



La tradition française de l'égalité: histoire, tensions, renouvellements

Lucien Jaume

► **To cite this version:**

Lucien Jaume. La tradition française de l'égalité: histoire, tensions, renouvellements. *Historia Constitucional*, Universidad de Oviedo, 2019, pp.715 - 730. 10.17811/hc.v0i20.617 . hal-03066333

HAL Id: hal-03066333

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-03066333>

Submitted on 15 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA TRADITION FRANÇAISE DE L'ÉGALITÉ: HISTOIRE, TENSIONS, RENOUVELLEMENTS

THE EQUALITY FRENCH TRADITION: HISTORY, TENSIONS, RENOVATIONS

Lucien Jaume

Centre de Recherches Politiques de Sciences Po et CNRS

A l'ami Varela, en souvenir et en hommage

Résumé: L'égalité appartient à l'essentiel de la culture politique française, le premier moment de culmination se trouvant dans le processus révolutionnaire (1789-1799), mais selon une controverse : égalité dans le cadre du droit de l'homme et du citoyen, en confrontation avec l'égalité concrète, dite "réelle". A l'époque contemporaine, l'égalité peut être dite différentielle, de sorte à représenter la société dans sa diversité. Mais cette optique s'origine plutôt dans la société civile elle-même que dans le domaine de la loi et de l'Etat. Pour la pensée française, le droit sans l'Etat, néanmoins déclaré par le juge, voilà le phénomène nouveau qui consacre l'égalité dans la différence.

Abstract: The concept of equality is absolutely relevant for the French political culture. It finds a first culminant moment during the French Revolution (1789-1799), through a hard controversy: the equality defining the rights of man and of citizen *vs* a concrete equality, which is said "more real". Today, the equality can be considered as a differential one, such as the social diversity could be represented in itself, including the fact that this meaning of equality takes roots mostly in the society itself, not in the making of state laws. Considering the French political thought, this process of regulation out of the state interference, which is nevertheless a judicial fact, is indeed a new moment, that of persons which are "equal and different".

Concepts clés: Droit naturel, égalité naturelle, intérêt général, communisme, démocratie sociale, démocratie toquevillienne, pouvoir républicain

Key words: Natural rights, natural equality, general interest, communism, social democracy, Tocquevillian democracy, republican power

Dans la culture politique française, l'égalité est une valeur ou une norme essentielle, elle trouve son moment à la fois d'apogée et de controverse dans la Révolution (1789-1799). Apogée parce que l'égalité comme *égale liberté* est une arme anti-privilege ; elle permet un accès égal à la liberté en tout domaine, la propriété, le droit de formulation et de communication des opinions, le vote (du

moins en théorie : masculin et censitaire en fait pour les commencements de la Révolution). Du coup, l'égalité, qui est énoncée dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen *avant* les autres droits, commande tout le système théorique de la Déclaration de 1789 (mise en tête de la première constitution, celle de 1791).

Mais il y a aussi controverse, parce que la notion d'égalité n'aura plus la même portée dans la Déclaration rédigée en 1793, par les Montagnards et les Jacobins, et parce que certains (comme Harmand, Robespierre, Babeuf) réclament ce qu'ils appellent " l'égalité réelle ".

Pour comprendre l'importance et les potentialités de l'idée d'égalité en France, il faut remonter à la philosophie d'avant la Révolution. Pour les uns, la nature institue les hommes comme égaux (et il reste à savoir si les femmes font partie de ces " hommes " génériquement désignés), pour les autres, la nature n'a pas fait les hommes égaux, la notion d'égalité naturelle est absurde. Ce qui ne veut pas dire que tous ces auteurs sont contre l'égalité civile, ou politique, ou sociale. On rencontre, avant même la Révolution, une distinction mal clarifiée dans les débats : l'égalité comme état de fait, l'égalité comme norme, parfois comme programme d'action. Mais l'incertitude serait-elle dans le droit naturel lui-même ? Est-ce que le droit naturel expose un fait ou stipule sur une valeur *a priori* ?

Ce sera notre premier questionnement : de quelle égalité parlent les philosophes du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècle ? Est-ce un ordre de choses donné et qu'il faut reconnaître ou bien un ordre inexistant mais à créer ? On verra que la Déclaration de 89 choisit une tierce position : étant un Principe évident, un axiome, l'égalité est à chercher en nous, à la lumière de la raison, à peu près au sens de ce que Kant appelait un principe *a priori*. Cet *a priori* inscrit dans l'esprit humain se développe rationnellement en *droits* qui, à leur tour, ne peuvent se réaliser que par la Loi et par l'Etat, qui est auteur des lois au nom de la nation.

Ainsi la nature, l'opinion publique, la société civile, les droits, la coutume ne peuvent suffire : le garant indispensable de l'égalité *a priori* entre les êtres humains, c'est l'Etat. Les institutions républicaines françaises découlent de cette philosophie de la raison et de la volonté : le Parlement, le Conseil d'Etat, l'école, les concours méritocratiques.

Ensuite, un seuil important n'est pas tant dans la critique socialiste (XIX^{ème} siècle) et la revendication de l' " égalité réelle ", que dans la perception de l'égalité *différenciée* qui conduit à des lois de représentativité à travers essais et corrections. La thèse de la Révolution française " la loi est la même pour tous " ne peut plus être soutenue au cours du XX^{ème} siècle, car, à des cas différents vont s'appliquer des formes différentes de l'égalité recherchée. Dans les années 1960-1970, le juriste et politologue Georges Burdeau analyse l' " effacement de la généralité et de l'impersonnalité de la loi " ¹.

Le problème posé depuis ce tournant important est de savoir s'il est vrai que l'égalité entre " identiques " se distingue de l'égalité entre " différents ", et si cette

¹ G. Burdeau, *Traité de science politique*, t. VII, *La démocratie gouvernante, son assise sociale et sa philosophie politique*, Paris, LGDJ, 1973, p. 47, note 17.

différence de la différence (pourrait-on dire), de type nouveau, peut être dite juste dans l'extension qu'on lui donne. Les débats sur la parité hommes/femmes et sur la " diversité " ont leurs sources anciennes dans ce questionnement. De plus, si des *identités* se sont constituées de façon visible (dans le territoire, dans les mœurs, dans la condition sexuée, dans l'insertion de populations récentes, etc.) peut-on créer une égalité entre individus, ou bien entre groupes, qui soit " respectueuse des identités " – comme on tend de nos jours à le réclamer ?

