

Équivalence et différenciation *Perspectives éthiques d'une philosophie de l'égalité*

Jean Lombard

Le discours de l'égalité est aujourd'hui omniprésent : solidement encadrée par la *liberté* et la *fraternité*, l'égalité apparaît même comme le cœur du trio emblématique dont est faite la devise républicaine. Rappel de l'esprit des Lumières et des idéaux de la Révolution¹, elle est surtout, des trois termes de la devise, celui qui donne leur sens aux deux autres, puisqu'on ne peut pas parler de liberté dans une société où tous ne sont pas également libres ni de fraternité si certains sont moins frères que d'autres².

Pourtant, malgré son aspect familier, son apparence de perfection et sa vocation de modèle accompli, l'idée *a priori* si pure d'égalité est chargée de paradoxes et d'ambiguïtés. D'abord, elle est une notion silencieuse, faite d'équilibre, d'harmonie et d'une proportionnalité où en quelque sorte *rien ne dépasse*, mais elle est en même temps une idée puissante qui est le centre – et on pourrait même dire l'épicentre – de la confrontation violente entre le réel et l'idéal dont a été faite de tout temps l'histoire des hommes : les guerres, les combats et les affrontements de toute sorte, la force des événements, le jeu tragique des passions, tout ce qui constitue en permanence le *cours des choses* a presque toujours pour fondement ou pour visée la rectification d'inégalités antécédentes ou la réparation de partages manqués. Le débat politique lui-même se résume souvent, sous nos yeux, à une lutte entre les partis qui veulent restreindre les inégalités et ceux qui au contraire acceptent plus ou moins cyniquement de les maintenir ou de les aggraver. La marche du monde est en ce sens un continuuel rééquilibrage et l'égalité une utopie sans fin ou même « un besoin vital de l'âme » pour reprendre la classification de Simone Weil³. Le langage est le premier révélateur de ce statut mythique : *inégalité* peut avoir un pluriel et on dit *les inégalités*, lesquelles ne manquent pas, entre celles qu'on protège, celles qu'on combat et celles qui *se creusent*, alors que l'égalité, elle, demeure éternellement singulière, *une et indivisible*, n'acceptant aucune mise au pluriel - *les égalités*, cela ne se dit pas, sauf à la rigueur dans un manuel de mathématiques, alors que l'inégalité se répand, se multiplie et se donne partout à voir. Les inégalités sont un spectacle, et trop souvent un triste spectacle.

Une présence muette et sans visage : première approche de l'égalité

« Où vont tous ces enfants dont pas un seul ne rit ? » demandait Victor Hugo⁴ en voyant passer, en marche vers leur interminable besogne, les enfants asservis à l'usine, ces

¹ Il faut rappeler que l'égalité de la devise républicaine correspond à l'abolition en 1789 de la *société d'ordre*.

² On peut encore moins imaginer une société où certains seraient *moins égaux* que les autres et Orwell analyse parfaitement cette absurdité dans *La Ferme des animaux* en montrant que sans égalité de répartition, toute valeur est dévalorisée (cf. Orwell, *Œuvres*, Gallimard, 2020, p. 957 et suivantes).

³ S. Weil, *L'Enracinement*, Paris, Flammarion, 2014, p. 91.

⁴ V. Hugo, *Melancholia*, dans le recueil *Les Contemplations* (1856), livre III, poème 2.

enfants ouvriers du 19^{ème} siècle dont l'apparence, dans leur morne défilé matinal, exprimait si bien l'*inégalité sociale*, comme le font à présent tous ces enfants exploités, du Pakistan ou d'ailleurs qui à l'heure de la mondialisation témoignent en silence de l'extension débridée des inégalités à l'échelle, cette fois-ci, de la planète entière⁵. Mais à l'inverse l'égalité ne se *voit* pas ; elle n'a pas de visage et elle ne semble pouvoir être l'objet d'aucune *expérience*, d'aucun *vécu*, ce qui l'oppose non seulement à l'inégalité, dont elle n'est donc pas simplement le *contraire*, mais aussi aux deux autres éléments de la devise républicaine : par rapport à la *liberté*, qui exprime la plénitude et l'élan de l'existence et par rapport à la *fraternité*, qui a un contenu humain et chaleureux, l'égalité est formelle, muette et même, en un sens, insaisissable.

De son origine mathématique, elle porte en effet la trace durable : elle est avant tout une *absence de différence* entre les deux termes qu'elle relie. Différence de quantité, de qualité ou de forme, peu importe : il s'agit toujours en réalité d'une *non-différence*, donc d'une négativité et non pas d'une qualité positive, d'une absence et non pas d'une présence. L'égalité est un manque et elle apparaît à ce titre comme sans substance. Toujours liée à une comparaison, elle en résulte en lui demeurant extérieure. Car dire que deux choses sont égales, ce n'est en rien les qualifier : par exemple, dire *tous les hommes sont égaux*, ce n'est pas les qualifier, même pas comme ayant les mêmes droits puisque c'est tout au contraire parce qu'on leur accorde les mêmes droits qu'ils sont égaux⁶. On voit que l'égalité, qui résulte toujours d'une comparaison, ne découle pas simplement de cette comparaison mais fait elle-même partie de la détermination de ses éléments et de sa construction. Platon décrit ce mécanisme au livre VIII de la *République* à propos du fonctionnement de la démocratie, système politique dans lequel l'égalité joue un rôle fondamental et à un double titre, à la fois comme condition et comme finalité : l'égalité démocratique est celle qui d'un côté nous *suppose* égaux et de l'autre nous *rend* égaux. Après avoir fait un tableau très critique du « gouvernement des pauvres », comme Aristote⁷ après lui appellera la démocratie, Platon montre comment l'égalité politique est radicalement différente d'une répartition mathématique et même d'une répartition simplement exacte ou juste. « Il s'agit apparemment », dit-il pour parler de la démocratie, « d'une constitution politique agréable, privée d'un réel gouvernement, bariolée et qui distribue une égalité particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux »⁸.

Ce texte met en lumière une égalité *démocratique* qui est bien différente de l'égalité *géométrique*, car la cité serait plus conforme à l'idéal de justice en confiant le pouvoir aux meilleurs des citoyens, aux plus vertueux, aux plus éduqués. Et c'est bien ce que Platon prescrira plus tard, au livre VIII des *Lois*, en disant « aux mérites les plus grands, les plus grands honneurs »⁹ et les plus grands pouvoirs, mais dans la *République* il montre que l'égalité politique construite par la démocratie est distribuée sur

⁵ Cf. sur ce point l'analyse d'Henri Pena-Ruiz sur « les eaux glacées du calcul égoïste », *Le Roman du monde. Légendes philosophiques*, Flammarion, Paris, 2001, pp. 280-284.

⁶ Cf. A. Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, PUF, Paris, 2001, pp. 196-197.

⁷ Cf. Aristote, *Politique*, 1280 a. Les riches sont toujours minoritaires, en démocratie comme en oligarchie.

⁸ Platon, *République*, VIII, 588 c.

