

L'égalité au dix-huitième siècle : l'importance de l'*aequanimitas*

Louise Marcil-Lacoste

Volume 7, 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1011929ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1011929ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle

ISSN

0824-3298 (print)

1927-8810 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Marcil-Lacoste, L. (1988). L'égalité au dix-huitième siècle : l'importance de l'*aequanimitas*. *Man and Nature / L'homme et la nature*, 7, 117–129.
<https://doi.org/10.7202/1011929ar>

7. L'égalité au dix-huitième siècle: l'importance de l'*aequanimitas*

L'enquête à l'origine de la présente étude portait sur la notion d'égalité telle qu'elle fut définie au cours du XVIII^e siècle.¹ Après avoir établi une liste provisoire de près de sept cents textes, regroupant plus de trois cents auteurs ayant discuté d'égalité au cours de cette époque, il parut opportun de procéder à une enquête complémentaire, c'est-à-dire à l'interrogation des textes traités sur ordinateur pour le Trésor de la langue française et enregistrés à l'Institut de la langue française de Nancy. Le but de l'interrogation était double: il s'agissait, d'une part, de procéder au repérage d'auteurs ou, pour certains auteurs, au repérage de textes qui ne faisaient pas partie du répertoire déjà constitué;² d'autre part, il s'agissait de mettre à l'épreuve la décision méthodologique initiale visant à ne retenir pour les fins du répertoire que des textes 'philosophiques,' et ce, au sein d'une époque où la frontière entre le littéraire et le philosophique est notoirement floue.³

Il ne sera question ici que des résultats de l'interrogation du corpus de Nancy, c'est-à-dire le corpus des textes littéraires parus entre 1700 et 1800.⁴ Au moment de l'interrogation, c'est-à-dire en mars 1986, ce corpus comprenait près de cinq cents ouvrages provenant de près de deux cents auteurs.⁵ Il s'agissait d'obtenir la fiche-texte correspondant aux passages où le mot 'égalité' apparaissait, ce passage étant alors mis en contexte, c'est-à-dire précédé et suivi des trois phrases entourant son emploi.⁶ L'interrogation permit d'obtenir sept cent un exemples sélectionnés de cette nature, recouvrant soixante-huit auteurs et cent vingt-sept textes où il était question explicitement d'égalité.⁷ Dans le corpus de Nancy, les sept cent un exemples sélectionnés proviennent de soixante-huit auteurs dont environ le quart (22%) totalise près des deux tiers (61,7%) des textes parlant explicitement d'égalité, d'où la possibilité de superposer des tendances et des constantes à la diversité des notions mentionnées.

Remarques générales

Avant de procéder à l'analyse de l'*aequanimitas* comme référence notionnelle obligée au cours du XVIII^e siècle, quelques remarques préalables

sur l'ensemble des résultats de cette interrogation en éclaireront le contexte. Le résultat global le plus évident de cette interrogation est sans conteste l'extrême polysémie du mot 'égalité' dont les désignations dépassent la centaine.⁸ On y retrouve l'égalité morale (des âmes, de mérite, de dignité), l'égalité psychologique (de talents, de dons, d'intelligence), l'égalité métaphysique (de raison, d'âme, de désir), l'égalité juridique (devant les tribunaux, devant la loi), l'égalité économique (des fortunes, des biens, des richesses, des impôts), l'égalité sociale (des honneurs, des conditions, des emplois, des rangs), l'égalité politique (des citoyens, des ordres, des nations, des suffrages), sans oublier la nécessaire égalité mathématique (des parts, des portions, de la mesure, de proportion) et la très fréquente 'égalité de style.' Par catégories de désignations, ce sont toutefois les catégories économiques et sociales qui dominent, puisque vingt-deux auteurs sur soixante-huit parlent de la première, tandis qu'une quinzaine d'auteurs abordent la seconde.

Outre cette polysémie, une constatation s'impose concernant l'importance des maux rattachés à la réalisation, voire à la poursuite de l'égalité sociale, politique et économique. L'insubordination, la haine, l'animosité, l'envie, l'orgueil, le manque de déférence, l'anarchie, la confusion des rangs sont évoqués comme autant de spectres spontanément associés à l'égalité des conditions.

Il en découle une prédilection pour diverses formes mitigées d'égalité. La frugalité, le mépris des richesses, la médiocrité, la lutte contre le luxe seraient des conditions d'une égalité qui ne serait pas anarchique, extrême, absolue, parfaite mais plutôt proportionnée, raisonnable ou sage. Essentiellement, modérée.