On aura donc trois grandes étapes à considérer du point de vue de l'histoire de la pensée et de la société. Tout d'abord, l'égalité *de réciprocité* que les philosophes juristes comme Pufendorf fondent sur la nature humaine comme identité commune et sociabilité ; puis une égalité volontairement indifférenciée, *a priori*, et légiférée par la nation et l'Etat qui veulent la rendre concrète, c'est-à-dire opératoire dans la société. Enfin, une égalité construite, par *représentativité* différenciée, qui appelle des arbitrages négociés et notamment le pouvoir du juge. Le " concret ", cette fois, c'est la société, lourde de la pluralité de ses membres, de ses droits, de ses statuts et de ses aspirations, mais où les règles du marché commencent fortement à supplanter les tutelles de l'Etat législateur. L'Etat républicain d'aujourd'hui peut-il intégrer ce tournant auquel il n'était pas préparé, alors qu'il se trouve devant des sources du droit qu'il ne contrôle pas ? Nous chercherons à clarifier la question, plutôt que de tenter d'y répondre.

L'égalité philosophique des modernes, une logique de réciprocité

Consultons l'*Encyclopédie* des philosophes des Lumières à l'article " Egalité naturelle " par Jaucourt. Ce dernier donne d'emblée une précision importante : " égalité naturelle *ou* morale ", le " ou " ayant la valeur de " c'est-à-dire ". Elle est " fondée sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes ". Cette égalité est d'ordre normatif (" morale "), et à partir d'une identique valeur, la dignité de tout être humain. La thèse se retrouve chez Locke (et le pasteur Hooker qui est l'une de ses sources d'inspiration) : ce que Locke appelle " égalité parfaite " de l'état de nature (§ 7 du *Second traité de gouvernement*) est " un état d'égalité où tout pouvoir et toute juridiction sont réciproques, personne n'en ayant plus qu'un autre "2. La thèse de Locke est développée (§ 8) à propos de la *juridiction* que chacun peut appliquer, en fonction de la loi de nature - qui s'identifie à la raison - lorsqu'il est victime, dans sa personne, des dommages infligés par d'autres. Dans cette situation de l'état de nature où il n'y a ni juge ni autorité instituée, l'égalité, ou plutôt, l'équité veut 1) que la loi de nature reçoive une application concrète, 2) que chacun soit en droit de l'appliquer, 3) que chacun exerce la réciprocité : soit comme punisseur, soit comme individu puni, 4) que des limites à la punition soient fixées et reconnues par la raison de chacun. Cet " état d'égalité parfaite " implique clairement l'interdiction des vengeances ou *vendettas* entre individus égaux, c'est-à-dire le cycle de violences sans fin.

Il faut donc remarquer que la réciprocité est à la fois un fait d'ordre anthropologique et une norme, car elle résulte de la *natural law* qui s'applique à l'homme et dont ce dernier n'est ni le maître ni le concepteur (loi naturelle de

² J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1690, § 4, P. Laslett, ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 169.

Dieu). L'une des sources de Locke est ici Pufendorf : " Par le droit naturel, chacun doit estimer et traiter les autres comme lui étant naturellement égaux, c'est-à-dire comme étant hommes aussi bien que lui " ³. L'idée est qu'il est impossible d'être homme de façon partielle, ou bien par moments seulement : " Je suis homme aussi bien que toi ". La réciprocité est donc spontanée, évidente. La thèse critique développée ensuite par des publicistes comme Necker, dans le contexte de la Révolution française, est que la nature ne fait pas les hommes égaux ; mais cette thèse ne vise pas l'identité humaine de l'homme, elle porte sur les capacités, les talents ou les vertus morales, elle vise les différences entre les individus dans leur expression sociale et politique. Necker, penseur de culture chrétienne ⁴, écrit en 1792 un livre critique sur l'égalité, parce que cette dernière conduit au suffrage universel et au nivellement des rangs ⁵. Mais Necker a essayé de conduire la première phase réformatrice de la Révolution comme ministre de Louis XVI : c'est lui qui introduit un règlement du vote aux États Généraux d'esprit révolutionnaire.

Cependant, la critique de l'égalité peut être racialisée : la nature a fait des races inégales, cette thèse produira au XIX^{ème} siècle une vive polémique et une rupture de relations entre Tocqueville et le comte Gobineau. Irrité contre Gobineau, Tocqueville a parlé à son propos d'une " morale d'éleveur de chevaux ", ignorant la valeur des cultures humaines. Pas plus que Montesquieu, Tocqueville n'admet que l'on puisse passer de la diversité des civilisations à l'infériorité de groupes pris collectivement : son soutien à la colonisation en Algérie (et parfois aux méthodes violentes de l'armée) ne repose pas sur des arguments racialisés. On peut consulter sur ce point, qui a fait polémique, la récente mise au point de Jean-Louis Benoît ⁶.

Enfin, la critique de l'égalité fondée sur la réciprocité peut, tout simplement, refuser le concept universel d'homme et par là saper la source même des droits. C'est le développement fameux de Joseph de Maistre : " La Constitution de 1795 est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'hommes dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. (...) mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie " ⁷.

S'il n'y a pas d'homme en soi, il n'y a plus d'égalité à penser dans une portée universaliste. L'égalité entre les peuples est ou bien absurde ou bien l'affaire, empiriquement, de traités, d'ailleurs révisables. C'est toute la philosophie moderne du droit et de l'ordre international auquel Maistre tourne le dos, à l'opposé de son contemporain, Emmanuel Kant.

³ S. Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, 1732, Caen, Centre de Philosophie de l'Université de Caen, 1987, t. 1, p. 309.

⁴ Voir le remarquable ouvrage d'Henri Grange, *Les Idées de Necker*, Paris, Klincksieck, 1974.

⁵ J. Necker, « Réflexions philosophiques sur l'égalité », in *De la Révolution française*, IV^{ème} partie, Paris, Marete, 1797.

⁶ J.-L., Benoît, 2018, « Tocqueville : de la question indienne à l'Algérie », *Commentaire*, n° 163, automne 2018, p. 635-645.

⁷ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 1797, Lyon, Pélagaud, 1862, chap. VI, p. 88. Également, édition par P. Glaudes, *Œuvres*, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 235.

Chez les philosophes du droit naturel moderne, et de la théorie du contrat, l'égalité est la pierre d'angle comme valeur du *politique* : on le voit chez Hobbes comme chez Rousseau, chez Locke comme chez Kant. Montesquieu donne une spécification de l'égalité dans sa typologie des régimes : l'amour que l'on porte à la démocratie (qui est une des formes de la république), c'est " l'amour de l'égalité " tel que défini dans *L'Esprit des lois*⁸. Tandis que, dans la république aristocratique, " l'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu (...) ; il y tient la place de l'esprit d'égalité dans l'Etat populaire " ⁹.