⁹ Platon, *Lois*, VI, 757 c.

fond d'inégalité, qu'elle est de l'inégalité abolie ou retouchée, en fait de *l'inégalité qui égalise* car la véritable égalité, l'égalité suprême, en quelque sorte, c'est celle qui s'applique à des inégaux. Ainsi tout citoyen est égal à tout autre citoyen¹⁰ *sur le plan politique* en vertu de ce qu'ils ont d'inégal sur tous les autres plans et en ce sens l'égalité démocratique va beaucoup plus loin que celle de régimes comme l'aristocratie ou l'oligarchie, où règne l'étroitesse de *l'entre-soi*. L'égalité politique entre tous les citoyens se présente comme une *équivalence* compatible avec une *différenciation*, c'est-à-dire comme une égalité qui va de pair avec des inégalités et qui est même renforcée par elles et à son tour leur donne sens : si divers que soient les citoyens, si inégales par conséquent que soient leurs aptitudes ou leurs fortunes, ils ont tous, précisément du fait de leur citoyenneté, une *égale compétence* à diriger la cité, faute de quoi la cité et l'idée même de politique seraient impossibles¹¹. Sans cette hypothèse de l'égalité des citoyens, qui permet une sorte d'unité par-delà toutes les inégalités, aucun régime ne peut être véritablement démocratique et à cet égard la démocratie est l'exemple le plus accompli de ce qu'on pourrait appeler *l'équivalence* des citoyens, qui ne va jamais sans ce qui fait contrepoids à cette équivalence, leur *différenciation*. Car si par extraordinaire il existait réellement un peuple d'égaux, il n'aurait pas besoin de démocratie, ce qu'on rapprochera de l'illustre formule de Rousseau « s'il y avait un peuple de dieux il se gouvernerait démocratiquement, un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes »¹². De même, la perfection de chacun des dieux implique bien, en un certain sens, leur égalité.

Quoi qu'il en soit, l'égalité exerce une fonction d'unification du divers. Scott Fitzgerald aurait dit un jour à Hemingway « les riches sont différents des gens comme vous et moi » et Hemingway lui aurait répondu « en effet, ils ont plus d'argent »¹³, invoquant par cette apparente lapalissade le pouvoir de résistance de l'égalité à l'inégalité ou de l'équivalence à la différenciation. Cette caractéristique de l'égalité d'échapper sans cesse à son origine mathématique ou de s'en éloigner et d'entretenir jusqu'au bout un lien avec ce qui peut la contredire ou la nier, dans une dialectique dont Platon a montré l'importance en fondant la thèse de l'immortalité de l'âme sur la théorie des contraires¹⁴, est donc déjà comprise dans le concept d'égalité tel qu'il avait été mis en œuvre par la pensée grecque. Avec *autos* et *allos*, le *même et l'autre*, *isos*, *égal ou semblable*¹⁵ est un terme clé et un élément constitutif du discours de l'Occident : entre l'égalité et la *similitude* s'étend le vaste champ dont l'*équivalence* et la *différenciation* sont les deux grandes voies d'accès. À partir de ces deux directions de l'égal et du semblable, bien distinctes voire divergentes puisqu'il est possible d'être égal sans être semblable et d'être semblable sans être égal, *isos* ouvre à une multipli-

¹⁰ Aristote montre ainsi que dans l'obéissance politique, j'obéis à un égal : « le fait d'être libre met les citoyens à égalité » (au sens d'une même capacité à donner et à recevoir des ordres, car en démocratie « l'obéissance n'est que l'envers du commandement). Cf sur ce point F. Gros, *Désobéir*, Flammarion, Paris, 2019, pp. 190-193.

¹¹ On notera qu'en leur qualité statutaire d'*éducateurs*, les parents d'élèves d'une école sont théoriquement présumés égaux et *également compétents*, faute de quoi la *communauté scolaire* ne sera jamais constituée.

¹² J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, III, ch. 4.

¹³ Cité par Walter Benn Michaels, *La diversité contre l'égalité*, éditions Raisons d'agir, Paris, 2009, p. 23.

¹⁴ Cf. notamment *Phédon*, 70 c-74 d.

¹⁵ À noter que le substantif *isotès* qui est directement dérivé d'*isos* signifie en tout premier lieu *équivalence*.

cité de sens selon lesquels peuvent s'ordonner les grandes lignes d'une philosophie générale de l'égalité, que sera présentée ici en trois temps, *ontologie*, *épistémologie*, *éthique*. *Ontologie*, d'abord, c'est-à-dire de quoi parle-t-on en disant *égalité* et à quelle réalité, voire à quel vécu, cette notion nous renvoie-t-elle ? *Épistémologie* ensuite, au sens de mise à l'épreuve : comment le discours de l'égalité fonctionne-t-il au juste et quelle lecture permet-il de faire de débats actuels comme celui de l'*égalité homme-femmes* ou celui de l'*égalité des chances* ? Et pour finir *éthique*, dans la mesure où l'égalité qui *a priori* n'est pas une *valeur* n'est pourtant pas sans lien avec la morale, comme le montre l'affrontement caractéristique de la modernité entre l'égalitarisme et l'idéologie du marché, par définition anti-égalitaire.

Appartenance, communion, émancipation : ontologie de l'égalité

Ontologie tout d'abord, à travers *isos*, égal et/ou semblable, un vocable à la très riche polysémie dont une rapide exploration va nous montrer que la Grèce a déjà conduit cette réflexion à ses limites. *Isos* signifie d'abord *égal en nombre* ou en force : des flottes sont égales en quantité ou en puissance de bateaux. C'est le sens premier, celui que nous connaissons bien par la géométrie, où règne l'*isotès*, l'égalité : est *isocèle* la figure (le triangle par exemple) qui a deux jambes égales (de *skelos*, la jambe). Sur le même modèle, la politique construira *isotime*, ceux à qui on rend des honneurs égaux (de *timè*, l'honneur) et la physique appellera *isotherme* l'alignement des températures égales (de *isos* et *thermon*, la chaleur). Mais *isos* se dira aussi, franchissant alors une autre étape, de l'égalité de *répartition*, c'est-à-dire les parts égales d'un tout qu'on partage, et par extension l'égalité des parts qui constituent la *destinée*, égalité qualitative s'il en est puisqu'au fond tous nos destins si différents se valent¹⁶. En grec, le mot *Moirà* écrit avec un grand M, la *Destinée*, est le même que *moira* sans majuscule, qui est la part, la portion, le *lot*. Par la suite, *isos* va s'appliquer à une égalité qui ne suppose pas de comparaison externe entre deux réalités différentes, par exemple deux objets ou deux êtres, quand il s'agit de désigner la qualité intrinsèque d'une réalité unique : ainsi la *plaine*, par opposition à la *montagne*, offre un relief *égal*, au sens d'uni et sans *inégalité*. Ou bien l'humeur de quelqu'un, qui peut être *égale* jour après jour, égalité dans le temps cette fois. Là, égal veut dire régulier, homogène, connaissant peu de variations et de contrastes. Enfin, *isos* va connaître son plein et éblouissant accomplissement en s'ouvrant à la perspective morale : c'est alors égal au sens de qui ne penche pas plus d'un côté que de l'autre, c'est-à-dire *juste*, ce qui ouvre un champ illimité qui sera celui de l'éthique. Il s'agit alors d'une égalité supérieure, qui vient s'opposer à l'égalité arithmétique de « œil pour œil dent pour dent », une égalité qui se mesure à l'aune non plus des nombres, toujours comparables, mais des valeurs, toujours incomparables.

L'apport de la pensée antique à une philosophie de l'égalité aura sans doute été ce mouvement de bascule qu'on trouve en particulier dans le champ politique, au moment de la construction de la cité : l'égalité politique se fonde sur l'*isonomie* et

¹⁶ *Isomoiria* désignera finalement l'égalité de *condition*.

l'iségorie, qui marquent justement la conversion de la quantité, du règne du nombre, en qualité, en équivalence de citoyenneté, si on peut dire. *L'isonomie* est l'égalité devant la loi (*nomos*, la loi), mais elle consiste en une série de partages, en une distribution à tous d'une série de choses égales. *L'iségorie*¹⁷ est l'égalité du temps de parole à l'assemblée, car il faut pour que la cité existe que chaque citoyen ait un égal moyen de se faire entendre. Égalité concrète, qui devient très vite l'emblème du système politique qui l'a instaurée : « il convient que chacun prenne part à l'excellence », dit Protagoras dans le dialogue de Platon qui porte son nom - formule sublime, aujourd'hui encore, pour tout démocrate. Platon retiendra dans les *Lois* ce dédoublement de l'égalité en deux notions, « l'une qui consiste dans la mesure le poids et le nombre [...] et l'autre, la plus vraie et la meilleure, qui produit des biens de toute sorte et dont le discernement appartient à Zeus »¹⁸, Zeus qui, on le sait, est représenté dans la démocratie athénienne par le tirage au sort¹⁹.