Du côté des résultats inattendus, signalons la présence de deux thèmes dont l'incidence semble totalement disparue de la thématique contemporaine. Le premier thème, assez fréquent au XVIIIe siècle, est celui de l'égalité par le jeu où la règle de concurrence stipule l'égalité des partenaires alors que la thèse contemporaine insiste plutôt sur l'inégalité des concurrents dans une règle de jeu qui serait la même pour tous. Le second thème, on y reviendra, est celui de l'égalité comme condition et comme conséquence de l'amitié, voire de l'amour.

Ajoutons que le binôme attendu de l'égalité et de la liberté comme deux sœurs rivales n'a pas la résonance qu'on aurait attendue. Leurs liens, du reste peu serrés, ne sont pas d'abord, ni surtout antagonistes, ce qui fait apparaître une donnée sujette à interprétation: le peu de place qu'occupe le binôme égalité-liberté dans le corpus de Nancy, de même que l'apposition plutôt que l'opposition des termes.

Une dernière remarque s'impose dont on verra l'importance par la suite: le caractère extrêmement ambigu de la notion d'égalité des con-

ditions.⁹ Un chassé-croisé s’y attache d’une manière révélatrice. On y trouve le cumul des strates d’adhésion, de réserve ou de dénégation associées à l’égalité, que cette dernière soit définie de manière stricte, parfaite, proportionnelle ou mitigée. Car si d’une part, l’égalité semble la condition de l’amour, de l’amitié, de la prospérité, de l’Etat, de la république, sa poursuite et sa réalisation sont associées d’autre part à un ensemble de conditions préalables. Ainsi la frugalité apparaît comme la condition première de l’égalité des conditions, la manufacture et le commerce étant à leur tour les conditions de l’égalité des richesses, le mépris des richesses demeurant nécessaire à l’égalité des biens, la médiocrité dans la consommation servant de condition à l’égalité des fortunes et l’abolition du luxe la condition prééminente de l’égalité des conditions.

L’aequanimitas

Dans le corpus de Nancy, c’est néanmoins la notion stoïcienne d’égalité d’âme, alternativement donnée comme l’égalité du sage ou comme égalité d’humeur, de caractère, de sentiment ou comme égalité d’esprit face aux vicissitudes de la vie qui domine et de très loin à titre de désignation singulière. Vingt-six auteurs en parlent nommément, ce qui fait que l’équanimité précède non seulement toute autre désignation singulière mais aussi les autres désignations agglomérées en catégories et notamment les plus copieuses d’entre elles, les catégories de l’égalité sociale et économique. Dans l’édition de 1772 du *Dictionnaire de Trévoux*, on consacre en quelque sorte cette préséance sémantique en ne retenant que l’*aequanimitas* comme définition de l’égalité, après une allusion à l’égalité au sens géométrique du terme.

On peut mesurer l’importance de ce raccourci sémantique en rappelant, par exemple, la prédominance de la notion d’égalité naturelle ou morale, soigneusement dissociée de l’égalité absolue de Niveleurs, dont le chevalier de Jaucourt avait tiré les conséquences sociales et politiques dans son entrée ‘égalité’ pour l’*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1780). Dans le corpus de Nancy, l’égalité naturelle ou primitive, qui n’est mentionnée que par onze auteurs, fait le plus souvent l’objet de remarques critiques: on la croit révolue dans un passé antérieur à la création de la société, la déclarant parfois du reste chimérique.

C’est d’ailleurs au confluent des tendances argumentatives portant sur l’égalité naturelle (notion généralement donnée comme chimérique) et l’égalité des conditions (notion généralement donnée comme hautement hypothétique) que le rôle axiologique paradoxal joué par la notion

d'égalité d'âme s'éclaire. L'égalité d'âme se dit d'abord d'un attribut individuel lié à la pratique de la vertu, ce qui autorise ses liens puissants avec la notion individuelle et sociale de mérite. Seul Jos. Marie Loaisel de Tréogate, dans *Dolbreuse ou l'homme du siècle* (1783) semble avoir pressenti que l'égalité d'âme n'était peut-être qu'une chimère. Pour qui est 'dans la vie comme le navire au milieu des flots,' le 'fanal de la raison' qui éclaire et guide l'individu sur 'l'océan ténébreux des passions' ne semble avoir d'autre efficacité que de 'l'empêcher de se briser.' Loaisel de Tréogate ajoute: 'Cette égalité d'âme qu'on dit le caractère du sage est une disposition de l'âme purement chimérique et n'est le partage d'aucun homme.'