De plus, Montesquieu oppose à " l'esprit d'égalité extrême " (liv. VIII, §2, 570), où chacun veut être égal aux autres en tout (autorité, famille, fonctions sociales diverses), le véritable amour démocratique de l'égalité qui reste modéré et qui est l'âme de la " démocratie réglée " comme il l'appelle (VIII, § 3, 571). Montesquieu admet d'ailleurs que, pour le bien de la démocratie, il peut être opportun d'enfreindre l'égalité ; par exemple, si un citoyen se ruine en étant magistrat, il faut pourvoir à ses moyens de subsistance ou au retour à la vie civile (V, § 5, 546). On peut dire que chez les classiques - comme on le voit chez Aristote - on admet déjà qu'il est nécessaire de traiter de façon différente des cas différents : l'égalité *arithmétique* (où chacun reçoit le même) ne supprime pas l'égalité *géométrique* (égalité proportionnée) ou bien l'équité. Pour Aristote, l'équité est absolument nécessaire devant l'excès de généralité de la loi ¹⁰.

En termes de priorité en valeur, les philosophes de l'Europe moderne considèrent presque tous que *l'égalité est condition de la liberté* - au lieu de la thèse inverse. Cela est très clair chez Rousseau qui écrit que la liberté ne peut subsister sans l'égalité, y compris en matière de richesses¹¹. Il paraît plus difficile de l'affirmer pour Hobbes puisque l'égalité entre les hommes conduit, par l'état de nature, à leur rivalité et à la recherche du moyen de dominer ou de tuer pour ne pas être tué¹². Cependant, c'est bien l'égalité entre tous qui suggère et permet la procédure du *contrat* au profit d'un tiers, le souverain, " représentant de la multitude " ; et ce dernier, pour remplir sa mission, devra en retour, par la promulgation des lois, faire respecter les axiomes naturels d'égalité et de réciprocité. Dans un paradoxe très intéressant pour notre époque, l'égalité est à la fois chez Hobbes une plaie permanente de la condition humaine et le moteur des remèdes à trouver : réguler judicieusement la concurrence pour que la violence de la concurrence ne dissolve pas le collectif ; on trouve là un absolutisme en politique au service des droits dans la vie privée, la famille et l'économie, une visée libérale en ce sens. L'Etat qui l'oublierait se heurterait à un droit de résistance irrépressible, toujours virtuellement présent¹³.

⁸ Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. D. Oster, Paris, Le Seuil, 1964, liv. V, § 3, p. 544.

⁹ *Ibid.*, liv. V, § 8, p. 548.

¹⁰ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, liv.V, 1137a-1138b, §14, Paris, Vrin, 1983, p. 265-268.

¹¹ J.J Rousseau, *Du Contrat social*, 1762, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, coll. La Pléiade, Gallimard, 1964, p. 391.

¹² Hobbes, 1651, *Léviathan*, chap. XIII, § 3 et 4, éd. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 122.

¹³ Voir notre étude dans : L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (livre épuisé, reproduction sur demande aux PUF), également notre contribution : « Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism », in P. Springborg, ed. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 199-216 : perspective révisée sur le rapport Hobbes-Locke.

Egalité *a priori* et soutien par la loi comme “ expression de la volonté générale ”

Il est intéressant de mettre en comparaison la logique intellectuelle présente dans la Déclaration révolutionnaire de 1789, à partir de son Préambule, avec ce qui fut le point de départ de Rousseau dans le *Contrat social* et dans le *Discours sur l'inégalité*. Rousseau part d'une thèse qui marie une axiomatique idéale avec l'empiricité historique : “ L'homme est né libre et partout il est dans les fers ” [Rousseau]¹⁴. Le contraste fort entre l'universalité de la valeur (liberté) et la généralité des faits constatés (les “ fers ” de l'esclavage physique ou économique ou politique) permet à l'auteur de régresser vers une convention à la fois tacite et oubliée (en ce sens, méconnue). Le contrat engage chacun envers tous, au profit d'un peuple toujours souverain et qui s'actualise politiquement par le contrat, ainsi que par la conscience de soi nourrie par le contrat. Mais il faut pour cela vouloir la “ volonté générale ”, il faut se révolter contre les “ fers ”. On peut définir ainsi la volonté générale : ce que chacun trouve en soi lorsqu'il s'examine, sur une question à résoudre, précise, à la lumière du bien de tous procurée par la raison¹⁵. La volonté générale ne devient extérieure aux individus citoyens que pour autant que chacun la porte également en soi, comme le dit expressément Rousseau : “ Chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale *qu'il a* [nous soulignons] comme citoyen ”¹⁶.

Alors que, dans la Déclaration, tout paraît plus facile : il suffit de s'ouvrir à l'évidence, puisque “ les seules causes des malheurs publics ” proviennent de “ l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme ” (Préambule). Il *suffira de* sortir de l'état d'oubli (mémoire, instruction publique), de la situation d'ignorance (instruction publique encore) et de la relation de mépris diffusée par les classes privilégiées. L'évidence requise est celles des principes ou plutôt des *droits* : liberté, propriété, sûreté (contre l'arbitraire de la justice et du pouvoir), droit de résistance, droit d'opinion libre, droit d'élire, etc.

L'égalité comme égale liberté d'accéder à ces droits est déjà là (“ les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ”), et pas encore là : il faut rétablir dans le temps présent ce que procure le droit naturel de façon intemporelle et anhistorique, il faut retrouver et restaurer une vérité d'origine : telle est la tâche de la Révolution française, qui “ abolit ” (les privilèges) pour “ restaurer ” (l'égalité). Cette révolution morale et politique, cette révolution de l'égalité contre tout privilège rajeunit la société : les révolutionnaires disent, dans de nombreux discours ou écrits, que la nation “ se régénère ”. L'idée de régénération recouvre deux grands aspects : constitutionnel, puis terroriste¹⁷.

En somme, par les Droits de l'homme, on ne crée pas une nation, un royaume, une France qui seraient tout nouveaux, on rétablit la *vérité* de la vie

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. I, chap. I, 1964, p. 351.

¹⁵ L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, éd. cit., p. 153-165.

¹⁶ J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. I, chap. VII, p. 363.

¹⁷ Nous nous permettons de renvoyer à l'étude consacrée à cette thématique, dans L. Jaume, *Le Religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

sociale et qui était valide de tout temps quoique méconnue généralement : l'égalité est alors la vérité de la nature humaine et de la condition sociale. Rousseau dit : il y a une convention tacite, préexistante. La Révolution dit : il y a une vérité préexistante - donc naturelle ; on la socialise par le citoyen en politique et par la société civile des droits de l'homme. On l'actualise par la loi, qui est " l'expression de la volonté générale ". Cette vérité pourrait être dénaturée si on la pluralisait par des *différences* individuelles ou sociales. Considérons l'article 6 : " Tous les citoyens étant égaux ", par et devant les " yeux de la loi " (personnification en affinité avec l'Être suprême nommé dans le Préambule), ils sont tous " également admissibles " à quelque *distinction* politique que ce soit. Cependant, ces distinctions et fonctions s'appliquent bien à des individus différents et inégaux : capacités, talents, vertus (article 6, de nouveau, de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen). Ces facteurs relèvent de la matière de la loi - lors de son application au réel - non de la *forme* de la loi. Ces " admissibles " (on dirait aujourd'hui les personnes " éligibles ") ne peuvent et ne doivent pas être tous admis. La loi est la même pour tous, qui, entre eux, ne sont pas *les mêmes*.

