

ÉGALITÉ ET ÉLECTIONS. LES ANCIENS ET LES MODERNES

Dans cet article, j'approfondirai l'idée d'égalité en tant que droit individuel, la base de la démocratie comme la consacre le Code civil, en remontant aux origines de l'égalité moderne et en analysant sa prévision par le Code civil. Afin de mieux saisir son contenu, j'approfondirai les différences existant entre l'égalité, droit fondamental propre de la démocratie moderne, et l'égalité (*ἰσον*), idéal de la cité grecque. Dans cette voie, il s'avère important de parler tant des constitutions politiques de l'époque de la Révolution en connexion avec le Code civil, que de Rousseau et du contrat social, de ce penseur qui propose des élections pour une démocratie directe. Rousseau est en effet inspiré par l'idée grecque de *πολιτεία*. En revanche, Sieyès et Kant optent pour le suffrage *censitaire*, la participation des citoyens à une démocratie représentative où le droit d'être électeur comme droit politique n'est pas réservé à tous les citoyens.

Dans son discours préliminaire sur le projet de Code civil¹, Portalis fait sentir la nécessité d'une codification des lois afin que les hommes qui — quoique soumis au même gouvernement — puissent vivre sous les mêmes lois. Il est là un principe fondamental de la République, un droit inscrit dans la Déclaration de 1789, l'égalité qui, en l'occurrence, revêt les traits d'une égalité devant les lois et plus encore. Les relations sociales des citoyens sont des relations synallagmatiques, des relations fondées sur les échanges qui doivent faire preuve de réciprocité et d'égalité dans les contrats garantis par les lois civiles. Le Code civil incarne l'esprit des Lumières qui aspire à un ensemble de lois pour les citoyens exprimant la volonté du souverain sur un objet d'intérêt commun. Ainsi, le code consacre la loi comme volonté générale du peuple qui devient acteur dynamique sur la scène politique. Comme le souligne Portalis, toujours dans le discours préliminaire sur le projet de code civil, les lois sont des actes de souveraineté. Pour l'esprit des Lumières, souveraineté du peuple et égalité vont de pair.

1. Cf. J. PORTALIS, Discours préliminaire au Code civil, dans P.-A. FENET, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, t. 1, Paris, Videcoq, 1836.

Comme l'a observé le regretté doyen Jean Carbonnier, le Code civil «a bien le sens d'une constitution, car en lui sont récapitulées les idées autour desquelles la société française s'est constituée au sortir de la Révolution et continue de se constituer de nos jours encore»². Le Code civil se présente dès lors sous le signe d'un régime démocratique qui se préoccupe des intérêts, non seulement des citoyens d'un pays, mais aussi des étrangers «admis à participer plus au moins aux institutions civiles qui affectent bien plus les droits privés de l'homme que l'état public du citoyen»³. Le Code civil concerne surtout, par l'institution des élections des représentants du peuple, la participation des citoyens à l'élaboration des lois, ce qui justifie l'appellation de la loi comme fruit d'une volonté générale. La loi comme volonté générale voit le jour grâce à la consécration de l'égalité comme droit fondamental de tout citoyen, au-delà de sa race, de sa couleur, de son degré d'intelligence ou bien de sa situation matérielle. Dans le monde moderne, et notamment dans la modernité tardive, où l'esclavage est aboli, voire puni pour ceux qui tentent de l'appliquer, le droit fondamental de l'égalité s'avère d'un intérêt tout à fait particulier pour la philosophie juridique et politique. Toute codification étatique qui le viole dans ses multiples expressions constitue un outrage aux idéaux de la démocratie et peut être attaquée devant des instances internationales.

Il n'en était pas ainsi dans la Cité d'Athènes qui a, pourtant, inventé la démocratie. L'idée de l'égalité, même si elle était attachée au régime démocratique, allait dans d'autres perspectives et son statut juridique était différent de celui que la modernité a validé. Si aujourd'hui l'égalité démocratique comprend la réciprocité de droits entre citoyens et un droit de tous, irréductible, à l'élection de leurs représentants, «la démocratie inégalitaire» d'Athènes privilégiait les Grecs mâles de naissance comme fondateurs de leurs institutions politiques.

