

ISSN 2414-2565

CAHIERS DU GREMS

*Revue annuelle du Groupe de Recherches
en Morphosyntaxe et Sémantique*



N°03 décembre 2018

ISSN 2414-2565

Cahiers du GReMS

*Revue annuelle du Groupe de Recherches
en Morphosyntaxe et Sémantique*

N°03 décembre 2018

Cahiers du GReMS**Revue du Groupe de Recherches en Morphosyntaxe et Sémantique**

Université Marien Ngouabi

Faculté des Lettres et des Sciences humaines

BP : 2642- Brazzaville (Congo)

Directeur de publication : Édouard Ngamounsika, *GReMS*.**Rédacteur en chef** : Arsène Elongo, *Chef de parcours de Langue et Littérature françaises*

Comité scientifique : Pr Abolou Camille Roger, Université de Bouaké, Pr Abou Napon, Université de Ouagadougou, Pr Benzitoun Christophe, Université de Lorraine, Pr Frey Claude, Université Paris III, Pr Lefeuvre Florence, Université Paris III, Pr Ibrahim Diakhoumpa, Université Gaston Berger, Pr Irié Bi Gohy Mathias, Université de Bouaké, Pr Mbanga Anatole, Université Marien Ngouabi, Pr Massoumou Omer, Université Marien Ngouabi, Pr Makosso Jean-Félix, Université Marien Ngouabi, Pr Ngassaki Basile Marius, Université Marien Ngouabi, Pr Moussa Daff, Cheikh Anta Diop, Pr Moussirou Mouyama Auguste, Université Omer Bongo, Pr Noumssi Gérard, Université de Yaoundé I, Université de Bouaké, Pr Siouffi Gilles, Université Paris IV, Sorbonne, Pr Rosier Laurence, ULB, Pr Peter Blumenthal, Université de Cologne, André Thibault, Université Paris IV.

Comité de lecture : Germain Eb'aa, Bellarmin Iloki, Nombo Augustin, Albert Gandonou, Jean-Aimé Pambou, Loussakoumounou Alain Fernand, Ndongo-Ibara Yvon Pierre, Jean-Alexis Mfoutou (Rouen), Eloundou Eloundou Venant.

Comité de rédaction : Bellarmin Iloki, Elongo Arsène, Marc Cheymol, Omer Massoumou, Anatole Mbanga, Gérard Noumssi, Alain Ferdinand Raoul Loussakoumounou, Moukougou Sidoine Romaric, Gombé - Apondza Guy Roger Cyriac, Odjoula Régine.

Conception maquette et mise en pages : *Nkanakwono*Courriel : *cahiersdugrems@gmail.com*

N° 03 décembre 2018

Publié par le *Parcours Langue et littérature françaises***ISSN 2414-2565**

SOMMAIRE

OUEDRAOGO Youssouf , Existe-t-il une logique dans le genre des noms composés français ?.....	5
MOUKOUKOU Sidoine Romaric , Le discours rapporte dans <i>une enfant de poto-poto</i> de Henri Lopes.....	21
KOUAKOU Samuel Konan, La logique de l'expression du fonctionnement de la négation chez Jean-Marie Adiaffi et chez Tidiane Dem.....	37
SÉLÉZILO Apollinaire , Différents procédés d'enrichissement lexical du sängö, langue officielle de centrafricaine.....	49
ZIRIMBA Levry Pierre Félix, La question du présent de l'indicatif dans <i>Kaydara</i> d'Amadou Hampaté Ba.....	65
GOMBÉ-APONDZA Guy-Roger Cyriac, La phrase marginale en akwá (bantu c22), parlé en République du Congo.....	75
SY Kalidou, Complexité sociale, communautés sémiotiques et discursivisation.....	93
Varia	
FOFANA Daniel Chifolo , Contribution de Montesquieu pour l'harmonisation de l'inégalité sociale.....	109
TOURE Kignigouoni, Art éducatif du poro : la naissance sociale plus importante que la naissance utérine.....	125

KOPOIN KOPOIN François,

Le folklore africain dans l'œuvre poétique de Senghor :
recyclage d'un déchet culturel.....141

DJE BI KAHOU Albert

La prolifération des panneaux publicitaires des brasseries
concurrentes en Côte d'ivoire : communication publicitaire
tous azimuts ou incitation à l'ivresse de l'alcool.....161

KINDZIALA- KINDZIALA Lionnel,

Métissage linguistique dans la presse écrite congolaise 183

OTSIEMA GUELELY Ferdinand,

Les interférences linguistiques dans *Le Vieux nègre et la médaille* 205

COMPLEXITE SOCIALE, COMMUNAUTES SEMIOTIQUES ET DISCURSIVISATION

Kalidou SY,

Université Gaston Berger de St-Louis/ Laboratoire GRADIS
Centre de Recherches Sémiotiques – CeReS / Université de Limoges
E-mai : Kalidou.sy@ugb.edu.sn

Résumé : Cette contribution reproblématise l'Espace public africain en questionnant la coénonciation. Elle tente de (re)définir l'espace public comme espace d'interlocution et comme processus sémiotique. D'où une triple présupposition : l'émergence de communautés sémiotiques comme condition de production et de partage des significations, la coénonciation qui en résulte en tant que praxis voire praxéologie réintroduisant le corps et la subjectivité comme lieux de la perception sémiotique, et la délimitation des territorialités comme lieux d'identification, d'affirmation d'altérités, d'agencement de singularités incommensurables et d'axiologisation par les légitimités énonçantes. Une approche anthropo-sémiotique analysera la sémiogenèse des pratiques sémiotiques sénégalaises dans la constitution d'un espace public.