L'interrogation de Loaisel de Tréogate sur le degré de réalisme qui s'attache au modèle de l'*aequanimitas* n'a cependant guère d'échos. On s'interroge plutôt sur le degré de réalisme qu'auraient l'égalité économique et l'égalité des conditions. Quand l'égalité d'âme est nommée dans un texte, elle fait généralement l'objet d'une approbation. Quand l'égalité des conditions est nommée dans un texte, elle est le plus souvent marquée des réserves désignant le chassé-croisé des conditions données comme préalables à l'avènement de l'égalité économique: le spectre des maux rattachés à sa réalisation n'est jamais éloigné de son occurrence dans un texte. En un mot, dans le corpus de Nancy, autant les énoncés explicites approuvent et revendiquent l'égalité d'âme comme sens fondamental et principal de l'égalité, autant les écrits sur l'égalité des conditions font valoir la chimère du partage. Ce n'est que dans le cas de l'égalité d'âme que le cumul des occurrences fonctionne dans le sens des lignes d'adhésion.

C'est André-Michel, chevalier de Ramsay, qui dans *Les voyages de Cyrus* (1727) présente la meilleure définition de l'égalité d'âme. Il écrit:

la politesse intérieure est bien différente de cette civilité superficielle. Vous n'étiez pas présent le jour que Pythagore m'en parla: voici comment il la définit, voici comment il la pratique. C'est une égalité d'âme qui exclut tout à la fois l'empressement et l'insensibilité; elle suppose un discernement vif qui s'aperçoit d'abord de tout ce qui peut convenir aux différents caractères; c'est une douce condescendance qui sait s'accommoder au goût des autres, non pour flatter mais pour apprivoiser leurs passions: c'est un oubli de soi-même qui cherche avec délicatesse le plaisir d'autrui sans faire apercevoir de cette recherche.

Outre le fait que le chevalier de Ramsay soit l'un des rares à tenter de définir la notion d'égalité d'âme, sa définition est éclairante pour deux raisons principales. Tout d'abord, en essayant de faire la part du feu entre l'empressement et l'insensibilité, le chevalier de Ramsay rend

compte d'un enjeu majeur de la notion d'égalité d'âme: il s'agit de la dissocier de l'indifférence. Cette recherche prend un relief significatif lorsqu'on la met en contexte: plusieurs mentions de l'équanimité, et notamment dans les écrits littéraires, laissent si clairement entendre que l'égalité d'âme désigne un manque de tonus passionnel, émotif, voire existentiel que plusieurs auteurs associent cette vertu à l'ennui, du moins dans le domaine des rapports amoureux. Madame Riccoboni n'est pas la seule à s'inquiéter du caractère en porte-à-faux de l'égalité d'âme. Dans ses *Lettres de Milady Juliette Catesby à Milady Henriette Campley, son amie* (1759), elle parle de l'ennui éprouvé par 'ces êtres bizarres nés pour posséder beaucoup, désirer davantage et ne jouir de rien, ce qui leur permet d'affecter un air d'égalité.' Par son manque de tonus, l'équanimité risque ainsi de faire correspondre l'égalité à un 'masque,' thème dont la superficialité sera à son tour évoquée par Rousseau dans *l'Emile*.

En second lieu, l'intérêt de la définition du chevalier de Ramsay provient de sa tentative de relier l'aménité délectable du rapport à autrui à une délicatesse dans le souci de l'autre, ce qui suggère que l'égalité d'âme n'a en principe rien d'une retraite, fut-elle cénobitique. L'égalité d'âme n'appelle pas la création imaginaire de l'Île de Robinson. Elle appelle la distance dans le lien, celle qui permet de donner une place à l'autre, *indépendamment* des circonstances, en vertu d'un *sursum* sinon généreux, du moins courtois, du cœur. L'autre a ainsi droit à tous les égards, non pas *par* ce qu'il est mais parce que *celui* qui les décerne contient ses passions, sa condition, son rang dans une limite 'conscendante,' celle qui sait que la passion n'est pas la voie du bonheur et le bonheur, le destin de l'homme.