A. Élections et démocratie athénienne

Nous sommes à l'Âge d'or en Grèce. Athènes brille par ses œuvres artistiques et culturelles. Périclès s'enorgueillit d'avoir un *πολίτευμα*, un régime politique que les autres États-cités imitent. Les Athéniens découvrent la démocratie dans leur mode d'être. Ce mode de vivre est foncièrement politique. L'existentialisme grec est un existentialisme de la *πόλις*, car une vie belle et honnête ne saurait être conçue en dehors de

2. Le Code civil, *Les Lieux de mémoire*, t. II, *La Nation*, vol. 1, *Héritage, historiographie, paysages*, P. NORA (éd.), Paris, Gallimard, 1986, p. 294.

3. J. PORTALIS, *ibid.*

la cité. L'ἄπολις, le sans-cité, est un terme péjoratif. Or les Grecs, au lieu de présenter une théorie de la politique et de la démocratie, font de la politique et de la démocratie une pratique de tous les jours⁴. Mais démocratie signifie avant tout égalité, égalité permettant à tous les citoyens de participer aux affaires publiques selon les modalités de l'élection directe. Chaque citoyen a droit de voter directement pour toute décision importante concernant la cité comme la guerre, la paix, les finances, les traités, la législation. Il suffit de choisir d'assister aux débats de l'Assemblée la date précisée et d'avoir plus de vingt ans pour pouvoir participer à toute sorte d'élections concernant la vie politique. Des milliers de citoyens se ressemblent en plein air pour prendre des décisions par vote⁵.

Certes, il peut être objecté que les participants à la vie politique, donc les électeurs, représentent pour la démocratie athénienne une minorité, car les femmes et les esclaves en sont exclus. Pierre Vidal-Naquet observe à ce sujet: «... sur environ cinq millions de têtes, qui peuplaient la totalité de la Grèce, plus de 3.500.000 étaient esclaves; que l'inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs»⁶. Nous en convenons *a priori*.

Toutefois, on ne saurait étudier la démocratie athénienne en la jugeant avec les critères de nos temps et selon les règles de la logique postmoderne. Il y a des institutions qui sont propres à la démocratie athénienne et qui l'honorent, en faisant preuve d'une participation réelle du peuple aux affaires de la πόλις. Nous faisons d'abord allusion à l'ἰσηγορία: la liberté de la parole. Il s'agit d'une liberté qui n'est pas l'équivalent du droit individuel moderne à la censure, mais représentant un véritable pouvoir du citoyen pour donner son avis à l'Assemblée, sur un sujet des plus graves concernant la vie de la cité. Il existe en outre l'ἰσονομία qui peut traduire l'égalité devant la loi et qui est un principe institutionnel. La Déclaration des droits de l'Homme le consacre comme un droit naturel inhérent à l'individu; toutefois, le contenu de l'ἰσονομία est beaucoup plus riche et nuancé que celui du droit individuel moderne.

En particulier, l'ἰσονομία n'implique pas un droit subjectif théorique de traitement égal devant la loi, mais plutôt une égalité effective, créée par la loi; ce qui renvoie à une égalité de droits pour tous les citoyens non seulement quant à leur pouvoir de remplir des charges ou bien de voter, mais encore quant à la possibilité d'une prise directe sur le Conseil et l'Assemblée, prise qui se traduit par la participation à une décision directe au Conseil et à l'Assemblée; ce qui n'arrive pas aujourd'hui avec

4. M. I. FINLAY, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 59.

5. *Ibid.*, pp. 64-65.

6. *Ibid.*, p. 33.



la représentation des citoyens par les parlementaires. L'«exclusion» des citoyens à cause du monopole des parlementaires est un phénomène inconnu dans la démocratie athénienne⁷.

