerre pour la conquête de satisfactions trop longtemps, trop fortement et aujourd'hui trop visiblement refusées. » (RENAUT, 2013 : 329-330). La bonne compréhension

des intérêts de chacun devrait pousser les acteurs internationaux, au-delà de l'égoïsme foncier qui les anime, à se fixer des objectifs de justice globale pour désamorcer l'explosion qui risquerait de déboucher inéluctablement sur une guerre des démunis contre les nantis du monde. Il faut donc créer un environnement économique et politique propice, où les modalités d'aide matérielle ou de promotion des capacités font l'objet d'une discussion argumentée de telle sorte que chaque acteur défende ses intérêts et que, idéalement, personne ne se trouve lésée.

Pour allier théorie et pratique, l'éthique de l'intérêt bien compris pourrait être appliquée au domaine du commerce mondial. Le marché étant le lieu par excellence où s'affrontent les intérêts les plus divers. On négocie volontiers et, parfois, on se roule à qui mieux mieux. Il s'agit de créer des conditions pour que le commerce mondial devienne éthiquement plus juste.

Ce qui serait exigé ce sont des procédures de négociation plus équitables et non des mécanismes de répartition des ressources ou des capacités. Il s'agit d'un changement de paradigme : de la justice distributive à la justice procédurale. L'objectif en est d'établir désormais des règles qui rendent les procédures de négociation commerciale plus conformes au principe selon lequel tous les peuples ont droit à être traités avec le même respect de leur souveraineté et de leur dignité. Cela implique de mettre en place des procédures équitables de négociations entre partenaires égaux.

L'idée de justice procédurale se trouve thématisée par John Rawls dans le cadre de la justice sociale. Ce penseur, en effet, définit la société comme une entreprise de coopération en vue d'un intérêt mutuel (RAWLS, 1997 : 159). Par ailleurs, il précise que la coopération doit être guidée par des règles et des procédures reconnues et acceptées par tous les partenaires (RAWLS, 2001 : 40-41). Le respect de la réciprocité et de l'équité doit demeurer la règle d'or de la coopération. L'idée rawlsienne de justice procédurale au sein d'une société bien définie peut s'appliquer au niveau de la

justice inter-sociétale. Pour cela, certaines réformes du système international s'imposent, en l'occurrence au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce, afin d'établir des procédures plus justes dans les négociations commerciales internationales. Il est à l'avantage de tous les acteurs internationaux que des procédures transparentes garantissent à chacun le droit de défendre ses intérêts et la possibilité de définir ses objectifs de développement et de les atteindre.

Toutefois, quelle que soit la valeur théorique de l'éthique de l'intérêt bien compris, reconnaissons qu'elle n'est pas à l'abri des critiques. On pourrait, entre autres griefs, lui reprocher de reposer sur un présupposé anthropologique pessimiste selon lequel les hommes sont animés exclusivement par la poursuite de leurs intérêts égoïstes. Une telle conception, dirait-on, exclut de la sphère de l'agir humain la dimension du sacrifice et de l'altruisme. Ces vertus étant bien rares dans les arènes politiques comme dans les milieux des affaires, notre choix méthodologique est de les mettre en « *épochè* » et de poser méthodiquement et hyperboliquement le postulat de l'égoïsme fondamental de l'être humain.

En outre, adosser la théorie de l'intérêt bien compris à la représentation rawlsienne de la société comme entreprise de coopération, c'est s'exposer à toutes les critiques adressées à la théorie contractualiste de Rawls. Une des critiques les plus acerbes lui est assénée par Martha Nussbaum. Selon cette chercheuse, la théorie de Rawls repose sur une fiction anthropologique selon laquelle les agents contractants sont des hommes égaux en capacité, sans tenir compte de leurs différences et des rapports de force. Par conséquent, à ses yeux, la théorie de Rawls et toute la tradition contractualiste manquent d'inclusivité. Elles excluent délibérément les personnes dont la capacité d'agent est endommagée ou réduite ; notamment, les personnes atteintes de déficiences physiques et mentales sévères et rares (NUSSBAUM, 2007 : 14-5, 329). D'après la philosophe américaine, la société ne doit pas être fondée sur

l'avantage mutuel des contractants, mais sur le respect de la dignité intrinsèque de tous les êtres vivants.

Si l'on ne peut pas en nier la pertinence, la critique de Nussbaum ne détruit pas pour autant la théorie de l'intérêt bien compris qui vise précisément à dépasser les rapports de force pour privilégier les intérêts de tous ; y compris de ceux qui sont les moins avantagés par la loterie naturelle ou historique.

