

Valeurs de la république

Egalité

La notion d'égalité peut s'entendre sur différents plans : un plan moral, un plan politique et un plan social. Ces plans ne s'opposent pas mais s'impliquent selon une dynamique d'exigence croissante.

Le plan moral est premier. C'est l'idée que tous les hommes ont la même valeur, aucun ne vaut plus ou moins qu'un autre. L'unité du genre humain conduit à ce que chacun considère l'autre comme son semblable. Cette affirmation est posée en 1789 comme un fait de nature qu'il s'agirait seulement de reconnaître. Pas besoin de preuve donc. On peut repérer, cependant, deux façons de soutenir cette affirmation.

- La première est théologique et est formulée par Paul¹ dans une première version de l'universalisme. Tous les humains sont sur un plan d'égalité du point de vue de Dieu : « *Il n'y a pas de Juif ni de Grec, il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre, il n'y a pas d'homme et de femme ; car vous êtes un en Christ Jésus* ».

- La deuxième ouvre l'époque moderne et est proposée de façon similaire et volontiers ironique par Descartes et par Hobbes. Elle inverse la perspective et c'est le point de vue de l'individu qui prévaut : aucun ne voit de raisons pour lesquelles un autre lui serait hiérarchiquement supérieur. Ainsi, pour Descartes, « *la raison est naturellement égale chez en tous les hommes* »² et il en veut pour preuve que « *chacun pense en être [parfaitement] pourvu* ». Quant à Hobbes, c'est parce que les hommes ont « *du mal à croire qu'il existe beaucoup de gens aussi sages qu'eux-mêmes* »³ que « *cela prouve [leur] égalité plutôt que leur inégalité* ». Preuve a contrario : de quel droit quiconque pourrait-il se prévaloir de sa propre supériorité ?

Si on refuse la version théologique qui suppose l'adhésion à une révélation, la seconde pourrait suffire, et la charge de la preuve reviendrait à ceux qui affirment l'inégalité naturelle. Malheureusement, le recours à la notion de nature (droit « naturel », nature humaine, Nature providentielle, etc.) a rendu les choses confuses en introduisant une forme de croyance. Or, la nature produit des différences, mais crée-t-elle l'égalité ? Cette référence à la nature sera pernicieuse au 19^{ème} siècle quand on cherchera à justifier scientifiquement l'inégalité⁴. Mais au siècle des Lumières, l'enjeu ne fait guère de doute : il est devenu politique. Quand

¹ Épître aux Galates, 3, 28, traduction E. Osty, Seuil, 1973.

² Descartes, Discours de la méthode [1637], première partie, premier §.

³ Hobbes, Léviathan [1651], trad. F. Tricaud, p. 122, Sirey, 1971.

⁴ Pierre Rosanvallon, La société des égaux, pp. 139 et ss, Seuil, 2011.

l'Académie de Dijon met au concours la question de l'inégalité parmi les hommes⁵, il est entendu par la forme même de la question que l'inégalité ne peut être naturelle, et que ce qui est en jeu est sa compatibilité avec la nature, et donc sa légitimité. Le discours de Rousseau en réponse à la question (1755) montre clairement que tout ordre social qui légalise les inégalités est une subversion de la loi naturelle : la nature produit des différences, et c'est la société qui transforme ces différences en inégalités.

Le plan politique ratifie le plan moral. Il fait d'une valeur un principe. La déclaration de 1789 ne se contente pas de reconnaître ce que l'on estime bon (valeur), mais elle en fait un fondement de l'ordre social (principe). L'égalité est bien « déclarée ». Ce point est important : il ne s'agit pas de se demander si effectivement les individus se valent, s'il n'y a pas de hiérarchie de fait entre eux. L'égalité n'est pas déduite, elle n'est pas découverte, elle est instituée. C'est l'institution qui pose l'égalité comme principe.

Or, un tel passage de la reconnaissance d'une valeur à la position d'un principe ne va pas de soi. Ainsi, Hobbes avait-il imaginé cet étonnant dispositif contractualiste qui fait que les individus naturellement libres et égaux (position initiale d'égalité) décidaient d'abandonner toute prétention à la liberté et à l'égalité afin de s'assurer de leur sécurité. C'est pourquoi il était essentiel d'affirmer que « *les hommes naissent et demeurent libres et égaux* ». Liberté et égalité ne sont pas des droits que l'on pourrait céder. Inspiration clairement rousseauiste de la déclaration : de même que la liberté ne peut s'échanger parce qu'elle n'est pas un bien mais relève de l'être de chacun, toute atteinte à l'égalité est une atteinte à la valeur morale de l'individu.

Mais afin de ne pas être un principe vain, il doit avoir un contenu : en quoi les hommes sont-ils égaux ? C'est là le nœud de toutes les controverses à venir. On ne veut pas remettre en cause les « *distinctions sociales* » : elles sont légitimées par « *l'utilité commune* » (article 1). Il s'agit donc d'une égalité « *en droits* ». On ne parle pas d'égalité de « conditions » ou d'égalité « des chances ». L'article 6 précise que, parce que les citoyens sont égaux aux yeux de la loi, ils « *sont également admissibles à toutes les dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents* ». Dire qu'ils sont « admissibles » ne signifie pas que les institutions œuvrent à ce que l'égalité en droits deviennent une égalité en fait. Ce sera le débat politique du 19^{ème} siècle.

Comment faire d'un principe une réalité ? C'est l'enjeu du troisième plan de l'égalité, le plan social. La critique est classique depuis Marx : les droits de l'homme sont des droits abstraits (droits de), or, seuls comptent des droits concrets (droits à). Marx dénonce dans l'égalité telle qu'elle est définie dans la Déclaration de 1789 une égalité d'individus repliés sur eux-mêmes⁶, confondant le citoyen avec « *l'homme égoïste* », le « *bourgeois* », ce qui s'oppose à « *l'homme proprement dit* », à l'« *être communautaire* », à « *l'homme vrai* ». L'égalité ne peut être abstraite. Comment parler d'égalité quand les conditions sont si différentes ?

⁵ La question était la suivante : Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la Loi naturelle.

⁶ Marx, A propos de la question juive [1844], pp. 71-74, Folio Gallimard.

Même si l'égalité ne suppose pas l'égalitarisme, c'est-à-dire la stricte équivalence des conditions, toute une réflexion politique du 19^{ème} siècle consistera à réduire les écarts entre les conditions par un processus d'égalisation. A l'exception de Tocqueville pour qui le processus démocratique est inéluctable – à tel point qu'il considère « *le développement graduel de l'égalité des conditions* » comme « *un fait providentiel* »⁷ –, la nécessité de travailler à une plus grande égalité est un devoir moral et un engagement politique. Cela se traduira par un appel à une restructuration sociale révolutionnaire pour les uns ou par un programme de réformes pour les autres.

Mais le projet politique d'égalisation des conditions visant à faire de l'égalité de principe une réalité passe nécessairement par l'émancipation des individus, c'est-à-dire par l'éducation. Seuls des individus éduqués peuvent acquérir une autonomie favorisant leur mobilité sociale. Encore faut-il qu'ils ne rencontrent pas « *d'autres obstacles que ceux résultant des limites de leurs propres capacités* »⁸ : c'est le problème de l'égalité des chances.

⁷ Tocqueville, De la démocratie en Amérique, introduction, p. 43, Robert Laffont, 1986.

⁸ Patrice Canivez, Eduquer le citoyen ?, p. 63, Hatier, 1990.