Mots clés : Coénonciation, espace public, complexité, production du sens, communauté sémiotique, dispositif, discoursivisation.

Abstract : This contribution reproblematises the African Public Space by questioning coenunciation. It attempts to (re)define public space as a space for interlocution and as a semiotic process. Hence a triple presupposition: the emergence of semiotic communities as a condition for the production and sharing of meanings, the resulting coenunciation as a praxis or even praxeology reintroducing the body and subjectivity as places of semiotic perception, and the delimitation of territorialities as places of identification, arrangements of incommensurable singularities and axiologisation by enouncing legitimacies. An anthropo-semiotic approach will analyze the semiogenesis of Senegalese semiotic practices in the creation of a public space.

Key-words: Coenunciation, Public space, Complexity, Creation of meaning, Semiotic community, Dispositive, Discursivisation.

Introduction

La question de l'interlocution ou plutôt de la coénonciation peut être envisagée comme organisant la structuration de l'espace public en tant qu'espace sémiotique. Ce qui induit la prise en compte d'une part de l'intersubjectivité comme dimension fondamentale de l'être-ensemble et de l'être-au-monde et d'autre part les procédures d'activation des symbolicités et des sémioticités en présence. Bien entendu, il ne s'agira pas dans ce qui va suivre de rediscuter les thèses habermassiennes archi-connues depuis la fameuse fresque du philosophe de l'école de Frankfort (Habermas, 1962) ; d'ailleurs le concept est devenu un passe-partout pour ne pas dire fourre-tout dans les sciences humaines et sociales. Toujours est-il, qu'il soit appréhendé du point de vue des sociabilités ou des langages ou encore de l'« ingénierie sociale », l'espace public problématise notre rapport à la communauté, aux communautés plus exactement. Et ce va-et-vient entre le privé et le public, le singulier et le collectif participe du réaménagement des ordres du discours et des procédures d'agencement des légitimités énonciatives. Je prétends alors que la persistance de la place du village comme espace symbolique ou plus exactement espace sémiotique est liée à la consistance des scénographies interlocutionnaires d'une part et d'autre part aux modalités de la perception sémiotique convoquées par les instances en interaction.

En Afrique au Sud du Sahara, au Sénégal tout au moins, la place du village reste un espace privilégié de coénonciation et de mise en scène des instances énonçantes. Mais la place du village n'est pas seulement un espace physique c'est aussi et surtout un espace symbolique ou plutôt un espace symbolique parce que sémiotisé, c'est-à-dire déjà investi de significations vives.

Dans quelle mesure cette sémiotique africaine, dans ses diverses configurations, réinscrit –elle continuellement les partages socio discursifs voire socio-sémiotiques et leurs modalités de confirmation des légitimités énonçantes ?

Quels sont les niveaux d'articulation qui rendent lisible cette hétérogénéité radicale comme conditions de persistance du commun dans le communautaire ?

1. Espace public et topologie de la place du village

1.1. En arpentant l'espace public¹²

Dès son titre programmatique, Habermas circonscrit le domaine d'articulation de sa pensée : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Habermas 1962). Les thèses habermassiennes sont bien connues : au tournant du XVIIIe- XIXe siècle, consécutivement à la montée de la bourgeoisie en tant que classe sociale assumant à son profit le développement du capitalisme, une lutte contestataire s'engage contre l'absolutisme de l'état encore marqué par le féodalisme décadent. Ces affrontements induisent un exercice de la parole qui resitue le sujet à la fois dans l'autonomie et dans la conscience de cette même autonomie. Autrement dit, ce sont des sujets individuels qui s'emparent du pouvoir de la parole pour argumenter leur altérité et leur différence, créant ainsi, de gré ou de force, un espace de discussion contre l'état absolutiste. La constitution d'un tel espace entérine la séparation nette entre le privé et le public, l'individuel et le collectif de façon irrécusable mais aussi la promotion de l'opinion publique comme dimension politique de la publicisation.

De ce point de vue alors, l'espace public en tant que dimension symbolique est inséparable de la démocratie (bourgeoise) en tant que principe général de redistribution des parts dans le partageable, pour reprendre autrement une problématique chère à Jacques Rancière¹³. Cet espace public donc, selon Habermas, est constitutif de la société bourgeoise et du développement du capitalisme. Cependant, si les conditions d'émergence de ce processus de publicisation sont pertinentes à bien des égards, elles ne sont pas généralisables à toutes les sociétés. Ce que d'ailleurs reconnaissait Habermas en réduisant son domaine à l'Europe occidentale engagée dans un processus d'industrialisation d'une part et d'autre part en proie aux

¹² Bien entendu, il ne s'agit pas ici de retracer l'histoire du concept encore moins de discuter de sa fortune dans les sciences humaines et sociales mais simplement de jalonner mon argumentation en indiquant quelques bornes référentielles. Mon interrogation ne porte pas sur la validité ou non de ce concept ni sur ses apories, je m'en tiens seulement aux processus de co-production du sens qui en font un espace interactionnel. Ce travail d'histoire et de critique a été entrepris déjà par plusieurs chercheurs, à commencer par Habermas lui-même, entre autres, dans la fameuse préface à la 17^e réédition allemande de son ouvrage, en 1990, intitulée "*L'espace public. 30 ans après*" (PUF 1992) ; Bernstein, R.-J., eds, 1985, *Habermas and modernity*, Oxford, Blackwell ; François, B. & Neveu, E., eds, 1999, *Espaces publics mosaïques. Acteurs, Arènes et rhétoriques des débats publics contemporains*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