Ce dédoublement ouvre aussi la voie à la distinction fondamentale entre justice *commutative* (faite d'égalité arithmétique) et *justice distributive* (faite d'égalité proportionnelle, quand il faut « *suum cuique tribuere* », comme dit le droit romain, donner à chacun son dû)²⁰. Cette bifurcation sémantique traduit la substitution à l'égalité des choses de l'égalité des rapports, qui sera chez Aristote la définition même de la justice. Aristote, cependant, refuse la proportionnalité totale, celle de l'utopie platonicienne d'une justice absolument harmonieuse, et préconise donc une dose complémentaire par laquelle les honneurs et les richesses iront aussi un peu à ceux qui ne les méritent pas le plus mais qui en ont également²¹ besoin : autrement dit, comme nous l'avions pressenti, l'inégalité doit être prise en compte dans un partage égalitaire, en vue d'une égalité que nous dirions maintenant sociale et qui consiste paradoxalement à ajouter de l'inégalité pour que le partage soit égal et que les bénéficiaires puissent être tenus pour des semblables²² - c'est ce que nous appelons l'égalité réelle. Tout ce débat entre égalité démocratique et inégalités sociales a occupé Athènes au IV^e siècle av. J.-C. et n'est pas encore achevé. L'essentiel est comme toujours dans Platon, et surtout dans le *Gorgias* avec la diatribe de Calliclès sur la fausse égalité démocratique²³. Par-delà les désaccords que la démocratie a pu inspirer, la cité grecque a créé l'idée d'une égalité sans égalitarisme, non *niveleuse*, ouverte aux différences, permettant l'intégra-

¹⁷ *Isegoria* est construit sur *isos* et *agoreuein*, parler devant l'assemblée : parenté avec *agora*. L'*agora* est le creuset de la démocratie comme régime qui se construit sur l'égalité de la parole échangée en public.

¹⁸ Platon, *Lois*, VI, 757 a-c.

¹⁹ Les Grecs jugeaient le tirage au sort *démocratique* et l'élection *oligarchique*. Voir sur ce point J. Lombard, « Qu'est-ce que voter ? La citoyenneté en fin de droits », *Les Cahiers Rationalistes*, n° 633, nov.-déc. 2014.

²⁰ Cf. aussi Aristote, *Politique*, III, 1280 a et 1282 b.

²¹ On voit qu'*également* ne veut pas dire dans ce cas *de façon égale* mais *aussi*, ce qui est un tout autre sens.

²² Cf. Aristote, *Politique*, 1301 b sq. Si on ne prend pas en compte les deux égalités, la *stasis* (agitation politique, sédition chronique) sera renforcée. Voir aussi (1317 a-1318 b) comment la loi majoritaire aboutit à un résultat contraire à la démocratie en rendant les pauvres, plus nombreux, plus puissants que les riches.

²³ Cf. Platon, *Gorgias*, 481 sqq. Le personnage de Calliclès représente la loi du plus fort contre une soi-disant *équité*. Socrate montre que la cité juste ne peut se fonder sur l'égalité de ceux qui la composent mais que ceux-ci sont néanmoins frères au sens où leurs différences et leurs « inégalités » leur permettent de gouverner ensemble la cité une fois la richesse et la pauvreté supprimées, corrigées ou limitées.

tion des étrangers et empêchant les inégalités entre citoyens de devenir scandaleuses, une égalité liée à la citoyenneté, une *égalité d'appartenance*.

La seconde étape de cette construction occidentale de l'égalité sera bien différente, du fait que l'expansion de l'empire romain correspond à la fin du système des cités et de la citoyenneté qui lui était associée. Dans le prolongement des thèses du stoïcisme, qui avaient fait de tous hommes les « enfants de Zeus », le christianisme fonde l'égalité sur la fraternité et il élargit la cité aux dimensions du monde, c'est-à-dire de l'humanité toute entière. Le regard de Dieu égalise les conditions, et de la fraternité universelle de ses enfants naît une égalité absolue, une sorte d'équivalence généralisée des âmes - c'est ce qu'on pourrait appeler une *égalité de communion*.

Enfin la Révolution apportera l'idée nouvelle, corrélée au partage égal de la Raison en chacun, d'une « égalité générale des hommes » coexistant parfaitement, dira Kant, avec une grande inégalité – et on retrouve ici la problématique de l'égal et de l'inégal²⁴. « Les Lumières, dit Kant, se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre [...] *Sapere aude*, aie le courage de te servir de ton entendement ! Telle est la devise des Lumières »²⁵.

Il s'agit donc d'exercer, pour recouvrer la liberté face à l'oppression, un pouvoir de refuser d'être sous tutelle, pouvoir qui est à la fois égal en chacun et source de l'égalité de tous²⁶. Cette égalité apportée par les Lumières peut être appelée *égalité d'émancipation*. Essayant de penser les bouleversements de la Révolution, Tocqueville voyait dans l'histoire de cette période un mouvement irrésistible vers l'égalité dont les sociétés démocratiques modernes ont été l'aboutissement, l'« homme démocratique » ayant, disait-il, et c'est même ce qui le définit, « la passion de l'égalité »²⁷. Cette étape achève en somme la construction philosophique de l'idée d'égalité²⁸ : les suivantes seront celles du déni, de la négation ou de la déconstruction, avec le règne de l'inégalité selon Marx ou selon Darwin, sur des plans différents. Marx juge le droit bourgeois foncièrement inégalitaire. Les régimes communistes se réclameront d'une idéologie égalitaire mais la *société sans classes* qui a été tentée a abouti dans les faits à un despotisme et une tyrannie qui ont été en réalité profondément inégalitaires.

De la file d'attente au groupe en fusion : petite anthologie de l'égalité vécue

L'histoire de sa construction éclaire l'égalité en tant que notion ou idéal, mais elle ne dispense pas d'aborder aussi l'égalité concrète, c'est-à-dire les aspects de l'égalité qui

²⁴ « L'égalité générale des hommes [...] coexiste fort bien avec la plus grande inégalité [...] qu'il s'agisse de supériorité corporelle ou intellectuelle sur les autres ou de biens matériels ou de droits » (*Sur le lieu commun : il se peut que cela soit juste en théorie mais en pratique cela ne vaut rien*, 1793).

²⁵ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1784. *Sapere aude* vient d'un vers d'Horace, *Épîtres*, I, 2, 40.

²⁶ C'est ce que La Boétie avait prescrit en 1547 dans son *Discours de la servitude volontaire*.

²⁷ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. II, GF-Flammarion, Paris, pp. 119 et 174.

²⁸ Voir l'analyse d'Emmanuel Le Roy Ladurie « L'historien et l'égalité », dans *Philosopher*, 1, Paris, Fayard, 1980, pp. 243-262, avec la distinction fondamentale entre les idéologies holistes ou organicistes, dont celle de l'anti-égalitarisme indo-européen de tradition « hiérarchique » qui a été étudié par Georges Dumézil et les idéologies humanistes qui plongent leurs racines dans la tradition chrétienne et notamment l'interprétation égalitaire des Livres Saints.

touchent aux comportements et au vécu, au moins par analogie avec les analyses qui portent sur la liberté et la fraternité, par exemple. Autrement dit, peut-on vivre l'égalité, peut-on éprouver un sentiment d'égalité ? La question a été souvent abordée par le biais des paradoxes de l'égalité ou à travers le ressenti négatif qu'elle peut créer. Tocqueville montre qu'en détruisant les privilèges de naissance et de fortune ainsi que les prérogatives de toutes sortes, la démocratie, qui nous fait égaux et semblables, peut nous rendre aussi envieux et amers. L'égalité génère la concurrence et lorsque nous sommes égaux, aucune égalité ne nous semble jamais suffisante : « l'opposition qui règne entre les instincts que fait naître l'égalité et les moyens qu'elle fournit pour les satisfaire tourmente et fatigue les âmes »²⁹, lit-on dans *De la démocratie en Amérique*. De son côté, Montesquieu avait déjà montré dans *L'Esprit des lois* de quelle façon les moyens utilisés pour restreindre ou éradiquer les inégalités pouvaient rendre très vite l'égalité détestable³⁰.