L'attitude d'Eschyle est, à ce sujet, significative. Dans *Les Suppliantes*, le roi remarque s'adressant au chœur: «Décider ici n'est point facile: ne t'en remets pas à moi pour décider. Je te l'ai dit déjà quel que soit mon pouvoir. Je ne saurais rien faire sans le peuple»⁸. La date de cette tragédie est inconnue. Mais il semble qu'elle soit la plus ancienne des œuvres conservées d'Eschyle. Certains indices nous permettent pourtant de lui donner une date approximative qui se situe entre 493 et 490 av. J.-C.⁹

Plus tard, Euripide nous offrira un des plus beaux discours sur l'égalité qui fonde la démocratie. Il se trouve dans *Les Phéniciennes*, pièce écrite probablement durant les dernières années de la vie du poète. Cette tragédie a été représentée entre 411 et 405 av. J.-C.¹⁰ La démocratie athénienne est à son apogée. En réponse à son fils Étéocle, désireux de garder la souveraineté de la ville de Thèbes, qui viole la justice au nom de la souveraineté¹¹, ce qui est le propre des régimes autoritaires, Jocaste répond en ces termes: «Mieux vaut mon enfant, honorer l'égalité, qui pour toujours attache les amis aux amis, les cités aux cités, les alliées aux alliés. Car l'égalité est pour les humains un principe de stabilité... C'est l'égalité qui a fixé aux humains les mesures et les divisions des poids; c'est elle qui a défini le nombre, la nuit... et la clarté du soleil...»¹². L'égalité se présente alors comme un principe cosmologique et sociopolitique. Elle confirme dès lors la participation de l'homme au devenir de la cité, c'est-à-dire qu'elle consacre la vertu politique du peuple qui aspire à élire directement son chef et à voter pour des lois qui lui conviennent. Elle s'érige par là en vertu politique fondamentale se rattachant à l'idée de liberté qui doit accompagner le *καλὸς καὶ ἀγαθὸς πολίτης*, le citoyen idéal de la cité grecque.

Dans ses *Suppliantes*, écrites en 422 av. J.-C. environ, Euripide tient le même langage. Ici, il oppose la démocratie à la tyrannie en ces termes: «Pour un peuple, il n'est rien de pire qu'un tyran». Sous ce régime, pas des lois faites pour tous. Un seul homme gouverne, et la loi, c'est sa chose. Donc plus d'égalité, tandis que sous l'empire de lois écrites, pauvre et riche ont les mêmes droits. Le faible peut répondre à l'insulte du fort, et le petit, s'il a raison, vaincre le grand. Quant à la liberté, elle est dans ces paroles:

7. M. I. FINLEY, *L'Invention de la politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 198.

8. vv. 397-399.

9. Cf. P. MAZON, Notice, *Les Suppliantes*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 3.

10. Cf. L. MÉRIDIER et F. CHAPOUTHIER, Notice, *Les Phéniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 127.

11. vv. 524-525.

12. vv. 536-543.

«Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie? Lors, à son gré, chacun peut briller... ou se taire. Peut-on imaginer plus belle égalité?»¹³. Outre l'éloge de l'égalité, il s'agit en l'occurrence de faire l'éloge de la sagesse populaire qui peut s'exprimer dans tout domaine et surtout en matière de législation. Le message est qu'une véritable démocratie doit avoir des lois mises au choix du peuple, lois qui lient gouvernants et gouvernés.

Il est important de souligner que cette égalité *ἴσον* ou *ισότης* traduit plutôt une égalité géométrique qu'une égalité de réciprocité ou bien l'égalité arithmétique. Nous voulons dire par là que l'égalité géométrique est fondée sur l'excellence personnelle et le mérite, alors que l'égalité arithmétique ignore cette distinction. Notamment, la première suppose une inégalité de valeur, mais l'égalité de traitement des citoyens qui ont le même mérite. Cette égalité géométrique est la meilleure, au moins pour Platon qui l'affirme dans le *Gorgias* dans un passage où Socrate s'adresse ainsi à Calliclès: «... Il t'a échappé au contraire que l'égalité géométrique possède un grand pouvoir chez les dieux aussi bien que chez les hommes»¹⁴. Il s'ensuit que la démocratie athénienne est une démocratie élitiste; celle qui est confiée, par les élections libres et légitimes à un chef charismatique, maître d'un véritable savoir (*ἐπιστήμη*) politique¹⁵.

