

La valeur "égalité" dans l'organisation de la société politique : trois moments philosophiques et leurs implications juridiques

Auteur : Le Berre, Maluenne

Promoteur(s) : Thirion, Nicolas

Faculté : Faculté de Droit, de Science Politique et de Criminologie

Diplôme : Master en droit, à finalité spécialisée en droit économique et social

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/23651>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

**La valeur « égalité » dans l'organisation de la société
politique : trois moments philosophiques et leurs
implications juridiques**

Maluenne Le Berre

Travail de fin d'études

Master en droit à finalité spécialisée en droit économique et social

Année académique 2024-2025

Recherche menée sous la direction de :

Monsieur Nicolas Thirion

Professeur ordinaire

RESUME

Ce travail propose une lecture critique et historique du concept d'égalité politique, à partir de trois grands moments de pensée qui ont façonné notre rapport au droit et à la justice : la Cité grecque telle que pensée par Aristote, la société française issue de la Révolution de 1789, et les courants socialistes apparus au XIX^e siècle dans le sillage de la Révolution industrielle.

En interrogeant les fondements philosophiques de l'égalité à chacune de ces étapes, il s'agit de mettre en lumière les évolutions, tensions et parfois les ruptures qui traversent cette notion, souvent présentée comme un acquis incontestable de la modernité. En articulant ces perspectives à la pensée de Michel Villey, ce travail entend se pencher sur ce le sens véritable du concept d'égalité à travers un contexte historique.

L'objectif est ainsi d'historiciser la représentation moderne de l'égalité à travers trois moments historiques pré-choisis afin d'en dégager des clés de lecture critiques pour les débats juridiques actuels.

REMERCIEMENTS

Je remercie vivement le professeur Thirion pour les échanges enrichissants autour de ce travail tout au long de mon master, ainsi que pour ses conseils avisés, qui m'ont été d'une grande aide tout au long de la rédaction.

Je tiens également à remercier Clovis Filié pour les heures nocturnes qu'il m'a fait le plaisir de consacrer à la relecture de ce travail.

TABLE DES MATIERES

LA VALEUR « EGALITE » DANS L'ORGANISATION DE LA SOCIETE POLITIQUE : TROIS MOMENTS PHILOSOPHIQUES ET LEURS IMPLICATIONS JURIDIQUES	1
I. De l'égalité dans la conception antique de la Cité : le moment « aristotélicien ».....	5
1) La vertu chez Aristote	5
2) Les deux versants de la justice dans la vision aristotélicienne.....	6
3) La justice, entre égalité proportionnelle et égalité arithmétique	7
4) Le problème moderne que pose l'observation de la nature comme source du droit	8
A. Le vrai sens de nature dans la vision aristotélicienne selon Michel Villey	8
B. Les lois positives.....	9
C. L'équité	10
5) Conclusion : une (in)égalité naturelle.....	10
II. De l'égalité dans la conception de la société politique issue des révolutions anglaises et française : le moment « libéral ».....	12
1) Introduction	12
2) La querelle des Universaux	12
3) Le pacte social, nécessaire outil à la libéralisation de la société.....	13
A. Le <i>Léviathan</i>	14
i. <i>Bellum omnium contra omnes</i>	14
ii. Le pacte social.....	14
iii. Le Léviathan comme garant d'un noyau de droits subjectifs	15
B. Le second traité sur le gouvernement civil	15
i. L'état de nature chez Locke.....	16
ii. La propriété comme fin du gouvernement civil	16
C. Du contrat social	17
i. L'état de nature chez Rousseau	17
ii. Digression sur la volonté générale.....	18
4) Implications juridiques : la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.....	18
A. Un pacte léonin.....	18
B. Insertion de l'idée de volonté générale dans la Déclaration.....	19
5) Conclusion : une (in)égalité juridique imparfaite	20
III. De l'égalité dans la conception de la société politique issue de la Révolution industrielle : le moment « socialiste »	22
1) Le moment Robespierre	22
2) Naissance du (plus exactement, des) socialisme(s).....	24
3) Le Manifeste du parti communiste.....	24
A. Une nouvelle Révolution.....	24
B. Synthèse des critiques majeures du communisme par Max Weber	25
4) Un socialisme réformiste.....	26
A. Le parti communiste français.....	27
B. La crise socialiste française.....	27
C. Une mort programmée	29

5)	Conclusion : les idées d'égalité dans les deux mouvements observés	29
	A. Robespierre et les idées révolutionnaires	29
	B. La rupture marxiste	29
IV.	Réflexions sur l'idée d'égalité.....	31
1)	Subjectivisation du droit, et donc de l'égalité	31
2)	Tension entre égalité de droit et égalité de fait à travers les moments développés	31
	A. L'Etat gendarme – égalité de droit, inégalité de fait.....	31
	B. L'Etat providence – inégalité de droit, égalité de fait	32
	C. L'Etat régulateur – le moteur d'une équité ?	32
3)	Critique du discours contemporain	33

INTRODUCTION

L'égalité est une valeur que nos sociétés modernes placent au sommet de leurs idéaux. Inscrite dans les constitutions, proclamée dans les déclarations des droits, défendue au nom de la justice sociale, elle semble aller de soi. Pourtant, si l'on prend le temps de s'interroger, que signifie vraiment « être égaux » ? Sommes-nous égaux par nature, devant la loi, en dignité, en droits ? L'égalité est-elle un but en soi, ou un moyen de parvenir à quelque chose de plus fondamental ?

Ces questions soulèvent en réalité des débats philosophiques profonds. C'est précisément à cette frontière entre droit et philosophie qu'intervient la pensée de Michel Villey, figure majeure de la philosophie du droit au XX^e siècle. Fervent défenseur d'un naturalisme juridique bien particulier, Villey nous pousse à dépasser une vision purement formelle ou abstraite de l'égalité. Pour lui, le droit ne peut se réduire à un ensemble de normes appliquées indistinctement : fidèle à Aristote, il conçoit le droit comme l'instrument servant à rendre à chacun ce qui lui revient, selon une mesure juste.

Dans cette perspective, l'égalité n'est pas synonyme d'uniformité. Villey s'inspire de la tradition aristotélicienne, selon laquelle le droit est l'art du juste — et non de l'égal pour l'égal. Traiter également des situations inégales peut, en dernière instance, produire de l'injustice. Ainsi, le juriste, dans sa quête du juste, doit tenir compte des différences concrètes entre les personnes, des contextes particuliers, des rapports de fait.

À rebours d'une conception moderne qui tend à identifier la justice à l'égalité absolue, Villey nous invite à penser l'égalité à travers le juste. C'est à cette tension entre égalité et justice, à partir de la pensée de Michel Villey, que notre réflexion se consacrera.

Notre analyse portera dans un premier temps sur le moment aristotélicien, duquel il sera dégagé une conception du droit naturel toute particulière, que nous verrons se désagrégérer (selon une thèse soutenue par Michel Villey) jusqu'à parvenir à une réelle fracture au terme de la Révolution française – second moment sur lequel le présent travail s'attardera. De cette fracture naîtra une série de conséquences que nous étudierons à l'occasion du troisième moment observé : la Révolution industrielle et l'avènement du (ou plutôt *des*) socialisme(s).

Par l'observation de ces trois moments, et leur analyse, ce travail nourrit l'ambition d'apporter une vision critique sur le concept d'égalité contemporain, ainsi qu'une piste de réflexion quant à un retour vers une l'égalité plus proportionnelle (précisément une *équité*) avec laquelle Michel Villey souhaitait réconcilier le droit moderne.

I. De l'égalité dans la conception antique de la Cité : le moment « aristotélicien »

Dans la philosophie antique, Aristote apporte une souplesse à la doctrine de Platon. En effet, pour Aristote, l'ordre qui sous-tend la nature (*physis*) ne se traduit plus par un ensemble de lois universelles, figées dans un monde idéaliste, et applicables en toutes circonstances, comme chez Platon¹. Aristote conçoit la nature d'une façon différente : il réhabilite l'expérience sensible de la nature et conçoit comme clé de voûte de sa philosophie un *juste milieu*, un équilibre des forces en présence propre à chaque situation, qui vise à établir et à préserver une certaine harmonie.

Ce juste milieu se réalise à chaque action, à chaque situation, selon des actions *vertueuses*. Le juste est alors un des points cardinaux de cette vertu, qu'il est possible à l'Homme d'observer et de déceler par l'observation de la nature.

C'est cela qui va constituer le fil rouge la théorie d'Aristote sur le juste, qui nous amènera à sa conception de l'égalité. Nous verrons que les deux concepts, le juste et l'égalité, sont intimement liés dans la philosophie aristotélicienne, et qu'ils visent, en fin de compte, à réaliser le bonheur au sein la Cité.

1) La vertu chez Aristote

La vertu est en effet un des concepts les plus importants de cette philosophie aristotélicienne. Elle apparaît directement comme vectrice de l'accomplissement par l'Homme du juste, d'un idéal.

La vertu est définie par Michel Meyer comme « ce juste milieu qui permet à chacun de vivre avec bonheur tout en tenant compte des autres. Ce sont les dispositions à agir d'une façon plutôt qu'une autre, comme le vice d'ailleurs. Elles sont apprises socialement »². Une de ces vertus est la justice, à côté de la tempérance, de la sagesse et du courage.

Elle est un *état habituel, une hexis*, permettant d'agir tantôt de manière courageuse, tantôt généreuse, tantôt tempérante. « Elle est une inclination à décider, située dans un juste milieu relatif à nous, fixé par la raison et comme le fixerait le prudent. C'est en outre un juste milieu entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et cela parce que les uns sont ne défaut et les autres en excès par rapport à ce qui doit être dans le domaine des affections et dans

¹ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, 2^{ème} éd.), Paris, Presses universitaires de France, 2013, p.37.

² M. MEYER, « L'éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte-Sponville », *Revue internationale de philosophie*, n°258, 2011, 4, p.58.

celui des actions, alors que la vertu trouve et choisit le milieu. C'est pourquoi, selon la substance c'est-à-dire selon l'énonciation de ce qui fait son essence même la vertu est un juste milieu, bien que selon le meilleur et le convenable, ce soit un sommet »³.

2) *Les deux versants de la justice dans la vision aristotélicienne*

Une chose remarquable dans le grec ancien (comme dans le latin), et qui fait défaut à la langue française, est la différenciation marquée entre les genres neutre et masculin. Le grec ancien permet d'apercevoir une nuance qui échappe au français : Le *Dikaion*, terme usité pour désigner le droit, mais aussi le juste, emporte une acception différente selon que nous l'employions dans un genre ou dans l'autre.