Telle est la source de l'élitisme républicain, notamment de la procédure du concours pour les postes à pourvoir. On trouve donc combinés ici les deux éléments qui constituent par leur union la philosophie française de l'égalité : égalité par la protection accordée *a priori* (car l'Etat législateur institue et protège l'égalité admissibilité) et égalité par la compétition (l'Etat législateur reconnaît tacitement l'inégalité des compétences qui se révélera concrètement).

Que les inégalités concrètes soient reconnues et révélées par l'égalité juridique suscitera un discours opposé entre conservateurs et progressistes. Du côté conservateur Ferdinand Brunetière ironise sur le devenir de l'instruction après Jules Ferry parce qu'elle crée " un esprit de contention et de lutte ". Il ajoute : " Que faire dans cette foule d'hommes à chacun desquels on a dit dès l'enfance : Sois le premier ! " ¹⁸. Brunetière critique " l'idée même du concours (...) devenue comme inséparable de la notion même de la démocratie ", et qui ressort " comme le palladium de l'égalité " en France, tout comme dans la Chine ancienne des mandarins ¹⁹.

Du côté progressiste, les auteurs de la fin du XIX^{ème} siècle veulent souvent prendre en marche le train des idées darwinistes. Par exemple Célestin Bouglé, républicain de gauche et défenseur du solidarisme, entend prouver que la sélection par la concurrence existe dans toute la société, et pas seulement dans les écoles et les facultés, que telle est la part vraie du darwinisme ²⁰. Mais il y a plus, il existe aussi une indispensable solidarité du fait de la *dette* que doit ressentir chaque membre de la société : le solidarisme (conçu par Léon Bourgeois principalement) ne peut se fonder sur des analogies biologiques, ni sur la réalité de la division du travail (critique envers Durkheim par Léon Bourgeois) ²¹. Il faut

¹⁸ F. Brunetière, « Education et instruction », dans l'ouvrage du même auteur, *Questions actuelles*, Paris, Perrin, 1895, nouvelle éd. 1907, p. 64.

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰ C. Bouglé, *La Démocratie devant la science*, Paris, Frédéric Alcan, 1904, nouvelle éd. 1923.

²¹ L. Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Armand Colin, 1895. Cet ouvrage a connu de nombreuses révisions et rééditions, de 1895 à 1912.

donc, selon Bouglé, postuler ce qu'il appelle un " individualisme démocratique " qui aurait pour devise " chacun pour tous, tous pour chacun ", et " dont l'avènement marquerait aussi la victoire définitive de la nature proprement humaine sur la nature animale "22. On trouve chez Bouglé la prise en compte de la thèse égalitaire, mais avec la volonté de la dépasser : " la Nature n'a pas fait les hommes égaux ". Pour qu'il y ait société, il faut que se réalise une nature *de type moral*, un type proprement humain. Bouglé appelle cette postulation (exprimée dans le " il faut ") la volonté de " tenir ensemble ", ce qu'on appelle de nos jours le " vivre ensemble " : " La productivité économique elle-même serait menacée si les individus ne gardaient la volonté profonde de " tenir ensemble ", de faire œuvre commune, de continuer l'association"23.

Mais on trouve aussi des propos plus ambigus dans le milieu républicain fin de siècle : ainsi chez le philosophe Alfred Fouillée, l'un des militants les plus actifs (avec son épouse qui écrit *Le Tour de la France par deux enfants*) de l'école et de la République. Il écrit en 1890 : " Ce ne sont pas seulement des individus qu'il faut instruire, c'est une race qu'il faut conserver et accroître (...) ; c'est sur les lois physiologiques et morales de la culture des races que doit reposer l'éducation "24. Car le choc de la défaite de Sedan (vingt ans auparavant) est encore là : il faut discipliner l'école, forger une " aristocratie démocratique " selon Fouillée (p. 378). L'Etat doit veiller à cet intérêt national, car " on voit l'invasion qui pourrait menacer du dehors notre race et notre société française " (p. 378). Pour cela, il faut " une éducation vraiment libérale " - car c'est le moment où divers auteurs, comme Emile Faguet, conçoivent le libéralisme comme un patriotisme moderne.

Mais, il est remarquable que Fouillée préconise non pas un renforcement des sciences, ainsi que de l'enseignement professionnel, comme Jules Ferry le voulait25: il faut selon lui privilégier les humanités, préférer le " beau " à l'" utile ". L'idéal politique et moral reprend une certaine continuité avec la Révolution française : " Les connaissances utiles à l'individu pour sa profession à venir, il en acquerra la majeure partie à mesure des besoins, mais l'éducation doit faire des hommes, des citoyens, des incarnations de la patrie et de l'humanité même. "26.

Fouillée insiste sur la sélection : le « triage des supériorités naturelles », selon son expression27, rappelle évidemment la formule aimée de Guizot 50 ans auparavant (le gouvernement va aux " supériorités "); ou encore ce propos : " l'élite intellectuelle et morale " sera faite " des individus et des groupes qui, par le talent, le mérite et la moralité s'élèvent au-dessus du reste ". Tel est le portrait de ce que l'égalité des chances (bourses scolaires, enseignement primaire

22 C. Bouglé, *La Démocratie devant la science*, éd. cit., p. 281.

23 C. Bouglé, *op. cit.*, p. 273. Voir l'analyse approfondie par Jean-Fabien SPITZ, *Le Moment républicain en France*. Paris, coll. NRF Essais, Gallimard, 2005.

24 A. Fouillée, « L'éducation et la sélection », 1890, reproduit dans *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 22, 2005, *Les idées élitistes en 1900*, p. 355-379.

25 Voir la précieuse édition commentée des discours de Jules Ferry, réalisée par Odile Rudelle : J. Ferry, *La République des citoyens*, Paris, Imprimerie Nationale, 1996, 2 vol. Sur l'enseignement professionnel, t. II, p. 411 et suiv., notamment l'enseignement féminin, p. 421 et suiv.

26 A. Fouillée, « L'éducation et la sélection », éd. cit., 2005, p. 379.

27Fouillée, *Ibid.*, p. 371.

supérieur, cours du soir, etc.) doit promouvoir à partir des enfants de la classe paysanne et de la classe ouvrière. La troisième République a en effet rempli ce programme avec une nation qui était essentiellement composée de paysans et qui a prouvé, dans l'élan et les terribles sacrifices de la Première Guerre, son attachement à l'école et à la République²⁸.