¹³ Rancière, J., 2000, *Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique

bouleversements des révolutions bourgeoises (France, Allemagne et Angleterre, principalement), même si les épigones et les contestataires en ont fait une clé passe-partout contribuant ainsi, diversement, à canoniser l'œuvre. En témoigne du reste aussi la préface qu'il a écrite à l'occasion de la réédition de l'ouvrage, trente ans après : « L'espace public. 30 ans après ! » (Habermas 1992).

Mais malgré sa perspicacité et sa lucidité, Habermas ne semble pas faire cas de la complexité du social ni des processus contradictoires de la production du sens dans les interlocutions qui se produisent. A vrai dire, les dimensions linguistiques et langagières, *a fortiori* sémiotiques, ne sont presque pas prises en charge par l'analyse, et pourtant ce sont des sujets sociaux et des êtres-pour-le-langage qui, dans l'exercice-même de l'argumentation publique, manifestent leur être-au-monde social et politique.

Aussi, le travail de Francis Jacques sur l'interlocution reste-t-il fondamental à bien des égards. *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II* (PUF, 1985) réexamine les échanges publics suivant un autre point de vue, celui double de la philosophie analytique et de la philosophie du langage. En postulant la dialogie comme principe fondamental de l'interlocution et comme modalité du dire en communauté, Francis Jacques ramène le langage, de surcroît la parole au centre de la dynamique sociale et de la cognition. Comme il le fait remarquer justement d'ailleurs :

Celles-ci [les sociétés démocratiques] seraient polyphoniques, avec tout ce que le terme abrite de discordances, tolère d'accaparements multiples de la parole, de conflits dispersés entre les monopoles locaux de l'énonciation. L'espace interlocutif n'a rien non plus d'institutionnel, comme l'espace judiciaire avec sa distribution des rôles, où ne sont admis à prendre la parole que des personnages autorisés. Il n'est pas question pour nous seulement d'un espace de liberté, mais d'abord de faire paraître un espace logique. On sait que l'analogie fut inspirée à Wittgenstein par le système de représentation cartésien. De même que l'espace physique peut être pensé comme la possibilité d'existence de points matériels dans une position repérable au moyen de trois coordonnées numériques, de même l'auteur du *Tractatus* concevait une proposition élémentaire comme une possibilité atomique, un point dans l'espace logique. Selon cette idée, c'était le système ordonné de toutes les situations. J'utilise l'analogie de la manière suivante : un énoncé est comme un espace de configuration de nos énoncés, en même temps qu'un lieu d'exercice de l'énonciation. Il répondrait à une interrogation fondamentale : savoir quelles

conditions minimales doivent être remplies dans une situation réelle de discours pour que certains énoncés y soient possibles en langue naturelle et y aient un sens. *A parte objecti*, il reste la forme générale de tout monde possible décrit par nos énoncés de phrases en contexte (1985,11-12).

Dès lors, parler, penser, dire et faire s'articulent pour instaurer des configurations sémiotiques et instituer des instances énonciatives. Du moins, c'est cette logique interlocutive qui me paraît pertinente pour réinterroger les configurations sémiotiques africaines dans leur spécificité, leur singularité, mais sans jamais les désolidariser de leurs environnements ni du monde.

1.2. Topologie de la place du village

Dans beaucoup de villages sénégalais et Ouest africains, et peut-être pas qu'Ouest africains seulement, il est possible de reconstituer un axe à partir duquel se distribuent les fonctionnalités spatiales que se donne une communauté. La méthodologie d'occupation de l'espace est tributaire d'une logique politique qui commande en définitive l'investissement physique et symbolique, c'est-à-dire le processus de saturation de significations. Ainsi, par l'inscription du texte social, du discours social dans l'espace physique, un processus de symbolisation s'enclenche-t-il, un processus de sémiotisation surtout. C'est une façon pour une communauté d'habiter son environnement. De ce point de vue donc on peut dire avec David Apter et Philippe de Lavergne :

Quand un espace fonctionnel devient tout d'un coup un espace sémiotique, et que le capital économique est remplacé, dans la foulée, par un capital symbolique, cet espace devient un simulacre, c'est-à-dire une version miniaturisée de quelque chose qui est plus grand, plus clair, plus net que lui-même et où les activités sont plus focalisées, concentrées, patentes. Simultanément, le simulacre caricature, déforme les activités du cadre plus large qu'il condense et reproduit. Les activités y sont "hyperréelles". La réalité est saturée de densité symbolique. (Apter & de Lavergne 1987,186).