Le masculin (*Dikaios*), ou le féminin (*dikaia*), désigne un homme ou une femme juste, c'est-à-dire l'être humain qui fait preuve de la vertu de justice. Mais au neutre (*Dikaion*), le mot fait apparaître la chose juste *in se*⁴. Là réside toute la subtilité de la construction grecque⁵.

Elle permet d'emblée d'introduire une division entre deux champs : « Je puis accomplir le *Dikaion*, c'est-à-dire des actes justes, sans être moi-même *Dikaios*, c'est-à-dire intimement juste »⁶. Partant, la science du droit aura pour objet d'étudier l'effet, le résultat extérieur de l'action juste. Le droit s'observe donc dans l'objet qu'il réalise.

En conséquence, la morale et le droit se caractérisent par une différence de nature chez Aristote. La morale comprend les intentions et vise donc la justice dans sa dimension subjective, c'est-à-dire la manière que l'on a d'être juste face à une situation donnée. En cela, la justice est morale tant qu'elle est intérieure. En revanche, le droit (*Dikaion*) s'intéresse bien plutôt à la situation juste et concerne donc la justice dans sa dimension objective. La justice extérieure à la conscience de l'homme est spécifiquement juridique.

En cela réside la différence de nature qui existe entre la fin (le droit, le juste), et les moyens mis en œuvre pour y parvenir, ou non (la morale). Dès lors, puisqu'il est question d'attribuer à chacun ce qui lui revient selon des critères justes, il sera question d'un objet strictement juridique, sans lien avec des considérations morales. Autrement dit, la justice ne se confond plus avec la morale.

³ P-M. MOREL, « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê* », Philon Sorbonne, n°11, 2017, p.147.

⁴ M. VILLEY, *Philosophie du droit* (2^{ème} édition), Dalloz, Paris, 1978, p.54.

⁵ Il est ainsi possible d'apercevoir le début de la conception naturaliste d'Aristote, et nous y reviendrons.

⁶ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.43.

3) La justice, entre égalité proportionnelle et égalité arithmétique

La justice est donc une des formes de la vertu, un des points cardinaux auquel l'Homme peut se fier pour agir, et elle diffère de la morale. Mais cette dernière n'est pas une loi universelle et figée comme chez Platon, elle renferme une certaine malléabilité, tant dans l'espace que dans le temps, qui amène Aristote à définir celle-ci dans des termes différents à ceux de son maître.

Aristote établit un lien étroit entre le juste et la notion de *vertu*, qu'il conçoit selon deux acceptations⁷. La première, que l'on peut qualifier de large, est une vertu universelle, reprenant toute conduite qui paraît conforme à la loi morale ; et dans ce sens, la justice inclut toutes les vertus. Selon cette première acceptation, il est donc possible de qualifier toute vertu, même la tempérance et le courage par le mot de justice. Mais une seconde acceptation, plus étroite, du terme reprend la *justice particulière*⁸, l'objet propre de cette vertu est d'attribuer à chacun le sien. La justice objective, particulière, celle du droit, désigne chez Aristote le juste milieu, l'équilibre (*Meson*). Elle sera ensuite reprise ensuite par Thomas d'Aquin sous l'adage « *suum cuique tribuere* »⁹.

Ce juste milieu est à appliquer aux choses extérieures. Il consiste donc en un juste partage des choses¹⁰. La vertu de justice est donc, dans sa finalité, « la recherche du bon partage des biens extérieurs dans un groupe »¹¹. Aristote apporte ainsi une définition à la fin de l'activité juridique.

Pour réaliser ce juste partage, Aristote mentionne deux opérations distinctes : la *distribution* d'une part, et les *échanges* d'autre part. La distribution reprend l'opération de partage entre chacun des individus d'un groupement proportionnellement à ce qui lui revient. Ce partage s'opère ainsi selon une justice *distributive*¹². L'égalité qui en ressort est une égalité *proportionnelle*. Les échanges, quant à eux, ne peuvent intervenir qu'*a posteriori* de ce partage et permettront de régir justement toute altération dans le patrimoine des individus selon une justice *corrective*¹³. L'égalité qui en découle sera qualifiée *d'arithmétique* : elle a pour unique objet de corriger les déséquilibres qui interviennent, suite à ces altérations, entre patrimoines.

⁷ *Ibid.*, p.39.

⁸ *Ibidem*.

⁹ À *Chacun ce qui lui revient*.

¹⁰ ARISTOTE, J. TRICOT, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie J. Vrin, 1990, p.116.

¹¹ M. VILLEY. *Philosophie du droit* (2^{ème} édition), *op. cit.*, p.44.

¹² Aristote, J. Tricot, *éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, p.111.

¹³ *Ibidem*.

Cette division en deux grands types d'égalité ne recouvre *in fine* qu'un seul et même objet : l'harmonie sociale¹⁴, c'est-à-dire l'égalité *dégagée à la genèse de la distribution opérée*, qu'il s'agira de maintenir au fil du temps, afin de préserver les mêmes proportions de biens, de mérites et d'honneurs qu'au moment de la distribution entre les individus d'une même Cité.

En fin de compte, l'objet de la justice, selon Aristote, vise donc à assurer l'égalité par respect des proportions attribuées.

Il qualifie cette égalité dans la Cité, garantie par le droit, de *Dikaion Politikon*¹⁵. Le *Dikaion Politikon* permet ainsi d'établir et de préserver ce juste milieu des choses à l'échelle de la Cité tout entière. L'harmonie qui en résulte autorise dès lors à tempérer les intérêts divergents des individus qui composent la Cité.

4) Le problème moderne que pose l'observation de la nature comme source du droit

Sans considérer les sources sur lesquelles Aristote s'appuie, ses conclusions peuvent sembler arbitraires. Pourtant, Aristote ne se contente pas d'énoncer de tels principes : il fonde sa conception de la justice, et donc de l'égalité, sur l'existence d'un ordre naturel¹⁶. Cet ordre, selon lui, peut être observé, et c'est à partir de cette observation que l'on peut déterminer ce qui est juste. La justice n'est donc pas une construction purement abstraite, mais le reflet d'un équilibre inscrit dans la nature elle-même.

Il apparaît néanmoins très contestable aux yeux des Modernes que nous sommes qu'il soit possible, à partir de l'observation de la nature, de déduire des axiomes pertinents pour l'organisation politique ; autrement dit, de l'observation de l'Être, nous puissions faire découler un Devoir-Être. Cela paraît constituer, depuis Hume, une erreur logique inadmissible¹⁷.

A. Le vrai sens de nature dans la vision aristotélicienne selon Michel Villey

C'est que, précise Michel Villey, pour objecter à la critique qui pourrait être adressée à la pensée aristotélicienne, le terme de « nature » n'a pas du tout le même sens dans l'Antiquité qu'aujourd'hui¹⁸.

¹⁴ N. THIRION, *Théories du droit : droit, pouvoir, savoir*, Bruxelles, Larcier, 2011, p.221.

¹⁵ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.41.

¹⁶ ARISTOTE, J. TRICOT, *Éthique à Nicomaque*, op. cit., p.118.

¹⁷ D. HUME, D-F NORTON, *A treatise of Human nature*, Ed. M. J. Norton, Oxford University, 2009, p.302.

¹⁸ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.45.

En effet, Aristote ne conçoit pas la nature comme un ensemble de faits désordonnés, et chaotiques qu'il est loisible à l'Homme d'observer, mais bien comme un ordre ordonné d'une manière précise. Autrement dit, à la différence des Modernes, Aristote ne conçoit pas le monde comme uniquement formé de causes matérielles et efficientes¹⁹, mais également de causes formelles et finales²⁰.

Il ne s'agit donc pas seulement de relever une succession de faits à la manière d'un scientifique moderne, mais d'observer certains éléments qui permettent de saisir la raison pour laquelle les choses sont telles qu'elles sont — autrement dit, d'en entrevoir l'essence — et ainsi de dégager un devoir-être à partir de l'observation du monde dans lequel l'Homme évolue.

B. Les lois positives

De Cette observation de la nature, qui permet de trouver des principes purs, justes, est toutefois tirée des principes dont il est difficile d'inférer une pleine certitude, ni même une interprétation certaine.

De plus, le droit tiré de l'observation de la nature ne correspond pas à des règles arrêtées qui auraient la prétention d'être bonnes en toute circonstance. Comme nous l'avons dit plus haut, Aristote conçoit le droit naturel comme la chose juste (*Dikaion*), mais seulement en un temps et un endroit donné : ce qui est juste dans une telle Cité à une telle époque ne le sera peut-être plus dans une autre Cité, ou quelques siècles plus tard²¹.

Pour ces raisons, Aristote vient ajouter au renfort du droit naturel les lois positives, c'est-à-dire les règles établies par la communauté politique. Ces lois sont adoptées par l'ensemble des citoyens, entendus comme les individus disposant des droits politiques leur permettant de participer directement aux décisions de la Cité. En confiant la production du droit à cette pluralité de citoyens, Aristote cherche à limiter les risques de partialité dans les jugements car, selon lui, l'implication collective garantit une plus grande objectivité dans l'élaboration des normes juridiques.²²

¹⁹ Les causes **matérielles** et **efficientes** correspondent à l'observations de simple de faits selon la vision moderne de l'épistémologie. La cause matérielle serait la matière de la chose, ce selon quoi elle est formée. La cause efficiente serait son principe, son mouvement.

²⁰ Ces causes représentent le dépassement des simples faits, en ce qu'Aristote considère que la nature se compose également de causes **formelles**, à savoir la forme de ces choses, leur moule, ainsi que de causes **finales**, leur but, leur fin ce vers quoi elles tendent.

²¹ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.51.

²² ARISTOTE et J. BARTHÉLÉMY-SAINT-HILAIRE, *Politique d'Aristote* (3^{ème} édition), Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1874, P. 187.

C. L'équité

Outre ces sources formelles du Droit, Aristote réserve une voie alternative à l'expression de la justice, une « superjustice qui réaliseraient pleinement l'égal »²³. En effet, il pourrait arriver que la loi positive, venant donner un cadre à des lois naturelles, dévie du modèle original pour l'une ou l'autre raison. De ce fait, les solutions retenues s'écarteraient elles-mêmes de la solution juste. *A fortiori* en serait-il ainsi si le législateur s'écartait à tel point du droit naturel qu'il rentrerait frontalement en collision avec ses enseignements. Dans ce cas, il n'y aurait plus de connexion directe au *Dikaion*, et se ferait alors sentir le besoin de recourir à un moyen plus direct pour y parvenir.