Mais ceci ne va pas sans paradoxes. J'ai signalé tout à l'heure la critique indirecte dont l'égalité d'âme fait l'objet en tant que manque de tonus. J'ai dit aussi que cette thèse s'affirmait surtout dans le contexte des rapports amoureux. D'où un premier paradoxe de la notion d'égalité d'âme, à savoir son incompatibilité possible avec la surabondance que semble requérir l'amour. Car par-delà le couple, c'est le mariage, comme pilier de la famille qui est ici en cause. Or c'est à ce niveau que survient le plus souvent la seule variante favorable de la thèse de l'égalité des conditions: on parle positivement de l'égalité de choix pour les époux, de l'égalité des époux, des enfants, etc. L'irruption de l'économique, plutôt que du politique, dans le domaine privé de la famille se traduit alors par la thèse selon laquelle l'égalité des conditions est nécessaire à l'amour, jointe à la thèse corollaire selon laquelle l'amour égalise les conditions. Aristote avait dit que l'égalité était une condition de l'amitié. Au XVIIIe siècle, on dira que l'égalité est une condition de l'amour mais aussi possiblement un obstacle à l'amour

au sens où l'égalité d'âme est un obstacle au rapport amoureux, du moins passionné.

Ceci éclaire d'un jour nouveau plusieurs thèses accréditées sur le XVIIIe siècle et notamment l'idée neuve et pourtant rebattue du bonheur, ainsi que la médiocrité comme traduction sociale du juste milieu vertueux. Car comme l'écrit le chevalier de Ramsay dans *Les voyages de Cyrus* (1727) à propos des lois de Lycurgue, 'L'égalité borne les passions d'un côté et les flatte trop de l'autre.' En proscrivant la volupté, 'elle autorise l'ambition.' Cette thèse inattendue d'une scission entre une volupté et une ambition qui fonctionneraient en sens inverse n'en a pas moins la même structure paradoxale que nous relevions à propos de l'égalité d'âme. On affronte ainsi un double problème: le problème du trop et du trop peu, des bornes nécessaires à la passion et de la surabondance nécessaire à l'amour; le problème de l'imbrication intime du psychologique et du moral avec le politique par le biais de l'économique.

En termes plus généraux, ces difficultés se traduisent dans les lacunes attendues de l'égalité devenue 'extrême.' Poussée à sa limite, l'égalité politique amène l'anarchie, le tumulte et les passions dans la vie sociale. Elle conduit directement à l'insubordination. Poussée à sa limite, l'égalité d'âme amène l'ennui et avec lui, l'affadissement de l'élixir d'amour. C'est dire que sous l'angle politique l'égalité serait le moteur passionnel dont l'équanimité au plan psychologique et moral serait le frein. Dans les deux cas, les axes d'adhésion s'alignent sur le bonheur qui ne sera atteint en politique que par la frugalité, la modération, la pondération, la médiocrité et dans la vie privée que par une indifférence vertueuse, valorisée notamment dans le mariage, sinon donnée comme condition de sa stabilité. Tout se passe comme si l'égalité devait prendre le relais du bonheur afin de le rendre raisonnable et réalisable et comme si, du même coup, l'égalité devait en toute nécessité conceptuelle receler une ambiguïté insurmontable.

Un indice de cette ambiguïté apparaît nettement dans les rapports établis entre l'égalité et l'envie, tour à tour associées et dissociées. Ceci dépasse le cadre d'adhésion aux principes égalitaires, par exemple l'idée, du reste vérifiable, que les égalitaristes ont tendance à dissocier l'égalité de l'envie tandis que les anti-égalitaristes ont tendance à les associer. Car ce n'est que sous l'angle politique que l'égalité s'oppose à l'envie, à la jalousie, à l'égoïsme, à l'intérêt particulier dans la mesure où il y va du bien commun et de l'intérêt général. Sous l'angle psychologique, toutefois, l'égalité suppose l'envie et l'égoïsme à l'œuvre comme corollaires à peine intempestifs de la passion. Toute la question consiste alors à savoir jusqu'où comprimer les élans passionnels sans compromettre la recherche active du bonheur.

Ce dispositif argumentatif où toute la question de l'égalité semble se ramener à une question de degré, à la question de savoir où situer le milieu entre les extrêmes – un milieu en quelque sorte équidistant par rapport à tous les maux anticipés – ne fonctionne pas moins dans un contexte argumentatif plus large où le rapport entre le privé et le social est investi de règles en sens inverse: car ce qui est moteur dans l'un (passion, indifférence) sera le frein dans l'autre (cupidité, stagnation) et inversement. Ce dispositif argumentatif appelle en tous cas une métaphysique qui transposera sur l'ensemble de la vie, des êtres et des rapports sociaux un modèle de l'équidistance et de l'équilibre où à l'instar de l'*aequanimitas* tous les extrêmes et tous les contraires seront tenus à égale distance, y inclus le plaisir et la douleur, le bien et le mal, le vice et la vertu, la vérité et le mensonge.