Cependant, une expérience *positive* de l'égalité ou un vécu de la situation particulière d'être ou de se sentir *égal*, est aussi un élément constitutif du lien social et de la vie politique. Sur la sensation spontanée d'égalité que nous éprouvons dans la vie ordinaire, nul besoin de s'étendre, car la quotidienneté en donne sans cesse mille exemples : faire la queue, attendre son tour, postuler un emploi ou une mission, se rendre au bureau de vote et voter, siéger dans un conseil ou dans une assemblée et bien d'autres cas analogues, sont des circonstances où, pour rompre à un moment donné l'égalité, nous avons d'abord à la ressentir, à l'accepter ou à la revendiquer. Ainsi, dans certaines villes, l'attente de l'autobus en file indienne est hautement symbolique d'une égalité et d'une sorte d'équivalence entre des individus puisqu'ils ne sont départagés que par un critère externe emprunté au temps, l'ordre d'arrivée³¹. L'ordre d'arrivée est un mode de classement qui tout à la fois affirme et nie l'égalité.

Le sentiment d'égalité est présent de façon plus marquée encore dans le domaine de l'affectivité. À un niveau élémentaire, l'égalité se traduit déjà par le *tutoiement*, modalité grammaticale de la familiarité et de la proximité entre ceux qui se perçoivent comme égaux, mais elle peut avoir une place plus importante encore dans les liens interpersonnels. On pense aux analyses d'Aristote, qui montrent, au livre VIII de *l'Éthique à Nicomaque*, comment de nombreuses amitiés sont des *échanges d'égalité* : « les amitiés impliquent l'égalité, dit le texte, [car] les deux parties retirent les mêmes avantages l'une de l'autre et se souhaitent réciproquement les mêmes biens »³². Il reste enfin que bien des situations particulières, politiques ou en tout cas liées à l'existence collective mettent en évidence la perception que nous pouvons avoir à certains moments de l'égalité vécue et de la place qu'elle tient dans la marche de l'histoire. Là encore, les Lumières et la Révolution en donnent de grands exemples, malheureusement trop peu cités. Il y a d'abord Rousseau et ses belles analyses de la

²⁹ A. de Tocqueville, *op. cit.*, pp. 192-193.

³⁰ Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, GF-Flammarion, Paris, 1979, p. 172.

³¹ Voir par ailleurs la célèbre analyse de l'arrêt d'autobus à Saint-Germain des Prés, où Sartre se place du point de vue des « solitudes réciproques comme négation de la réciprocité » qui « signifient l'intégration à la société », *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1985, p. 365.

³² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1158 b.

fête, illustrant que « le travail et la fête sont les deux piliers de la société égalitaire ». À la fête, l'auteur du *Contrat social* attribue de grands mérites politiques, car à travers les illusions qu'elle crée, elle donne aux belles âmes le spectacle de l'innocence perdue, elle rompt avec un quotidien où s'étalent les différences et les inégalités³³, elle crée une modalité éminemment positive de l'être ensemble, celui qui est sans autre finalité que d'être ensemble. Jean Starobinski a noté que la fête crée une exaltation « qui a la même structure que la volonté générale du *Contrat social* » car « ce que le *Contrat* stipule sur le plan de la volonté et de l'avoir, la fête le réalise sur le plan du regard et de l'être »³⁴. Mais c'est dans la *Nouvelle Héloïse* que Rousseau a analysé le mieux l'égalité vécue en décrivant la fameuse « fête des vendanges » de Clarens : là, « tout vit dans la plus grande familiarité : tout le monde est égal et personne ne s'oublie »³⁵. On éprouve alors l'égalité des origines, car l'histoire de l'humanité a été, dit Rousseau, une longue « chute dans l'inégalité »³⁶. Cette égalité vécue dans l'instant magique de la fête aura disparu le lendemain, comme l'esprit de Noël ou d'Halloween, car tout lendemain de fête est avant tout une rupture de la magie de la veille.

Pour autant, l'égalité n'est pas seulement ressentie de manière un peu passive, à l'occasion de circonstances festives. On la retrouve dans une position centrale à des moments décisifs de l'action, comme le montrent certains événements majeurs de l'histoire. On peut emprunter ici à l'histoire de la Révolution française et il faut bien observer, à cette occasion, que le *sentiment d'égalité*, ce que nous avons appelé pour la distinguer de l'idée d'égalité saisie dans sa dimension conceptuelle l'égalité vécue, est relié de manière troublante à des épisodes de l'histoire qui conduisent, précisément, à la conquête ou à la réaffirmation de l'égalité. C'est ce qui apparaît dans plusieurs récits de Jules Michelet dans son *Histoire de la Révolution française*. Celui par exemple de la nuit du 4 août 1789, cette fameuse nuit où l'Assemblée constituante met fin entre 7 heures du soir et 2 heures du matin à un système féodal vieux de dix siècles, montre comment la soirée commencée dans le conflit et dans les privilèges bascule en quelques heures dans une aurore de liberté et d'égalité. Or le mécanisme qui s'est soudainement mis en place est une sorte de génération de l'égalité par elle-même, à travers ce que Michelet appelle « l'attendrissement, l'exaltation, montés de proche en proche à un point extraordinaire » dans « les applaudissements, félicitations [et] expressions de bienveillance mutuelle »³⁷. En d'autres termes, l'égalité est née d'un sentiment partagé d'égalité et inversement elle l'a nourri. Elle est partie à la conquête d'elle-même, puisque la proclamation de l'égalité est strictement liée à la situation d'égalité vécue par les proclamateurs à partir d'une donnée qui est d'ordre existentiel. Une autre partie du récit de Michelet précise cette *conversion*, qui place les acteurs, jusque-là simples membres d'un groupe de rencontre, dans une situation de réciprocité qui les fait égaux dans l'élaboration collective et incertaine de l'instant

³³ Cf. Philibert Secretan, « Réflexions sur l'égalité. Réduction, intégration, immanence », in *Autre Temps, Les Cahiers du christianisme social*, n° 35, 1992, p. 52.

³⁴ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris, 1971, p. 120 sq.

³⁵ Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, lettre VII.

³⁶ Cf. la thèse du *Discours sur les origines de l'inégalité*.

³⁷ Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Gallimard, Paris, 2019, tome I, pp. 200-201 puis 134.

qui suit. « Le soir était plein de trouble, le matin fut lumineux et d'une sérénité terrible », dit Michelet en parlant cette fois du 14 juillet. « L'attaque de la Bastille, poursuit-il, ne fut nullement raisonnable. Ce fut un acte de foi. Personne ne proposa, mais tous crurent et agirent » - et il faut bien entendu comprendre *tous également*, pris dans une sorte d'égalité absolue, anonyme et ardente. Cette phase d'égalité liée à l'action commençante correspond au temps qui suit celui que Sartre, dans *Critique de la raison dialectique*, appelle la *sérialité*, la série étant le principe de la file d'attente à l'arrêt d'autobus : dans cette file, chacun ignore l'autre et la série est en ce sens un moment de solitude et de *chacun pour soi*, bien qu'il existe une unité, liée à l'intérêt commun des usagers de la ligne³⁸. Au stade suivant, par exemple dans la marche sur la Bastille le 14 juillet 1789, le rapport entre les personnes jusque-là prises dans leur solitude se modifiera pour constituer ce que Sartre appelle le *groupe en fusion*, où chacun est, dans le groupe, le même que l'autre et pleinement son égal. Dans la *série*, chacun était intégralement autre que l'autre et les inégalités prédominaient, dans le groupe en fusion chacun poursuit une *praxis* commune, telle qu'elle est avant toute régulation, avant que le groupe s'organise et se structure. Cette irruption d'une égalité fugitive mais qui sera fondamentale dans le processus révolutionnaire est ce que Jaurès appelait un moment de « haute température historique »³⁹. On la retrouve en partie dans le surgissement des *Gilets Jaunes*, illustration de « ce type de groupe [qui] se produit lui-même comme sa propre idée », selon une formule de Sartre.