Cette égalité géométrique, tant louée par les Hellènes, annonce dès lors une aristocratie de mérite. Le problème qui se pose alors est de savoir comment trouver la ligne de démarcation entre une démocratie de droits distribués à chaque homme en tant qu'individualité numérique et une aristocratie qui accorde des droits selon le mérite individuel.

Platon se montre hostile à l'égalité arithmétique qui crée un climat de liberté dégénérée en anarchie, où gouvernés et gouvernants sont assimilés, et où par conséquent, chacun, au lieu d'obéir à la loi, se montre maître de lui-même¹⁶. Le philosophe y voit les prémisses de la tyrannie, à savoir de ce régime qui fait régner la force¹⁷. Car un régime qui accorde trop de liberté de façon absolument légale à tous fait surgir à la tête de l'État celui qui parvient à l'emporter, grâce à sa propre liberté d'agir, sur celle des autres.

Certes, Athènes se vante d'avoir fondé la démocratie et la participation à l'activité législative. Grâce à sa conception de l'égalité, les citoyens qui composent le *δῆμος* peuvent être successivement gouvernants et gouvernés, tous électeurs et élus. Toutefois, Aristote s'avère très critique à ce propos. Pour lui, il faut éviter la démocratie de la foule (*τὸ πλῆθος*)

13. vv. 425-441.

14. 508 a.

15. M. I. FINLAY, *Démocratie antique*, p. 57.

16. PLATON, *La République*, 562 d-563 e.

17. *Ibid.*, 563 a.

légitimée par l'égalité arithmétique et qui, par son vote à l'Assemblée — c'est-à-dire par l'adoption des décrets-ψηφίσματα — décide de l'avenir de l'État. En revanche, ce philosophe est plutôt favorable à la démocratie de la loi (νόμος) qui a derrière elle toute une tradition élitiste¹⁸. Car la démocratie des ψηφίσματα aboutit à une démagogie. Celle-ci revêt la forme d'une monarchie autoritaire, parce que le δῆμος, faute de lois, gouverne plus par l'autorité de sa volonté que par celle des lois¹⁹.

Même Euripide qui fait plus d'une fois l'éloge de l'égalité démocratique ne peut pas s'empêcher de proposer des critères élitistes pour le bon gouvernement de l'État. Ce tragique, ainsi que nous l'avons vu, en défendant l'égalité comme le propre de la démocratie, opte pour les élections directes dans toutes les affaires publiques. Toutefois, il distingue trois classes de citoyens au sein de la cité. Les riches ne pensent qu'à augmenter leur fortune, peu soucieux de l'intérêt général. Puis les pauvres, privés même du nécessaire, s'avèrent dangereux pour le bien de la cité. Car, manipulés par les démagogues, ils risquent d'entreprendre des ouvrages cruels contre les propriétaires. Seule la classe moyenne est capable de sauver les cités. Grâce à elle, les institutions de l'État peuvent être sauvegardées²⁰. Que faut-il en déduire? Que seule cette classe doit avoir droit au vote?

Il est certain que malgré les discours à l'appui de la démocratie, les nuances qu'apportent les penseurs grecs incitent à considérer que le sentiment politique des Hellènes opte plus pour une aristocratie fondée sur les hommes de bien (les καλοὶ καὶγαθοὶ πολῖται) que pour une démocratie selon laquelle tous les citoyens sont égaux et pairs²¹. Même dans la réalité pratique, les chefs charismatiques qui se vantent d'appliquer les principes démocratiques ont gouverné davantage comme des aristocrates éclairés, tel Périclès.

