

## Utopie, égalité et liberté : l'impossible idéal

Jean-Marie Huriot | Lise Bourdeau-Lepage

### Résumé

L'objet de cet article est de tirer les conséquences logiques mais imprévues, en termes de justice sociale, de l'ensemble des présupposés des constructions utopiques. Dans les conditions généralement en vigueur dans les utopies urbaines qui revendiquent une certaine justice sociale combinant diversement égalité, équité et liberté, l'égalité est susceptible d'entraver la liberté, voire de créer des inégalités, et la liberté peut s'accommoder d'inégalités voire de privations de liberté. Ainsi, l'illusoire perfection de l'Utopie est dénoncée. L'analyse des mécanismes et des conditions de fonctionnement des utopies urbaines qui apparaissent de manière récurrente surtout depuis la Renaissance, permet de montrer de quelle manière les auteurs pensent assurer la possibilité des utopies urbaines, et ce qui est implicitement nécessaire pour cela. La critique de l'utopie libérale qui domine actuellement une large partie du monde permet à la fois d'illustrer et de prolonger les constats précédents, en particulier dans leur dimension urbaine. La solution est-elle dans le renoncement à l'utopie ?

**Mots-clefs** : égalité, justice sociale, libéralisme, liberté, utopie urbaine.

### Introduction

La plupart des très nombreuses et très disparates utopies urbaines imaginées depuis l'antiquité revendiquent une certaine justice sociale combinant diversement égalité, équité et liberté. Cependant les moyens inventés pour y parvenir établissent des règles du jeu plus ou moins contraignantes, détaillées parfois jusqu'à l'absurde, au sujet du cadre urbain et des comportements des individus. Ces règles du jeu sont supposées suffisantes pour réaliser l'idéal utopique. Mais elles reposent en fait sur des axiomes implicites concernant les caractéristiques des individus et leur adhésion aux règles et modes de vie proposés. Ainsi, derrière le masque de l'idéal utopique, se dissimule en fait l'injustice sociale. En démontant la logique utopique pour en faire apparaître les faiblesses, nous voulons montrer qu'en général la perfection supposée est impossible. *Dans l'imaginaire abstrait aussi bien que dans les réalisations concrètes, les inévitables axiomes implicites de la rhétorique utopique font qu'aucune utopie n'est en mesure de réaliser une idéale justice sociale, c'est-à-dire une parfaite liberté et une parfaite égalité et/ou équité.* L'imperfection des utopies en termes de justice sociale est sans doute à rattacher à leur manque de pensée philosophique (Paquot, 1996), mais aussi à l'absence d'une véritable pensée psychologique, sociale, économique et au défaut d'une réflexion sérieuse sur la justice, l'égalité et la liberté.

Nous laisserons de côté les imperfections explicitement acceptées, voulue ou planifiées de certaines utopies, notamment de celles qui justifient l'inégalité de traitement des individus, à partir de critères tels que la compétence ou le mérite. Chez Fourier (1829, 1953) et son disciple Considérant (1848), les inégalités sociales, de salaire et de logement sont programmées. Six classes sociales sont reconnues, correspondant à six catégories de logement. Malgré le refus de la ségrégation au profit d'une certaine mixité du phalanstère, les logements somptueux et les logements plus modestes ne sont pas répartis au hasard. Il est encore plus étonnant que More, malgré sa conception égalitaire, fasse allusion dans son *Utopie* à une classe d'esclaves chargés des basses besognes.

Notre démarche consiste plutôt à tirer les conséquences logiques mais imprévues, en termes de justice sociale, de l'ensemble des présupposés des constructions utopiques. Le résultat est que, dans les conditions généralement en vigueur dans les utopies, l'égalité *est susceptible d'entraver la liberté, voire de créer des inégalités, et la liberté peut s'accommoder d'inégalités voire de privations de liberté.*

Les termes et concepts discutés – utopie, justice sociale, égalité, équité, liberté – méritent d'être cernés avec précision, dans toute la mesure du possible (section 1). Sur ces bases sémantiques, nous pouvons dénoncer l'illusoire perfection de l'Utopie. En analysant les mécanismes et les conditions de fonctionnement des utopies urbaines qui apparaissent de manière récurrente surtout depuis la Renaissance, nous montrons de quelle manière les auteurs pensent assurer leur *possibilité*, et ce qui est implicitement nécessaire pour cela (section 2). La critique de l'utopie libérale qui domine actuellement une large partie du monde nous offre à la fois une illustration et un prolongement des constats précédents, en particulier dans leur dimension urbaine (section 3). La solution est-elle dans le renoncement à l'utopie ?

## L'imaginaire utopique

La pensée utopique possède un certain nombre de caractères récurrents et se présente en général sous la forme d'une utopie urbaine, d'une ville idéale. Elle fait explicitement ou implicitement référence à une conception de la justice sociale parmi les multiples formes que peut prendre ce concept.

## De l'utopie à la ville idéale

Écartons d'emblée le sens commun, souvent péjoratif, de l'utopie. L'utopie n'est pas nécessairement cet imaginaire fantaisiste hors du réel, du rationnel et du réalisable. L'utopie n'est pas seulement une pure fiction comme se présente au premier abord l'Eldorado de Voltaire dans son roman *Candide* (1759). L'utopie *peut être* tout cela, mais pas seulement. Se limiter là réduirait considérablement le contenu et la portée des utopies.

Pour couper court à tout examen contradictoire des trop nombreuses définitions qui courent dans la littérature et les dictionnaires, nous retiendrons les caractères suivants. Nous considérons l'utopie comme une construction *imaginaire, a priori, rationnelle*, d'un monde *idéal*, d'une organisation humaine *globale*, au sens où elle touche tous les aspects de la vie, où elle est destinée à s'appliquer partout. L'utopie est située en dehors du temps et de l'espace vécus, même si elle est souvent historiquement connotée et si son espace interne est fortement organisé. La société y fonctionne selon d'autres principes que ceux de l'époque où elle est imaginée. Elle résulte généralement d'une *critique* fondamentale de la société existante. Elle est le produit d'une recherche rationnelle d'un autre *possible*: c'est un « exercice mental sur les possibles latéraux » (Ruyer, 1950, 9), proche de l'expérience mentale de la théorie scientifique (Bailly, Huriot, Baumont et Sallez, 1995 ; Baumont et Huriot, 1997), mais différente en ce qu'elle ne se soumet pas aux confrontations et aux contrôles de cohérence interne et externe qu'exige la démarche scientifique (Ruyer 1950).

L'utopie est quasiment toujours *urbaine*, le microcosme urbain étant le cadre idéal de l'exploration des *possibles*. La ville est le support privilégié de l'utopie sociale, car elle peut être facilement considérée comme une société en soi, qui concentre toutes les sortes d'activités et d'interactions économiques, sociales, éducatives, culturelles, etc. La proximité y est le support des interactions, la concentration et la diversité y résument la question sociale. En particulier, la ségrégation socio-spatiale y est l'expression la plus visible et la plus aiguë de l'inégalité et de l'injustice.

Par tous ces aspects, l'utopie se distingue du mythe, du fantastique, de la science fiction (Wunenburger, 1979).

Le mot utopie est hérité du monde idéal imaginé par Thomas More (1516) qu'il nomme *Utopie*. En cela il semble jouer sur l'ambiguïté du terme : *Utopie*, c'est *eu-topios*, lieu de bonheur, ou bien *ou-topios*, lieu de nulle part, donc qui n'existe pas. « Utopie n'existe pas mais elle est supposée exister » (Lacroix, 1994, 70). L'utopie repose sur cette attitude : « supposons que ». Nous explorons ici les raisons qui peuvent laisser penser que ce lieu supposé ne *peut pas* exister.

## Une justice sociale plurielle

Les raisons de la non-existence de l'idéal peuvent être trouvées dans le domaine de la justice sociale. L'idée est qu'en général, l'idéal de la société utopique ne peut pas réaliser la justice sociale. En effet, l'utopie est généralement assortie de règles plus ou moins contraignantes et plus ou moins implicites qui font obstacle à la réalisation de l'idéal de justice.