Facticité et émancipation : aspects de l'égalité hommes-femmes

Cette *égalité vécue*, avec ses niveaux clairement perceptibles, *égalité passive* et *égalité active* en quelque sorte, vient compléter l'examen du champ conceptuel de l'égalité dont se dégagent trois axes de référence, équivalence-différenciation, égalité-similitude et appartenance-communion-libération. À cette grille de lecture peuvent être soumises les problématiques qui alimentent le débat contemporain de façon lancinante, par exemple *l'égalité des chances* et *l'égalité hommes-femmes*. Il y aurait d'ailleurs bien d'autres questions de ce type à évoquer, ce qui montre la place prise désormais par la revendication égalitaire : toute inégalité entraîne aujourd'hui une suspicion de hiérarchie illégitime et toute supériorité fait aussitôt penser à celui qui n'en est pas le bénéficiaire : *pourquoi pas moi ?* Par exemple, le pouvoir d'achat, notion qui sert souvent à proclamer une sorte de droit utopique de consommer à *égalité*, est devenu un idéal indépassable du monde néolibéral et rappelle sans cesse la dimension *arithmétique* de l'idée d'égalité⁴⁰. « Idolâtrie égalitaire » qui se manifeste aussi à propos de l'école ou des parcours professionnels (thématique de *l'égalité des chances*) et dans le

³⁸ Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1985, p. 364 sq.

³⁹ *Id.*, pp. 461, 466, 481. Sartre rappelle que le moment-clé de la *dissolution de la série* dans le groupe en fusion émergeant est celui que Malraux dans *L'espoir* nommait *Apocalypse*. Dans le *groupe en fusion*, en tout cas, « chaque tiers se fait médiation comme tel, entre le groupe et n'importe quel autre tiers (ou tous) ». Cf. dans *Critique de la Raison Dialectique*, « le groupe se fait pour faire et se défait en se faisant ». Sur les mouvements collectifs, cf. les analyses de F. Alberoni dans *Le choc amoureux*, Paris, Pocket, 2019, pp. 9-14.

⁴⁰ Cf. Vincent Citot, « Pour en finir avec quelques poncifs sur l'égalité », *Le philosophe*, Paris, Vrin, 2012-1, pp. 13-14.

problème posé dès l'aube de la culture occidentale par l'existence sexuée de l'humanité (thématique de *l'égalité hommes-femmes*). N'oublions pas que le mythe de Pandore, au VIII^{ème} siècle av. J.-C., explore la question *pourquoi deux sexes* ? À l'âge d'or, les hommes vivaient avec les dieux et comme eux, sans être malades ni avoir à travailler, à souffrir et à mourir, et c'est Pandore qui amène avec elle l'existence de la femme, la reproduction sexuée et donc la naissance et la mort⁴¹. À partir de là, d'une certaine façon tout est dit. À l'image de Pandore, être de séduction et de fausseté qui dans le récit d'Hésiode est avant tout un *gaster*, un ventre, la femme engloutit les richesses de l'homme mais elle met au monde des enfants mystérieusement semblables au père et qui viennent prolonger l'existence des parents, leur évitant de finir dans le néant et donnant ainsi un sens à leur propre vie. La philosophie a posé à partir de là une différence *naturelle* entre les deux sexes : « la femme *enfante* et l'homme *engendre* », dit Platon, qui à la suite des Hippocratiques fait de l'utérus un réceptacle pour un murissement séminal dont seul l'homme serait l'origine active. Pourtant cette différence naturelle ou sexuelle ne lui paraît pas légitimer une différence civile ou culturelle : elle ne démontre pas, dit-il dans le même texte, « que la femme diffère de l'homme quant à l'aptitude à l'art ou à telle ou telle fonction »⁴². Du fait qu'il est un animal politique, l'homme n'est plus vraiment un animal, il dépasse et surmonte son animalité : la cité platonicienne est une société de *raison* et non de *nature* et elle comporte une parfaite *égalité des sexes* dans le partage des fonctions⁴³. Le corps, dit Platon, ne s'oppose pas plus à la sagesse de l'âme chez une femme que chez un homme et il peut parfaitement y avoir des femmes « médecins, musiciennes, soldats, gymnastes et philosophes »⁴⁴. À ce modèle s'opposera la cité aristotélicienne, fondée non sur la raison mais sur la nature, la cité conçue comme extension de la cellule familiale, où les hommes et les femmes ont chacun leurs aptitudes, leurs rôles et leurs vertus, ce qui n'implique pas en soi une inégalité radicale - car selon le mot de Rousseau dans *l'Emile* « dans tout ce qui ne tient pas au sexe, la femme est homme » - mais une différenciation que le féminisme tendra à dénoncer toujours davantage⁴⁵.

Deux schémas se sont ainsi constitués, dont les débats modernes portent encore la marque. La cité selon la raison insiste évidemment beaucoup plus que la cité selon la nature sur la similitude qui relie les deux sexes et sur l'égalité qu'elle installe entre eux en les tenant pour des *semblables*. La mise à l'écart ou du moins le passage à une position relative de la différence sexuelle se fait toujours en faveur de l'égalité et on sait bien, par exemple, que les défenseurs les plus ardents de l'idéologie du genre insistent sur le lien entre différence sexuelle et inégalité, tenant le seul fait de mentionner cette différence pour un manquement au principe d'égalité des tous les êtres humains et même pour une aide apportée à l'oppression des femmes. En somme, une

⁴¹ Cf. J-P. Vernant, *Pandora, la première femme*, Bayard, Paris, 2006, p. 11 sq. Voir les vidéos des conférences que Vernant a données sur le mythe de Pandore, notamment aux élèves du lycée de Sèvres.

⁴² Platon, *République*, 454 d-e. Les deux formules se font suite, comme pour ne laisser place à aucun doute.

⁴³ C'est ce qu'établit Socrate : cf. Platon, *République*, 451 c- 457 b.

⁴⁴ *République*, 455 e et suiv. À noter que ce « féminisme » de Platon est contrebalancé par d'autres textes. Dans le *Timée*, le sexe féminin sert de punition aux hommes sans vertu réincarnés en femmes (42 b-c). Dans le *Banquet* (203 a- 204 a), la masculinité est assimilée à l'activité et la féminité à la passivité.

⁴⁵ Cf. Aristote, *Politique*, 1252 a, l'homme et la femme égaux en tant qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre.

véritable égalité entre les hommes et les femmes suppose selon eux l'abolition de la différence sexuelle⁴⁶. On ne sait plus guère, alors, entre quoi et quoi au juste est posée cette égalité et, de fait, l'égalitarisme a souvent eu pour effet d'éliminer, à force de le rendre indifférencié, tout ce à quoi il s'applique : sans différenciation, nul besoin d'équivalence. Tocqueville disait déjà en 1840 : « il y a des gens qui prétendent faire de l'homme et de la femme des êtres non seulement égaux mais semblables. En s'efforçant d'égaliser ainsi un sexe à l'autre, on les dégrade tous les deux »⁴⁷. Ce reproche qui conforte la distinction entre égalité et similitude semble s'adresser par avance à la pensée quasi-totalitaire d'un certain féminisme contemporain.