Dans de telles circonstances, le juge peut, selon Aristote, écarter le cadre légal déviant afin de revenir au juste. La vertu, comme nous l'avons dit, sert de boussole afin de parvenir à une solution emportant la justice. Ce faisant, la dernière instance doit être celle de l'équité en ce qu'elle permettra de dégager la solution juste au cas où le système normatif classique s'égarerait.

5) Conclusion : une (in)égalité naturelle

Les cadres institutionnels et juridiques posés, il est à présent possible d'évoquer directement la notion d'égalité qui découle de la vision d'Aristote, et de son impact sur la société politique.

L'égalité propre au *Dikaion* n'est certainement pas générale. Il est en effet question de plusieurs catégories d'êtres humains, ou pour l'écrire autrement, de plusieurs classes au sein de la Cité. Il en résulte que les êtres humains ne disposent pas tous, loin de là, de la qualité de citoyens.

En effet, Aristote conçoit un seuil qui sépare le citoyen « complet » de tous les autres²⁴. Ce seuil est appelé *archè*²⁵, et correspond, dans une vision large²⁶, à la possibilité d'avoir part au pouvoir. Ainsi, « le citoyen d'une démocratie est en acte ce que le citoyen des autres régimes n'est qu'en puissance »²⁷.

Par conséquent, nous concevons qu'un citoyen a pour principale caractéristique d'avoir part au pouvoir, d'avoir voix au chapitre en ce qui concerne la chose publique. Les individus n'ayant pas la qualité de citoyen ne disposent, quant à eux, pas cette possibilité.

²³ M. VILLEY, S. RAILS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.58.

²⁴ E. LEVY. « Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote », Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, n°5, 1980, 1, p.15.

²⁵ Le commandement, le pouvoir, l'autorité en grec.

²⁶ La vision a dû être élargie par Aristote pour s'appliquer à tout régime politique.

²⁷ E. LEVY. « Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote », op. cit., p.16.

Autrement dit, les citoyens ne sont qu'une *classe* parmi d'autres, à cette classe seulement réservée l'exercice de droits politiques, leur permettant d'agir sur la Cité, à l'exclusion des autres catégories d'individus. Partant, cette vision de l'égalité est relative, voire *restrictive*.

Étant donné le petit nombre d'individus pouvant prétendre au statut de citoyens, l'égalité politique dans la Grèce classique se situe dans un contexte institutionalisé d'inégalité entre citoyens et non-citoyens, incarné par un régime de classes qui traduit, en dernière instance, une inégalité de fait et de droit entre les êtres humains appartenant à des classes différentes.

En effet, si la Cité se fonde sur un ordre appuyé par une conception du juste qui accorde à chacun ce qui lui revient en fonction de sa place dans la Cité ; dès lors, l'idée qu'une partie seulement des individus reçoivent des droits politiques est légitimée. La justice (distributive ici) fonde la distinction entre les individus en « classes ».

En ce sens, la classe des citoyens est une conséquence directe de la justice distributive. L'exclusion des non-citoyens est la manifestation d'un ordre qui (en son sein) prétend justement traiter chacun selon sa place. Donc cette égalité est toute relative, et la théorie d'Aristote supporte beaucoup mieux le concept d'égalité proportionnelle lorsque l'on parle des différentes catégories d'individus dans la Cité. Une réelle égalité, si elle existe, n'est réservée qu'à la seule classe des citoyens.

À cet égard, il est assez intéressant de voir qu'Aristote fait reposer cette inégalité structurelle sur le droit naturel, affirmant par-là que l'homme est un animal politique. La plupart des gens retiennent l'adjectif de l'adage, mais il apparaît ici que le terme *animal* emporte un sens assez froid. L'Homme, selon cette doctrine, est un être soumis à des lois immuables le plaçant à un certain échelon d'une chaîne, d'un groupement (la Cité en l'occurrence), sans pour autant avoir la possibilité d'en modifier sa condition. Cette vision fait apparaître une certaine fatalité qui, aux premiers abords, ne transparaît pas forcément de la pensée d'Aristote et dénote avec beaucoup des conceptions jusnaturalistes modernes.

II. De l'égalité dans la conception de la société politique issue des révolutions anglaises et française : le moment « libéral »

1) *Introduction*

Bon nombre d'auteurs soutiennent que le droit a changé de paradigme entre le moment classique, que les Grecs partageaient, et le moment libéral²⁸, duquel résultera, entre autres, la Déclaration universelle des droits de l'Homme et du citoyen du 26 août 1789.

En effet, il est possible d'observer qu'entre les deux moments précités, nous sommes passés d'une société centrée sur un droit *objectif*, s'organisant autour d'une organisation politique dont il a la mission de garantir l'harmonie, à un droit *subjectif*, partant de l'individu et conférant à ce dernier une somme de droits dont il pourra se prévaloir en fonction de différents attributs.

Le point de bascule doit toutefois être situé en amont, si l'on en croit Michel Villey. Selon cet auteur, une transition s'est en effet opérée au fil des siècles, suite à la désuétude de la pensée classique provoquée par l'avènement de la doctrine nominaliste²⁹.

2) *La querelle des Universaux*

Pour Villey, ce que l'on pourrait appeler la querelle des universaux³⁰ n'est pas simplement un débat scolaire abstrait, mais bien un tournant décisif dans l'histoire de la pensée juridique. Elle marque, selon lui, le moment où s'opère une bascule entre deux manières radicalement différentes de concevoir le droit. C'est à partir de là que naît la grande fracture entre le droit objectif classique et le droit subjectif moderne, la *via moderna*³¹.

Cette querelle oppose essentiellement deux visions sur la nature profonde des concepts généraux, des *Universaux* (l'homme, la justice, le bien par exemple). D'un côté, les *réalistes*, ou *essentialistes* (école de pensée thomiste et fille de la doctrine aristotélicienne) considèrent que ces Universaux ont une existence réelle, indépendante des individus : ils expriment des essences objectives que le droit doit refléter. De l'autre, les *nominalistes* (dont le chef de file est Guillaume d'Occam) soutiennent que les Universaux ne sont que des noms, des étiquettes pratiques que l'on colle sur des choses singulières.

²⁸ É. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, « Fondations du libéralisme français (1760-1848) », *Raison présente*, n°108, 1993, 1, p.98.

²⁹ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, *op. cit.*, p.203.

³⁰ N. THIRION, *op cit.*, p.227.

³¹ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, *op. cit.*, p.203.

Pour les nominalistes comme Guillaume d'Occam, toute science se construit non plus sur la vision des ensembles, mais à partir de choses singulières, puisque les Universaux n'existent pas³². Les organismes collectifs comme la Cité n'ont donc plus rien de naturel, et sont relégués à de simples artifices créés par l'Homme. Par conséquent, il y a là une véritable *bascule* entre la pensée aristotélicienne du droit naturel objectivisé reposant sur l'harmonie de la Cité, et ce nouveau courant de pensée.

Cette bascule s'opère au profit de l'individu en lui-même, Villey l'explique très bien ; « la philosophie d'Occam s'accompagne déjà accessoirement d'une doctrine du droit. La pièce capitale y est le pouvoir attaché à l'individu, véritable droit subjectif, issu de ce pouvoir absolu qui est l'appartenance de Dieu, mais que dieu partiellement délègue à l'homme fait à son image [...] Déjà, le vocabulaire moderne des droits subjectifs est présent chez guillaume d'Occam»³³.

Cette querelle, de laquelle le nominalisme sortit vainqueur, eut pour effet, selon Villey, de priver de substance la pensée aristotélicienne et d'amorcer cette bascule vers un paradigme nouveau, qui signe deux conséquences majeures : le triomphe de la subjectivisation du droit, donnant naissance à un courant *moderne* du droit naturel, ainsi que la naissance du positivisme juridique³⁴.

En effet, il n'était plus utile de penser la Cité juste si celle-ci n'existe finalement pas réellement dans la nature, en tant qu'essence. Autrement dit, si les causes efficientes et finales n'existent pas, rien n'empêche l'homme de décréter son idéal du juste. Partant, rien ne s'oppose plus à ce que le juste émane directement de lui. Voilà comment s'est opéré, selon Michel Villey, la transition vers une vision subjectiviste du droit, qui ouvrit grand la voie à toutes les philosophies modernes.

3) Le pacte social, nécessaire outil à la libéralisation de la société

Une fois le droit naturel classique jeté à bas, l'homme est désormais maître de son destin. Il s'ensuit qu'une nouvelle doctrine doit émerger pour construire la Cité ; ou quelque autre forme de société que ce soit.

Villey établit d'ailleurs un lien entre la victoire du nominalisme et la formation de Hobbes, baignée à Oxford de cette culture occamienne³⁵.

³² M. VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Paris, Dalloz, 1969, p.184.

³³ *Ibidem*, p.184-185.

³⁴ N. THIRION, *op. cit.*, p.227.

³⁵ M. VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, *op. cit.*, p.185.

A. Le *Léviathan*

La mise à bas de la conception classique du paradigme juridico-politique par le *Léviathan* s'explique en partie par le fait que la grille de lecture a pu évoluer en raison de l'émanation des sciences juridiques modernes, introduites par les humanistes de la Renaissance, Althusius et même Grotius³⁶. Hobbes a repris à son compte cette nouvelle méthodologie pour les confronter, dans son *Léviathan*, à la *politique*. Ce faisant, Hobbes reconstruit l'œuvre aristotélicienne de fond en comble en disposant d'une nouvelle méthode, empruntées aux *sciences modernes*.

i. *Bellum omnium contra omnes*

Le point de départ de la démonstration de Hobbes est l'état de nature, l'état « naturel » dans lequel l'homme est exempt de tout lien social. Il n'est plus l'animal social d'Aristote, mais simplement « naturellement libre ». Voilà constitué le terreau parfait d'une nouvelle *politique* pensée par ces sciences modernes qui permettront de créer toute une nouvelle théorie sociale à partir de la liberté des hommes dans cet état de nature.

Cet état indique que l'homme seul, dépourvu d'organisation politique, se retrouve confronté à une égalité *de fait* parfaite avec ses semblables, chacun étant doté d'un « pouvoir égal de chacun d'infliger la mort à ses semblables »³⁷. Ce constat conduit Hobbes à affirmer que, en l'absence d'organisation politique, existe entre les individus un *état virtuel de guerre permanente de tous contre tous*³⁸. Cet état n'étant pas supportable par l'Homme, une construction sociale apparaît infiniment bénéfique, et ouvre la porte à la conclusion d'un *pacte social*³⁹.