La justice sociale, comme la justice spatiale, qui en est une composante majeure, est jugée ici selon les critères d'égalité ou d'équité, et de liberté. Les utopies, même si elles n'explicitent que rarement une théorie de la justice, prétendent réaliser une société juste où les individus sont libres et où l'égalité (ou l'équité) est garantie.

### Égalité

L'égalité est souvent revendiquée, mais le concept d'égalité reçoit des interprétations très différentes selon les périodes historiques et le contexte géo-politique (Rosanvallon, 2011). La question est double : l'égalité de quoi, l'égalité de qui ? Égalité des conditions sociales, égalité des conditions de travail, égalité des revenus, des chances, des droits, des obligations, des satisfactions, des bien-être ou des niveaux d'utilité ? Quand on se réfère par exemple à l'égalité des revenus, est-ce à travail égal, à compétences égales, ou de façon absolue ? L'égalité selon un critère unique peut s'accompagner de l'absence d'autres formes d'égalité. Le principe d'égalité de la Déclaration des Droits de l'Homme est une égalité devant la loi, une égalité des droits. Elle peut s'accommoder de bien d'autres inégalités.

L'égalité affirmée au niveau de l'ensemble de la société peut n'être réalisée que dans un sous-groupe de la société. L'égalité chez Platon, comme chez More, était compatible avec une classe d'esclaves. Le principe égalitaire de l'Amérique du XIXe siècle était lui aussi jugé compatible avec l'esclavage, puis avec le racisme et ses conséquences en matière de discrimination et de ségrégation spatiale (Rosanvallon, 2011).

### Équité

Quant à l'équité, n'est-elle pas une forme particulière d'égalité, l'égalité des satisfactions, ou des chances, ou des résultats ? En simplifiant à l'extrême, et en s'inspirant d'Aristote, on pourrait considérer que l'équité consiste à appliquer les mêmes règles à des individus aux caractéristiques identiques (équité horizontale) et des règles différentes à des individus différents (équité verticale). Mais ce second principe n'est pas suffisant. L'équité n'est réalisée que si les règles sont modulées de manière à corriger les conséquences inégalitaires des différences de caractéristiques. La politique de redistribution va dans ce sens. Mais l'équité elle aussi est multidimensionnelle et, s'il est possible de savoir si une règle accroît l'équité, il est impossible de déterminer dans quelles conditions l'équité parfaite serait réalisée, parce que l'on ne peut pas définir l'équité parfaite.

## *Liberté*

La liberté est celle des choix et des actes. Elle est également multiple et très difficile à définir précisément. Considérons que la liberté est un ensemble de possibilités effectives. C'est la *possibilité* pour chacun d'agir et d'interagir de façon à réaliser ce qu'il désire et à assurer l'égalité ou l'équité.

L'analyse des liens entre utopie, égalité et liberté nous place devant une situation embarrassante. Nous pouvons montrer que l'association des trois concepts est en général impossible. L'utopie égalitaire est susceptible de nier la liberté, voire l'égalité elle-même. L'utopie libre peut limiter la liberté et/ou engendrer l'inégalité et l'inéquité.

L'utopie affirme la *possibilité*, voire la volonté d'établir une société idéale, la plupart du temps dans le contexte d'un microcosme urbain. Le *possible*, qu'il soit purement imaginaire ou destiné à être concrétisé, suppose nécessairement des règles du jeu, consensuelles ou imposées, plus ou moins contraignantes, plus ou moins consenties. La possibilité de l'idéal ne va pas toujours de soi. Les règles du jeu de la ville idéale, même imaginaire, reposent toujours sur des axiomes plus ou moins lourds, plus ou moins réducteurs et le plus souvent implicites. Bien que les utopies résultent généralement d'une construction intellectuelle rationnelle (Ruyer, 1950), la raison y est imparfaite et aucune utopie n'est totalement exempte de faille logique. La défaillance d'un seul axiome suffit à détruire la possibilité de l'idéal recherché. Plus généralement on pourrait partager l'idée que puisque l'utopie propose un autre monde *possible*, ce monde est nécessairement *imparfait* (Lacroix, 1994).

## **L'utopie, derrière le masque**

Les règles permettant en principe d'obtenir l'idéal se situent à deux niveaux : la conception du *cadre de vie* et la régulation des comportements par les *règles de vie*. Mais toute contrainte engendre ses propres limites. Aucun objectif ne peut être réalisé sans un minimum de consentement de la part des individus impliqués. Les règles acceptées sont supposées suffisantes pour réaliser l'idéal (hypothèse de l'institutionnalisme transcendantal). Les conséquences de ces règles sont paradoxales : la réduction de l'égalité à l'uniformité limite la liberté et peut engendrer l'inégalité.

### *Le déterminisme du cadre de vie*

De l'Antiquité à nos jours, la plupart des utopies se situent dans un cadre urbain rigoureusement organisé et planifié, depuis la forme urbaine jusqu'aux moindres détails de l'habitat, voire des meubles, le plus souvent dans une désespérante uniformité, malgré les nuances introduites sur ce point par Paquot (2005).

### *Les architectes utopistes*

La conception d'un cadre de vie rigoureusement et géométriquement organisé est d'abord le fait des architectes utopistes. L'organisation spatiale et architecturale est fortement chargée de symbolisme religieux, cosmique, mais ses fonctions d'efficacité, de hiérarchie et de contrôle prennent rapidement le dessus. Le plan en quadrillage régulier d'Hippodamos de Milet (il y a deux millénaires et demi), repris en particulier par Thomas More dans la ville d'Amaurote, capitale d'Utopie (1516), pourrait être relié au symbolisme cosmique du chiffre quatre et des points cardinaux. Mais c'est aussi l'harmonie éternelle du cosmos qui, reflétée dans l'harmonie géométrique de l'espace, est sensée déterminer l'harmonie d'une structure

sociale rigide (Servier, 1991). Autre forme simple très répandue dans les utopies, le cercle, à la base de l'organisation concentrique. Symbole d'absolu, de perfection et d'harmonie cosmique, de permanence du cours des astres, le cercle porte aussi en lui la compacité et l'efficacité de la structure concentrique, par essence polarisé sur un centre. La forme concentrique incorpore ainsi l'idée de hiérarchie, de domination. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'architecte visionnaire Claude-Nicolas Ledoux (1804) conçoit la ville de Chaux selon ce principe concentrique-hiérarchique. Chaux est une « ville-usine » organisée pour l'exploitation de salines<sup>1</sup>. Le centre de la ville circulaire est occupé par la maison du patron, qui, de là, optimise sa surveillance des ouvriers dans les ateliers répartis tout autour sur un cercle, à la manière du contrôle absolu des faits et gestes dans le Panoptique de Bentham.

La géométrie et l'ordre spatial se retrouvent au cœur du projet et de la ville rêvée et réalisée par Haussmann avec l'appui du saint-simonien Napoléon III. A Paris, l'ordre spatial prend la place du désordre hérité du Moyen Age. Les rues tortueuses et malsaines laissent la place à la géométrie des lignes droites et des angles droits et à une architecture uniforme.

C'est encore les mathématiques et la géométrie simple qui règlent la conception hygiéniste et fonctionnaliste de l'espace urbain de Le Corbusier (1925) et des tenants de la Charte d'Athènes. Les tours et barres y sont conçues comme des machines à habiter. L'homme est la somme des fonctions travail, distraction, habitation, déplacement. La géométrie et le progrès technique façonnent la ville pour assurer ces fonctions.

Dans ces quelques exemples comme dans bien d'autres cas, la forme de la ville est au service de l'harmonie sociale et du bonheur de tous. L'ordre spatial est supposé déterminer l'ordre social, l'harmonie et le bonheur. « L'architecture utopique [...] projette dans l'espace ce que l'utopiste voulait faire entrer dans les mœurs. » (Wunenburger, 1979, 141).