Pour autant, tout féminisme n'est évidemment pas totalitaire. Avec *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir est venue, en 1949, démontrer qu'aucune femme n'a *en tant que femme* de destin tracé ou inscrit dans quelque ordre *naturel* que ce soit. Elle n'a proclamé ni une égalité naturelle ni une égalité de raison mais, dans le cadre de la philosophie de la responsabilité humaine qu'est l'existentialisme, une égalité qui, loin d'être simplement d'appartenance ou de communion, pour reprendre les catégories que nous avons retenues, est une égalité d'émancipation. Certes, Simone de Beauvoir met en cause à la fois les femmes, dont elle dénonce la passivité, la soumission et le manque d'ambition, et les hommes qu'elle accuse de lâcheté et de sexisme. L'émancipation féminine dépend donc d'une volonté solidaire des hommes et des femmes, pleinement égaux dans cette lutte⁴⁸. Néanmoins il s'agit essentiellement d'un mouvement par lequel la femme *se libère*. Mais de quoi donc la femme doit-elle se libérer ? De tout ce qui fait que d'habitude elle « se connaît et se choisit non en tant qu'elle existe *pour soi* mais telle que l'homme la définit »⁴⁹. On lit aussitôt après : « son *être-pour-les-hommes* est un des facteurs essentiels de sa condition concrète ». Il s'agit d'empêcher que l'homme soit posé en *sujet absolu*, en référence ultime - ce qui est ou du moins devrait être le but de tout féminisme - mais il faut alors que cet objectif tout symbolique ait un retentissement réel, dans ces conditions concrètes.

Ici intervient une notion fondamentale de l'existentialisme sartrien, la *facticité*. La facticité est le vis-à-vis de la liberté, elle est son contrepoint. L'homme est libre, il n'est même que liberté, puisqu'il est, comme on sait, « condamné à être libre », selon la formule de *L'Être et le Néant*, mais si sa liberté est infinie, elle n'est pas absolue. Par exemple, je ne choisis pas de naître ici ou ailleurs ou de tels ou tels parents, ni de vivre dans tel milieu social. La facticité regroupe tout cela : elle est tout ce qui nous empêche de choisir nos attaches au monde, tout ce qui représente une « nécessité de fait » et dont nous disons que nous sommes bien obligés de nous accommoder, de « *faire avec* », et qu'en même temps nous avons à dépasser et à faire nôtre pour lui

⁴⁶ Il n'y a pas de différence, pour les adeptes du *genre*, entre un couple homosexuel et un couple hétérosexuel : ils sont égaux devant la loi, le mariage, etc. Deux réalités si *semblables* sont-elles encore réellement *deux* ?

⁴⁷ Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, ch. 12. On lit ensuite : « L'Amérique est le pays du monde où l'on a pris le soin le plus continu de tracer aux deux sexes des lignes d'action nettement séparées, et où l'on a voulu que tous deux marchassent d'un pas égal, mais dans des chemins toujours différents ». Sur l'écho de Tocqueville dans les débats actuels, cf. <https://www.causeur.fr/eva-vlaardingerbroek-immigration-neofeminisme-2-171369>

⁴⁸ Les deux grands faits émancipateurs seront selon Beauvoir le contrôle des naissances et l'accès au monde du travail, qui jouent un rôle essentiel dans la « marche infinie vers l'universel » qu'est le féminisme beauvoirien.

⁴⁹ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 1949, vol. I, pp. 233-234

donner sens, quoique ne l'ayant ni choisi ni voulu. Les éléments de ce qu'on appelle la *condition féminine* sont ainsi, pour chaque femme, des facettes de sa facticité - de même que chaque homme a sa facticité. L'égalité des sexes se ramène en fin de compte à cette égalité parfaite des individualités humaines : à chacun s'applique de la même façon l'idée égalitaire d'arrachement à ce qu'il est, qui fait dire à Sartre que « l'important n'est pas ce qu'on fait de nous mais ce que nous faisons de nous-même de ce qu'on a fait de nous ». Illustration de l'impossibilité, dans une philosophie existentialiste, de s'appuyer sur des *essences* : comment y aurait-il une *nature de la femme* s'il n'y a pas de *nature humaine* ?⁵⁰ Ce qui souligne l'insuffisance radicale des « rééquilibrages » artificiels entre les sexes, si utiles qu'ils soient dans la conduite des politiques que les gouvernements annoncent fièrement comme égalitaires : la parité des listes de candidats lors des élections, les prix décernés pour récompenser l'*entrepreneuriat* féminin, l'organisation dans les grandes surfaces de « laboratoires de l'égalité » et de façon générale toutes les démonstrations et affirmations spectaculaires d'égalité - dont la journée du 8 mars où chaque année le monde se fait inlassablement à lui-même la leçon - ne sont finalement que des leurres aussi longtemps que le modèle dominant n'est pas modifié et qu'il s'agit seulement de conférer à une quantité jugée raisonnable de femmes quelques attributs de la masculinité régnante⁵¹. Tout cela n'est certes pas inutile et permet du moins de rappeler que la féminité n'est pas juste un fait de nature mais le résultat d'un système de représentation qu'en retour elle entretient, celui qu'avait décrit le mythe de Pandore, celui, aussi, qui donne son sens à la formule célèbre « on ne naît pas femme, on le devient »⁵².

L'idée d'égalité des chances : dialectique du semblable et du dissemblable

C'est donc l'axe *égalité-similitude* qui est ici concerné : la problématique de l'*égalité homme-femme* pose en effet la question de l'égalité à l'intérieur du *semblable* alors que l'égalité des chances pose celle de l'égalité entre *dissemblables*. Par exemple, sont dissemblables, à l'école, les conditions de vie et les milieux des élèves, leurs aptitudes, leur appétit pour le savoir, leur zèle à apprendre et beaucoup d'autres facteurs encore. La recherche d'une *égalité des chances* consiste, à partir de ces différences, à égaliser de façon volontariste, en modifiant le cours des choses, les conditions de l'accès au succès et finalement du succès lui-même. Contrairement à l'égalité des sexes, qui doit être posée comme préexistant à toute action conduite en sa faveur l'égalité des chances, elle est à construire de toutes pièces dans un univers intrinsèquement *inégal*. Dans ces deux égalités, la première est donc à *réaffirmer*, alors que la seconde est à *fabriquer* grâce à la suppression du lien injuste entre réussite et statut social. Vouloir l'*égalité des chances* consiste à favoriser le développement d'*inégalités*

⁵⁰ Sur ce point, cf. Eva Gothlin, *Sexe et existence, la philosophie de Simone de Beauvoir*, Michalon, Paris, 2001.

⁵¹ Cf. L. Maurin « Inégalités entre les femmes et les hommes, les leurres du 8 mars », *Points de vue*, mars 2019.

⁵² Cf., sur cet aspect de la problématique, le chapitre IV, intitulé justement « On ne naît pas femme », de l'étude synthétique d'Eric Touya de Marenne *Simone de Beauvoir*, PUF, Paris, 2019, p. 57 et suivantes. *Le Deuxième Sexe* est la dénonciation de toute théorie « naturaliste » de la femme, où la possession d'un utérus fait d'elle une ménagère « enfermée dans sa maison comme une nonne dans un couvent », comme disait Rousseau.

justes, réglées sur un élément par définition inégal, le *mérite*, qui est difficilement mesurable sauf par ses conséquences, avec lesquelles, de surcroît, il interagit secrètement. L'égalité des chances est donc à plusieurs titres la visée d'une égalité dans la dissemblance⁵³. Ceux, disait Rawls, « qui sont au même niveau de talent et qui ont le même désir de l'utiliser devraient avoir les mêmes perspectives de succès sans tenir compte de leur position initiale dans le système social »⁵⁴, et cette espèce d'égalité inégale⁵⁵ est ce qu'on appelle l'équité. Pourtant, l'équité ne se construit pas seulement sur cette étonnante égalité qui n'en est pas une mais aussi sur le hasard (le tirage au sort est par bien des aspects équitable), sur le besoin (qui est même le critère des droits sociaux), sur l'ordre d'arrivée ou l'ancienneté (on le voit avec la file d'attente) et bien entendu sur le mérite (avec les notes et les classements, scolaires ou médiatiques)⁵⁶. La notion de mérite porte en elle l'idée d'une compétition ouverte où les chances sont libérées et où les hiérarchies semblent fondées en raison. Pourtant, une vraie compétition est hautement improbable : l'abolition des avantages d'ordre culturel transmis n'est ni possible ni souhaitable et il est toujours difficile de faire la part du mérite qui relève des choix de celle qui résulte des circonstances. Surtout, l'*inégalité des chances* n'est généralement corrigée que par le haut : quand des enfants issus de classes populaires effectuent un parcours d'excellence et suivent des cursus prestigieux, cela rétablit une égalité réjouissante mais en trompe-l'œil et en tout cas bien faible par rapport aux inégalités considérables qui affectent la masse de tous les autres, dont le sort importerait bien plus aux progrès d'ensemble de la société.