À cet égard, selon Evelyne Griffin-Collart, l'égalité naturelle constitue une condition indispensable à la formation du pacte social, et donc à l'existence même de la vie en société. C'est dans cette perspective que Hobbes critique Aristote, qu'il accuse d'avoir fondé l'organisation politique sur une prétendue inégalité naturelle, en affirmant que certains individus seraient, par nature, destinés à commander⁴⁰.

ii. *Le pacte social*

En l'absence d'une puissance supérieure, l'homme ne peut s'adonner à autre chose qu'à une lutte constante, puisque rien ne vient s'opposer à la domination *d'autrui* sur lui⁴¹. Pour pallier

³⁶ *Ibid.*, p.188.

³⁷ E. GRIFFIN-COLLART, « Egalité naturelle et société civile chez Hobbes, Locke et Hume », Bruxelles, Annales de l'institut de Philosophie, 1970, p. 80.

³⁸ HOBBES, T., MAIRET G., *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000. p.227.

³⁹ M. VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Paris, Dalloz, 1969, p.188.

⁴⁰ E. GRIFFIN-COLLART, *op. cit.*, P.8.

⁴¹ T. HOBBES, *op cit.*, p.282.

une telle situation, Hobbes suggère la conclusion d'un pacte⁴², dans le but d'organiser une société garante du pouvoir par l'ensemble des parties au pacte, et qui aura pour unique tâche de préserver la paix.

C'est par l'intermédiaire de sa raison que l'homme pourra se doter de « lois de nature » qui sont autant d'obligations qui s'imposeront à lui afin de sortir de cet état de guerre virtuelle permanente⁴³. La première de ces lois est la peur de la mort. C'est une *pulsion* vitale qui pousse originellement l'Homme à conclure avec ses semblables un contrat par lequel chacun, en vue s'assurer sa conservation, abandonne son droit de nature afin de confier le pouvoir d'exercer le monopole de la violence et protéger les individus contre qui méconnaîtrait cette autorité ainsi constituée⁴⁴.

iii. Le Léviathan comme garant d'un noyau de droits subjectifs

Voilà introduite l'idée que l'homme peut convenir d'une société avec ses semblables afin d'obtenir l'engagement global à l'obéissance et au respect des ordres de ceux qui constituent le Léviathan. L'idée d'harmonie naturelle émanant de la Cité est éradiquée par cette nouvelle philosophie. À cet égard, on voit apparaître en germes l'idée que le Léviathan, l'incarnation du pouvoir, confère à ses sujets des « droits », en leur garantissant la sécurité.

Le droit qui en découle change de nature, les hommes deviennent titulaires d'une forme de droits subjectifs selon une conception encore primitive, mais l'harmonie de la Cité n'est plus *l'objet du droit in se* comme chez Aristote⁴⁵.

B. Le second traité sur le gouvernement civil

Maintenant que les fondements de l'organisation politique sont analysés tout à fait différemment qu'à l'époque classique. Des auteurs, que l'on définira plus tard comme « libéraux », pousseront l'analyse plus loin afin d'aboutir à la conclusion que l'être humain, par nature⁴⁶, est cette fois véritablement *titulaire* de droits subjectifs inaliénables et imprescriptibles.

En Angleterre, ce courant s'incarnera surtout en la personne de John Locke et de son second traité sur le gouvernement civil, qui reprend l'idée hobbesienne du pacte social en y apportant certains aménagements fondamentaux.

⁴² *Ibid.*, p.288.

⁴³ N. THIRION, *op. cit.*, p.233.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ « *Du système hobbesien ne sort pas moins une conception renouvelée des buts et de l'essence du droit et cette charpente première du système juridique moderne ; la notion du droit subjectif* ». Dans M. VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, *op. cit.*, P.180.

⁴⁶ M. Villey, *Philosophie du droit*, *op. cit.*, P.110.

i. L'état de nature chez Locke

Locke est également partisan d'une égalité naturelle dans l'état de nature⁴⁷. Ce droit est essentiellement déduit de la raison, dont chaque homme est pourvu. Encore que Locke ait été loin de penser que la raison s'épanouit chez tous les hommes avec un égal bonheur, ils sont tous, à l'origine, dotés de cette faculté qui suffit à justifier l'exigence d'une totale égalité⁴⁸.

Ce faisant, l'état de nature chez Locke est loin de la guerre virtuelle développée par Hobbes. Il tend ici plutôt à une situation d'égalité parfaite où les hommes sont indépendants et jouissent d'un pouvoir égal de disposer d'eux-mêmes et de ce qui leur appartient⁴⁹.

Toutefois, les hommes, emportés par leur passion, enfreignent parfois les lois naturelles et violent les commandements de la raison en empiétant sur la vie ou la propriété d'autrui⁵⁰ (la propriété existant dans l'état de nature de Locke, contrairement à ce qui est soutenu dans *le Léviathan*).

ii. La propriété comme fin du gouvernement civil

Mais alors, si un homme, dans l'état de nature, est libre à ce point et s'il dispose déjà d'un droit naturel absolu sur sa personne et ses biens, pourquoi devrait-il se soumettre à un pacte social ? Locke répond que tous les hommes étant Rois, la plupart sont néanmoins peu observateurs de l'équité et de la justice. La jouissance d'un bien propre dans pareil état est mal assurée⁵¹. Pour pallier cette faiblesse, il convient de former un gouvernement, afin d'établir des lois, nommer des juges, exécuter des sentences.

Voilà la raison pour laquelle les hommes remettent l'égalité et la liberté qu'ils avaient dans l'état de nature entre les mains, pour une partie du moins, de la société. Ce faisant, se constitue, pour l'essentiel un État gendarme. En effet, on passe une étape supplémentaire par rapport au postulat de Hobbes : outre le fait que des droits naturels subjectifs préexistent dans l'état de nature (l'apport de Hobbes)⁵², ils sont ici *garantis par la force publique* érigée par le pacte social. « Sa raison d'être est de conserver leurs droits naturels aux individus. Tandis que chez Hobbes les contractant, afin d'échapper aux souffrances de l'état de nature, renoncent à leur droit naturel, avec Locke, les propriétaires exigeront de l'Etat protection de leurs propriétés « naturelles »⁵³.

⁴⁷ J. LOCKE, *et al.*, *Essai sur le pouvoir civil*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p.63.

⁴⁸ J. LOCKE et J.-M. TREMBLAY, *Traité du gouvernement civil*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2002, p.14.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p.21.

⁵¹ *Ibid.*, p.76.

⁵² M. VILLEY, *La philosophie du droit*, op. cit., p.116.

⁵³ *Ibidem*.

Michel Villey soutient par-là que Locke opère un ajout à la matrice posée par Hobbes, en établissant que les droits, dont sont dorénavant titulaires les individus, le sont par nature et qu'à ce titre, ils doivent être garantis par l'Etat. Il s'agit, pour Villey, du mariage entre la théorie hobbesienne et la réflexion de Grotius qui aboutit à l'existence de droits subjectifs naturels de l'individu⁵⁴.

C. Du contrat social

En France, Jean-Jacques Rousseau refaçonna la figure du Léviathan pour concevoir un *contrat social*, qui inspira par la suite toute la pensée française. Le contrat social rousseauiste comporte quelques originalités par rapport à la vision anglaise, mais n'en dévie toutefois pas radicalement.

i. L'état de nature chez Rousseau

L'état de nature chez Rousseau est un état primitif de l'Homme où régnait une certaine égalité, corrompue par l'apparition de la propriété privée⁵⁵. Cette égalité n'est pas à prendre dans un sens *strict* mais bien comme une institution où personne n'est en mesure de posséder durablement des biens plus longtemps qu'autrui. Ce faisant, c'est bien le premier Homme qui revendiqua explicitement une propriété qui fut à l'origine de la première inégalité⁵⁶.

Le contrat social vise à recréer l'égalité qui existait à l'état de nature. Les individus, en s'unissant par une convention, pourraient retrouver cette égalité. L'autorité souveraine constituée par le contrat serait l'incarnation même de la liberté des individus, leur salut.

Contrairement au contrat lockéen, outre l'idée de diminuer les conflits, il s'agit de garantir les droits naturels, c'est-à-dire assurer leur sauvegarde. L'Homme n'est plus directement titulaire de ses droits naturels, contractant pour assurer leur respect. Chez Rousseau, c'est le contrat social qui confère aux citoyens leurs droits⁵⁷.

C'est pourquoi un pacte intervient ici aussi, résumé en ces termes : « une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant [...]. Se donner à tous, pour ne se donner à personne, et comme il n'y aura plus

⁵⁴ *Ibid.*, p.111.

⁵⁵ J-J. ROUSSEAU, et L. FLANDRIN, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes (nouvelle édition)*, Paris, Librairie A. Hatier. P.37.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ J-J. ROUSSEAU, B. BERNARDI, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2002, p.60.

un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagnera l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a »⁵⁸.

Est ainsi créé ainsi un corps moral qui n'est ni plus ni moins que composé de toutes les parties au contrat et qui a pour but de protéger de la plus puissante des manières la propriété privée que les individus ont sur leurs biens et sur eux-mêmes.

ii. Digression sur la volonté générale

Un des aspects les plus intéressants de ce contrat social réside dans le concept de volonté générale. En effet, selon Rousseau, la somme des volontés individuelles de toutes les parties au contrat n'est pas égale à la volonté générale engendrée par le corps moral créé par le contrat social⁵⁹. On comprend donc par là qu'une certaine forme de volonté organique est générée par la masse, qui en quelque sorte créerait un *substrat de volonté autonome à la somme des volontés individuelles*.

C'est grâce à cette volonté générale que Rousseau revendique la possibilité de pallier l'inégalité apparue au fil du temps, engendrée par la propriété privée. La volonté générale gommerait les prétentions individuelles et permettrait au peuple, en s'unissant, de se doter de lois sans passion, objectives, afin de régir la propriété par application d'une volonté transcendant les individus.

4) Implications juridiques : la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen

A. Un pacte léonin

Les théories sur le pacte social constituent un terreau fertile à l'émergence, dans l'ordre politico-juridique, d'une Charte reprenant précisément les droits naturels et individuels que pareil pacte aspire à garantir.

La thèse de Michel Villey s'y aventure, reprenant l'idée que, de par la libéralisation de la théorie hobbesienne, une certaine mouvance a capté par intérêt cette doctrine afin de pouvoir proclamer comme inviolables et sacrés la propriété privée et le droit de contracter librement.

Il s'agit là, selon l'auteur, d'une *imposture* en ce que cette proclamation est « un moyen de précipiter le grand nombre dans la pauvreté et la dépendance à l'égard des capitalistes »⁶⁰. Villey entend par là que conférer des droits subjectifs à l'ensemble des individus est une fausse

⁵⁸ Ibid., P.52

⁵⁹ Ibid., P.64.