## Les utopies sociales

Ce déterminisme n'est pas limité aux utopies d'architectes. « Tout utopiste se fait en même temps urbaniste » (Wunenburger, 1979, 140). La plupart des utopies sociales considèrent comme primordiale l'organisation spatiale. Que ce soit chez Platon, dans les utopies de la renaissance (notamment l'Utopie de More, la Cité du soleil de Campanella), dans celles du XIX<sup>e</sup> siècle (chez Owen, Fourier, Considérant, Godin, Cabet, etc.) ou dans les villes rêvées du XX<sup>e</sup> siècle, le cadre de vie est pensé de manière à déterminer le bonheur individuel et l'harmonie sociale. Le souci du déterminisme du cadre de vie va parfois bien plus loin que le plan urbain. L'habitat lui-même est l'objet d'une planification tatillonne : maisons identiques, voire meubles identiques (Cabet, 1842).

A cette stricte organisation interne s'ajoute l'idée de fermeture. « La perfection utopique est pensée dans l'achèvement, la totalité, l'harmonie et [...] cela exige la limite et la fermeture. » (Lacroix, 1994, 130). Dans l'Antiquité et à la Renaissance, la ville idéale est entourée de murs et/ou isolée du reste du monde par des barrières naturelles. Utopie est une île, comme la Nouvelle Atlantide de Bacon (1626). Campanella entoure sa Cité du Soleil (1623) de sept enceintes fortifiées.

La fermeture prend également la forme d'une limitation démographique. La ville idéale comprend 5 040 citoyens chez Platon ; 6 000 familles (comprenant chacune 10 à 13 adultes) peuplent chacune des 54 villes de l'Utopie de More ; 1 500 à 1 600 personnes forment le

---

<sup>1</sup> Le projet de Ledoux a été partiellement concrétisé, sous la forme d'un demi-disque, aux Salines d'Arc-et-Senans, dans le Doubs.

phalanstère de Fourier ; chaque unité de la Ville Radieuse de Le Corbusier abrite 2 700 résidents.

Plus tard, la fermeture idéologique ou politique supplantera la fermeture matérielle, sans toutefois que celle-ci disparaisse totalement. « C'est la clôture qui permet le système. » (Barthes, 2002, 714).

Ainsi, les espaces utopiques se caractérisent en général par un ordre géométrique simple, une plus ou moins stricte uniformité et, au moins jusqu'à la Renaissance, un isolement marqué par des limites physiques.

« L'homme social ne se définit pas seulement par l'habitat » (Lefebvre, 1961, 196). Sans doute le déterminisme de l'urbanisme est-il jugé insuffisant par l'utopiste. Il y ajoute alors un ensemble de règles de comportement très détaillées.

### **Une vie réglée**

A un *cadre de vie* géométrique et uniforme correspondent des *règles de vie* simplistes et indifférenciées. L'uniformité des règles de vie suppose un « homme standardisé » (Baumont et Huriot, 1997), un « individu utopiquement correct ». Chacun se comporte honnêtement, pratique la vertu et l'altruisme. Les conflits n'existent pas, car l'harmonie naturelle règne. Tout le monde a les mêmes désirs et les seules différences admises entre individus sont celles qui permettent une harmonieuse complémentarité et une entraide spontanée. L'emploi du temps de la journée est parfois réglé de façon très précise. Le travail, quel qu'il soit, s'effectue dans la joie et la bonne humeur. Le temps de travail est réduit – six heures par jour dans l'Utopie de More, quatre heures dans la Cité du Soleil de Campanella – mais son efficacité crée l'abondance. Tous les détails de la vie courante sont réglés en vue de la réalisation de l'idéal. Même lorsque subsiste une propriété privée, le partage est la règle et la communauté remplace souvent la famille dans nombre de ses fonctions, comme chez Fourier. Les comportements individuels et la vie sociale sont imaginés avec une grande naïveté. Les habitants des villes idéales sont des « automates » (Cioran, 1960). La société est basée « sur le refus des valeurs individuelles, sur un idéal de vie médiocre et de vie spirituelle limitée aux dimensions d'une bibliothèque d'école primaire. » (Servier, 1993, 9).

### **L'indispensable consentement**

« Pour qu'il soit possible de transformer le monde, il faut qu'un grand nombre de personnes croient que cela est possible. » (Loty, 2011).

L'utopie sociale repose sur des règles de vie simples, voire simplistes. Elle suppose que la cité parfaite est habitée par des individus parfaits, naturellement adaptés aux règles édictées. Tout le monde est sensé suivre ces règles sans contester. Mais aucune utopie ne pose la question du consentement. Or ce consentement est d'autant moins acquis que la diversité des individus réels s'oppose à l'uniformité humaine de la plupart des utopies.

Soulever la question nous amène à distinguer trois cas.

(i) Les individus amenés à vivre dans la ville idéale sont eux-mêmes idéalement constitués, utopiquement corrects, de sorte qu'ils acceptent comme naturel ce que les observateurs extérieurs considèrent comme des contraintes. Les habitants de la ville idéale partagent naturellement et sincèrement les objectifs et principes qui leur sont proposés. En d'autres termes, ils sont exactement comme l'utopiste suppose qu'ils doivent être pour que l'utopie fonctionne.

Ce cas est imaginaire, mais non *possible*, notamment à cause de la diversité humaine, de la variété des préférences, de la divergence des intérêts individuels qui engendre la concurrence et les conflits. « Il n'y a pas d'harmonie sociale unique entre les intérêts contradictoires des membres de la société. » (Sen, 2010, 248). C'est pourtant ce qui est à la fois supposé et non justifié dans la plupart des utopies, c'est l'axiome clé de la ville idéale.

(ii) Les caractères, les préférences, les capacités physiques et intellectuelles des utopiens ne sont pas aussi uniformes et utopiquement corrects que le voudraient les utopistes. Les utopiens peuvent néanmoins accepter les contraintes qui leur sont imposées s'ils trouvent dans la vie utopienne des avantages suffisants pour compenser ces contraintes. Ce n'est rien d'autre qu'un choix individuel libre déterminé par un arbitrage entre avantages et inconvénients. Les avantages compensateurs peuvent être immédiats, en termes de confort matériel et psychologique : aspect rassurant d'une société harmonieuse, prise en charge des fonctions familiales par la collectivité, vie simple et frugale, abandon du libre arbitre au profit de la société qui veille à la satisfaction des besoins, facilité du conformisme matériel et intellectuel...

Dans ce cas, l'utopie est *possible* tant que les avantages sont perçus comme plus importants que les contraintes. A ce propos, la littérature utopique pose habilement comme allant de soi la réalisation de l'abondance matérielle et la possibilité de satisfaire tous ses besoins. C'est un élément clé de la perfection utopique, et c'est implicitement un avantage suffisant à l'obtention du consentement.

(iii) Les habitants de la ville idéale ne sont pas utopiquement corrects, mais leur arbitrage entre avantages et inconvénients n'est plus libre. Il est conditionné par la persuasion ou la contrainte plus ou moins violente.

C'est d'abord la propagande orchestrée par les concepteurs ou dirigeants de la société utopique qui biaise les choix et influence le consentement. La rhétorique est bien rodée. Elle passe par l'apologie de la société utopique et/ou le dénigrement de toute autre forme de société, par la promesse d'un avenir radieux, souvent par le mensonge et la mauvaise foi. Dans sa forme moderne, cette propagande passe par le contrôle des médias. La volonté de persuader a un corollaire : la fermeture imaginée ou réalisée, l'isolement de toute contre-propagande extérieure, l'obstacle qui rend impossible toute comparaison. Murailles, murs, frontières infranchissables. C'est ensuite le contrôle des comportements eux-mêmes par des moyens plus ou moins violents, puis la répression et la propagation de la peur. L'utopie dérive alors vers le totalitarisme et ses excès. L'utopie dure tant que la peur domine. Chacun se plie aux règles, se tait ou compose avec le système, voire collabore pour en tirer quelques avantages. L'utopie dure tant qu'il n'y a pas de prise de conscience collective de l'inacceptable, inspirant révolte ou révolution.