Cette place du village appelée *Jakkaa* chez les *Haalpulaar'en* (communauté ethnolinguistique pulaarophone du Sénégal mais qui se retrouve dans presque tout l'Ouest africain avec des variantes) ou *Penc* chez les *Lebu / Wolof* (communauté ethnolinguistique wolofophone du Sénégal) ou *Ngel* chez les *Sereer* (communauté ethnolinguistique sereerophone du Sénégal), ou encore *Bantammba* chez les *manding* (communauté

ethnolinguistique au Sud du Sénégal, en Gambie, au Mali et en Guinée, au moins) est en général au centre du village, accessible dans la plupart des cas par la route principale (*laawol*¹⁴ *hakkunde wuro*, comme disent les haalpulaar'en)¹⁵ qui traverse la localité, le lieu-dit de part en part, du Nord au Sud ou d'Est en Ouest. C'est un espace ouvert, à l'ombre d'un grand arbre ou d'une charpente en branchages et en paille attachés par des écorces, soutenue par une série de poteaux en bois solidement fichés dans le sol. Cette place se situe souvent non loin de la demeure du chef de village ou de l'autorité traditionnelle principale pour servir aussi de tribunal en cas de litige ou de conflit pour la réparation publique des torts. Souvent aussi des troncs d'arbre sont découpés et posés à même le sol pour servir de chaises, de dossiers ou d'accoudoirs aux participants. La plupart du temps d'ailleurs les gens sont assis à même le sol simplement.

De fait donc, le *Jakkaa* est placé aux carrefours et est lui-même un carrefour, au propre comme au figuré : carrefour des voies d'accès, carrefour des pratiques sociales et/ou socio-sémiotiques, carrefour des interactions symboliques et donc aussi, au moins, carrefour des voix qui s'énoncent en énonçant. De ce fait même, l'orientation comme le nombre de places ne sont pas fixés d'avance ni définitivement, ce qui donne une apparente souplesse aux protocoles d'occupation et aux rituels d'usage. Cette apparente souplesse facilite plus ou moins les entrées et les sorties des uns et des autres d'une part et d'autre part la succession voire la superposition des pratiques, sans déranger durablement outre mesure les agencements institués. Ce qui n'exclut pas qu'en profondeur, comme nous allons le voir plus loin dans cette contribution, les logiques de places et de faces liées à la distanciation sociale maintiennent l'hétérogénéité radicale des instances qui commandent la non superposabilité des sujets sociaux, des sujets sémiotiques plus essentiellement.

C'est cette configuration ouverte et sans beaucoup de contraintes

¹⁴ Dans la langue *Pulaar*, le vocable *Laawol* désigne à la fois la route, le chemin, le sentier mais aussi la loi, la règle et le règlement. Ce double sens se note aussi en langue *Wolof* : le vocable *Yoon* désigne la route, le chemin, le sentier mais aussi la loi, la règle et le règlement. Le même phénomène s'observe aussi en langue *Sereer* avec le vocable *Dat* (ce n'est pas un /d/ à l'initial mais sa contrepartie implosive). Le *Pulaar*, le *Wolof* et le *Sereer* font partie des langues nationales au Sénégal, elles spécifient aussi des communautés ethnolinguistiques.

¹⁵ Nous avons préféré transcrire les vocables directement en langues nationales et suivre ainsi rigoureusement les règles de codification validées officiellement par les instances académiques (l'académie des langues nationales, le Centre de linguistique appliquée de Dakar, etc.) et étatiques (le ministère et la direction de l'alphabétisation) au Sénégal. Ces règles ne s'écartent pas fondamentalement de celles de l'API.

physiques, à l'ombre d'un grand arbre qui a souvent bravé plusieurs saisons (saisons de pluies comme saisons sèches), qui va sans doute donner naissance à l'expression *l'arbre à palabres* (même si par ailleurs, à la place de l'arbre parfois c'est plutôt un dispositif fait de toiture en paille et en branchages soutenu par des poteaux en bois que l'on renouvelle chaque saison des pluies) et tout ce que cette notion charrie aujourd'hui de stéréotypes, de préjugés et d'idées reçues. Le fait aussi que les africains et les africanistes aient popularisé l'idée suivant laquelle l'Afrique est un continent de l'oralité aurait contribué sans doute à ancrer cette conception répandue sur la palabre africaine (Bidima, 1997).

Dans beaucoup de cas l'espace peut accueillir différentes activités sociales et donc remplir plusieurs fonctions sociales et symboliques, pour ne pas dire socio-sémiotiques. C'est ainsi que la place du village (*Jakkaa*, *Penc*, *Ngel* ou *Bantamma* suivant certains groupes ethnolinguistiques sénégalais) peut servir de marchés pendant la matinée parce que les hommes sont encore au travail selon les saisons et accueillir des activités commerciales. Il peut servir aussi d'air de jeux pour les jeunes le soir (séances de lutte ou de tam-tam, entre autres) et donc accueillir les activités récréatives et culturelles sous l'œil vigilant des adultes et des anciens. Comme il peut servir tout autant d'espace initiatique lors des cérémonies de circoncision, à l'occasion de la sortie des circoncis (la fin de la période d'initiation et de purification d'une classe d'âge, comme on dit, ayant affronté ensemble l'épreuve du couteau), accueillir ainsi des pratiques qui sont des formes de médiation sémiotique et symbolique.

C'est aussi là où se rend le plus souvent l'étranger qui arrive dans le village et qui ne connaît personne, parce qu'il sait de science certaine qu'il rencontrera quelqu'un à qui exposer sa situation (la place du village et la mosquée sont des lieux dédiés aussi à cette fonction d'assistance sociale et d'intermédiation). La place du village est publique et privée tour à tour : c'est là où se rencontre tout le monde mais plus particulièrement les hommes d'âge mûr pour discuter, bavarder, refaire le monde, donner et recevoir des nouvelles du jour, tuer le temps en attendant le déjeuner, après les travaux champêtres, prendre des décisions cruciales pour la communauté, etc. Elle sert donc aussi de point de rendez-vous, de repère pour (se) localiser, pour se situer par rapport au reste du village.