B. Les élections et les temps modernes

La modernité fait de l'existentialisme politique une doctrine de la politique. Du réalisme naturel, on passe au conceptualisme volontariste. La modernité rompt avec la conception des Anciens qui fond l'État sur la φύσις. L'ordre politique se présente désormais comme l'ordre de la volonté²². L'État est pensé à partir du rapport dialectique entre l'exercice de la *potestas* (puissance souveraine) et la destitution de la *potentia* (liberté indi-

18. *La Politique*, 1292 a 1-10.

19. *Ibid.*, 1292 a 15-20.

20. *Les Suppliantes*, vv. 238-245.

21. Cf. ARISTOTE, *La Politique*, 1279 a 8-11.

22. G. MAIRET, *Le Principe de souveraineté*, Paris, Folio/Essais, 1966, p. 215.



viduelle d'agir) retrouvées en symbiose sur un champ consensuel et non pas à partir de son réalisme culturel, car, pour les Grecs, histoire et culture ne s'opposent point. Les théoriciens modernes pensent la création de l'État selon une procédure démocratique conceptuelle où tous les individus choisissent d'être gouvernés par un représentant qui inaugure l'ordre politique. Hobbes fonde son *Léviathan* à partir des prémisses rationnelles. L'égalité démocratique donne lieu à un régime despotique, où la souveraineté, au lieu d'être exercée par le peuple, appartient, par le biais de la représentation, au monarque dont la volonté sert de lois. Il s'agit des idées de démocratie et d'élection au sens non formel du terme. En effet, pour Hobbes à l'état de nature, il n'y a que des hommes (μὲν) apolitiques qui, tous, se décident à être représentés par l'«Un», celui qui établira légitimement un régime formel de gouvernement civil.

Cette dialectique entre apolitique et politique, égalité universelle et inégalité formelle, sera renversée par Rousseau, au nom de la souveraineté du peuple; cela l'amène à condamner le système de la représentation du peuple. Si Rousseau semble suivre, dans cette entreprise, le chemin des Grecs sur la participation directe du peuple aux affaires de la cité, au *res publica*, il en est, toutefois, très éloigné de leur définition de l'État démocratique. Rousseau, contrairement aux Athéniens qui pensent la cité comme une institution, un *πολίτευμα* démocratique, selon la nature des choses de la *πόλις*, considère l'État selon l'universalité de la volonté générale fictive, d'un souverain fictif qui est la personne fictive du peuple lorsque celui-ci pense l'être commun. L'égalité démocratique de la cité d'Athènes est attachée à l'idée du respect de la loi; chez Rousseau, la démocratie se pose comme expression de la souveraineté du peuple qui crée la loi comme l'apanage de la volonté générale. Cela engage le suffrage universel de tous pour une démocratie directe qu'incarne l'égalité arithmétique.

Dès lors, Rousseau condamne le principe de la représentation comme allant contre le principe de la souveraineté du peuple. Si le pouvoir peut se transmettre, au contraire, la volonté ne le peut guère²³. Sur ce point, Rousseau s'inspire notamment d'Athènes: «Chez les Grecs tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même: il était sans cesse assemblé sur la place»²⁴. Mais ce qui l'éloigne, c'est l'idée de loi comme volonté générale qui vient du peuple, loi fondamentale contraignante pour tous les membres de l'État et sans aucune exception²⁵: «... la loi n'étant que la déclaration de la volonté générale... dans la puissance législative le peuple

23. *Du Contrat social*, livre III, ch. XV.

24. *Ibid.*

25. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF/Flammarion, 1984, p. 226.

ne peut être représenté»²⁶. En revanche, les lois grecques (νόμοι) puisent leur vigueur dans les traditions ancestrales; elles représentent une réalité culturelle. Au naturalisme historique des Grecs s'oppose le volontarisme juridique de Rousseau. En matière d'élections, chez Rousseau, la loi doit régler les procédures, c'est-à-dire, la volonté générale et non la volonté individuelle. «Il n'y a point d'application particulière qui altère l'universalité de la loi»²⁷. Le droit de vote se trouve alors dans tout acte de souveraineté, droit inaliénable appartenant aux citoyens tout entiers²⁸.