C'est Jean-Baptiste René Robinet (*De la Nature*, 1761) qui formule explicitement cette métaphysique, affirmant qu'entre 'ce qui est et ce qui est comme tels, il n'y a qu'un rapport d'égalité.' C'est un abus, insiste-t-il, de dire d'une chose qu'elle est plus ou moins qu'autre chose 'parce qu'elles sont différentes dans leur manière d'exister.' Le corollaire social de cette thèse est non moins explicite: 'l'exacte égalité du bien et du mal dans la nature se maintient dans la société par l'inégalité des conditions.' Dans chaque espèce, la somme des maux égale la somme des biens: c'est l'égalité naturelle de l'homme et du moucheron.' Puisque 'chaque degré de bonté porte avec soi un vice égal,' on peut conclure que tous les états sont égaux, puisqu'ils comportent des biens et des maux proportionnels.

'Tout est égal?' raille alors Emmanuel-Joseph Sièyes (*Le Tiers-Etat*, 1789): 'qu'on m'explique comment tout peut être égal entre celui qui en [de l'impôt] jouit et celui qui en souffre.' Qu'on explique comment la science des mœurs est devenue ce qu'en dit J.B.R. Robinet, ce 'système de maximes injustes intercalé à des principes d'équité.' Qu'on explique comment l'égalité peut aussi aisément s'associer à son contraire, ainsi que l'avait fait remarquer Vauvenargues dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746). Vauvenargues parlait alors d'une 'sorte d'égalité dans l'inégalité' en se référant aux désirs et aux besoins qui sont 'aussi considérables chez les grands que chez les hommes les plus abjects.' Que l'on suppose toutes les conditions égales ou nécessairement inégales, avait-il poursuivi, dans l'une ou l'autre supposition, l'équité ici définie comme 'l'amour de l'égalité' consiste à 'maintenir invariablement les droits réciproques.'

Le télescope moral

En bref, et suivant la question de Sièyes, il faudrait expliquer comment l'égalité au cours du XVIIIe siècle est devenue indissociable de

l'inégalité elle-même, et ce, jusque dans le discours qui la revendique comme idéal personnel et social. La réponse apparaît dans ce 'tour d'affection' qui est le point culminant de l'*aequanimitas* au cours du XVIIIe siècle, ce 'téléscope moral' vraiment excellent et rendant la créature qui le possède 'bonne et vertueuse par excellence.' 'Ce tour d'affection doit produire la plus héroïque constance qu'un homme puisse montrer dans un état de souffrance et le résoudre de la façon la plus généreuse aux entreprises que l'honneur et la vertu peuvent exiger.' Car 'A travers ce télescope on aperçoit les accidents particuliers, les injustices et les méchancetés dans un jour qui dispose à les tolérer et à conserver dans le cours de la vie toute l'égalité possible.' Car, allons au terme de cette citation, 'tout ce qui tend à attacher la créature à son rôle dans la société et à l'animer d'un zèle plus qu'ordinaire pour le bien général de son espèce est sans contredit en elle le germe d'une vertu peu commune.' L'analyse est de Diderot, dans son *Essai sur le mérite et la vertu ou Principes de la philosophie morale* (1745), où l'on voit poindre dans l'équanimité un héroïsme d'autant plus troublant qu'il réside à la limite dans la résignation à l'injustice même.

Mais 'quand on peut choisir,' écrivait L.S. Mercier (*Jezennemours*, 1776), 'on se range, je crois, dans la classe des aisés,' ce qui n'empêche pas de savoir que 'par le luxe même s'instaure une sorte d'égalité' – celle qui suspend tout le monde 'sur les bords de l'abîme.' 'Imprudence et folie,' s'écriait le baron d'Holbach (*La morale universelle ou les Devoirs de l'homme fondés sur la nature*, 1776), que 'd'inspirer aux hommes une passion forte pour les richesses.' Traquée par le débordement des passions conduisant à l'égalité sociale et politique, l'égalité d'âme s'avère ainsi une vertu qui ne s'exerce que sur une corde raide. Sans doute manque-t-il alors à cette vertu cette 'espèce de férocité noble' dont Helvétius (*De l'Homme*, 1773) souligne qu'elle n'est compatible avec l'égalité 'qu'au début des sociétés,' ressemblant ainsi à ce que Helvetius appelle encore 'la paresse espagnole,' c'est-à-dire la plus incurable des maladies politiques.