Paradoxalement, beaucoup d'utopies mêlent l'axiome de l'individu utopiquement correct avec l'isolement et le contrôle plus ou moins strict des comportements. Nous avons souligné plus haut la fermeture de nombre d'utopies de la Renaissance. Le contrôle n'est pas moins présent. More interdit les lieux de vice et de loisir (comme Cabet au XIXe siècle, 1842) ; dans son Utopie, chacun est sous la surveillance de tous : la pression sociale protège contre toute déviance. Fourier (1829) décrit une société quasi-libertaire et hédoniste ; il prône une vie communautaire où l'harmonie sociale découle tout naturellement de l'harmonie des passions, chacun étant apparemment libre de choisir son métier et de suivre ses passions, supposées honnêtes, vertueuses et altruistes. Cependant, Fourier (1849, 1953) et Considérant (1848) décrivent une « tour d'ordre », centre de contrôle absolu du phalanstère. « Au point central du palais se dresse et domine la Tour d'Ordre. C'est là que sont réunis l'observatoire, le carillon, le télégraphe, l'horloge, les pigeons de correspondance, la vigie de nuit ; c'est là

que flotte au vent le drapeau de la phalange. – La Tour d'Ordre est le centre de direction et de mouvement des opérations industrielles du canton ; elle commande les manœuvres avec ses pavillons, ses signaux, ses lunettes et ses porte-voix, comme un général d'armée placé sur un haut mamelon. » (Considérant, 1848, 65).

On sait bien de quelles fermetures et propagandes, de quels contrôles et répressions s'accompagnent nombre d'utopies sociales réalisées. Les totalitarismes du XXe siècle illustrent clairement ce paradoxe de l'utopie.

### **Le parti-pris de l'institutionnalisme transcendantal**

Un autre axiome coiffe le tout : celui du *déterminisme des règles*. L'utopiste énonce des règles d'urbanisme et des règles de comportement qui, ensemble, sont supposées suffisantes pour produire la société urbaine idéale. En d'autres termes, cet axiome est une extension de l'« institutionnalisme transcendantal » dénoncé par Sen (2010), sous la condition que par « institutions » nous entendions non seulement les règles de vie – les règles du jeu de North (1990) – mais également la conception du cadre de vie, qui produit la dimension spatiale des règles de vie. Sen montre à juste titre que l'institutionnalisme transcendantal n'est ni nécessaire ni suffisant à l'émergence d'une société juste – nous dirons ici idéale. Les utopistes « exagèrent beaucoup la vertu propre des institutions », en les considérant naïvement comme des causes plutôt que comme des conséquences (Ruyer, 1950, 77). Ils cherchent à façonner l'homme par les institutions au lieu de laisser l'homme façonner les institutions.

Dans ce contexte émerge un nouvel axiome, celui du caractère *indiscutable* de l'idéal proposé. La ville idéale est par nature la meilleure organisation possible, elle est ce qu'il y a de mieux pour chaque individu aussi bien que pour la société. Il est donc supposé que son organisation ne peut être ni améliorée, ni discutée, puisqu'elle est la meilleure possible. La contestation est supposée impossible par nature. « Aucune utopie, même parmi celles qui se réclament le plus de la fantaisie, n'imagine un "temple de la libre contradiction", une école ouverte à tous où toutes les philosophies pourraient être exposées librement. » (Servier, 1991, 210) C'est là la version politique de la fermeture utopienne. Deux conséquences en découlent.

(i) Puisque la société utopique est l'idéal *absolu*, elle ne peut être que définitive : l'utopie refuse tout changement, parce que tout changement est inconcevable, parce qu'il n'existe pas d'autre organisation possible. La ville utopique est à jamais fixée et immuable, hors du temps.

(ii) Puisqu'aucune discussion interne n'est envisageable, la *possibilité* de la ville idéale suppose nécessairement le *consentement* de tous ses habitants. Même une utopie libertaire, comme celle de Kropotkine (1905, voir Antony, 1995, mise à jour 2011), proche des idées du géographe anarchiste Elisée Reclus, qui limite au maximum toute contrainte (pas d'Etat, pas d'institutions), fonde une société de totale autogestion sur des individus enclins à la coopération et à l'entraide, et nécessite une adhésion totale.

### **Uniformité, liberté et égalité**

Les règles utopiques aboutissent très souvent à uniformiser le cadre de vie et les comportements des individus, et reviennent à supposer un individu formaté, standardisé, utopiquement correct. Que ce soit consenti ou pas, la conséquence immédiate est une entrave à la liberté. L'uniformité institutionnelle est contraire à la diversité humaine. « La diversité des modes de vie et des régimes est un signe de liberté humaine » (Gray, cité par



Sen, 2010, 37, note). L'uniformité limite incontestablement la liberté d'affirmer sa différence, sa singularité (son « individualisme de singularité », selon Rosanvallon, 2011), entrave la liberté de choisir le cadre de sa vie et sa manière de vivre. La liberté, c'est non seulement la possibilité de faire ce qu'on désire faire, ce qu'on valorise, mais c'est aussi la liberté de choisir de le faire, que Sen appelle « liberté procédurale » (2010). Deux cas se présentent alors :

(i) l'individu est utopiquement correct. Il désire exactement ce qu'on lui impose, ou bien en renversant la logique, il est forcé de faire ce qu'il désire faire : alors il a la liberté d'accomplir ce qu'il veut, mais pas la liberté procédurale. L'habitant d'Icarie de Cabet peut aimer les meubles de son appartement, mais il ne peut les choisir et il ne peut pas non plus en changer en changeant de logement puisque ce sont les mêmes partout. Le phalanstérien peut approuver l'organisation communautaire, mais cela ne résulte pas de son choix puisque cela lui est imposé.

(ii) l'individu n'est pas utopiquement correct. Ses idées, convictions, goûts, désirs ne correspondent pas aux règles uniformes qu'on lui impose. Qu'il ait consenti ou non aux règles de l'utopie, sa liberté est entravée dans ses deux dimensions, puisqu'il ne peut faire ce qu'il désire faire. S'il est consentant, cela signifie qu'il a choisi de limiter sa liberté, au profit d'autres avantages réels ou illusoire. On peut penser que dans ce cas, plus grande est l'uniformité, plus grand est le nombre d'individus qui perdent leur liberté.

Compte tenu de la diversité humaine, la liberté de chacun sera plus ou moins gravement atteinte selon la proximité de ses aspirations avec ce que lui propose l'utopie.

L'uniformité est par là même un facteur d'*inégalité*, puisqu'elle rend certains individus plus libres que d'autres.

Plus généralement, le principe d'égalité, qui entrave la liberté en imposant l'uniformité peut aussi avoir des conséquences inégalitaires (Pollman, 2009). « La loi dans sa majestueuse égalité interdit à tous, aux riches comme aux pauvres, de dormir sous les ponts, de coucher dans la rue et de voler du pain », écrit Anatole France (cité par Pollman, 2009, 26). Pour revenir à notre propos initial sur l'équité, le traitement égal d'individus inégaux est inéquitable et injuste. Selon Marx, le principe d'égalité du droit est injuste car il reproduit les inégalités de fait. De plus, le principe d'égalité aide aussi à les légitimer en rendant l'individu responsable de sa situation : « en posant le principe de l'égalité entre les individus, en particulier sous la forme de l'égalité des chances, les sociétés démocratiques individualisent l'inégalité ; si le jeu est ouvert et que tout le monde peut concourir et être classé selon son mérite, l'échec est imputable à l'individu lui-même. » (Castel, cité par Pollman, 2009, 31).

Notons que l'égalité des chances est parfois assimilée à la concurrence parfaite que nous analysons de façon approfondie dans la section suivante. Elle constitue en effet la clé de la doctrine libérale que nous considérons comme une utopie à part entière.