Conclusion

Penser les conditions du développement humain des peuples dans un contexte de mondialisation, tel était l'objet de cette investigation. Partant du postulat selon lequel il ne peut y avoir de véritable développement humain à l'échelle planétaire dans un monde fracturé par des inégalités extrêmes, nous nous sommes interrogé sur les conditions de possibilité d'un monde plus juste. Les deux principales approches de la justice globale conviées au débat pour élucider cette question se sont avérées insuffisantes. Pour surmonter cette lacune, la voie royale était de recourir à l'éthique de « l'intérêt bien compris » thématifiée par Alain Renaut, à la suite de Kant.

Sans ériger le concept de « l'intérêt bien compris » en mythe fondateur de la théorie de la justice globale, nous estimons que cette approche est la plus pertinente pour garantir les conditions d'un monde juste qui soit le gage d'un développement humain intégré. Sans l'intelligence des intérêts des uns et des autres, il ne peut y avoir de procédures équitables de négociation en vue de l'intérêt mutuel ; et la coopération Nord-Sud ne resterait qu'un vaste marché de dupes où les pays riches adressent aux pays pauvres des promesses que rien ne les oblige à tenir.

Enfin, force était de reconnaître la pertinence de la critique formulée par Nussbaum contre Rawls en particulier et les théories contractualistes en général. Un approfondissement des thèses de Nussbaum est susceptible d'ouvrir d'autres pistes de recherche aussi stimulantes que fécondes. Il permettrait, entre autres, d'intégrer

enjeux écologiques qui n'ont pas été abordés dans cette investigation.

Bibliographie

- ANGEON, V. & CALLOIS, J-M. (2005). Fondements théoriques du développement local : quels apports du capital social et de l'économie de proximité ? *Économie et Institutions*, 6-7, 19-50.
URL : <http://journals.openedition.org/ei/890>
- ARISTOTE (2019). *La Politique*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin.
- FARRELY, C. (2007). Justice in Ideal Theory : A Refutation. *Political Studies*, 55(4), 844-864.
- KANT, E. (1988). *Projet de paix perpétuelle*, Trad. J. Gibelin. Paris : Vrin.
- KANT, E. (2006). *Critique de la raison pure*. trad. A. Renaut, Paris : Flammarion.
- NUSSBAUM, M. C. (2007). *Frontiers of justice : disability, nationality, species membership*, Cambridge, Mass., 1. Harvard : Univ. Press paperback ed, Belknap Press.
- OXFAM (2022). *Quand la souffrance rapporte gros. Note d'information du 23 mai 2022*. https://www.oxfamfrance.org/wp-content/uploads/2022/05/Final-Davos-Media-Brief-12.5.22_FR-final.pdf
- OXFAM. (2 january 2014). Working for the Few: Political Capture and Inequality, Briefing paper, 178. https://www-cdn.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en_3.pdf
- PLATON (1966). *La République*. Introduction, traduction et notes de Robert Baccou. Paris : Garnier Flammarion.
- PNUD. (1990). *Rapport sur le Développement Humain 1990*. Paris : Economica.
- RAWLS, J. (1997). *Théorie de la justice*, trad. de C. Audard. Paris : Seuil.

- RAWLS, J. (2001). *Libéralisme politique*, traduit par C. Audar. Paris : PUF.
- RENAUT, A. (2013). *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*. Paris : Stock.
- RENAUT, A.(dir.). (2016). *Inégalités : entre globalisation et particularisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- RIZAL, D. & YOKOTA, Y. (2006). *Understanding development, conflict, and violence: the cases of Bhutan, Nepal, North-East India, and the Chittagong Hill Tracts of Bangladesh*, New Delhi, Adroit Publishers : Distributors, Akhil Book Distributors.
- SAUVY, A. (14 août 1952). *Trois mondes, une planète*. *L'Observateur*, 118, 14.
- SEN, A. (2000). *Repenser l'inégalité*. trad. Paul Chemla. Paris : Seuil.
- SEN, A. (2009). *Un nouveau modèle économique : développement, justice, liberté*. Paris : Odile Jacob.
- STIGLITZ, J. E. & d'ESCOTO BROCKMANN, M. (2012). *Le rapport Stiglitz : pour une vraie réforme du système monétaire et financier international après la crise mondiale*, trad. de Françoise Chemla et Paul Chemla. Arles : Actes Sud.
- STIGLITZ, J. E. (2015). *La grande fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer*. trad. Françoise, Lise et Paul Chemla. s.l. : Les Liens qui Libèrent.