⁶⁰ M. VILLEY, *Philosophie du droit*, op. cit., p.116.

promesse d'égalité. En raison de conditions matérielles inégales, certains individus ont mieux profité de la sacralisation de tels droits que les autres. Par conséquent, les parties fortes au contrat se retrouvent avantagées par une telle manœuvre, et l'égalité juridique est factice.

B. Insertion de l'idée de volonté générale dans la Déclaration

Remarquons que le lien entre le contrat social et la Déclaration ne s'arrête pas là puisqu'il y est également fait mention de la volonté générale en son article 6, et que la réception à cette théorie marquera l'assemblée d'une volonté unanime de l'adopter⁶¹.

Or, la volonté générale, créée par le contrat social, suppose une certaine forme d'égalité entre les parties au pacte. Rousseau ne cesse de rappeler que les conditions auxquelles se soumettent les parties doivent absolument être similaires⁶². Ce faisant, on peut apercevoir le détournement du sens de la volonté générale telle qu'entendue par Rousseau dans la Déclaration, ne serait-ce que par la distribution des droits politiques aux parties les plus riches.

En effet, l'Assemblée nationale instaura un droit de vote fondé sur un suffrage censitaire, accordant donc un droit de vote plus puissant aux citoyens aisés qu'aux autres. Ce faisant, force est de constater que le patrimoine d'un Citoyen influait directement sur le degré d'égalité des citoyens dans la formation de la volonté générale.

La Constitution de 1791 est même allée plus loin en instaurant une distinction entre *citoyen actif* et *citoyen passif*⁶³. Les citoyens passifs reprenaient l'ensemble de ceux qui étaient dans l'incapacité de payer les contributions ou impôts, tandis que les citoyens actifs, français de plus de 25 ans, demeurant dans le canton depuis plus d'un an, avaient le monopole d'élire et d'être élus. Cette branche est encore composée de deux catégories :

- Les citoyens actifs restreints : ceux qui paient des impôts équivalents ou une contribution directe égale à la valeur locale de plus ou moins trois jours de travail. Ils ont le droit d'élire le conseil de commune et les juges de paix.
- Les « vrais » citoyens actifs (correspondant à 1% des citoyens actifs restreints) : les citoyens payant des impôts équivalents à une contribution directe égale à la valeur locale de plus ou moins dix jours de travail et qui sont propriétaire. Ils peuvent élire l'assemblée législative, le conseil de district, le tribunal de district et s'y porter candidats.

⁶¹ « M. de Talleyrand Périgord, évêque d'Autun, fait une rédaction plus heureuse, qui a réuni tous les suffrages à la première lecture [...] L'assemblée témoigne son empressement à adopter cet article, elle demande à aller aux voix », dans J. MAVIDAL, E. CLAVEL et E. LAURENT, *Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises. Première série (1789 à 1799)*, Paris, Paul Dupont, 1878, p.463.

⁶² J-J. ROUSSEAU, B. BERNARDI, *Du contrat social. Op. cit.*, p.68.

⁶³ F-J. BAUDOUIN, *Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France, [Paris] : A Paris, chez Baudouin, 1789*, p.20.

Dans le même esprit est votée, le 14 juin 1791, la *loi Le Chapelier*⁶⁴, interdisant aux citoyens d'une même profession, ouvriers ou maîtres de constituer un « groupement ». Cette loi reprend parfaitement le raisonnement léonin que suit la fausse promesse d'égalité de la Déclaration. S'il est crucial pour les ouvriers d'une même profession de se regrouper afin de revendiquer toute une série de droits sociaux⁶⁵, la chose l'est beaucoup moins pour les patrons d'industrie.

En outre, existaient les personnes ayant la nationalité française, sans pour autant posséder de droits politiques, essentiellement les femmes, le pauvres et les nombreux proscrits à titre individuel ou même collectif.

Toutes ces observations viennent étayer la thèse selon laquelle une certaine catégorie de citoyens est détentrice d'un nombre beaucoup plus important de droits politiques que l'autre. Par conséquent, cette catégorie de citoyens avait d'emblée plus de poids pour se faire entendre. Ceci ne correspond ni plus ni moins qu'à l'avènement d'un nouveau système de classes, fraîchement érigé sur les cendres de l'Ancien régime renversé pour ces raisons mêmes.

En présence d'une telle disproportion entre les citoyens, Jean-Jacques Rousseau aurait sûrement été pour le moins critique quant à l'insertion de sa théorie sur la volonté générale dans la Déclaration. Sa volonté générale se retrouve, en effet, largement biaisée par un tel mode d'expression des droits politiques au sein de la société.

5) Conclusion : une (in)égalité juridique imparfaite

Nous voyons qu'ici aussi, le concept d'égalité est bien relatif. Bien qu'il soit exact qu'une matrice de droits ait été déclarée imprescriptible et indivisible pour tous les citoyens, le profit qui en résulte n'est certainement pas réparti équitablement entre la classe bourgeoise et le reste du peuple.

La situation n'est pas sans rappeler celle de la Cité grecque, où il existait aussi une égalité relative, réservée uniquement aux individus partageant la même classe, repartie selon une justice distributive.

L'égalité toute relative est légitimée par deux théories différentes, que nous venons de développer, à savoir les droits naturels classiques et modernes. Le résultat reste néanmoins

⁶⁴ *Loi du 14 juin 1791*, dite loi *Le Chapelier*, interdisant les associations professionnelles et les coalitions ouvrières

⁶⁵ Bien que le terme ne soit pas encore en vigueur, on y observe ses prémisses.

le même ; le droit sert de moyen pour légitimer une différence juridique entre les individus au sein d'une même société. Les citoyens, proclamés égaux *en droit* par la Déclaration, ne le sont que selon une certaine approche, mais le droit naturel n'intervient pas de la même manière pour légitimer cette (in)égalité.

Pour la présente partie, il s'agit d'un retord de la conception d'égalité qui laisse transparaître une rupture manifeste avec son principe même. La bourgeoisie, détentrice des richesses et des leviers de pouvoir, bénéficie en définitive bien davantage des droits proclamés par la Déclaration que le reste du peuple. Dès lors, il n'est nullement question ici d'un équilibre ou d'une justice distributive visant à garantir à chacun ce qui lui revient selon un ordre naturel. Il s'agit ici d'une Charte, fondée sur une nouvelle conception du droit naturel, dont l'effet principal fut de juridiciser une inégalité économique (*de fait*, en légitimant la captation des moyens de production et leur verrouillage par un quasi-monopole sur les droits politiques).

III. De l'égalité dans la conception de la société politique issue de la Révolution industrielle : le moment « socialiste »

Le caractère très imparfait de l'égalité juridique et sa conséquence – la participation inégale de classes de citoyens à la société politique – sont d'emblée pointés dans le courant même de la Révolution française. La montée en puissance des Jacobins, et parmi eux, de Maximilien de Robespierre, s'accompagne en effet d'une dénonciation de l'imposture de la situation de l'époque au regard des idéaux révolutionnaires, exprimés en particulier dans la Déclaration de 1789. La catégorie de citoyens les plus riches, détenant plus de droits politiques que les autres, a naturellement œuvré à promouvoir ses intérêts, créant une fracture entre les intérêts des uns et des autres⁶⁶.

La Révolution industrielle accentue nettement cette tendance en creusant davantage encore les inégalités économiques à l'origine des inégalités politiques proprement dites. La naissance d'une nouvelle classe sociale, le prolétariat, et sa paupérisation dans un contexte d'expansion économique débouchent sur la question sociale⁶⁷.

Les différents mouvements qui se sont formés à cette occasion n'auront cependant pas les mêmes revendications bien qu'ils s'appuient tous sur un élément caractéristique de la société industrielle du XIX^e siècle : la très inégale répartition des richesses entre bourgeois et prolétaires. Nous choisissons de concentrer notre attention sur les deux critiques majeures de cette situation :

- Le socialisme *réformiste*, entendu comme l'ensemble de ces mouvements qui s'accordent, le cas échéant à titre temporaire, du modèle libéral issue de la Révolution, mais souhaitent de toute urgence le *réguler* en appelant à plus de droits pour le prolétariat ;
- Et le *marxisme révolutionnaire*, qui appelle de ses vœux une totale rupture avec le modèle existant, souhaitant *in fine* une égalité réelle et absolue entre les individus.

Revenons toutefois, avant de développer davantage le propos, sur le moment Robespierre de la Révolution française.

1) Le moment Robespierre

Certains intellectuels socialistes, comme Jean Jaurès, défendent l'idée selon laquelle la Révolution française a, dès ses prémisses, affronté un mouvement réactionnaire que les

⁶⁶ J. JAURÈS, *Histoire socialiste*, Tome 1, Paris, J. Rouff, 1859-1914, p.1.

⁶⁷ *Ibidem*, P.4.

Jacobins se sont efforcés de combattre. Ces intellectuels leur découvrent déjà des similitudes avec les mouvements socialistes émergents.

Ainsi, la figure de Maximilien de Robespierre émerge, en ce que le personnage allie, dans une tradition rousseauiste forte, la souveraineté et le peuple⁶⁸. Jaurès explique :

« Le mot de prolétariat, tel que nous l'employons, a un sens précis : il signifie l'ensemble des hommes qui vivent de leur travail et qui ne peuvent travailler qu'en mettant en œuvre le capital possédé par d'autres. Dans la pensée de 1789, le peuple ne pouvait avoir cette précision, il s'appliquait même selon les moments à des catégories très diverses de la population. Il y avait pourtant un point fixe : le peuple, pour Robespierre, représentait à chaque crise de la Révolution l'ensemble des citoyens qui n'avaient aucun intérêt à limiter la souveraineté de la nation et à en contrarier le plein exercice. Par-là, sous sa politique purement démocratique, commence à percer une politique de classe, mais incertaine comme les linéaments mêmes des classes »⁶⁹.

Robespierre, bien qu'imprégné de la pensée de Jean-Jacques Rousseau, n'en demeurait pas moins indépendant dans sa réflexion. Contrairement à Rousseau, qui envisageait la démocratie comme un idéal difficilement applicable aux grands États, Robespierre refusait cette vision jugée trop pessimiste. Il considérait qu'une nation de l'envergure de la France pouvait tout à fait devenir une démocratie, à condition d'accepter une centralisation accrue du pouvoir, nécessaire au maintien de l'unité républicaine. Cette position témoigne d'une pensée rigoureuse, éloignée de l'utopie, fondée sur une conception exigeante de la souveraineté populaire et de l'efficacité politique⁷⁰.