Mais dans la recherche d'un juste milieu entre les extrêmes auxquels l'égalité semble devoir se rapporter pour contenir les humains dans les bornes qui rendraient leur bonheur possible, l'égalité servira effectivement de 'boussole,' le mot est de Mably dans son *Parallèle des Romains et des Français* (1740), à la condition de donner prééminence au 'téléscope moral.' Par ce biais, l'apothéose de l'équanimité permet de dissocier la question morale de l'égalité de la question morale de la justice. Mieux encore, l'équanimité permet de faire une vertu à la limite de l'héroïsme de la résignation à l'injustice, ainsi que le voyait Diderot.¹⁰ Car comme l'eût rappelé Jacques à propos des velléités de prendre une autre place en échange de la sienne propre, 'vous perdriez le titre et

vous n'auriez pas la chose.' 'Restons comme nous sommes.' C'est donc cela aussi l'égalité au cours du XVIIIe siècle: un acquiescement vertueux à l'égalité même dont J.B.R. Robinet avait expliqué le mécanisme: le mal découle du bien lui-même par les bornes naturelles de son essence qui ne peut être infinie.

Définie par la distance que l'on instaure entre soi et les autres, entre soi et la vie, entre ses passions, ses désirs, ses besoins et les vicissitudes d'une vie soumise au jeu des circonstances, soumise aussi aux méchancetés et aux injustices, l'égalité d'âme se définit ainsi par une équidistance dont le terme ultime, l'égalité 'hardie' dont parle Jean-Baptiste-Louis Gresset (*La Chartreuse*, 1735) consiste à fouler 'aux pieds terre et sort dans un égale mépris de la vie et la mort.'

Dès lors marquée d'une dualité dont le chevalier de Ramsay avait bien cerné le dilemme, l'égalité borne les passions (c'est sa fonction première comme égalité d'âme, éviter l'empressement) dont elle flatte l'expansion et notamment en autorisant l'ambition (éviter l'insensibilité).

La priorité axiologique accordée à l'équanimité comme sens fondamental de l'égalité au XVIIIe siècle découle moins d'une dissociation entre les sphères privée et publique que de leurs liens puissants. Sous l'angle de la morale publique, l'égalité recherchée dans les domaines économique, social et politique serait le moteur passionnel dont l'équanimité, sous l'angle de la morale privée, serait l'indispensable frein. Dans ce dispositif, toutes les strates de ces 'passions que l'égalité tient éveillée' (Gabriel Bonnot, abbé de Mably, *Parallèle des Romains et des François par rapport au Gouvernement*, 1740) se tiennent non pas précisément ensemble mais plutôt en respect, chacune à leur place, mutuellement en échec.

Et si l'on peut, dès lors, associer comme Vauvenargues, l'équité à l'amour même de l'égalité, tout en proclamant l'existence d'une sorte d'égalité dans l'inégalité même, si l'on peut, comme le chevalier de Ramsay, célébrer dans l'égalité d'âme ce 'discernement vif qui s'aperçoit ... de tout ce qui peut convenir aux différents caractères,' ou si l'on peut encore, avec l'abbé Philippe-Louis Gérard (*Le Comte de Valmont ou les Emergences de la raison*, 1775), louer cette 'paix dans la souffrance' que procure l'égalité d'âme, c'est vraisemblablement pour en avoir admis, à la limite, l'héroïsme, la résignation aux injustices comme mode axiologique suprême de toute égalité. Jean-Baptiste René Robinet en tous cas ne s'y trompait pas en faisant strictement correspondre l'égalité du bien et du mal dans la nature au maintien des inégalités de conditions dans la société.

Il reste qu'en assignant à la revendication montante de l'égalité une dualité psychologique (l'équanimité comme attribut individuel

permettant de distribuer le mérite) et sociale (l'égalité comme passion visant à la reconnaissance de droits réciproques) et en hiérarchisant les règles de leur rapport dans un sommet axiologique consacrant la 'grandeur d'âme' comme tolérance héroïque de l'injustice même, on associait non seulement l'égalité comme valeur à la résignation extrême à son contraire, la résignation à l'inégalité des conditions. On associait en outre à la chimère simplement *possible* mais ardemment désirée de l'équanimité en tant que vertu peu commune la chimère réputée établie et largement redoutée du partage.¹¹ A l'encontre du bon sens, l'égalité ne saurait être cette chose du monde la mieux partagée. C'est même l'autorité de Descartes que le chevalier de Jaucourt avait énigmatiquement invoquée pour exprimer ses doutes sur la possibilité de traduire dans les faits ou réellement l'égalité formelle, de droit et naturelle, en conclusion de son entrée pour *l'Encyclopédie*.