La scénarisation des rôles et des fonctions dans l'espace physique crée un effet de feuilletage des espaces symboliques et des espaces sémiotiques qui se superposent sans jamais se confondre comme cadres énonciatifs et comme dispositifs de coconstruction du sens. Chacun de ces cadres énonciatifs est une modalité d'appropriation du discours social d'une part et d'imposition du texte social d'autre part dans l'espace physique. On

peut alors considérer la place du village comme dispositif tout autant ouvert que fermé, à la fois ouvert et fermé : un effet de clôture qui produit de la sélection, de l'exclusion suivant les appartenances mais un effet d'ouverture aussi qui intègre la série des environnements de façon concurrente ou complémentaire. Cet effet de clôture résulte de la dynamique normative qui assure la cohérence et l'efficacité des interactions symboliques dans les processus de sémiotisation sur la place du village. Si les différentes pratiques sémiotiques – toute pratique sémiotique est en elle-même une interaction et une intersubjectivité – ne se confondent pas, ne fusionnent pas sur la place du village, c'est qu'elles s'édifient suivant une normativité¹⁶ qui organise la reconnaissance des niveaux de pertinence, des codes et des codages, laquelle normativité construit de la connivence et donc de la communauté. C'est pourquoi, Robert Nicolaï a raison de faire remarquer :

Sans doute les dynamiques de transformation et de mise en signification des normes demandent qu'on s'intéresse aux sujets – individuels ou collectifs – qui sont toujours parties prenantes de ce qui se construit. Que ça fasse « sens » ou non. Confrontés à l'évanescence des situations, à l'hétérogène des formes qu'ils trouvent ou qu'ils créent, à la variabilité des représentations qu'ils appréhendent ou élaborent, ils sont à même d'agir pour les faire signifier et, finalement, ils les transforment en signes (Nicolaï, 2013, 55).

2. Enonciation et hétérogénéité sociale

Et comme le dit si bien Hjelmslev, en ses *Prolégomènes à une théorie du langage*, tentant de donner une définition méthodologique univoque de l'analyse :

L'*analyse*, dans sa définition formelle, sera donc description d'un objet à travers les dépendances homogènes d'autres objets sur lui et sur eux réciproquement. On appellera *classe* l'objet soumis à l'analyse, et *composantes* de cette classe les objets qui sont enregistrés par une seule analyse comme dépendant les uns des autres et de la classe de façon homogène.

Dans ce premier échantillon restreint du système de définitions adopté par la théorie, la définition de la composante présuppose

¹⁶ John Searle développe cette problématique des normes et des conventions dans sa théorie de la construction de la réalité sociale : *La construction de la réalité sociale*, Paris : Gallimard, 1998 (Pour la traduction française)

celle de la classe, et la définition de la classe présuppose celle de l'analyse. La définition de l'analyse ne présuppose que des termes ou des concepts qui ne sont pas eux-mêmes définis dans le système de définitions spécifique à la théorie, et que nous posons comme indéfinissables : *description*, *objet*, *dépendance*, *homogénéité*. (Hjelmslev, 2000, p.44)

Il y a donc au fondement de cette dimension configurative de l'espace un ancrage dans une double institutionnalisation : celle du langage et celle des faits sociaux. Une telle démarche conçoit à la fois les faits sociaux comme langages et le langage même comme institution sociale. La question des faits sociaux et celle de l'institution sociale supposent en dernière analyse des sujets sociaux interactants d'une part et d'autre part des instances énonçantes investies de forces, de pouvoirs qui les transcendent. Autrement dit les interactions sociales en tant qu'énonciations et rénonciations ne seulement inscrivent les traces des instances énonçantes mais encore configurent des univers sémiotiques qui instruisent les modalités du faire des sujets sociaux, plus exactement des sujets sémiotiques. J'emploie la notion de « sujet sémiotique » suivant le même principe que « sujet social » parce qu'avant même de penser le signe nous sommes pensés littéralement par les signes, notre être-au-monde est, de bout en bout, une immersion dans des systèmes de signes, dans des systèmes sémiotiques que nous actualisons localement. C'est la raison pour laquelle il est important d'envisager le rapport intersubjectif depuis les logiques hétérogènes qui structurent le social dans l'espace africain et qui font sa complexité en somme.

Il faut donc interroger l'hétérogénéité énonciative qui découle de ce rapport intersubjectif à partir de cette hétérogénéité du social ou plus exactement de la complexité du social. La complexité du social se lit suivant des logiques verticales et des logiques horizontales, en quelque sorte. Les logiques verticales structurent les rapports hiérarchiques entre supérieur et inférieur, entre le haut et le bas, entre ancien et nouveau, entre vieux et jeune, entre homme et femme, entre noble et casté (issu de castes inférieures), etc. Ces logiques sont régies par ce que les haalpulaar'en (locuteurs pulaarophones) nomment *pasiraagal* et que les Wolofophones du Sénégal appellent *nawle*, cette espèce d'honorabilité entre pairs jouissant d'un même statut social du point de vue de la naissance (*iwdi*). Ces logiques règlent d'une certaine façon les procédures d'accès à la parole, formalisent les territoires symboliques, délimitent le privé et le public et imposent des rôles au personnel social pour « la mise en scène de la vie quotidienne », pour reprendre autrement Erving Goffman. De sorte que sur la place du village comme dans le village, des catégories sociales comme *Dimo* (noble), *Gawlo*