## Les leurre du libéralisme

Le libéralisme, même s'il n'est généralement ni conçu ni admis comme tel, peut être interprété comme une utopie. Il en a la plupart des caractères et il est parfois dénoncé sous ce nom, par exemple par Bourdieu (1998) : « Le monde économique est-il vraiment, comme le veut le discours dominant, un ordre pur et parfait, déroulant implacablement la logique de ses conséquences prévisibles [...]. Et s'il n'était, en réalité que la mise en pratique d'une utopie, le néolibéralisme, ainsi convertie en programme politique, mais une utopie qui, avec l'aide de la théorie économique dont elle se réclame, parvient à se penser comme la description scientifique du réel ? » (Bourdieu, 1998, version de 2010, 11).

Le libéralisme partage avec l'utopie nombre de caractéristiques.

Dans sa justification théorique, il combine habilement l'imaginaire et le rationnel, il énonce d'incontournables et réducteurs axiomes de comportement aboutissant à l'idée d'un homme standardisé. La ville y est pensée sous des formes géométriques simples (Baumont et Huriot, 1997, Huriot et Bourdeau-Lepage, 2009) et les citadins n'ont d'autre choix que de se soumettre au jeu combiné des marchés fonciers et immobiliers et d'appliquer la règle simple du plus offrant.

Dans la concrétisation du libéralisme, on retrouve d'autres caractères utopiques, notamment la domination du principe simple du marché libre et la volonté à peine dissimulée de persuader que le système est le meilleur qui soit, voire le seul possible, surtout quand il montre ses faiblesses.

L'utopie libérale est certainement celle qui a le plus efficacement résisté à l'épreuve du temps, aussi bien dans la pensée que dans la pratique. L'utopie libérale s'est concrétisée sous différentes formes plus ou moins pures (ou plus ou moins réglementées). Le libéralisme pur, en principe, exclut toute réglementation et minimise le rôle de l'État. Il revendique la justification d'une pensée qui s'est construite surtout à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui a abouti à la théorie du marché parfait, où la liberté absolue des marchés produirait la meilleure situation possible.

Comme doctrine économique à prétention scientifique, comme système économique et social concret, le libéralisme, vieux de deux siècles et demi, se présente lui aussi sous le masque d'une perfection qui cache sa véritable nature. S'il est pensé comme parfaitement égalitaire et libre, il se heurte à des incohérences qui limitent la liberté qu'il revendique. S'il est appliqué, il est nécessairement inégalitaire.

## Les origines du libéralisme détournées

Il est toujours problématique de fixer l'origine historique d'une pensée. Nous la situons au moment où cette pensée s'est installée et répandue en Europe. Le point de départ symbolique est certainement la fameuse *Fable des abeilles* de Mandeville (1714) qui montre que les vices privés (l'égoïsme de la recherche de l'intérêt individuel) produisent la vertu publique (l'harmonie et la richesse de tous). La fable est à replacer dans le contexte de la philosophie de l'*ordre naturel*, très en vogue à l'époque. C'est la croyance que le monde – le monde vivant dans tous ses aspects aussi bien que l'environnement physique – est soumis à des lois naturelles supérieures, universelles et éternelles. Ces lois règnent naturellement, il ne peut en être autrement. Les plus modérés pensent cependant qu'il faut les mettre à jour et veiller à leur application. L'ordre qui en résulte est l'harmonie du monde, en particulier de la société. Ainsi il faut laisser l'ordre naturel s'instaurer, ou faciliter son règne, en garantissant la *liberté naturelle*, en particulier la *liberté d'échanger*.

A propos du libéralisme, la pensée d'Adam Smith a été largement caricaturée, voire dénaturée jusqu'au contresens. Il est vrai que *La richesse des nations* (1776) contient la trop célèbre image de la main invisible qui, telle une loi naturelle, fait converger les intérêts individuels et l'intérêt collectif. Smith évoque également la tendance naturelle des individus à échanger et fait l'éloge de la liberté d'échanger en rapport avec la complémentarité des activités et la division du travail. Toutefois, Smith est loin de la défense naïve des égoïsmes individuels qu'on lui attribue souvent. La clé se trouve dans sa *Théorie des sentiments moraux* (1759) où il développe un concept de justice naturelle basé sur l'idée de « sympathie » entre les individus. Chacun est naturellement amené à être sensible au bonheur ou à la souffrance des autres, et à en tenir compte dans ses choix. Ce n'est pas l'égoïsme, mais la sympathie qui permet la réalisation de l'intérêt général. De ce point de vue finalement assez libertaire, l'utopie libérale s'est largement écartée.

Plus tard, l'idée de liberté des échanges a inspiré Walras puis la construction de l'étrange théorie moderne du marché parfait.

### **Le marché libre sans liberté**

L'utopie libérale renvoie à la théorie du marché parfait, où les acheteurs et vendeurs ont toute liberté d'agir. Plus précisément, le marché parfait c'est la liberté dans le cadre de la concurrence parfaite, c'est-à-dire dans le cadre d'une liberté limitée. En effet, sur un marché parfait, la seule liberté des individus est de répondre aux prix que fixe le marché, en adaptant leurs offres et leurs demandes. La liberté s'arrête là. Ce marché utopique fonctionne *si et seulement si* les participants n'ont aucune interaction entre eux. C'est l'« isolement stratégique » des agents en concurrence parfaite (Gabzsewicz, 1993). Chacun n'interagit qu'avec l'entité abstraite du marché, par l'intermédiaire des seuls prix. Chacun doit respecter la loi du marché et ne chercher à obtenir ce qu'il désire que par le marché et non par le troc, le partage, le vol ou la violence. Les participants ne peuvent court-circuiter le marché en négociant des échanges bilatéraux avantageux.

A tout cela s'ajoute l'axiome énonçant que personne ne peut manifester la volonté d'avoir une quelconque influence sur le marché. Celui-ci est « atomique », constitué d'une multitude de participants, aucun n'ayant le pouvoir d'influencer à lui seul le résultat des échanges. En cela les individus sont égaux par leur absence de pouvoir et par leur soumission uniforme au marché. Sinon, le marché est imparfait et s'éloigne de l'idéal. Or le désir (naturel ?) de pouvoir et l'existence de rendements croissants (qui font qu'une grande firme est plus productive qu'une petite) rendent fortement probable l'émergence de grandes unités de production et d'individus qui ont la possibilité d'influencer significativement le jeu du marché (Sraffa, 1926). Les individus sont libres, mais plus le marché, qui devient imparfait et inégalitaire.

Qui fait respecter ces règles de fonctionnement du marché parfait ? C'est la fiction du commissaire-priseur de Walras, concrétisée inévitablement par une forme ou une autre de contrôle du marché.

Ainsi la liberté d'échanger s'accompagne de l'absence de toute autre liberté, et le marché dit coordinateur ne peut l'être sans qu'il soit lui-même coordonné, réglementé. L'utopie libérale s'appuie sur une théorie branlante et qui requiert une limitation des libertés. Elle suppose un individu réduit à sa fonction d'échange et soumis entièrement au marché.

Plus grave encore, le modèle du marché parfait est a-spatial, ou a-géographique (Krugman, 1991 ; Fujita et Thisse, 2003 ; Huriot et Bourdeau-Lepage, 2009). Pire qu'Utopie de More, pays de nulle part, il est le pays sans autre dimension que celle d'un point, donc sans distance,

sans ville ni village, sans déplacements. Non seulement il exclut cette dimension, mais il est logiquement et fondamentalement incompatible avec toute idée d'espace, de localisation, d'agglomération, de déplacement. Toute dimension spatiale rend le marché imparfait et inégalitaire.

Pourquoi un tel modèle a-t-il eu autant de succès ? En partie parce qu'il est idéal selon le point de vue limité de l'efficacité parétienne indûment nommée optimum parétien. On sait pourtant que ce critère peut amener à retenir une infinité de configurations sociales incomparables entre elles, et qu'il peut conduire à déclarer optimale la situation la plus inégalitaire possible, compte tenu qu'il ne tolère que des changements admis à l'unanimité.