Les tensions dans l'égalité : anciens questionnements et nouveaux problèmes

Avec le développement des institutions issues de la Révolution française, les républicains ont reconnu que la société d'égalité des droits et d'égalité devant la loi ne devait pas être une société *égalitaire*. Pour la Troisième République, en matière sociale, l'historien Serge Berstein note que si " le projet social républicain est un projet de dégageant progressif des élites ", en cela " il fait obstacle à la démocratisation d'ensemble de la société " par contrecoup, comme le confirme l'archaïsme économique et social de la fin de la Troisième République²⁹. L'égalité sans élites ? On peut remonter là aussi aux débats de la Révolution : le *Manifeste des Egaux* de Sylvain Maréchal ³⁰ avait réclamé " l'égalité réelle ou la mort ", en se révoltant contre le respect des propriétés, le maintien des fonctions de direction politique et l'ouverture aux carrières telle que promise par la Déclaration de 1789. " Ce qu'il nous faut de plus que l'égalité des droits ? (...) Nous la voulons au milieu de nous, sous le toit de nos maisons. Périront s'il le faut tous les arts, pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle ! " ³¹.

De même à l'égard des " révoltantes distinctions de riches et de pauvres, de grands et de petits, de maîtres et de valets, *de gouvernants et de gouvernés* " (*ibid.*, souligné par l'auteur). Les besoins sont décrétés les mêmes par Maréchal (dont le Manifeste a été reproduit par Babeuf) : il faut " une seule éducation, une seule nourriture ", il faut aussi abolir les différences autres que " celles de l'âge et du sexe ". Allant dans le même sens, Babeuf parle d' " égaliser " et refuse de croire aux talents individuels : « Ce sont les intelligents qui ont donné un si haut prix aux conceptions de leurs cerveaux » ³². Il ne s'agit pas de rétribuer, dans la société communiste, les talents et capacités de façon proportionnée, car cela irait à " détruire la précieuse égalité " ³³. On doit même supprimer, explique Babeuf, le

²⁸ Voir notre étude : L. Jaume, « La laïcité selon Jules Ferry ». *Commentaire*, n° 155, 2016, p. 591-597.

²⁹ S. Berstein, « La culture républicaine dans la première moitié du XXe siècle », in S. Berstein, O. Rudelle (sous dir.), *Le Modèle républicain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 169.

³⁰ S. Maréchal, *Manifeste des Egaux*, publié dans le journal *Le Tribun du Peuple*, de Babeuf, en 1796, reproduit dans S. Courtois, J.-P. Deschodt, Y. Dilas-Rocherieux (sous dir.), 2012. *Démocratie et révolution. Cent manifestes de 1789 à nos jours*. La Roche-sur-Yon, ICES et Paris, Editions du Cerf, p. 104-107.

³¹ S. Maréchal, *ibid.*, p. 105.

³² G. Babeuf, *Manifeste des plébéiens*, 1795, in M. Dommanget, *Pages choisies de Babeuf*, Paris, Armand Colin, 1935. Publié également dans *Démocratie et révolution*, éd. cit., sous le titre *Manifeste plébéien*, avec des passages différents, d'après la version donnée par A. Saitta, *Le Tribun du peuple (1794-1796) par Gracchus Babeuf*, UGE, 10/18, 1969. La phrase est modifiée dans cette version, p. 100.

³³ *Ibid.*, éd. M. Dommanget, p. 260.

droit pour un travailleur de produire quatre fois plus qu'un autre : celui-là est un "conspirateur". Telles sont les formulations de l'égalité comme égalitarisme complet.

On voit donc sur quels problèmes ouvrait, du côté socialiste et révolutionnaire l'application de l'égalité "aprioriste", et cela très tôt ; d'abord dans les années 1795-1797, puis sous la monarchie de Juillet. Dans cette dernière période, Buonarroti, ancien ami de Robespierre et compagnon de Babeuf, écrivait : " Pour que le pauvre ne cherche pas à devenir riche à son tour, il faut qu'il trouve le bonheur sans le recours de la richesse, que l'éducation lui fasse chérir l'égalité ". Le projet éducatif républicain, trouvait là une portée hypertrophiée, régénératrice, comme dans le projet spartiate d'éducation donné par Lepelletier de Saint-Fargeau, visant à créer " un peuple nouveau ". Quant aux riches, selon Buonarroti, il faudra " que l'opinion publique leur refuse le respect et la préférence " ³⁴. Il s'agit donc d'un façonnement collectif, seul à même de susciter *l'amour de l'égalité*, éminemment fragile et corruptible.

La liberté est fonction de l'égalité, affirme Buonarroti après Rousseau ³⁵. De même chez Lamennais dans la révolution de 1848, au mois de mai : " Si (...) nous plaçons l'égalité avant la liberté, c'est que la liberté dérive de l'égalité, en est le corollaire, tandis que l'égalité, au contraire, ne se déduit pas de la liberté " ³⁶. Buonarroti ajoute dans un autre texte, sous Juillet, que l'égalité est la finalité absolue de l'organisation en société politique. Mais si les processus historiques sont évoqués par Buonarroti (avec une phase de dictature provisoire qu'on va retrouver chez Marx), son modèle de pensée reste fidèle à l'essentialisme aprioriste que nous avons vu dans la Déclaration de 1789 : le retour aux principes, aux droits purs, au droit naturel. Il écrit en effet : « Le gouvernement qui garantit le mieux cette égalité est celui qui est le plus conforme à la nature humaine » ³⁷. L'oubli, l'ignorance ou le mépris (selon les termes du Préambule de la Déclaration de 1789) sont les obstacles empêchant d'appréhender une Vérité qui est anhistorique, celle de la nature de l'homme.

Le communisme de Marx affirme rejeter ce socialisme de l'austérité économique et du primat de la vertu (au sens de Robespierre ou de la démocratie selon Montesquieu). Pourtant lui aussi veut " retrouver " la nature humaine authentique et régénérée à travers le développement historique ³⁸. Marx, lui aussi, butte sur le problème de la différence entre les individus rendus égaux : " Ce ne serait pas des individus distincts s'ils n'étaient pas inégaux " ³⁹, lance-t-il aux

³⁴ F. Buonarroti, in A. Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma, Edizioni de storia e letteratura, 1950-1951, t. II, p. 140. Manuscrit époque de la monarchie de Juillet.

³⁵ F. Buonarroti, éd. cit., t.II, « Sur la liberté », manuscrit de septembre 1828, p. 93.