(griot louangeur) ou *maccudo* (esclave) non seulement balisent des itinéraires de collectifs sociaux mais explicitent aussi et surtout des ordres de discours et des sémioticités irrécusables, non superposables. Il s'en suit alors des formes très élaborées de subtilités langagières, de formules qui font et défont les prétentions des uns et des autres sur la place du village comme espace public. Avec leurs effets de clôtures et de frontières qui informent le pouvoir faire et le devoir faire (et leurs modulations : ne pas devoir faire, devoir ne pas faire, pouvoir ne pas faire, ne pas pouvoir faire, ne pas pouvoir ne pas faire, ne pas devoir ne pas faire, etc.) des sujets interactants, coénonçants. L'hétérogénéité énonciative est donc un effet d'abord de la complexité sociale produisant de la distance et de la distanciation. Comme le souligne si justement Harouna SY (SY, 2017, 59 et ssq) : si

la distance sociale sépare les individus en fonction de leur appartenance à des groupes définis (.), [e]lle n'est cependant qu'une construction sociale de positions dans l'espace social. (...) [Tandis que] [l]a distanciation est l'acte par lequel un individu donné s'éloigne volontairement d'un autre, éloignement qui, dans le même mouvement, éloigne ce dernier de lui : il s'éloigne en l'éloignant, parce que s'éloigner de quelqu'un est le moyen le plus efficace de l'éloigner. La distanciation est donc à la fois prendre ses distances et tenir à distance et se fonde sur la distance subjective en tant que construction idéologique des rapports sociaux (2017, pp. 59-61).

Du point de vue de ces logiques verticales donc on peut envisager une clôture normative des différentes sémiotiques qui s'élaborent concurremment sur la place du village en tant qu'agora. Non seulement les différentes sémiotiques ne se confondent pas mais les sujets interactants dans leur procès d'actualisation de celles-ci les reconnaissent comme distinctes et se reconnaissent eux-mêmes à travers ce procès d'actualisation. Il y a donc une sorte de corrélation entre les procédures de spécification des sémiotiques particulières et le processus de construction identitaire des subjectivités en interaction, de construction de communautés sémiotiques et de subjectivation. Et ils ne se reconnaissent pas seulement comme interactants mais aussi et surtout comme suivant ensemble des règles constitutives du jeu social, de la sémiosis sociale. Ainsi une séance de lutte ne se confond-elle pas avec une séance de tam-tam ni avec une séance de règlement public des torts (procès publics) ou de médiation sociale et encore moins avec un rituel de circoncis. Les lutteurs arcbutés l'un contre l'autre savent qu'ils suivent des règles qui valident la séance et l'un comme l'autre sait que chacun suit les

règles sous peine de ne plus lutter et donc d'invalider le jeu. Parce qu'il y a des règles aussi pour invalider le jeu, pour que le jeu reste un jeu après tout et pour tous. C'est cela peut-être qui distingue une séance de lutte en dépit de sa violence d'une bataille rangée, d'une castagne. Surtout celle qui est connue et reconnue comme lutte sénégalaise ou lutte avec frappe¹⁷.

Et pourtant ce sont les mêmes personnels qui endossent chaque fois des rôles actantiels différents et remplissent des fonctions différentes, distinctes parce qu'ils obéissent à des règles implicites et elles-mêmes distinctes. Je n'entre pas ici, pour le moment du moins, dans la problématique du tiers transcendant qui régule les institutions et que rencontre d'une façon ou d'une autre la sémiotique des instances. Il y a alors dans la réalisation d'une sémiotique quelconque l'actualisation préalable d'une communauté de sujets engagés dans un processus de subjectivation ou d'intersubjectivation, si on peut dire.

Au niveau horizontal, le spectre englobe les rapports entre cousins consanguins, entre cousins à plaisanterie (de nom de famille à nom de famille, d'ethnie à ethnie et même de clan à clan), entre belles sœurs, entre beaux frères, entre grands parents et petits enfants, entre classes d'âge qui se suivent dans l'ordre générationnel (qui se sont succédé dans l'épreuve de la circoncision et de l'initiation), entre classe d'âge de garçons et classe d'âge de filles de même génération, etc. Ce ne sont pas les rapports de cousinage qui importent en eux-mêmes mais les univers sémiotiques auxquels ils introduisent et les systèmes de valeurs qu'ils font émerger au fil des interactions subjectives. En ce sens donc leur mobilisation dans les interactions institue des collectifs d'interprétation, des communautés sémiotiques, c'est-à-dire dotées de compétences leur permettant d'identifier des formes communes et de leur associer des contenus partagés et/ou partageables. Ces sémiotiques particulières peuvent être appréhendées comme des textes sociaux, composantes des discours sociaux ou d'un autre point de vue comme des pratiques elles-mêmes composantes des stratégies (Fontanille, 2008).