Il y a donc à la fois, dans ce cas, une *inégalité juste* et une *justice inégale*. En ce sens, l'égalité des chances ne vaut que « si à l'autre bout du spectre social ne planent ni le risque de la pauvreté ni celui de l'exclusion »⁵⁷ et l'égalité sociale apparaît comme un objectif beaucoup plus sûr. Pour rester dans la problématique de l'éducation, l'égalité des chances qu'on essaie d'obtenir en permettant à quelques lycéens brillants issus des banlieues d'entrer dans une grande école serait sans doute bien mieux réalisée, et de façon plus durable et plus authentiquement égalitaire, par un accès de tous les enfants de ces quartiers à une scolarité maternelle⁵⁸ complète et de qualité, autrement plus conforme au génie de l'idéal scolaire républicain. En tant qu'égalité en quelque sorte simulée, tout processus dit d'égalité des chances s'inscrit donc aux limites de la notion d'égalité selon l'axe *appartenance-communion-libération*. Pierre Rosanvallon⁵⁹ a montré que l'égalité des chances est utile à la conduite de politiques de réduction des inégalités mais que la méritocratie, qui peut tout d'abord sembler juste, conduit en

⁵³ Cet empire de la dissemblance est immense : cf. pour ne prendre que quelques exemples les champs d'application de la loi de 2006, dans l'emploi, l'entreprise, l'éducation la problématique des discriminations, etc.

⁵⁴ J. Rawls, *Théorie de la justice*, 1971, ch. 12.

⁵⁵ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1137 b : « l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi mais un correctif de la justice ... »

⁵⁶ Cf. notamment l'article de Nathalie Heinich « L'égalité contre l'équité » paru dans *Libération*, 15 mai 2015.

⁵⁷ F. Dubet sur le livre de P. Savidan « Repenser l'égalité des chances », Grasset, 2007, dans *Points de vue*. Cf. par ailleurs le texte de F. Dubet « L'égalité des chances n'est pas toute la justice » in « La méritocratie en question », n° d'avril-mai 2019 du magazine *Profession Education*.

⁵⁸ Cf. sur cette question J. Lombard, « Qu'est-ce qu'*aller à l'école* ? suivi d'une note sur la dénomination d'*école maternelle* récemment mise en cause », 2013 (consultable en ligne sur le site des éditions L'Harmattan).

⁵⁹ Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Seuil, Paris, 2011.

fait à une consécration paradoxale de l'inégalité : quand les diverses conditions de la réussite semblent égalisées, toutes les inégalités restantes se trouvent comme légitimées et les hiérarchies ou les ségrégations peuvent alors être attribuées aux seuls talents individuels. Donner les *mêmes chances à tous*, comme le propose de manière souvent hypocrite l'idéologie dominante, c'est peut-être faire un pas vers davantage d'équité mais c'est aussi privilégier les singularités et donc en réalité faire triompher les inégalités les plus insupportables, comme en atteste l'exemple américain⁶⁰. En fait, la seule véritable égalité des chances serait l'idéal pratiquement inaccessible que Condorcet appelait de ses vœux en parlant d'un monde où « nul ne puisse se plaindre d'avoir été injustement écarté ». Quoi qu'il en soit, l'idée même d'égalité des chances semble en partie insaisissable parce qu'il est impossible de penser ce qu'on appelle *chance* indépendamment du succès qui ne confirmera son existence qu'*a posteriori* : Georges Gusdorf rappelait en ce sens que justement « c'est l'éducation qui révèle les chances de chacun »⁶¹. De fait, la *chance* est de l'ordre du possible et le succès de celui du réel : le possible ne devient possible qu'une fois réalisé. L'égalité des chances relève donc de l'analyse où Bergson montre, dans *La Pensée et le Mouvant*⁶², que tout possible est suspendu au réel.

Équivalence et différenciation : l'égalité absolue au cœur de l'humanisme

En outre, malgré l'apparence de neutralité et d'objectivité qu'elle tient de son origine, l'égalité n'est jamais entièrement séparée du champ des valeurs et notamment de la justice, dont l'inégalité manifeste si souvent l'absence. Toucher à l'égalité, c'est toujours bousculer l'ordre des choses du point de vue éthique, et inversement : on sait par exemple comment l'équité est en réalité une égalité rendue flexible, avec toutes ses conséquences sur l'égalité en tant que valeur républicaine construite sur « la relation entre égaux en droits et soumis aux mêmes obligations ». On voit bien comment une égalité peut remettre en cause une valeur : « penser équité », disait Marc Blondel, « c'est être soumis, penser égalité c'est être rebelle »⁶³. Cette dimension éthique de l'égalité se retrouve au centre des problématiques de la modernité car c'est à partir de l'égalité qu'a été conçu l'égalitarisme, cette forme de militantisme égalitaire qui pousse à ses extrêmes limites la logique de répartition. Il est souvent critiqué par le système lorsqu'il menace la répartition des profits mais on ne lui trouve pas autant d'inconvénients quand il s'agit de répartir des dépenses ou des dettes.

Par ailleurs, l'égalité n'est pas toujours souhaitable ni équitable et on voit tout ce que l'éthique égalitaire contemporaine véhicule de dangers lorsqu'elle pose comme équivalents la culture et le divertissement, le bon et le consommable, la langue et le jargon, la musique et la rengaine, la débat et le bavardage, la politique et la commu-

⁶⁰ Le néolibéralisme, disait Bourdieu en mars 1998, « est un programme de destruction des structures collectives capables de faire obstacle à la logique du marché ». Sur l'utilisation néolibérale de l'égalité des chances, voir les analyses de Barbara Stiegler « S'adapter, nouvel horizon du libéralisme », Gallimard, Paris, 2019.

⁶¹ G. Gusdorf, *Pourquoi des professeurs ?*, Payot, Paris, 1963, pp. 235-236.

⁶² Bergson, *Œuvres*, édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959, pp. 1331-1345 (« Le possible et le réel »).

⁶³ Marc Blondel, « Égalité ou équité », *Le Monde*, 24 janvier 2005. La définition citée est celle du Larousse.

nication, etc. Effectivement le consumérisme des sociétés actuelles s'accompagne de tous les travers habituels de l'égalitarisme : le nivellement par le bas, l'intolérance à la transcendance et la soumission, à ce titre, à une espèce de loi de la jungle. Toute la société de consommation repose sur une « idéologie égalitaire du bien-être » et tente de faire croire qu'avec la production de biens toujours plus nombreux, tout le monde accèdera également au bonheur parce que la croissance « produit de l'abondance et donc de l'égalité », pour citer quelques analyses innovantes de Jean Baudrillard, qui sont toujours aussi éclairantes cinquante ans plus tard⁶⁴. En d'autres termes, on dit que la pauvreté, le chômage, la précarisation, les ajustements structurels porteurs d'inégalités sont nécessaires mais que l'égalité sera réalisée plus tard, grâce aux retombées de la prospérité future sur tout un chacun. Et il n'en va pas autrement lorsqu'on quitte le terrain de l'économie pour celui de la culture.