³⁶ Félicité de Lamennais, *Le Peuple constituant, 27 février-11 juillet 1848*, reproduction dans *Cahiers Mennaisiens*, numéro spécial (3-4), 1974, p. 95.

³⁷ F. Buonarroti, éd. A. Saitta, *op. cit.*, t. I, p. 112-113.

³⁸ L. Jaume, *Le Religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, éd. cit., p. 119-130.

³⁹ K. Marx, F. Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt*, 1875, Paris, Editions Sociales, 1966, p. 30-31.

socialistes allemands, en traitant de la transition socialiste au communisme. Le droit égal, c'est le droit bourgeois affirme Marx dans le même texte : celui qui permet de déguiser, par l'abstraction du contrat, le rapport de force entre la classe qui possède les moyens de production et la classe qui doit vendre l'usage de sa force de travail. Il faudrait, ajoute Marx, que le droit soit inégal ; une solution qui lui paraît non viable et qui refléterait finalement un état de *spécialisation* des individus - ce que le communisme, stade final, doit abolir. Précisément, pour que les individus ne soient plus *comparés*, il faut arriver à une société d'abondance sans précédent, qui marquera le stade final du communisme, où l'on pourra dire du droit qu'il "dépérit" (terme qui a nourri la littérature léniniste, soviétique, chinoise et cubaine).

Le communisme comme fin de l'Histoire *n'est pas pour Marx une société d'égalité*, comme il le dit à plusieurs reprises. Car la *différence* (entre individus, et hors de toute classe) aura remplacé la *mesure* (le temps de travail) et abolira en même temps la concurrence et l'égalité.

Cette formule que la gauche socialiste a fini (bien après Jaurès en fait) par considérer comme utopique, confuse et dangereuse (une société sans droit et sans Etat), possède pour nous un intérêt ; elle fait naître le sentiment que l'égalité relèverait, en un sens, de l'impossible. Ce sentiment, devenu important dans la société française, est en travail dans le monde contemporain et il stimule les recherches. Réaliser l'égalité comme *progrès* reste l'idéal de l'Etat républicain à la française, avec des inflexions selon les politiques proposées par la droite ou par la gauche. L'égalité des chances, par exemple, est une perspective contestée, du fait de la finalité sélective qui l'anime (cf. la Troisième République), et selon des critères sélectifs qui ne sont pas socialement et culturellement neutres.

Aujourd'hui, un domaine important et qui a nourri le débat public est celui de la "démocratie sociale" distinguée de la "démocratie politique". Remarquablement définie par le juriste René Capitant après la Seconde Guerre mondiale, la démocratie sociale vise à introduire dans l'entreprise les critères de la démocratie et de la citoyenneté modernes : l'autonomie des individus face au pouvoir patronal, l'égalité par rapport à un contrat de travail qui est inégalitaire par essence, la réciprocité au moyen du *contrat*⁴⁰. On oppose alors ce qui est du domaine de la loi et ce qui relève du contrat (d'entreprise ou de branche ou plus généralement) entre partenaires sociaux. La recherche de l'égalité se déploie sur une double dimension : verticale par la loi et l'Etat, horizontale par le contrat, de façon à organiser une convergence entre égalité politique et égalité sociale. Mise en programme par le candidat à la présidentielle François Hollande, en 2012, la "démocratie sociale" a été l'une des réalisations concrètes, puis une source de manquements et de faiblesses des gouvernements du président élu. En effet, un projet de loi baptisée du nom de la ministre qui défendait le texte devant les

⁴⁰ R. Capitant, *Principes du droit public*, éd. Les Cours de droit, Paris, 1952-1953, repris dans *Ecrits constitutionnels*, éd. Jean-Pierre Morelou, Paris, Editions du CNRS, 1982, p. 116-190. Il faudrait ajouter que René Capitant ne cache pas un choix philosophique de sa part, car il affirme : « La démocratie repose sur un postulat spiritualiste. Elle repose sur le postulat de la liberté individuelle. 'L'homme naît libre' (Rousseau) », et il ajoute : « Cette notion de la liberté individuelle de l'homme n'a de sens que si l'homme est conçu comme un *esprit*, car l'esprit seul est libre dans les choses soumises au déterminisme des lois scientifiques » (p. 152). L'option peut être dite socratique (cf. le *Criton*, sur la définition de Socrate considéré comme un « tas d'ossements » ou comme une âme) ou, bien sûr, chrétienne.

Chambres, “ loi El Khomeri ”, donnait un large champ aux accords conclus dans l’entreprise : modulations du temps de travail et des salaires, possibilité d’un référendum d’entreprise si 30% des salariés le demandent, barème indicatif des indemnités proposé aux tribunaux (les prud’hommes) en cas de licenciement abusif, etc. Ce projet de loi (printemps 2016) a soulevé chez les syndicats et dans l’opinion de gauche une très vive opposition car cette priorité du contrat (local) sur la loi (générale) était jugée par beaucoup la porte ouverte à un “ dumping social ”. La loi sur la « modernisation » et sur « le dialogue social », a été promulguée, finalement, le 8 août 2016. Par la suite, les ordonnances du président Macron (été 2017) sont allées dans le même sens, cette fois largement soutenues par une majorité favorable. La controverse continue ; mais il faudrait réfléchir sur la vision *libérale* (libéralisme de l’individu) qui est suggérée par les réformes en cours du gouvernement Edouard Philippe⁴¹. Au lieu du dialogue classique avec les corps intermédiaires (syndicats au premier chef), on observe un appel à l’initiative et à la parole individuelle, comme le montre, par exemple, le recours au référendum de la part du chef d’entreprise pour trancher *localement* un débat du monde du travail. Des parallèles existent avec les réformes dans l’enseignement où « l’élève construit son parcours personnel » en vue du baccalauréat, etc.

Si l’on revient maintenant à la situation du XIXe siècle, du côté des conservateurs modérés, on peut dire que c’est le pessimisme à tonalité janséniste de Tocqueville qui a marqué les esprits. Autant Tocqueville a affirmé la marche vers “ l’égalité des conditions ” comme le moteur effectif et irrésistible de l’Histoire (Introduction à *De la démocratie en Amérique*), autant il la conçoit comme dotée d’une illusion constitutive. C’est encore la nature humaine qui est appelée à la barre, mais cette fois à son corps défendant et non comme un idéal du progrès par récupération de la Vérité originaire. “ Il ne faut pas se dissimuler que les institutions démocratiques développent à un très haut degré le sentiment de l’envie dans le cœur humain. (...) Les institutions démocratiques réveillent et flattent la passion de l’égalité sans pouvoir jamais la satisfaire entièrement. Cette égalité complète s’échappe tous les jours des mains du peuple au moment où il croit la saisir, et fuit, comme dit Pascal, d’une fuite éternelle. ”⁴².