Contrairement à Rousseau, Sieyès n'accepte pas dans ses thèses sur la représentation nationale le principe de l'égalité pour tous. Il refuse de mettre sur le même plan les trois ordres, à savoir le clergé, la noblesse et le peuple. Il n'accepte même à ce qu'ils puissent voter par ordre ou par tête²⁹. Sieyès n'admet guère qu'une volonté générale puisse être compatible avec ces trois ordres. Ni le clergé ni la noblesse ne représentent l'unité de la nation. Les vrais représentants de la nation sont les vingt-cinq ou les vingt-six mille individus qui appartiennent au tiers état; et par ce nombre, ils sont capables de s'octroyer le titre d'Assemblée nationale³⁰.

L'égalité démocratique, que prône Sieyès, est celle de l'autorité du plus grand nombre qui légitime toute décision prise en sa faveur. Ainsi, la séparation du tiers état des deux autres ne saurait être qualifiée de scission, car «ce n'est qu'à la minorité qu'il appartient d'en vouloir point se soumettre au vœu du grand nombre, et en conséquence de faire scission»³¹. Or, en énonçant la maxime que seul le tiers état peut se faire représenter à l'Assemblée nationale, Sieyès établit le principe du suffrage censitaire. Il oppose les membres du tiers état aux hommes privilégiés qui sont ou bien ceux qui sortent du droit commun, tendant à n'être soumis à la loi commune, ou bien ceux qui prétendent à des droits exclusifs³². Or clergé et noblesse en sont exclus. Et pour n'être taxé ni de discrimination ni d'exclusion, afin de ne pas violer les principes qui soutiennent la démocratie, Sieyès n'enlève pas la qualité de citoyens aux membres de ces deux derniers ordres. Si ceux-ci ne doivent être ni électeurs ni éligibles, ils ne sont pas moins de citoyens par leurs droits individuels. Tout simplement, ils sont suspendus de l'exercice de leurs droits politiques, parce qu'ils méprisent les droits communs et s'avèrent hostiles au corps du peuple³³.

26. *Du Contrat social*, livre III, ch. X.

27. *Ibid.*, livre IV, ch. III.

28. *Ibid.*, livre IV, ch. I.

29. E. SIÈYES, *Qu'est-ce que le tiers états?*, Paris, Quadrique/PUF, 1987, p. 80-82.

30. *Ibid.*, p. 81.

31. *Ibid.*, p. 83.

32. *Ibid.*, p. 89.

33. *Ibid.*, p. 90.

Sieyès, par la défense de l'utilitarisme national et du pragmatisme étatique qui imposent, en régime démocratique, la démocratie comme principe, parvient à élaborer un discours sur la légitimation de l'inégalité quant à l'exercice des droits politiques de tous les citoyens. Ainsi, l'égalité perd de sa valeur universelle pour être subordonnée aux dictats de l'individualisme politique justifié par les finalités du contrat social. Sieyès marque l'apothéose du volontarisme politique. La souveraineté prend naissance dans la volonté même³⁴.

Kant s'inspire de la souveraineté à partir du pouvoir de la volonté. La souveraineté, résidant dans la personne du législateur, traduit la volonté collective du peuple³⁵. Le principe de l'égalité vient chez Kant de la qualité du sujet d'être citoyen, à savoir d'appartenir à un État dont la législation est le fruit de la liberté légale du peuple. Les citoyens n'obéissent qu'aux lois auxquelles ils ont consenti. Cette égalité constitue alors une égalité civile qui dicte la souveraineté du peuple comme source de droit garantissant l'indépendance populaire. Kant consacre ainsi le volontarisme juridique qui fait des citoyens les créateurs autonomes de leur destin³⁶.