Malgré ce défaut de justification théorique, le libéralisme se développe depuis deux siècles et domine le monde depuis la chute des régimes socialistes centralisés. Ces dernières décennies ont vu s'accroître la domination du marché, ou des marchés, avec une dérégulation économique et financière croissante, justifiée par un dogme sans fondement sérieux. C'est la réalisation la plus étendue et la plus longue jamais connue d'une utopie. Jamais sous sa forme absolue, bien sûr. Mais avec toujours l'idée qu'il faut s'en rapprocher le plus possible.

On est en train de voir où mène cette absence de régulation : crise financière, crise économique, crises politiques qui en découlent ; mais aussi et surtout dramatique accroissement des inégalités, entre nations, entre villes, entre individus.

La conjonction de ce libéralisme débridé et des progrès technologiques dans les transports et communications a produit une mondialisation elle-même source de disparités. Une mondialisation qui est loin d'être mondiale, paradoxalement, laissant au bord du chemin nombre de pays, nombre d'individus ! Plus que jamais, être ou ne pas être dans le réseau, c'est la question, identique à ces autres : être ou ne pas être considéré, être ou ne pas être en mesure de vivre décemment, ... ou en inversant les termes, être ou ne pas être objet de ségrégation.

### **Le marché libre sans égalité : de la ségrégation urbaine à la mondialisation inégale**

Le marché parfait ne peut concrètement fonctionner. Il est égalitaire mais sans espace et sans autre liberté que celle d'acheter et de vendre selon ses contraintes budgétaires. Il est égalitaire en ce qu'il permet à tous l'accès au marché. Il est égalitaire si l'on fait abstraction des ressources de chacun. Or les possibilités d'acheter et de vendre dépendent de ces ressources, pudiquement nommées « dotations initiales » : il s'agit de la valeur de marché de tout ce qu'un individu possède avant d'entrer dans l'échange. Qui dit que ces dotations sont égales ? La théorie semble muette sur ce point. Par un tour de passe-passe, on pourrait dire que les règles de concurrence parfaite (impossibilité d'un quelconque pouvoir de marché) garantissent logiquement que les dotations initiales sont égales, de même que les niveaux de production des firmes. Le marché parfait serait alors un monde strictement uniforme d'individus sans pouvoir. Cette position est extrêmement fragile car tout écart déstabilise l'ensemble. Le marché parfait n'admet aucune déviance. Ajoutons que la déviance d'un seul marché annihile l'efficacité de l'ensemble (Huriot et Perreur, 1970). Par cette exigence de totalité, le marché parfait rejoint bien d'autres utopies.

La concrétisation du libéralisme ne peut se faire qu'à travers des marchés imparfaits et inégalitaires.

Sur un marché imparfait, les agents restent libres d'échanger. Dès que leurs capacités d'influencer le marché diffèrent, leurs pouvoirs sont inégaux, donc également leurs possibilités de profiter du système. Le marché devient par nature inégal.

## Les principes de la ségrégation socio-spatiale

La ville est une illustration très significative du marché créateur d'inégalités. Dans la théorie contemporaine de l'utilisation du sol urbain (la nouvelle économie urbaine) ou dans la théorie plus générale de la formation, de la croissance et de la structure des villes, les marchés foncier et immobilier fonctionnent selon la règle du prix d'enchère, ou loi du plus offrant. Le marché attribue un espace urbain donné, bâti ou pas, au plus offrant. Cette règle détermine entièrement la taille et la structure de la ville. Qui dit plus offrant dit différences de capacités à payer, ou de volonté de payer. Cette capacité découle d'un arbitrage entre dépenses de déplacement et dépenses de logement. La procédure est compatible avec l'égalité absolue des ressources si les préférences sont différentes et telles que l'allocation de l'espace urbain ne fasse aucun mécontent. Mais elle est aussi compatible avec des différences de revenus, situation hautement probable. La différence de capacité à payer est la clé de la structure urbaine. Dans une ville il existe des lieux plus désirables que d'autres, soit, pour les ménages, à cause des aménités, facilités et agréments de vie qu'ils contiennent, soit, pour les entreprises, parce qu'ils sont plus productifs et permettent des profits plus élevés. La forte concurrence pour ces lieux fait que, par la loi d'enchère, ils reviennent toujours à ceux qui peuvent payer le plus. C'est dans cette logique que les services supérieurs occupent les centres des villes, à côté des ménages les plus riches, du moins en France. C'est aussi dans cette logique que les ménages plus riches monopolisent certains bords de mer ou certaines stations de montagne.

Inégalités, donc, et ségrégation spatiale. Les plus riches résident dans les lieux les mieux placés, les plus accessibles, les mieux pourvus en aménités diverses. Les sièges sociaux des firmes les plus puissantes occupent les hyper-centres. Mais le processus ne s'arrête pas là. Une dynamique cumulative renforce les inégalités. Les individus les mieux placés ont plus d'opportunités d'accroître leur richesse et leur pouvoir, parce qu'ils sont proches de ces opportunités et proches les uns des autres. Qui plus est, la richesse attire la richesse à cause du désir d'entre-soi et des réseaux très étroits d'interaction et d'entraide de ce milieu (Pinçon et Pinçon-Charlot, 2010). Les firmes qui occupent les tours les plus prestigieuses et les plus chères des centres d'affaires montrent leur pouvoir (Huriot, 2011) et augmentent leurs opportunités de profit. Leur proximité mutuelle facilite leurs affaires en favorisant les contacts face-à-face, indispensables dans le milieu des sièges sociaux et des services supérieurs (Bourdeau-Lepage et Huriot, 2005).

Du côté des plus pauvres, même processus cumulatif mais en sens inverse. Les plus pauvres ne pouvant résider que dans des lieux peu accessibles, peu désirés, ont peu d'opportunités de sortir de leur pauvreté. Le chômage rend plus pauvre, élimine la possibilité de résider à proximité des opportunités d'emploi, et restreint l'information disponible, donc renforce le chômage et la pauvreté. Ainsi la pauvreté entretient ou renforce la pauvreté par le jeu du marché, de même que la richesse renforce la richesse.

## Inégalités et ségrégation dans les faits

Concrètement, dans la France de ces dernières années, il semble difficile de mettre en évidence un appauvrissement absolu des plus pauvres. Mais les mécanismes cumulatifs précédents ont fonctionné à merveille pour les riches, de manière à accroître très sensiblement l'écart entre les deux catégories. Les statistiques abondent sur l'enrichissement *absolu* des plus riches et la paupérisation *relative* des plus pauvres. En se limitant à l'examen du Rapport sur la situation des finances publiques remis au gouvernement français en avril

2010, les riches se sont enrichis bien plus vite que le reste de la population. De 2004 à 2007, les revenus déclarés des 1% les plus riches se sont accrus de 16%, ceux des 0,1% les plus riches de 27%, contre 9% seulement pour les 90% les plus modestes (Pech, 2011, 34), sans parler des exclus, chômeurs et autres laissés pour compte vivant avec quelques centaines d'euros par mois.

Au niveau urbain, l'effet joint de la règle d'enchère du marché et des processus cumulatifs évoqués entretient ou accentue la ségrégation spatiale, qui se manifeste en particulier par le phénomène des cités-ghettos (produit conjointement par le marché et les erreurs magistrales inspirée par l'utopie de Le Corbusier) où la misère et l'isolement engendrent régulièrement des révoltes, et par son opposé, le quartier riche (l'Ouest de Paris, Neuilly-sur-Seine), voire les « enclaves résidentielles sécurisées », ces « ghettos de riches » en plein développement un peu partout dans le monde (Paquot, 2009). Les études menées sur Paris confirment notamment qu'il existe une ségrégation croissante des riches (Préteceille, 2006). A partir d'une analyse en termes de capacités de Sen, on met en évidence que « le bien-être des franciliens s'améliore mais la fracture sociale s'accroît » (Bourdeau-Lepage et Tovar, 2011).