On comprend aisément qu'il ait porté à son étendard le suffrage universel, qu'il réussit après beaucoup d'efforts à instaurer dans la Constitution de 1793. Toutefois, la Constitution de 1794 l'abolira, Robespierre sera exécuté la même année et le suffrage universel ne réapparaîtra que beaucoup plus tard.

Le moment Robespierre, aussi bref fut-il, mérite de retenir notre attention en ce qu'il constitue un élan, une prémissse à des revendications d'égalité que la Déclaration n'avait pas permis de concrétiser. Cela est notamment attesté par son combat féroce en faveur du suffrage universel (masculin uniquement, toutefois) et son hostilité envers l'esclavage⁷¹.

⁶⁸ J. JAURÈS, *op. cit.*, pp.374-375.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ Robespierre dénonce d'ailleurs l'hypocrisie des défenseurs de la propriété privée absolue et de l'esclavage.

2) Naissance du (plus exactement, des) socialisme(s)

Les différents courants de pensée en faveur de la classe ouvrière n'ont fait que grandir ensuite. *L'histoire socialiste* reprend les figures majeures du 19^{ème} : parmi eux figurent notamment Saint-Simon ou Louis Blanc⁷². Autant d'auteurs soutenant, selon leurs différents points de vue, la nouvelle chapelle du socialisme moderne.

Ces auteurs ont en commun de se revendiquer de l'idéal républicain. En cela, ils veulent l'établissement d'une vraie égalité juridique des citoyens devant la loi sans pour autant revendiquer la volonté de renverser totalement le paradigme libéral (et, notamment, la disparition absolue de toutes les inégalités réelles).

3) Le Manifeste du parti communiste

A. Une nouvelle Révolution

La pensée socialiste du XIX^{ème} prend une nouvelle dimension quand le *Manifeste du Parti communiste* paraît. Marx et Engels envisagent une nouvelle doctrine reprenant pour la première fois la volonté de renverser totalement la vision politique occidentale pour l'amener vers un plein et entier *communisme*.

Selon Marx, le droit se transforme dans sa finalité, pour devenir « un moyen par lequel, se justifiant par de vides idéologies, la bourgeoisie réalisa sa domination sur le prolétariat et le fonctionnement de l'économie conforme à ses intérêts de classe »⁷³.

Mais le marxisme n'est pas pour autant une philosophie fataliste, et contient le rêve d'une égalité bien réelle, par laquelle l'humanité triompherait. Michel Villey reprend Marx, notamment dans sa « Critique du programme du Gotha », où ce dernier développe explicitement ses vues sur le droit, dans une société communiste qui sera d'abondance, le droit futur distribuera à chacun selon ses besoins, selon ses capacités⁷⁴.

« À long terme, comme toute la pratique révolutionnaire, en quoi doit s'intégrer pour Marx toute activité, le droit sert le progrès de l'Humanité. Non plus des hommes, envisagés à la manière nominaliste (ou même aristotélicienne) comme des substances séparées, qu'unirait seulement une « nature » générique commune. Mais d'une future Humanité, où il n'y aurait plus d'intérêts vraiment séparés, ni guère de propriétés distinctes. C'est pourquoi à la fin de l'histoire, une fois la Révolution réussie ; le besoin disparaîtrait du « droit » au sens

⁷² J. JAURÈS, *op. cit.*, p.4.

⁷³ M. VILLEY, *Philosophie du droit*, *op. cit.*, p.126.

⁷⁴ K. MARX, S. DAYAN-HERZBRUN, et J-N. DUCANGE, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Ed. Sociales, 2008, p.13.

traditionnel du mot»⁷⁵. La pensée marxiste a comme finalité l'avènement d'une société heureuse par laquelle la mise à bas de toute classe fera cesser le besoin du droit tel que nous le connaissons.

Si le marxisme a profondément marqué la pensée politique et économique du XIX^e siècle, son influence au XX^e siècle a suscité de nombreuses remises en question, à mesure que les promesses révolutionnaires se heurtaient aux réalités historiques et économiques. Parmi les critiques majeures, celle de Max Weber se distingue. Ce dernier propose une lecture désenchantée du projet marxiste, qu'il juge irréalisable dans les termes initiaux posés par Marx et Engels. Il ne s'agit pas pour lui de rejeter toute visée émancipatrice, mais bien de souligner les limites structurelles et empiriques de la prophétie révolutionnaire.

B. Synthèse des critiques majeures du communisme par Max Weber

Pour le sociologue, le *Manifeste du parti communiste* constitue un écrit prophétique, dressant dans un premier temps un constat sur l'état de l'organisation économique bourgeoise (capitaliste), et en identifiant les pathologies du communisme⁷⁶.

Premièrement, la bourgeoisie ne pourra plus garantir la survie des classes ouvrières. La concurrence, poussée par l'évolution constante et rapide des performances de l'appareil industriel, mettra l'ouvrier à la rue ou écrasera l'entreprise qui s'y refuserait. Cette thèse est infirmée par Weber, reprenant Karl Kautsky⁷⁷ qui avait lui-même déclaré lors de l'anniversaire du manifeste que « l'histoire avait pris un autre chemin »⁷⁸. Pour Weber, la condition ouvrière ne suit pas le déclin annoncé par Marx : loin d'une paupérisation absolue, elle connaît au contraire des améliorations progressives, et donc cette théorie de la paupérisation est aujourd'hui abandonnée, jugée inexacte par les courants de la social-démocratie⁷⁹.

Ensuite, il est soutenu par le *Manifeste* que la concentration systémique du marché aboutira à l'insuffisance en nombre des détenteurs des moyens de production et que, naturellement, il sera de plus en plus difficile à la bourgeoisie de garder le pouvoir en ses mains. En conséquence, il sera un jour possible aux ouvriers « *d'exproprier les expropriateurs* » peut-être même pacifiquement, par convention. Weber refuse encore une fois d'affirmer pareille thèse en ce qu'elle « n'est valable en général sous aucune forme »⁸⁰. Il souligne que cette dynamique ne s'observe pas uniformément, notamment dans le secteur agricole où la petite propriété paysanne s'est souvent maintenue, voire développée. Dans l'industrie, même là où une concentration s'opère, elle ne se traduit pas simplement par une diminution du nombre

⁷⁵ Ibid., p. 127-128.

⁷⁶ M. WEBER, E. TRAVERSO et J. BIDET, « Sur le socialisme et le marxisme », Paris, Presses universitaires de France, Actuel Marx, n°11, 1992, p. 42.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ M. WEBER, E. TRAVERSO et J. BIDET, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ M. WEBER, E. TRAVERSO et J. BIDET, *op. cit.*, p. 56.

d'entrepreneurs, mais par une intégration croissante des petits capitaux dans des structures plus larges telles que les cartels, les trusts ou sous l'égide du capital financier. Parallèlement, on assiste à une expansion rapide des effectifs d'employés et de cadres, constituant une nouvelle bureaucratie privée dont les intérêts sont loin de coïncider avec ceux du prolétariat. Ainsi, la structure sociale se complexifie et se diversifie, rendant illusoire l'idée d'un affrontement final entre une poignée de capitalistes et une classe ouvrière unifiée. Rien, selon Weber, ne permet donc d'affirmer avec certitude que la bourgeoisie est vouée à disparaître face à un prolétariat homogène et numériquement dominant⁸¹.

Enfin, il est avancé que la concurrence effrénée qu'engendre le marché aura pour conséquence inévitable de créer des périodes de *surproduction*, qui feront succéder des périodes de *dépression* qui étoufferont l'appareil industriel. Weber relève sur ce point qu'il est soutenu par une branche des socialistes que ces périodes interviennent, par des lois naturelles, à des occurrences de plus en plus régulières. Partant, l'appareil capitaliste est destiné à connaître des séismes de plus en plus réguliers qui amèneront un jour l'effondrement de la structure entière. Ce troisième argument n'emporte pas non plus la conviction de Max Wever, qui conclut en qualifiant la théorie utopiste de Marx de pathétique. « Aujourd'hui, cet espoir a été pour l'essentiel abandonné. Le danger de crises n'a certes pas complètement disparu, mais il apparaît relativement moins grave [...]. Les espoirs si pathétiques que le *Manifeste du parti communiste* avait fondés sur un effondrement de la société bourgeoise ont été de ce fait remplacés par des attentes beaucoup plus modestes. »⁸²

Weber ne nie toutefois pas que la doctrine communiste ait eu un impact, mais penche plutôt en faveur d'une *mutation* de cette pensée, qui s'édulcorera au fil du temps, pour devenir un socialisme moderne ne s'opposant plus farouchement au système capitaliste, mais en deviendra plutôt le contrepoids, un mouvement *réformiste*.

4) Un socialisme réformiste

La doctrine française retiendra cette dernière approche. Le mouvement ouvrier communiste, malgré ses ambitions révolutionnaires, n'a jamais connu en France une union suffisamment homogène pour permettre l'éclatement d'une révolution comparable à celle de 1917 en Russie. L'échec de la Deuxième Internationale à empêcher la guerre en 1914, et plus encore la réussite de la révolution bolchévique, ont été des tournants majeurs. Michel Winock y voit deux conséquences : l'émergence d'un Parti communiste français, et une crise identitaire durable du socialisme démocratique⁸³.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, P.616-623.

⁸³ M. WINOCK, « Pour une histoire du socialisme en France ». Commentaire (Julliard), 41(1), 166-175, 1988, p.7.

A. Le parti communiste français

Avant même le congrès de Tours, une tentative de fondation d'un parti communiste voit le jour en mai 1919 sous l'impulsion de Raymond Péricat, à l'occasion de la création de la Troisième Internationale. Ce parti communiste radical n'a néanmoins pas rencontré de succès durable et se marginalise rapidement pour se transformer, dès 1921, en simple groupe d'étude⁸⁴.

Le véritable acte fondateur du communisme français est le congrès de Tours de décembre 1920. Une majorité des délégués de la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) y vote l'adhésion à la Troisième Internationale. C'est la naissance de la Section française de l'Internationale communiste (SFIC), dont les fondateurs entendent rompre avec le réformisme social-démocrate⁸⁵. La minorité, conduite notamment par Léon Blum, refuse l'alignement sur Moscou et conserve l'étiquette SFIO⁸⁶.

La SFIC deviendra le PCF (Parti communiste français) en 1943, après la dissolution officielle de l'Internationale communiste par Staline. Suite à une période de marginalité, le PCF connaît un essor important à la Libération, profitant de son rôle actif dans la Résistance. Il devient alors l'un des partis les plus puissants d'Europe occidentale, atteignant jusqu'à 25 % des suffrages exprimés aux élections législatives de 1946.