La démocratie est, comme chez Montesquieu, l’amour de la “ vertu ”, elle-même considérée comme désir de l’égalité, mais la démocratie devient un supplice de Tantale du fait de la compétition qu’elle ne peut éviter de susciter ; laquelle compétition se prenant même *subrepticement pour objet* produit toujours plus

⁴¹ L. Jaume, « Le libéralisme difficile : un tournant historique ? », in *La Démocratie de l’entre-soi*, sous dir. P. Perrineau et L. Rouban, Presses de Sciences Po, 2017, p. 191-205. Nous distinguons le « libéralisme de l’individu », qui a sa source chez Montaigne, Benjamin Constant, Mme de Staël et le « libéralisme par l’Etat » de Guizot, les doctrinaires, puis l’orléanisme, lequel a gouverné durablement ou a influencé la vision des élites françaises jusqu’aux temps récents (Valéry Giscard d’Estaing, Edouard Balladur) : une vision partiellement remise en cause par la politique d’individualisation sous l’actuel président de la République. Sur les trois courants du libéralisme français, notre ouvrage *L’Individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997. La révolution constitutionnaliste de 2008 (introduction de la question prioritaire de constitutionnalité) et la « politique de l’individu » mise en route en 2017, tendent à rapprocher le système français de la vision de Constant, appuyée à la fois sur le constitutionnalisme et sur l’appel au jugement de l’homme et du citoyen (source chez Locke).

⁴² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. F. Furet, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, t. 1, p. 285-286.

d'insatisfaction. Les petites différences sont les plus insupportables, affirme Tocqueville. Pour Tocqueville, l'égalité démocratique est à la fois une norme, et une passion qui déborde sans cesse la norme. Il compare, comme on vient de le voir, la course à l'égalité avec le " divertissement " chez Pascal : plutôt qu'un terme à atteindre (l'égalité parfaite ou la prise du gibier par le chasseur) c'est la course, l'avidité et la concurrence avec les " égaux " qui alimentent les passions⁴³.

On devine les effets, par lesquels Tocqueville reste proche de la pensée de Montesquieu critiquant " l'égalité extrême " : le rejet des citoyens éminents du fait de l'envie égalitaire, la préférence accordée au médiocre, puis au démagogique, puis au Tyran populaire. Pour le peuple de la démocratie à la fois enivré et désabusé de tout, " il n'y a pas de *supériorité* [nous soulignons] si légitime dont la vue ne fatigue ses yeux " ⁴⁴. Si ces propos peuvent nous paraître convenus, ils annoncèrent prophétiquement ce que Tocqueville put observer avec douleur 16 ans après : le bonapartisme, et sa référence au peuple souverain. Ils peuvent nous aider aussi à étudier ce que nous appelons aujourd'hui les régimes populistes ou « illibéraux ». On observe dans les mouvements populistes contemporains (en Hongrie, en France ou en Italie) un appel au " peuple " contre des élites jugées corrompues, inefficaces et fermées sur elles-mêmes. Le populisme prétend rétablir l'égalité bafouée, mais, paradoxalement, cette égalité est tributaire d'un chef (France, avec le Front national, ou Viktor Orbán) ou d'un groupe (Italie, avec le parti Cinq Etoiles) qui jouit d'une autre forme de *supériorité* et d'inégalité, comme jadis dans le bonapartisme de Napoléon III.

" Supériorité " : c'était le terme de Guizot, dont Tocqueville a toujours contesté avec ironie la prétention à un gouvernement de l'élite des classes moyennes, à une " nouvelle aristocratie " ; mais cette fois, la boucle est bouclée, car le libéralisme élitiste des orléanistes amis de Guizot se renverse au XXI^{ème} siècle dans l'égalité illibérale. Tocqueville ne se veut pas l'ennemi de la démocratie, il se contente de lui dire une certaine vérité : l'égalité est un idéal fort, continuateur selon lui du christianisme, mais toujours insatisfaisant et éventuellement producteur de la servitude volontaire. Une bonne partie de la différence entre les républicains libéraux et les républicains démocrates provient de cette appréciation sur l'égalité⁴⁵.

Pour notre époque, la tension majeure qui accompagne " l'égalité introuvable " est peut-être entre : l'acceptation des différences *dans* l'égalité et l'assimilation de la différence pour aboutir à " l'égalité des semblables ". Les débats actuels sur la parité et sur la diversité ⁴⁶ montrent bien la crainte de la

⁴³ Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Le Seuil, 1963, « Divertissement », p. 516-518. Voir notre étude sur les aspects pascaliens de Tocqueville, notamment sur la transposition du divertissement dans la passion de l'égalité en démocratie, ainsi que le rapport avec Lamennais : L. Jaume, *Tocqueville : Les Sources aristocratiques de la liberté*, Paris, Fayard, 2008, p. 217 et suiv. Également p. 123, note 5, pour le lien avec la pensée de Lamennais. La théorie de l'*autorité* qu'exerce la société, chez Tocqueville, provient également de Lamennais selon notre analyse.

⁴⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, éd. cit., t. 1, p. 285-286.

⁴⁵ Y. Miyashiro, *Démocratie libérale ou républicaine ? Les écrivains politiques français du XIX^e siècle*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2015.

⁴⁶ R. Sénac, *L'Égalité sous conditions. Genre, parité, diversité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015.

néo-relégation ou la néo-racialisation dès lors que l'égalité maintient subtilement distincts les pôles qu'elle doit unir et pacifier : eux/nous, hommes/femmes, sujets identiques/altérité des autres...

L'égalité comme processus législatif, âme inspiratrice des lois, doit-elle devenir "aveugle" à ce qu'elle reflète de la société ? Peut-on dire que les femmes sont identiques aux hommes dès lors qu'elles entrent dans une égalité réelle, vérifiée ? Il faut sans doute le dire et le penser pour éviter d'avoir une pensée de la "complémentarité", dénoncée régulièrement comme le paravent de la domination. L'idée est que les choses ne changeront que si des moyens sont mis en œuvre pour que chacune et chacun « soi(en)t considéré(s) comme un individu à part entière, un semblable politiquement »⁴⁷, "que la République soit à la hauteur des principes qu'elle proclame" ⁴⁸, formulation qui veut souligner le décalage entre le juridique et le vécu ou, selon le concept de Montesquieu, "les mœurs et les manières".

Mais on peut sans doute soutenir l'inverse : "égaux et complémentaires", égaux et différents, comme un couple humain (éventuellement hétérosexuel) : est-ce une formule spécieuse et une menace pour l'égalité ? Le débat est probablement sans fin, il nourrit des positions riches d'expériences que le droit ne peut guère encadrer, dans la mesure où le vécu, les pratiques, le langage savent ruser avec le droit.