Et Rousseau, dont les fragments, dans le corpus, représentent 8,8% de l'ensemble? A l'instar de la plupart de ses contemporains, tels qu'ils sont révélés par l'interrogation du corpus de Nancy, le Rousseau que nous livre l'informatique célèbre explicitement l'égalité d'âme, surtout dans la *Nouvelle Héloïse* et dans *l'Emile*. Il s'agit alors de l'égalité entre la puissance et la volonté assurée par la diminution de l'excès des désirs sur les facultés. A l'encontre de ses contemporains, toutefois, et ceci apparaît nettement dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau refuse explicitement de dissocier l'égalité et la justice. Ce n'était certes pas pour avoir refusé toute idée, dans la société, de l'ordre et des places. Mais peut-être était-ce pour avoir pressenti, comme il l'écrit dans le *Contrat social*, que 'la paix, l'union et l'égalité sont ennemies des subtilités politiques.' Fussent-elles, ajouterai-je, logées à l'enseigne de la 'véritable noblesse' d'une égalité d'âme dont la grandeur dans la résignation à l'injustice serait axiologiquement déterminante pour définir l'égalité.

LOUISE MARCIL-LACOSTE

Université de Montréal

Notes

- 1 Cette enquête faisait suite à une recherche semblable portant sur la notion d'égalité telle qu'elle fut définie au cours du XXe siècle et dont le répertoire est paru aux Presses de l'Université de Montréal sous le titre de *La thématique contemporaine de l'égalité Répertoire, résumés, typologie*, 1984. Pour la grille théorique de l'analyse, se rapporter à l'Introduction (pp. xi-xviii) et au tableau des paramètres (pp. 242-43) de cet ouvrage.

- 2 L'interrogation du corpus de Nancy a permis d'ajouter une cinquantaine d'auteurs et une soixantaine de textes à la liste provisoire déjà constituée.
- 3 L'enquête a néanmoins confirmé le bien-fondé de cette décision dans la mesure où pour les textes 'littéraires' l'induction du sens appelle une reconstruction dépassant le texte, même plénier, traité sur ordinateur.
- 4 Cette périodisation supposait l'interrogation de trois corpus pour les années visées par la demande car les répertoires de Nancy regroupent les textes parus entre 1600 et 1715 dans le corpus du XVII^e siècle, les textes parus entre 1715 et 1789 dans le corpus du XVIII^e siècle et les textes parus entre 1789 et 1800 dans le corpus (1789-1969) des XIX^e et XX^e siècles.
- 5 Plus précisément, il s'agit de 182 auteurs et de 468 textes dits 'littéraires.' Les fonds littéraires actuellement disponibles comprennent des ouvrages qui ont été sélectionnés en fonction de la fréquence avec laquelle on les trouvait cités dans un corpus (lui-même sélectionné) de manuels d'histoire littéraire, les critères ayant été ensuite fondés sur la richesse du vocabulaire intuitivement estimée et l'influence présumée des textes sur l'usage. Sur ces questions, voir INALF, *Répertoire des prestations*, 1983.
- 6 Suite aux résultats de cette enquête à partir du mot 'égalité,' le même corpus a fait l'objet d'une seconde interrogation à partir du mot 'inégalité' dont je viens de recevoir les résultats, soit cinq cent un exemples sélectionnés. En préparation: 'L'inégalité est-elle le contraire de l'égalité,' Congrès de l'Association canadienne de philosophie, juin 1987.
- 7 En ordre décroissant, on trouve J.J. Rousseau (62 exemples), Mably (46), Montesquieu (42), abbé Prévost (38), L.S. Mercier (33), abbé Barthelemy (32), J.F. Marmontel (30), Voltaire (24), Argens (21), R.A. de Verlot (21), Diderot (20), J.B.R. Robinet (15), E. Sieyès (13), Le Maître de Claville (13), R.L. d'Argenson (12). Pour une analyse des problèmes méthodologiques soulevés par le recours à l'ordinateur, voir mon étude 'L'informatique en contrepoint,' dans G. Hottois (dir.), *Penser l'informatique – Informatiser la pensée* (Presses de l'Université libre de Bruxelles, 1988).
- 8 Pour une liste provisoire des désignations de l'égalité tirées du corpus de Nancy, voir l'*Annexe* à la présente étude. La polysémie observée au XVIII^e siècle annonce la profusion phénoménale des notions thématiques de l'égalité au cours du XX^e siècle. Sur cette question, voir mon étude 'Cent quarante manières d'être égaux,' *Philosophiques*, XI, 1 (avril 1984), 115-24.
- 9 La notion d'égalité des conditions se rattache et excède la catégorie de l'égalité économique entendue au sens de l'égalité des biens, des fortunes, des richesses, ou de l'égalité de distribution ou de répartition. Elle regroupe des aspects de l'égalité sociale (par exemple, l'égalité de rang, de mérite) et de l'égalité politique (l'égalité de pouvoir). Pour l'ensemble de ces occurrences, le total est de 16.
- 10 Pour un parallèle avec la thématique contemporaine, voir mon étude 'Les problèmes contemporains de l'égalité,' *Encyclopédie philosophique* (P.U.F., Volume I, section 2, à paraître). Paru en prépublication dans les *Cahiers* du Département de philosophie de l'Université de Montréal, numéro 8610, 1986.
- 11 Sur cette question, voir mes études 'Les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment,' *Rousseau et la société du XVIII^e siècle: Revue de l'Université d'Ottawa*, Vol. 51, no. 1 (janvier-mars 1981), 17-47 et 'Pourquoi faut-il qu'Emile soit borné?' *Dialogue*, Volume XIX, no. 4 (1980), 612-26.