### **Mondialisation et inégalités**

Enfin, la conjonction de ce libéralisme débridé et des progrès technologiques dans les transports et communications a produit une mondialisation elle-même source de disparités, une mondialisation qui paradoxalement est loin d'être mondiale, laissant au bord du chemin nombre de pays, nombre d'individus ! Plus que jamais, être ou ne pas être dans le réseau (Taylor, 2004), c'est la question, du même type que ces autres : être ou ne pas être considéré, être ou ne pas être en mesure de vivre décemment, ... ou en inversant les termes, être ou ne pas être objet de ségrégation. La mondialisation pourrait être considérée comme le dernier stade de l'utopie libérale où, grâce aux nouvelles technologies de l'information et à la libéralisation financière, les mouvements de capitaux spéculatifs et le marché financier dominant l'économie.

La domination de la spéculation est le résultat extrême de la vulgate libérale, et elle en est la négation. Négation parce qu'elle est la domination absolue et kafkaïenne de l'irrationnel et du très court terme sur l'ensemble des autres marchés, sur l'ensemble de l'économie, de la politique, de la société et sur chaque individu. Elle signifie la disparition de fait de la liberté sur la plupart des marchés, soumis à celui des capitaux, et en même temps asservis aux fantaisies de quelques agences de notation auxquelles on prête une confiance sans limite.

Le consentement nécessaire est bien là, encore, comme la conviction aveugle qu'il n'y a pas d'alternative. Un consentement de tous les acteurs, de ceux qui manient les rouages des marchés, de ceux qui bénéficient des bienfaits du marché. Consentement par intérêt, pour la plupart, consentement pas confort, peut-être pour d'autres. Quant à la conviction, elle est assurée par d'importantes techniques de persuasion : vous ne voulez pas du libéralisme ? D'accord, mais vous allez retomber dans les méfaits du collectivisme, ou bien de toute façon vous serez perdants. C'est la grande offensive de tous les défenseurs acharnés du libéralisme, relayés par les médias, pour nous persuader qu'il n'y a pas d'alternative, que c'est inévitable et incontournable, sous peine de catastrophe (une catastrophe sans contenu, le mot seul suffit à convaincre, dans la rhétorique libérale). Seul grain de sable dans cette belle mécanique : il est impossible de convaincre tout le monde. Parce que ceux que la mondialisation prive de pouvoir (pays pauvres, villes non « mondiales », individus laissés pour compte) n'ont aucun droit à la parole. Ils sont marginalisés. Et ils pourraient bien le rester longtemps. La mondialisation libérale serait-elle donc inévitablement destinée à rester

partielle, parce qu'elle engendre ses propres limites en développant les inégalités et les marginalités ?

### **Conclusion : la quête incertaine d'un idéal**

L'utopie est la recherche d'une société idéale, unique, indiscutable et définitive, projetée dans un espace urbain. L'idéal social, c'est avant tout la justice sociale. L'utopie cherche donc à se construire sur les bases d'une théorie idéale de la justice, des principes d'une justice sociale parfaite. Nous avons pu montrer qu'aucune utopie ne peut, voire ne veut, respecter parfaitement égalité (ou équité) et liberté. Notre raisonnement se fonde en partie sur l'existence de plusieurs formes d'égalité et de différentes dimensions de la liberté. L'égalité selon un critère particulier peut engendrer l'inégalité selon d'autres points de vue. La liberté de faire dans un domaine particulier peut entraver la liberté d'agir dans d'autres domaines. Qui plus est, une certaine forme de liberté peut entraîner des inégalités, et inversement l'égalité, selon sa conception, peut limiter la liberté. Nous sommes face à une impossibilité fondamentale de réaliser une justice absolue, parce que la justice absolue n'existe pas. Il n'existe pas un principe unique de justice. Dans ces conditions, doit-on suivre Sen (2010) qui d'emblée s'écarte de la recherche d'un idéal de justice ? Doit-on en conséquence rejeter toute utopie ? La justice idéale n'existe pas. Même si elle existait, sa connaissance ne serait ni nécessaire ni suffisante pour agir de manière juste, parce qu'on peut toujours dire si A est plus juste ou moins juste que B, sans référence à un C imaginaire qui serait le plus juste possible. Sen milite alors pour une méthode comparative qui se passe de toute référence à un idéal. Pour nous, une telle démarche signifie que l'impossible justice idéale de l'utopie devrait nous faire rejeter toute utopie.

Cette position est elle-même difficile à justifier, pour deux raisons, l'une basée sur une critique de ce que propose Sen, l'autre attachée malgré tout à une défense nuancée de l'imaginaire utopique.

Que propose Sen comme guide de jugement de ce qui est plus ou moins juste ? Des principes de justice sont de toute manière nécessaires. Selon Sen, ils doivent résulter d'un « accord issu d'un débat argumenté ». Le débat doit être le plus large possible, sur une base proche de celle du « spectateur impartial » d'Adam Smith, dans le but d'éviter à la fois tout localisme et tout « point de vue positionnel » (selon lequel notre conception de la liberté dépend de notre position dans la société et de nos intérêts propres). L'idée de débat s'oppose au principe de l'institutionnalisme transcendantal. Ce débat doit être argumenté et faire appel à la raison, ou bien à l'indignation raisonnable. Sur ces bases, il prône une justice qui respecte la diversité humaine et la liberté procédurale, et propose le concept de *capabilité*, qui intègre cette liberté procédurale : « La capabilité d'un individu peut se définir comme liberté de bien-être (celle d'améliorer son propre bien-être) et liberté d'action (celle de faire progresser tous les objectifs et valeurs qu'il souhaite promouvoir). » (Sen, 2010, 349).

On connaît le succès remporté par l'idée de capabilité. Ce qui nous préoccupe, c'est moins ce concept que la procédure supposée de détermination des principes de justice. Si on examine un instant l'idée du débat impartial et argumenté, il n'est pas difficile d'y voir au moins deux axiomes implicites difficiles à justifier : (i) il est *possible* d'avoir un débat impartial. Certes Sen prend toutes les précautions pour garantir cette impartialité, mais rien de ce qu'il propose ne la garantit absolument, sauf à considérer que l'impartialité existe absolument. Sen, conscient de cette imperfection, assouplit son point de vue, mais alors il lui enlève sa pertinence. (ii) Le débat est raisonné ou raisonnable. C'est ici une confiance discutable en la généralité et la toute-puissance de la raison.

Ainsi, on pourrait penser que la démarche de rejet de l'idéal, ou de l'utopie, aboutit à revenir à une autre forme d'utopie. La démarche de Sen serait utopique parce qu'elle repose sur des axiomes implicites et réducteurs qui l'amènent à revendiquer la capabilité comme principe idéal de justice. Peut-être ne suffit-il pas de rejeter l'institutionnalisme transcendantal pour éviter l'utopie.

Finalement, l'utopie est-elle à rejeter ? Oui, indiscutablement, lorsqu'elle est trompeuse (encore faut-il en avoir conscience) et conduit ou risque de conduire à un asservissement à des règles immuables, ou d'engendrer le totalitarisme et la déshumanisation. Non lorsqu'elle est porteuse d'espoirs réalisables. On dit parfois que l'utopie d'aujourd'hui est la réalité de demain. L'utopie, en tant que recherche d'autres *possibles* en réponse à une situation inacceptable, ne peut être qu'encouragée. Les innombrables utopies sociales revendiquant liberté et égalité, malgré leurs défauts, ont fini par produire le progrès social, le suffrage universel, le vote des femmes, la sécurité sociale, l'impôt progressif, l'État-providence (actuellement en péril). L'utopie n'est pas un but en soi. C'est une erreur de construire des utopies pour les appliquer rigoureusement. L'utopie est seulement, mais c'est beaucoup, un creuset d'idées nouvelles.