Le philosophe allemand apporte toutefois des nuances en l'espèce. Il est catégorique sur la définition du citoyen comme celui qui a la capacité «de donner son suffrage». Cela présuppose la participation active du citoyen aux affaires publiques, idée fondamentale chez les Hellènes que chérit particulièrement Kant. Ainsi, ce dernier divise les citoyens en deux catégories: a) les citoyens actifs et b) les citoyens passifs. En d'autres termes, pour le philosophe, il existe des citoyens qui commandent, donc qui possèdent l'indépendance civile, et les citoyens commandés qui sont dépourvus de cette indépendance. Ensuite, Kant introduit, de cette manière, l'idée d'inégalité dans ses idées politiques, s'efforçant de ne pas être inconséquent avec le principe d'égalité qui fonde la souveraineté du peuple. En effet, il considère que la dépendance de la volonté qui crée la sujétion des commandés aux commandants n'est pas incompatible avec le principe de l'égalité des hommes libres constituant un peuple. Ces derniers n'ont pas le droit de vote et par là ils ne peuvent pas revendiquer la citoyenneté. Ils sont des *Staatsgenossen*: des participants de l'État. Et dans son effort de vouloir présenter sa conception d'État comme un État égalitaire, Kant souligne le fait que les lois positives ne sauraient violer la liberté et l'égalité naturelles qui s'appliquent *ipso facto* aux sujets passifs de l'État³⁷.

34. Cf. G. MAIRET, *op. cit.*, p. 101.

35. E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, pp. 195-196.

36. *Ibid.*, p. 196.

37. *Ibid.*, pp. 196-197.

Par ce subterfuge, le philosophe allemand évite d'afficher ouvertement les véritables couleurs de sa philosophie morale et politique qui s'oppose en l'espèce aux pensées des Anciens. Nous nous expliquons: les membres de la cité grecque ont des rapports horizontaux avec les autorités légitimes; leur *δίκαιον* (le droit-juste) de haute tonalité dialectique en est le meilleur témoignage. En revanche, chez Kant, l'espèce humaine tant au niveau des individus qu'à celui des groupes unis en État, a besoin d'un Maître «qui brise sa volonté particulière [de l'homme] et le force à obéir à une volonté universellement valable afin que chacun puisse être libre»³⁸.

Enfin, Hegel s'inscrit dans un autre registre. Il semble s'approcher de Rousseau, quant à la genèse de l'État, mais, en même temps, il s'en éloigne. L'État est, pour Hegel, «La réalité effective de l'Idée éthique»³⁹. Or l'État «n'est pas fondé sur un contrat... [il] est cette réalité plus haute qui a des droits sur cette vie»⁴⁰. Il est la réalité effective de la liberté concrète⁴¹. Cela veut dire que cette réalité effective ne se réalise pas au gré de chacun, mais selon le concept de la volonté, à savoir selon son universalité et sa divinité⁴².

Hegel est contre le principe de la représentation et s'oppose, par là, au suffrage universel⁴³. Le sens de la représentation réside dans le fait que l'intérêt recherché soit vraiment soutenu par la personne de son représentant. La représentation est beaucoup plus qu'une simple procuration de la part de l'électeur à son représentant pour agir à sa place. Dans la pratique, les choses ne se passent pas de la sorte. Il y a des électeurs qui ne sont pas entièrement conscients de la mission de la représentation et il y en a d'autres qui se montrent indifférents envers leur droit de vote. Au fond, cette institution est détournée de sa véritable mission à cause de l'immaturation du peuple. Le pouvoir tombe ainsi entre les mains d'un petit nombre qui représente un intérêt particulier⁴⁴. C'est pourquoi, pour Hegel, l'État constitue avant tout une organisation composée des membres qui sont des cercles. Il s'agit des membres qui ne doivent en aucun moment apparaître comme des foules inorganisées, c'est-à-dire comme une «masse informe dont les mouvements et les actions ne seraient qu'élémentaires dépourvus

38. E. KANT, Sixième proposition, *Critique de la faculté de juger*, suivi d'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et de *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* Paris, Folio/Essais, Gallimard, 1999, p. 485.

39. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 258.

40. *Ibid.*, p. 143.

41. *Ibid.*, p. 264.