On comprend ainsi pourquoi la place du village en tant qu'espace public n'est pas seulement que le lieu de formation de l'opinion publique ni

¹⁷ Ce qui est connu sous le vocable "lutte sénégalaise" ou lutte avec frappe au niveau des instances sportives est un mélange entre la lutte traditionnelle (proche de la lutte Gréco-romaine) et la boxe moderne. La violence avec laquelle les protagonistes s'affrontent peut donner le sentiment que tous les coups sont permis, mais il n'en est rien. Il y a un ensemble de codes et de normes qui informe rigoureusement cette pratique qui est devenue un produit touristique (je ne sais pas s'il faut s'en réjouir ou s'en plaindre !!!)

même le moment d'affirmation de l'individu en tant que sujet autonome et conscient de son autonomie. Les sujets qui s'énoncent et s'y énoncent ne sont pas des sujets autonomes conscients de leur autonomie vis-à-vis de la communauté et de sa normativité mais des faisceaux de croisement des temporalités et des spatialités hétérogènes dont l'archéologie en appelle à la complexité comme paradigme.

3. Univers de valeurs et production de sens

Reprenons les choses comme pour recommencer par un autre bout. La place du village en tant qu'espace public est un *lieu* au sens où Marc Augé (Augé, 1992) emploie cette notion : un lieu est un espace qui exhibe les subtilités de l'organisation sociale dans une société, une communauté donnée. De ce point de vue, il rend visibles les ordres de légitimité et les agencements qui pré contraignent les modes d'accès au public et les mises en scène des sujets et des subjectivités. Et en rendant visibles les ordres de légitimité et les agencements, le lieu permet par la différenciation, la disponibilité de l'objet pour la saisie. Et ce sont ces différenciations ou plus exactement ces régimes de différenciation qui organisent, régulent les échanges et la persistance des formes. La valeur alors ou ce qui se donne comme tel reste tributaire d'évaluations multiples et multiformes, privées et publiques, individuelles et collectives. Une telle valeur est à la fois négative par le fait des différenciations et positive par le fait de sa perception par le sujet social en tant que sujet sémiotique. Jean-Marie Klinckenberg le souligne d'ailleurs d'un autre point de vue :

La fixation tant de la valeur que l'élection de l'unité et de l'instrument sont inséparables d'une interaction sociale. Ce qui nous ramène aux fondements sociologiques de la pensée de Saussure, fondamentalement durkheimiens : le concept de « langue » qui a inspiré une bonne partie de la sémiotique européenne, postule un accord préalable à toute énonciation et l'existence d'un système extérieur aux consciences individuelles et qui s'imposerait aux différents partenaires de l'échange, [...] cette conception de l'échange suggère en effet que les partenaires sont interchangeable ; et du coup, elle élimine toute tension entre eux, et ne leur laisse par conséquent aucune perspective de négociation, ni des valeurs ni des instruments. Or, c'est dans ces tensions que les valeurs s'instituent, en convergeant ou en se combattant. [...] si la fixation de la valeur est un récit, plusieurs actants y interviennent. Et ces instances sont par définition

plurielles. Ce n'est donc pas « la » valeur qu'institue le récit, mais « une » valeur. (Klinckenberg, 2011, p. 165)

La place du village donc, en superposant les textes sociaux, les discours sociaux sans les confondre, organise les interactions subjectives par la proscription et la prescription, et les sujets en tant qu'instances sont pris entre le *devoir faire* et le *devoir ne pas faire*. Or ces prescriptions et proscriptions sont instituées par des collectifs, des communautés qui sont extérieures à la langue mais intérieures aux sujets. Les univers de valeurs qui s'élaborent au fil des interactions, dans ce va-et-vient entre l'individuel et le collectif, codifient les pratiques sociales en tant que pratiques sémiotiques de sorte que sur la place publique du village, il n'est pas permis de déroger à la règle, de subvertir la norme. Aussi, une personne issue des castes inférieures ne peut-elle pas publiquement répondre encore moins manifester son désaccord vis-à-vis d'un noble, une femme ne peut pas prendre la parole encore moins contester publiquement celle des hommes. Sauf dans les conversations ordinaires sur la pluie et le beau temps, par exemple, les castes inférieures ne participent pas vraiment au processus décisionnel, elles ne sont présentes que pour rendre publiques les décisions prises par les nobles. Cette hiérarchisation dans la prise de parole n'est pas seulement entre castes inférieures et castes supérieures mais elle fonde aussi les rapports entre jeunes et vieux, entre hommes et femmes, entre époux et épouse, etc. De sorte que les prises de paroles dans l'espace public sont déjà informées par les valeurs communautaires et les attentes liées à ces valeurs. Les interactions entre sujets ne produisent pas de nouvelles valeurs ni ne peuvent se référer à des valeurs extérieures, elles ratifient plutôt continuellement le socle de valeurs communes.

Dans ces conditions le sens qui surgit des interactions sociales est d'abord un sens partagé et partageable, un sens négocié suivant les logiques sociales qui balisent les circuits. C'est peut-être pour cela d'ailleurs souvent que les vieilles personnes comme les plus âgées de façon générale ne prennent pas la parole les premiers sur la place du village car elles fermeraient ainsi toutes possibilités au plus jeunes de dire ce qu'elles pensent : une personne moins âgée ne doit pas contester publiquement la parole d'une personne plus ancienne ; et donc la parole d'un plus âgé doit être suffisamment réfléchie, bien pesée pour clore la discussion, pour avoir le dernier mot. Et lorsqu'un ancien prend parfois la parole le premier c'est pour exposer les faits, la situation et inviter les autres à se prononcer. Les femmes parlent avant les hommes, les jeunes avant les vieux, les castes inférieures avant les nobles, etc. Mais ces agencements ne fonctionnent vraiment qu'à l'intérieur d'une catégorie sociale pouvant se prévaloir d'une homogénéité de

valeurs référentielles, d'une homogénéité de logique articulatoire. Elle se réorganisent autrement, sans déroger à la règle fondamentale en fait, lorsqu'une personne de caste inférieure, quelque soit son âge, est devant une autre personne de caste supérieure, la noblesse du sang faisant la loi. C'est donc l'homogénéité de chaque catégorie qui fabrique sa clôture et en même temps construit l'hétérogénéité radicale de la société et dans la société. La société est hétérogène à elle-même et subsume pourtant une homogénéité indiscutable de ses composantes.