La pensée française et le droit en cours de mutation :

L'importance du problème actuel des inégalités et de la formule de l'égalité qui serait appropriée n'est peut-être pas tant dans les résultats observables que dans le *sens commun* qui, en France, est nourri de l'idée de citoyenneté et d'égalité. Il y a un partage très fort de cette aspiration, même si le tropisme d'égalité est plus net à gauche (selon un texte fameux de Norberto Bobbio). Ce sens commun a donné historiquement ce que Pierre Rosanvallon baptise "jacobinisme libéral", dans ce qui semble un oxymore étonnant. Commentant un auteur représentatif de cette tendance au XIX^{ème} siècle, Edouard Dupont-White, Rosanvallon observe : "La liberté politique en France n'est donc pas le fruit de l'indépendance des personnes, mais de la capacité du pouvoir à se trouver en harmonie avec les besoins profonds de la société."⁴⁹. Les aspects originaux et parfois déroutants chez Dupont-White (libéral centralisateur, individualiste autoritaire) ont été également montrés par Sudhir Hazareesingh ⁵⁰: ils confirment combien, à la différence de la philosophie politique d'un Rawls, d'un Pettit, l'égalité en France est pensée d'abord par rapport à l'Etat et, ensuite, par rapport à la loi.

En d'autres termes, on rencontre bien avec Dupont-White la défense d'"un pouvoir tuteur et éducateur de la société parce qu'il connaît ses besoins". On peut remarquer que c'est exactement superposable à la définition de la *légitimité*

⁴⁷ R. Sénac, *Les non-frères au pays de l'égalité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017, p. 144.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁹ P. Rosanvallon, 2004. *Le Modèle politique français*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 226.

⁵⁰ S. Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

politique par Guizot dans les années 1820-1830⁵¹. On peut citer ces formulations de Guizot : “ Si vous êtes en harmonie avec la société, la société tout entière se concentre et se contemple en vous. C’est en s’offrant tout entière à vous qu’elle vous demande de n’exister que pour elle ”⁵². Dans cette conception française de l’Etat, que l’on pourrait appeler plutôt libéral-étatisme, la recherche de l’égalité trouve son fondement même ; et l’on comprend que l’égalité puisse à la fois précéder et protéger la liberté, selon un certain nombre d’auteurs ; dans la mesure où l’Etat est en charge de ce que Maurice Hauriou avait appelé en 1923 “ la fraternité administrative ”, il justifie son contrôle et ses initiatives, et il pose les libertés comme *ce devant quoi il s’autolimité*. En effet, Maurice Hauriou, en cela bien représentatif de l’esprit de la Troisième République, écrivait dans son *Précis de droit constitutionnel* : “ Le régime administratif dans son ensemble correspond à la catégorie de fraternité ”⁵³. Il insistait sur la *puissance* de l’Etat (et de son administration) comme garantie de l’égalité, elle-même arrachée aux forces féodales dont l’Etat a absorbé les prérogatives⁵⁴. Lu aujourd’hui, le tableau est saisissant, car cet Etat décline sous nos yeux.

Le contrôle de constitutionnalité, le juge de la conformité des lois aux droits et aux libertés n’avaient pas de place dans une telle vision ; aussi fallut-il attendre 1971 (liberté que se donne le Conseil constitutionnel pour instituer un nouveau bloc de constitutionnalité avec la Déclaration de 1789), et 2008 (création de la QPC, question prioritaire de constitutionnalité) pour voir admettre l’idée que le juge doit limiter celui qui est, dans la tradition française, “ le bon pouvoir ”, gardien de l’égalité et de la liberté. Le pouvoir législatif ardemment valorisé par les républicains⁵⁵ a dû admettre, surtout dans la Vème République, des limites exigeantes, tant du côté de l’exécutif bicéphale voulu par le pouvoir constituant de 1958, que du côté des juridictions diverses.

L’égalité comme but de l’Etat républicain *vs* l’égalité comme conquête de la lutte des individus, des groupes, des identités ? Le débat est en partie mené sur ce terrain. Faut-il dire : L’égalité et *les* égalités ? Ce n’est pas contradictoire, mais dénote un changement d’époque, cela confirme aussi la genèse d’autres sources du *droit* dont l’Etat n’est pas le maître. L’Etat déchu de son monopole de définition de l’intérêt général, doit s’adapter.

En effet, l’Etat gardien de l’égalité (notamment à travers son Conseil d’Etat et le Conseil constitutionnel) n’a pas disparu, mais sa figure s’effrite quelque peu du fait de la mondialisation, qui entraîne la montée des inégalités économiques et sociales, la pluralité des cultures juridiques, la force du marché international. Le

⁵¹ P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1985. C’est *l’inégalité* des esprits et des talents qui, pour Guizot, entre dans la reconnaissance de la légitimité des élites : « Le pouvoir appartient à la supériorité. Entre égaux, il ne serait jamais né », écrit Guizot en 1820, (cité par P. Rosanvallon, p. 109).

⁵² F. Guizot, 1822. *De la peine de mort en matière politique*, dans *Des Conspirations et de la justice politique, etc.*, Paris, coll. Corpus, Fayard, 1984, p. 145.

⁵³ M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1929, reproduction Editions du CNRS, 1965, p. 643.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 641.

⁵⁵ N. Roussellier, *La Force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France*, Paris, NRF/Gallimard, 2015. Ouvrage approfondi sur l’histoire et les mutations du pouvoir exécutif.

citoyen est à la fois le sujet qui porte les nouvelles revendications d'égalité (politique, mœurs, culture, éducation) mais aussi une figure en voie d'effacement ou de morcellement entre terrains divers ; de plus, la " citoyenneté européenne " fait planer un doute sur la réalité des attributions du citoyen et sur la vitalité du civisme. Quelle égalité doit-on défendre si la notion *d'intérêt général* devient floue pour les habitants de l'Union européenne ? Cela devient l'affaire du juge européen plus que des acteurs de la vie nationale, innovation ressentie péniblement en France, où le concept d'intérêt général constitue la valeur faïtière, la clef de voûte républicaine.

En conclusion, les combats pour l'égalité appellent un redimensionnement du judiciaire et du juridictionnel par rapport à la tradition française, qui ne pensait les droits que par rapport à la loi, elle-même expression illimitée de l'Etat tuteur de la nation. Peut-être le domaine de la " démocratie sociale " indique-t-il une perspective d'avenir : faire vivre les droits de façon interindividuelle et par contrat. Cette perspective semble avoir la faveur des groupes gouvernants actuels, mais elle peine à se faire comprendre, en premier lieu, et ensuite, à se faire admettre par la société civile.

Fecha de envío / Submission date: 4/10/2018

Fecha de aceptación / Acceptance date: 4/12/2018