Toutefois, ce succès s'effrite dès les années 1950 avec la guerre froide. Le parti reste en effet longtemps aligné sur Moscou, ce qui freine son adaptation au contexte français. Dans les années 1970, malgré une tentative de modernisation théorique avec le « programme commun » signé avec le Parti socialiste (PS), le PCF est progressivement supplanté par ce dernier comme force dominante de la gauche. L'élection de François Mitterrand en 1981, portée essentiellement par le PS, marque le début du déclin électoral et idéologique du communism français.

B. La crise socialiste française

L'échec du congrès de Nantes en 1894, où les partisans d'une grève générale révolutionnaire affrontent les tenants d'un socialisme parlementaire illustre les tensions internes du socialisme français fin-de-siècle. Jean Jaurès, figure charismatique du socialisme unitaire, tente de concilier ces courants divergents. Il parvient même à unifier, en 1905, les multiples tendances dans la SFIO⁸⁷.

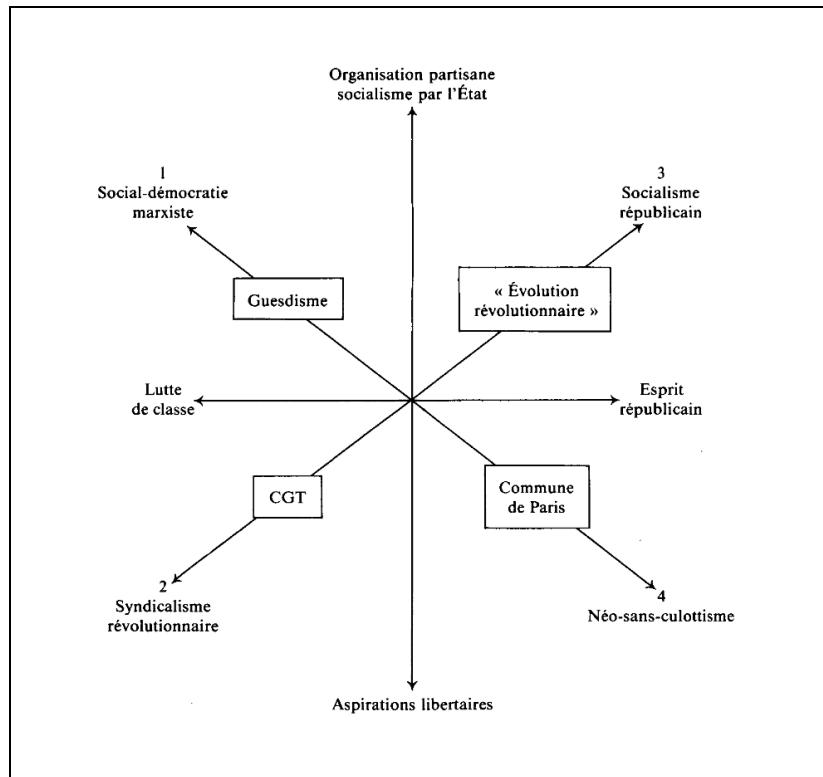
⁸⁴ D. BERRY, *Le mouvement anarchiste en France, 1917-1945*, Paris, Ed. Noir et rouge, 2015.

⁸⁵ M. WINOCK, *Les figures de proue de la gauche depuis 1789*, Perrin, 2022, p.347.

⁸⁶ M. WINOCK, « Pour une histoire du socialisme en France », *op. cit.*, p.9.

⁸⁷ M. WINOCK, *Les figures de proue de la gauche depuis 1789* (Édition revue), *op. cit.* P.368.

Jaurès incarne ainsi le lien entre les mouvements sociaux épars de la fin du XIX^e siècle et une tradition socialiste républicaine démocratique. Sa mort en 1914, assassiné à la veille de la guerre, suscite un dernier mouvement d'union par le biais de l'union sacrée⁸⁸.



Représentation de l'auteur des tendances socialistes à la fin du XIX^e siècle, Jaurès se trouverait dans le quartile supérieur droit⁸⁹.

Au sortir de la guerre, la SFIO est cependant confrontée à une poussée fulgurante du communisme, mais refuse dans son ensemble de rejoindre le mouvement bolchévique⁹⁰.

Confrontée à la montée du PCF sans vouloir rejoindre idéologiquement celui-ci, la SFIO adopte une posture ambiguë. Bien que Blum rejette le bolchévisme, il maintient une référence constante au marxisme. Cette position hybride finit par brouiller le message du parti, incapable de se présenter comme une alternative claire à la fois au capitalisme libéral et au communisme montant⁹¹.

⁸⁸ « Y a-t-il encore des adversaires ? Non, il n'y a plus que des Français [...] Du cercueil de l'homme qui a péri martyr, de ses idées sort une pensée d'union ! ». P. DESCHANEL et R. VIVIANI dans les archives de l'Assemblée nationale, www.assemblee-nationale.fr. 4 août 1914.

⁸⁹ M. WINOCK, « Pour une histoire du socialisme en France », *op. cit.*, p.6.

⁹⁰ *Ibid.*, P.9.

⁹¹ *Ibidem*..

C. Une mort programmée

Le principal obstacle rencontré par le communisme radical et le socialisme réformiste a résidé dans leur incapacité à constituer des alliances durables, en raison de divergences idéologiques profondes⁹².

Progressivement, les thèses communistes ont perdu de leur influence, notamment avec la dissolution des Internationales, laissant place à un socialisme qui, bien qu'éloigné des ambitions révolutionnaires initiales, ne remet toutefois pas en question le constat d'égalité sociale que nous avons établi dans la deuxième partie de ce travail.

On comprend donc que le communisme français n'a été, en fin de compte, qu'une force bien inscrite dans le paysage politique français, qui a diminué en puissance au fil du temps pour finalement n'être en mesure que de contester marginalement le cadre républicain français.

5) Conclusion : les idées d'égalité dans les deux mouvements observés

A. Robespierre et les idées révolutionnaires

Bien que les idées révolutionnaires de Robespierre aient été en contradiction avec l'idée libérale bourgeoise qui dominait, elles n'ont jamais eu pour objectif de proclamer l'anarchie, ni même l'abolissement total de toute organisation politique en France. L'objectif était de contrecarrer ce que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen a établi, et par là arriver à une véritable égalité *juridique* entre tous les citoyens français.

Il est possible de le constater à travers les idées de Robespierre, tant celui-ci a milité pour le suffrage universel, son opposition à l'esclavage, au marc d'argent⁹³, ou sa prise de position en faveur du droit de vote pour les gens de couleur. Sans sanctifier la figure de ce personnage qui restera controversé sur bien des points, il faut lui reconnaître un ardent désir de voir s'ériger une égalité républicaine innovante⁹⁴.

B. La rupture marxiste

Le contraste avec ce que les mouvements rigoureusement révolutionnaires ont revendiqué est bien réel puisque le *Manifeste* appelle de ses vœux une Révolution totale, amenant l'homme à se débarrasser des institutions connues, pour proclamer l'avènement, après une révolution inévitable, d'une égalité absolue entre tous les individus.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Somme d'argent qu'il était nécessaire de payer à titre d'impôt afin de pouvoir être élu député.

⁹⁴ M. WINOCK, *Les figures de proue de la gauche depuis 1789*, op. cit., P.42.

Cette égalité proclamée, plus aucune institution juridique telle que nous les connaissons ne sera plus nécessaire, et l'homme sera totalement débarrassé des rapports de classes. Cette société communiste heureuse, bien qu'elle représente une utopie, permet de dégager la troisième conception de l'égalité développée dans ce travail : une égalité absolue, aussi bien juridique que factuelle, entre les individus.

Débarrassée du droit, qui n'est dans sa finalité qu'une manière d'assoir la domination de la bourgeoisie et le fonctionnement de l'économie conforme à ses intérêts de classe,⁹⁵ la société marxiste offrira une « réconciliation générale des hommes désormais affranchis de toute différenciation sociale ». Ce qui restera du droit, terme devenu impropre, servira à distribuer « à chacun selon ses besoins »⁹⁶.

Villey conclut : « À long terme, avec la pratique révolutionnaire, le droit servira le progrès de l'humanité, non plus des homes envisagés à la manière *nominaliste*, comme des substances séparées qu'unirait seulement une *nature générique commune*, amis d'une future Humanité où ne se trouverait plus d'intérêts vraiment séparés, ni guère de propriétés distinctes, c'est pourquoi ; à l'épilogue de l'histoire, une fois la Révolution réussie, le besoin disparaîtrait du droit au sens traditionnel du mot »⁹⁷.

⁹⁵ M. VILLEY, *La philosophie du droit*, op. cit., P.127.

⁹⁶ « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » dans K. MARX, S. DAYAN-HERZBRUN et J-N. DUCANGE, *Critique du programme de Gotha*, op.cit., p.13.

⁹⁷ M. VILLEY, *La philosophie du droit*, op. cit., p.127.

IV. Réflexions sur l'idée d'égalité

1) *Subjectivisation du droit, et donc de l'égalité*

Comme nous l'avons développé, le droit s'est subjectivisé avec le triomphe du nominalisme selon la thèse soutenue par Michel Villey⁹⁸. Selon cette même logique, l'égalité a dû, elle aussi, suivre cette évolution. Ce que nous appelons aujourd'hui « égalité » ne renvoie plus totalement à un idéal partagé, à une boussole politique commune : elle tend à devenir une expérience individuelle de la justice.

Cela n'a rien d'étonnant : à partir du moment où l'on *subjectivise le droit*, l'égalité ne peut plus qu'être individuellement perçue. Chacun ayant droit ou obligation sur autrui, il devient davantage question de délimitation. Le concept d'égalité ne peut plus être absolu dans un tel contexte. Partant, il conviendrait plutôt de parler d'égalité proportionnelle, *d'équité*.

2) *Tension entre égalité de droit et égalité de fait à travers les moments développés*

A. L'Etat gendarme – égalité de droit, inégalité de fait

La première traduction moderne de l'idée d'égalité, c'est-à-dire après le triomphe du nominalisme, est celle de l'égalité de tous devant la loi. C'est cette conception que consacre la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789. L'État, dans ce modèle, incarne essentiellement une fonction de *gendarme* en se limitant à sanctionner les atteintes aux droits érigés par la Déclaration.

Ce rôle reste dominant tout au long du XIX^e siècle. L'État limite son intervention aux fonctions régaliennes. Les droits sociaux sont alors largement absents du débat juridique. L'égalité, dans cette perspective, suppose que chacun soit libre de faire valoir ses droits dans un cadre légal identique pour tous.