En matière culturelle, le culte de l'égalité a en effet abouti à une véritable *contre-culture*⁶⁵. Ce phénomène d'équivalence destructrice entre tout et n'importe quoi a été étudié de façon implacable par Jean-Louis Harouel : au nom de l'égalité, dit-il, la culture a été, depuis les années 70, « subvertie, abaissée par son équivalence décrétée avec les choses les plus banales, les loisirs, la vie quotidienne ». La culture a été peu à peu « désarmée face à l'hégémonie de la contre-culture du divertissement médiatique ». Plus encore, on a joué sur le mot culture et tout est devenu culture : la culture a été dissoute dans une chose étonnante qu'on appelle les *pratiques culturelles*. Dans le rituel *Discours sur la vertu* à l'Académie française prononcé fin 2019, Alain Finkielkraut notait que « pour cesser de favoriser les favorisés » on a aboli « la distinction de la culture et de l'inculture en proclamant que tout est culturel ». Et de fait la *cultura animi* a pratiquement disparu sous nos yeux⁶⁶. Peu à peu, les bibliothèques offrent moins de livres que d'*animations lecture*, la contemplation des écrans tient lieu de démarche intellectuelle, l'école est chargée de réduire les inégalités en pratiquant ce que Jean-Claude Michéa a appelé « l'enseignement de l'ignorance »⁶⁷, le despotisme du *star-system* est accepté avec empressement, les médias deviennent les champions de l'indigence intellectuelle et de la permanente autocélébration d'un public toujours plus infantilisé. L'égalité n'est plus le projet des Lumières mais son contre-projet, son double obscurantiste, son ombre inconséquente et fatale. Ce monde peut bien dénoncer les régimes communistes du siècle passé, ils n'ont été que le développement d'une autre forme d'idéologie égalitaire à laquelle lui-même n'a rien à envier.

Mais le *Discours sur la vertu* se termine ainsi : « O Ciel ! Que vous nous faites haïr l'égalité quand son empire est sans limite ». On se souvient alors du mot célèbre de Necker : « l'égalité absolue amène fatalement un despotisme aveugle et sans frein »⁶⁸. Aussi étrange que cela paraisse, il peut en effet y avoir, comme nous l'avons vu avec

⁶⁴ Cf. Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Gallimard, Paris, 1970, p. 67.

⁶⁵ Voir sur ce point Jean-Louis Harouel, *Culture et contre-cultures*, PUF, Paris, 1998.

⁶⁶ La culture de l'esprit dont parlait Cicéron dans les *Tusculanes* est un *développement de soi* (devenir cultivé, se cultiver), par opposition au sens objectivé de culture d'un pays, d'un groupe, d'une époque, etc.

⁶⁷ J.-C. Michéa, *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, éditions Climats, 1999. Moins on enseigne, moins on crée de hiérarchies scolaires : en ce sens, l'ignorance est évidemment tout à fait *égalitaire*.

⁶⁸ J. Necker, *Réflexions philosophiques sur l'égalité* (1793), Les Belles Lettres, Paris, 2005, p. 69.

l'égalitarisme, des excès d'égalité. C'est même ce qui montre d'une façon irréfutable, s'il en était besoin, que l'égalité n'est pas une valeur, car les valeurs ne sont en aucun cas susceptibles d'excès – par exemple rien n'est trop vrai ou trop juste ou trop beau. Au contraire, qu'on ait toujours besoin de la viser encore, c'est ce qui fait qu'une valeur est une valeur : elle est l'objet d'un désir toujours inassouvi, comme l'eau qui recule devant l'homme assoiffé ou les fruits qu'on ne parvient qu'à effleurer du bout des doigts, selon la lumineuse légende du supplice de Tantale.

C'est même le propre de toute valeur de ne pouvoir être contenue ni enfermée ni définitivement acquise dans aucune des réalisations qu'elle a inspirées⁶⁹. C'est en ce sens que l'égalité n'est pas en elle-même une valeur. Pourtant elle interfère avec le champ des valeurs et elle y exerce une sorte de fonction régulatrice : dans la devise républicaine, la liberté et la fraternité ne seraient rien si elles n'étaient pas reconnues à tous les citoyens également. De même, il n'y aurait pas de *dignité humaine* possible et l'idée en serait même contradictoire si elle ne portait pas en elle l'égalité absolue de sa répartition entre tous les hommes. Cette forme la plus haute d'égalité est *l'égalité de réciprocité*, qui définit l'humanité et qui fait quelque chose est toujours dû également à tout être humain du seul fait qu'il est un être humain, selon la formule de Paul Ricœur : égalité absolue de tous les humains dans leur non moins absolue singularité, dont Condorcet disait qu'elle est pour cette raison « le premier élément de la félicité, de la paix et des vertus ».

C'est cette égalité que proclament les derniers mots de l'autobiographie de Sartre qui s'intitule justement *Les Mots*. Arrivé au terme de ce livre où il vient de montrer comment certaines de ses intuitions fondamentales sont nées de son expérience première de la vie dans l'enfance, Sartre porte un dernier regard sur cette œuvre qui s'achève et demande : « Que reste-t-il ? ». Et il répond : « Tout un homme, fait de tous les hommes et que vaut n'importe qui »⁷⁰, énoncé qui exprime l'idée d'une parfaite *équivalence* par-delà toutes les différenciations et qui formule l'égalité suprême dont procèdent toutes les autres, celle qui est au fondement de tout humanisme, celle qui se révèle, aussi, dans ce simple mais renversant constat : en disant que tous les hommes sont égaux, on veut nécessairement dire à la fois et sans y voir la moindre contradiction que les hommes sont tous les mêmes et qu'il n'y en a pas deux pareils⁷¹.

En ce sens, l'égalité apparaît d'autant moins comme une valeur qu'elle semble nous être donnée, dans la mesure où nous *naissions* égaux, « libres et égaux en droit », selon les termes indépassables de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789. Mais justement, dire *égaux en droit*, c'est aussi bien une façon de dire *inégaux en fait*, selon le même mécanisme qui fait, comme disait Rousseau, que « l'homme est né libre et

⁶⁹ On peut le vérifier, par exemple, avec une valeur esthétique, le *beau* : les musées et les salles de concert sont pleins d'œuvres où la beauté a été atteinte et incarnée et pourtant, après tant de tableaux sublimes qui ont été peints et exposés et tant de grandioses symphonies qui ont été composées et interprétées, en tant que *valeur* la beauté reste toujours à inventer et les peintres et compositeurs continuent de la chercher chaque jour dans les tourments de la création.

⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *Les Mots*, Gallimard, Paris, 1964, p. 206.

⁷¹ C'est, à la limite, l'égalité évoquée par Montaigne au livre I, ch. XLII des *Essais* (« De l'inégalité qui est entre nous ») avec la différence entre l'homme et l'homme « tout enveloppé et empaqueté »

partout il est dans les fers »⁷². L'égalité, tout comme la liberté, n'a de signification et donc finalement n'existe que dans un monde qui ne se construit pas sur sa négation. Mais quand la valeur des activités humaines ne se mesure qu'aux profits qu'elles permettent, quand l'avenir est confisqué par des prédateurs milliardaires, quand sur la terre entière les inégalités deviennent monstrueuses à un point jamais atteint dans l'histoire de l'humanité et que le génie des hommes semble se résumer à « cinq mille ans d'invention au service d'une poignée de gens », alors il est sans doute temps de poser à nouveaux frais la question de savoir qui est égal à qui, qu'est-ce qui est égal à quoi et comment, dans une politique d'égalité, on pourrait « mettre en commun ce qui a une valeur commune »⁷³.

⁷² *Du Contrat Social*, préambule.

⁷³ Cf. sur ces différents points la conférence d'Alain Badiou à l'Institut français d'Athènes le 12 décembre 2019.