Annexe

Liste préliminaire des désignations de l'égalité dans le corpus de Nancy

Egalité absolue	Egalité des désirs
Egalité anarchique	Egalité des destinées
Egalité chimérique	Egalité des dieux
Egalité conjugale	Egalité des dons
Egalité d'âge	Egalité des droits
Egalité d'âme	Egalité des empereurs
Egalité d'amour	Egalité des emplois
Egalité dangereuse	Egalité des enfants
Egalité de bonheur	Egalité des sentiments
Egalité de cadence	Egalité des époux
Egalité de caractère	Egalité d'esprit
Egalité de condition	Egalité des esprits
Egalité de confiance	Egalité des êtres
Egalité de courage	Egalité des exploits
Egalité de dettes	Egalité des fortunes
Egalité de Dieu	Egalité de style
Egalité de dignité	Egalité des grands
Egalité de distribution	Egalité des honneurs
Egalité de droit	Egalité des impôts
Egalité de durée	Egalité des individus
Egalité de fait	Egalité des mains (harpe)
Egalité de force	Egalité des maux
Egalité de la mesure	Egalité des ministres
Egalité de la noblesse	Egalité des modernes
Egalité de mérite	Egalité des ordres
Egalité de naissance	Egalité des officiers
Egalité de nature	Egalité des offrandes (à Dieu)
Egalité de nourriture	Egalité des offres
Egalité d'entendement	Egalité des parlements
Egalité de pouvoir	Egalité des parts
Egalité de progrès	Egalité des pays
Egalité de qualité	Egalité des péchés
Egalité de raison	Egalité des perceptions simples
Egalité de rang	Egalité des portions
Egalité de répartition	Egalité des pouvoirs
Egalité de représentation	Egalité des princes
Egalité des académies	Egalité des privilèges
Egalité des amants	Egalité des prix
Egalité des amis	Egalité des proportions
Egalité des anciens	Egalité des puissances (d'Europe)
Egalité des angles	Egalité des rayons(cercle)
Egalité des arts	Egalité des richesses
Egalité des biens	Egalité des suffrages
Egalité des chefs	Egalité des sujet (état)
Egalité des connaissances	Egalité des stances
Egalité des conditions	Egalité des suzerains

Egalité des talents	Egalité entre les nations
Egalité des vassaux	Egalité entre les nations
Egalité des vices et des vertus	Egalité entre les ordres
Egalité des vieillards	Egalité équivoque
Egalité des villes	Egalité extrême
Egalité de taille	Egalité hardie
Egalité de talent	Egalité heureuse
Egalité de tendance	Egalité humiliante
Egalité de valeur	Egalité naturelle
Egalité devant Dieu	Egalité parfaite
Egalité devant les tribunaux	Egalité physique
Egalité devant les devoirs	Egalité platonicienne
Egalité devant la loi	Egalité politique
Egalité devant la mort	Egalité primitive
Egalité d'humeur	Egalité proportionnée
Egalité d'opinion	Egalité raisonnable
Egalité du flux et reflux (eaux)	Egalité réelle
Egalité du génie	Egalité sage
Egalité du jour et de la nuit	Egalité scandaleuse
Egalité entre les citoyens	Egalité subite
Egalité entre les concurrents	Egalité vraie