Appliqué au marché, ce modèle conduit l'État à se tenir à distance : il n'intervient pas dans les dynamiques économiques, mais se contente d'en garantir les fondements juridiques, à travers des notions-clés comme le contrat ou la propriété. En ce sens, l'État-gendarme assure une égalité de traitement dans l'accès au droit, mais reste indifférent à l'inégalité des conditions réelles, économiques ou sociales, dans lesquelles ce droit s'exerce. Autrement dit, il instaure une égalité juridique qui n'a pas vocation à gommer les inégalités de fait.

⁹⁸ M. VILLEY, S. RIALS et É. DESMONS, *La formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p.203.

Cette figure entre progressivement en crise avec l'industrialisation massive et la montée du mouvement ouvrier à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les révoltes sociales incarnées par la révolution industrielle viennent questionner la légitimité d'un tel système.

B. L'Etat providence – inégalité de droit, égalité de fait

C'est dans ce contexte que s'opère la transition vers un État *providence*, qui prend véritablement forme à la sortie de la Première guerre mondiale. Ce nouvel État ne se contente plus de garantir les droits : il tente d'assumer la responsabilité d'en permettre l'exercice effectif, notamment à travers des interventions étatiques fortes. Il ne s'agit plus seulement de traiter chacun de manière identique, mais de corriger les déséquilibres de départ. L'accès à l'éducation, à la santé, au logement, au travail, sont désormais considérés comme des prérequis à l'exercice d'une égalité concrète.

Ce changement de paradigme produit un effet majeur : pour rendre effectifs ces droits, l'État doit introduire des différences de traitement. L'égalité formelle du droit laisse place à une inégalité juridique assumée, censée établir une forme d'égalité en fait.

Le marché est alors considéré comme défaillant par nature. L'État doit, à ce titre, prévenir les rapports de force inégaux, qui tendent à renforcer les positions dominantes et à marginaliser les parties les plus faibles. Dès lors, l'intervention de l'État ne relève plus de l'exception mais devient la condition de fonctionnement du système. L'État n'intervient donc plus *contre* le marché, mais *à cause* de lui. Il encadre les rapports économiques pour rétablir une forme de justice sociale.

C. L'Etat régulateur – le moteur d'une équité ?

Après la fin des Trente Glorieuses, l'État-providence commence néanmoins à vaciller. Les chocs pétroliers, l'essoufflement des politiques de redistribution et l'endettement croissant mettent en lumière les limites de son modèle. Face à l'impossibilité de tenir toutes ses promesses, une nouvelle figure se dessine : celle de l'État *régulateur*.

Cet État ne nourrit plus l'ambition de corriger les inégalités structurelles du marché. Il apparaît plutôt se positionner comme un arbitre, chargé d'identifier les inégalités de fait qui peuvent être tolérées ou non. Ce changement marque un retour vers une conception plus libérale de l'égalité. Il ne s'agit plus d'un objectif absolu mais plutôt d'interventions ponctuelles et ciblées, en accord avec des principes généraux, contre des situations jugées intolérables. Il s'agit de créer des *poches d'égalité substantielles* afin d'assurer un équilibre profitable et ainsi créer une égalité *par proportions*.

Un exemple marquant de cette dynamique est la protection du consommateur. Cette législation trouve ses origines, en Belgique, dans la loi du 14 juillet 1991 sur les pratiques du

commerce et sur l'information et la protection du consommateur⁹⁹, retravaillée ensuite pour devenir la loi du 6 avril 2010 relative aux pratiques du marché et à la protection du consommateur¹⁰⁰, avant d'être elle-même abrogée par loi du 28 février 2013, qui intègre la législation dans le livre VI du Code de droit économique¹⁰¹. La naissance et l'évolution de cette matière témoigne parfaitement de cette dynamique régulatrice dans laquelle l'État se situe.

A cet effet, en octroyant aux consommateurs un statut juridique particulier face aux entreprises, le droit consacre une poche d'inégalité juridique justifiée par l'asymétrie léonine du marché. Ainsi, l'État régulateur construit des inégalités de droit dans l'espoir de réduire des inégalités de fait. Il s'agit ici d'un raisonnement *en équité*.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette intervention, tout en apparaissant comme une solution face à la position de faiblesse du consommateur, bénéficie aussi au marché lui-même. En instaurant une certaine confiance dans le chef des consommateurs par le biais de protections juridiques, cette confiance permet également de stimuler l'activité économique.

3) Critique du discours contemporain

En fin de compte, l'examen des trois moments-clés dégagés dans ce travail – La Cité grecque, la Révolution française et la Révolution industrielle – permet d'observer un constat : l'égalité, bien que souvent invoquée, ne s'est jamais totalement réalisée. Et à l'aune du modèle régulateur étatique dans lequel nous évoluons aujourd'hui, le discours politique mobilise pourtant souvent l'idée d'égalité. Toutefois, cette invocation systématique de l'égalité semble déconnectée des ressorts juridiques concrets mis en œuvre.

En effet, face à l'impasse d'une égalité conçue comme une fin en soi, le juriste devrait préférer se tourner vers son concept-sœur trop souvent tu : l'équité. Elle ne serait pas vue comme une concession, mais comme une application réalisable du concept trop rigide d'égalité. Le présent travail se dirige vers cette conclusion : le droit est davantage un *moteur d'équité* que le moyen d'accomplir une égalité à tout prix.

Comme nous l'avons montré, le droit ne vise pas (ou plus) à établir une égalité purement formelle, ni même à corriger mécaniquement toutes les inégalités de fait. Il tend désormais à arbitrer, en créant des *poches d'égalité substantielles*, autrement dit, à raisonner *en équité*. Pourtant, ce terme reste absent du vocabulaire politique dominant ; l'égalité continue d'être

⁹⁹ Loi du 14 juillet 1991 sur les pratiques du commerce et sur l'information et la protection du consommateur, M.B., 29 août 1991.

¹⁰⁰ Loi du 6 avril 2010 relative aux pratiques du marché et à la protection du consommateur, M.B., 12 avril 2010.

¹⁰¹ Loi du 28 février 2013 portant insertion du Livre VI "Pratiques du marché et protection du consommateur" dans le Code de droit économique, M.B., 29 mars 2013.

présentée comme l'objectif ultime, là où le droit, lui, opère en réalité sur un autre plan : celui de la proportion.

Cette disjonction entre le discours et la pratique n'est pas sans conséquence. À force de promettre une égalité que ni les institutions ni les mécanismes juridiques ne semblent pouvoir garantir, un discours politique creux continue d'être alimenté. L'égalité absolue semble être une promesse intenable, alors même que le droit, dans sa forme contemporaine, cherche avant tout à maintenir une égalité de proportions.

À cet égard, faute de pouvoir gommer les inégalités de fait, il convient d'en accommoder les méthodes juridiques en se concentrant sur ce que le droit peut faire, c'est-à-dire créer des solutions *en équité*, compatibles avec l'exigence de justice.

Ainsi, loin d'être une concession, l'équité apparaît comme la traduction la plus honnête de la justice dans son rôle régulateur. Elle permet de maintenir cette tension féconde entre égalité juridique et inégalité de fait, et ainsi réaliser une certaine forme du juste.

BIBLIOGRAPHIE

A. Législations

- Loi du 14 juillet 1991 sur les pratiques du commerce et sur l'information et la protection du consommateur, M.B., 29 août 1991.
- Loi du 6 avril 2010 relative aux pratiques du marché et à la protection du consommateur, M.B., 12 avril 2010.
- Loi du 28 février 2013 portant insertion du Livre VI "Pratiques du marché et protection du consommateur" dans le Code de droit économique, M.B., 29 mars 2013.

B. Périodiques

- ARISTOTE, BARTHÉLÉMY-SAINT-HILAIRE, J., *Politique d'Aristote* (3^e éd.), Paris, Librairie philosophique de Ladrage, 1874.
- ARISTOTE, TRICOT J., *Éthique à Nicomaque*, Paris, Librairie J. Vrin, 1990.
- BAUDOUIN, F.-J., *Observations sur le rapport du Comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*, Paris, Éd. Baudouin, 1789.
- BERRY, D., *Le mouvement anarchiste en France*, Paris, Ed. Noir et Rouge, 2015.
- HOBBES, T., MAIRET, G., *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Gallimard, 2000.
- HUME, D., NORTON, D.-F., NORTON, M. J. (éd.), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- JAURÈS, J., *Histoire socialiste*, tome 1, Paris, Rouff J., 1859–1914.
- LOCKE, J., JOUVENEL, L., et ESMEIN, M., *Essai sur le pouvoir civil*, Paris, Presses universitaires de France, 1953.
- LOCKE, J., Tremblay, J.-M., *Traité du gouvernement civil*, Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales, 2002.
- MARX, K., DAYAN-HERZBRUN, S., DUCANGE, J.-N., *Critique du programme de Gotha*, Paris, Éd. Sociales, 2008.

- MAVIDAL, J., CLAVEL, E., LAURENT, E., *Archives parlementaires de 1787 à 1860 : recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, 1^{re} série (1789–1799), Paris, Ed. Paul Dupont, 1878.
- ROUSSEAU, J.-J., BERNARDI, B., *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J., FLANDRIN, L., *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (nouvelle éd.), Paris, Librairie A. Hatier.
- THIRION, N., *Théories du droit : droit, pouvoir, savoir*, Bruxelles, Larcier, 2011.
- VILLEY, M., *Philosophie du droit* (2^{ème} édition.), Paris, Dalloz, 1978.
- VILLEY, M., RIALS, S., DESMONS, É., *La formation de la pensée juridique moderne* (2^{ème} édition.), Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- VILLEY, M., *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Paris, Dalloz, 1969.
- WINOCK, M., *Les figures de proue de la gauche depuis 1789*, Paris, Perrin, 2022.

C. Périodiques

- GRIFFIN-COLLART, E., « Egalité naturelle et société civile chez Hobbes, Locke et Hume », *Annales de l'institut de Philosophie*, 1970.
- GUIBERT-SLEDZIEWSKI, É., « Fondations du libéralisme français (1760-1848) », *Raison présente*, n°108, 1993, 1.
- LÉVY, E., « Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, n°5, 1980, 1.
- MEYER, M., « L'éthique selon la vertu : d'Aristote à Comte-Sponville », *Revue internationale de philosophie*, n°258, 2011, 4.
- MOREL, P.-M., « Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetikê* », *Philonsorbonne*, n°11, 2017.
- WEBER, M., Traverso, E. et Bidet, J., « Sur le socialisme et le marxisme », Paris, Presses universitaires de France, Actuel Marx, n°11, 1992.
- WINOCK, M., « Pour une histoire du socialisme en France », *Commentaire* (Julliard), n°41, 1988, 1.