**Remerciements :** Cet article a bénéficié des commentaires et conseils d'Élisabeth Tovar que nous remercions vivement.

**A propos des auteurs :** **Jean-Marie Huriot**, Professeur d'économie à l'Université de Bourgogne, Dijon, UMR LEG

**Lise Bourdeau-Lepage**, Professeure de géographie à l'Université Jean Moulin - Lyon 3, UMR EVS (CRGA)

**Pour citer cet article :** **Jean-Marie Huriot, Lise Bourdeau-Lepage**, « Utopie, égalité et liberté : l'impossible idéal. », [“Utopia, Equality and Liberty: The impossible ideal”, translation : Sharon MOREN], *justice spatiale | spatial justice*, n° 5 déc. 2012-déc. 2013 | dec. 2012-dec. 2013, <http://www.jssj.org>

## Bibliographie

**ANTONY, Michel**, 1995, *Quelques œuvres utopiques libertaires ou résolument anarchistes*. [http://artic.ac-besancon.fr/histoire\\_geographie/HGFTP/Autres/Utopies/u3c-ferm.doc](http://artic.ac-besancon.fr/histoire_geographie/HGFTP/Autres/Utopies/u3c-ferm.doc) Dernière Mise à jour : 14/12/2013.

**BACON, Francis**, 1626, *The New Atlantis*. Traduction, 1702, *La Nouvelle Atlantide*, Paris : Jean Musier. Réédition, 1983, Paris : Payot.

**BAILLY Antoine, BAUMONT Catherine, HURIOT Jean-Marie et SALLEZ, Alain**, 1995, *Représenter la ville*. Paris : Economica.

**BARTHES, Roland**, 2002, *Sade, Fourier, Loyola*. in Œuvres complètes, tome 3, Paris : Seuil. 1<sup>ère</sup> édition 1971.

**BAUMONT, Catherine et HURIOT Jean-Marie**, 1997, « La ville, la raison et le rêve : entre théorie et utopie ». *L'espace Géographique*, 2, 99-117.

**BOURDEAU-Lepage, Lise et HURIOT Jean-Marie**, 2005, « La métropolisation, thème et variations ». in Buisson, Marie-André et Mignot Dominique, eds., *Concentration économique et ségrégation spatiale*, Bruxelles : De Boeck Université, 39-65.



- BOURDEAU-LEPAGE, Lise et TOVAR Élisabeth**, 2011, « Bien-être en Île-de-France : derrière une hausse générale, des disparités territoriales croissantes ». *Métropolitiques*, 2 mai 2011. En ligne : <http://www.metropolitiques.eu/Bien-etre-en-Ile-de-France.html>
- BOURDIEU, Pierre**, 1998, « Cette utopie, en voie de réalisation, d'une exploitation sans limite : l'essence du néolibéralisme ». *Le Monde Diplomatique*, mars 1998. Repris, 2010, *Le Monde Diplomatique* : Manières de voir, 112, août-septembre, 11-15.
- CABET, Etienne**, 1842, *Voyage en Icarie*. Réimpression : Genève : Slatkine reprints, 1979.
- CAMPANELLA, Tommaso**, 1623, *Civitas Solis*. Francfort : G. Tampachii. Traduction par A. Tripet, 1972, *La Cité du Soleil*. Genève : Librairie Droz (Les classiques de la pensée politique) et 2000, Paris : Éd. Mille et une nuits (La petite collection, 261).
- CIORAN, Emil**, 1960, *Histoire et utopie*. Paris : Gallimard. Réédition, 1987-1990, Paris : Gallimard (coll. Folio Essais).
- CONSIDERANT, Victor**, 1848, *Description du phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique*. Réimpression : Genève : Slatkine Reprints, 1980.
- FOURIER, Charles**, 1829, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et combinée, distribuée en séries passionnées*. Paris : Bossange Père – P. Mongie aîné.
- FOURIER, Charles**, 1849, *L'harmonie universelle et le phalanstère, recueil méthodique de morceaux choisis de l'auteur*. Paris : Librairie phalanstérienne.
- FOURIER Charles**, 1953, *Textes choisis*. Paris : Editions Sociales (Les classiques du peuple).
- FUJITA, Masahisa et THISE, Jacques-François**, 2003, *Économie des villes et de la localisation*. Bruxelles : de Boeck. Traduit de *Economics of Agglomeration. Cities, Industrial Location and Regional Growth*, 2002, Cambridge : Cambridge University Press.
- GABSZEWICZ, Jean**, 1993, *La concurrence imparfaite*. Paris : La découverte (Repères).
- HURIOT, Jean-Marie**, 2011, « Les tours du pouvoir ». *Métropolitiques*, 24 octobre 2011. URL : <http://www.metropolitiques.eu/Les-tours-du-pouvoir.html>
- HURIOT, Jean-Marie et Bourdeau-Lepage Lise**, *Économie des villes contemporaines*. Paris : Economica.
- HURIOT, Jean-Marie et Perreur Jacky**, 1970, « L'optimum second ». *Revue d'Économie Politique*, 2, 288-313.
- KROPOTKINE, Pierre**, 1905, "Anarchism". in *Encyclopedia Britannica*, London :
- KRUGMAN, Paul**, 1991, *Geography and Trade*. Cambridge Mass : MIT Press.
- LACROIX, Jean-Yves**, 1994, *L'utopie*. Paris : Bordas (coll. Philosophie présente).
- LE CORBUSIER**, 1925, *Urbanisme*. Paris : Grès et Cie. Réédition, 1980, Paris : Artaud.
- LEDOUX, Claude-Nicolas**, 1804, *L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*. Paris : Chez l'Auteur, rue Neuve d'Orléans, tome 1. Réimpression, 1994, Nördlingen : Verlag Dr. Alfons Uhl.
- LEFEBVRE, Henri**, 1961, *Critique de la vie quotidienne Tome II : Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris : L'Arche.
- LOTY, Laurent**, 2011, « L'optimisme contre l'utopie. Une lutte idéologique et sémantique ». *Europe*, n° spécial Regards sur l'utopie, 985, 84-102.
- MANDEVILLE (de), Bernard**, 1714, *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. Réédition augmentée, 1729.
- MORE, Thomas**, 1516, *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*. Louvain : Thierry Martens. Réédition de la traduction, 1987, *L'utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Paris, GF-Flammarion.
- NORTH, Douglass C.**, 1990, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge : Cambridge University Press.
- PAQUOT, Thierry**, 2005, « Utopie : uniformité sociale ou hétérogénéité. Thomas More, Robert Owen, Charles Fourier et André Godin revisités ». *Informations sociales*, 5, 125, 112-119.
- PAQUOT, Thierry**, 2009, *Ghettos de riches*. Paris : Perrin.

- 
- PINÇON, Michel et PINÇON-CHARLOT Monique**, 2010, *Le président des riches*. Paris : La Découverte (Zones).
- POLLMAN, Christopher**, 2009, « Le principe d'égalité : tremplin ou impasse pour l'émancipation humaine ? ». *Aspects*, 3, 25-44.
- PECH, Thierry**, 2011, *Le temps des riches*. Anatomie d'une sécession, Paris : Seuil.
- PRETECEILLE, Edmond**, 2006, « La ségrégation sociale a-t-elle augmenté ? La métropole parisienne entre polarisation et mixité ». *Sociétés Contemporaines*, 62, 69-93.
- ROSANVALLON, Pierre**, 2011, *La société des égaux*. Paris : Seuil (Les livres du nouveau Monde).
- RUYER, Raymond**, 1950, *L'utopie et les utopies*. Paris : PUF. Réédition, 1988, Paris : Gérard Monfort.
- SEN, Amartya**, 2010, *L'idée de justice*. Paris : Flammarion. Traduit de *The Idea of Justice*, 2009, Londres : Penguin Books Ltd.
- SERVIER, Jean**, 1993, *L'utopie*. 3e édition corrigée, Paris : PUF (Que sais-je ?).
- SMITH, Adam**, 1759, *The Theory of Moral Sentiments*. Traduction française de Blavet), 1774 (tome 1), 1775 (tome2), *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Valade. Traduction de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, 1999, Paris : PUF.
- SMITH, Adam**, 1776, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London : Strahamand Cadell. Traduction française de Garnier G., 1843, revue, 1881, rééditée, 1991, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris : GF-Flammarion, 2 tomes.
- TAYLOR, Paul J.**, 2004, [World City Network: A Global Urban Analysis](#). London and New York : Routledge.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques**, 1979, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris : Jean-Pierre Delarge.