42. *Ibid.*, p. 264 n. 5, §260.

43. G. MAIRET, *op. cit.*, pp. 149-150.

44. G. W. F. HEGEL, *op. cit.*, p. 136.

de raison, sauvages et effrayants»⁴⁵. Ainsi, les membres de l'État composent un tout dont les fonctions sont distribuées en des cercles particuliers⁴⁶. Il s'ensuit que pour Hegel, la participation du peuple au pouvoir législatif, loin de se faire selon le principe des représentants du peuple en tant que citoyens, élus par les citoyens, doit s'effectuer selon la représentation des divers groupes organisés⁴⁷. Il est clair que Hegel annonce ouvertement le principe de l'inégalité quant au droit de vote. Si la qualité — membre de l'État — appartient à chaque individu de la multitude, il ne s'ensuit guère que quiconque peut exercer ce droit⁴⁸.

C. Epilegomena

Les Anciens ont recherché le principe de l'égalité dans la réalité socio-politique de la πόλις et dans la nature de l'homme, l'une et l'autre considérées comme parties de la nature générale (la φύσις). Ils en ont dégagé des expressions comme effets des proportions qui règlent les échanges (τὰ συναλλάγματα). Ils ont jugé que l'égalité sous la forme de principe absolu relève des affirmations conceptuelles qui ne traduisent pas tellement les réalités historiques. Ainsi, l'égalité-droit subjectif, prise dans son sens absolu, leur était étrangère.

En revanche, les Modernes rattachent la question de l'égalité à celui de la souveraineté qui est foncièrement volonté. Pour les partisans du contrat social notamment, l'égalité traduit la qualité du sujet comme citoyen à égalité de parts de la souveraineté nationale. La notion de citoyen renvoie dès lors à une égalité existentielle qui indique la part d'humanité distribuée comme part égale à tous les membres du genre humain et à une égalité juridico-morale qui traduit l'égalité en droit de tous les membres qui composent, dans leur unité, la souveraineté nationale.

S. TZITZIS
(Paris)

45. *Ibid.*, p. 310.

46. *Ibid.*, pp. 313-314.

47. *Ibid.*, p. 311, n. 55.

48. G. MAIRET, *op. cit.*, p. 150.

**ΙΣΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΚΛΟΓΕΣ.
ΟΙ ΑΡΧΑΙΟΙ ΚΑΙ ΟΙ ΜΟΝΤΕΡΝΟΙ**

Περίληψη

Σ' αυτό το άρθρο μου πραγματεύομαι την ιδέα της ισότητας ως υποκειμενικού δικαιώματος – υποστεγάσματος της δημοκρατίας σε σχέση με την ισότητα στην κλασική Ελλάδα. Προτίθεται ν' αναλύσω τις πολιτικές ιδέες οι οποίες εμφανίζονται στην εποχή της Γαλλικής Επανάστασης (Rousseau και Sieyès) σχετικά με τις εκλογές και το πολιτικό καθεστώς που πρέπει να επικρατήσει. Για μια καλλίτερη κατανόηση της εργασίας μου εξερευνώ τις πολιτικές απόψεις δύο κορυφαίων φιλοσόφων, του Kant και του Hegel. Ο πρώτος μᾶς παρουσιάζει την κυριαρχία (*souveraineté*) ως έκφραση της συλλογικής θέλησης του λαού, ενώ ο δεύτερος, με την θεωρία που αφορά την ιδέα της ελευθερίας, αγγίζει τις απόψεις του Rousseau αλλά, τελικά, απομακρύνεται από την πολιτική φιλοσοφία του Έλβετου διανοητή.

Ο βασικός στόχος αυτού του άρθρου είναι να υπογραμμίσει τις αντιθέσεις των αρχαίων οι οποίες πηγάζουν σε μια αντικειμενική πολιτική φιλοσοφία, σε σχέση με τον πολιτικό υποκειμενισμό της μοντέρνας φιλοσοφικής σκέψης.

Σταμάτιος Τζιτζης