Conclusion

En interrogeant une sémiotique particulière comme la place du village depuis le Sénégal et l'Afrique de l'Ouest plus généralement, il ne s'agissait pas de rediscuter des thèses habermassiennes et de leurs diverses filiations dans les sciences humaines et sociales encore moins d'en dresser une généalogie probante. Sous l'angle de la sémiotique j'ai voulu, en décrivant les niveaux d'articulation d'un espace physique mettre en évidence les façons dont les textes et les discours sociaux s'y inscrivent et le transforment en le sémiotisant, c'est-à-dire en le saturant de significations vives.

De ce point de vue alors, le passage d'un espace physique à un espace sémiotique est médié par les interactions des sujets sociaux, des sujets sémiotiques. Ces interactions, parce qu'elles mettent en situation des subjectivités ou plutôt des intersubjectivités, se lisent aussi comme formes d'énonciation, de coénonciation et construisent un sens social d'une certaine façon. Elles instituent socialement le sens par un processus d'itération, de schématisation des pratiques sémiotiques localement situées.

Cependant le social étant à lui-même hétérogène subsume par ce fait même une homogénéité irrécusable de ses composantes. Les univers intersymboliques comme les intersémioticités qui en résultent participent plus fondamentalement d'un sens anthropologique.

Références bibliographiques

- APTER, D. & LAVERGNE, P. 1987, « Espace public, espace privé » In *Politiques et Management public*, 3-5, pp. 185-203
- BIDIMA, J.-G. 1997, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon
- BONDI, A. 2017, « La valeur entre pratique du sens et hétérogénéité sémiotique », In *Semen* [en ligne le 24 août 2017], 41, 2017, consulté le 26 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/semen/10592>

- COLAS-BLAISE, M., Perrin, L. et TORE, G.-M., 2016, *L'énonciation aujourd'hui. Un concept clé des sciences du langage*, Limoges : Lambert-Lucas
- COQUET, J.-Cl., 2007, *Phusis et logos. Phénoménologie du langage*, Paris, Presses universitaires de Vincennes
- DE SAUSSURE, F., 2002, *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard
- DESCOMBES, V., 1996, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit
- FONTANILLE, J., 2008, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF
- FONTANILLE, J., 2015, *Formes de Vie*, Liège, PUL
- HABERMAS, J., [1962] 1988, *L'espace public. Une archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot
- HJELMSLEV, L., 2000, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit
- JACQUES, Fr., 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF
- KLINKENBERG, J.-M. 2011, « Conclusion. De la valeur d'échange à la valeur éthique en passant par la valeur de survie », In *Semen* [en ligne le 01 octobre 2011], 32, pp.161-174, consulté le 26 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/semen/9394>
- LANDOWSKI, E., 1989, *La société réfléchie*, Paris, Seuil
- LATOUR, B., 2012, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte
- NICOLAI, R. 2011, *La construction du sémiotique. Réflexion sur les dynamiques langagières et l'activisme des acteurs*, Paris, L'Harmattan
- PARRET, H., 1991, *La communauté en paroles. Communication, consensus, ruptures*, Liège, Editions Mardaga
- RANCIÈRE, J., 2000, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique
- SEARLE, J., 1998, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Gallimard
- SY, H. 2017, *Esthétique sociale des Pulaar. Socioanalyse d'un groupe ethnolinguistique*, Paris, L'Harmattan
- WITTGENSTEIN, J., 1961, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard

CONTRIBUTION DE MONTESQUIEU POUR L'HARMONISATION DE L'INÉGALITÉ SOCIALE

Daniel Chifolo FOFANA
Université Alassane Ouattara / Côte d'Ivoire
Mail : danichifolo@yahoo.fr

Résumé : Le monde est naturellement régi par la classe des pauvres et celle des riches. Cette inégalité sociale s'impose à l'humanité. Pour Montesquieu, l'homme a le pouvoir d'améliorer cette inégalité naturelle entre les hommes. Le présent article conduit la réflexion pour montrer que l'inégalité sociale, bien entendue naturelle, peut être harmonisée pour aboutir à un équilibre entre riches et pauvres. Il suffit d'aménager la constitution politique de l'État pour faire en sorte que les intérêts et la propriété de chaque citoyen dans son rang social soient préservés à leur juste valeur.

Mots-clés : Constitution - citoyen - État- équilibre - humanité – inégalité naturelle - intérêts - riches

Abstract : Le monde est naturellement régi par la classe des pauvres et celle des riches. Cette inégalité sociale s'impose à l'humanité. Pour Montesquieu, l'homme a le pouvoir d'améliorer cette inégalité naturelle entre les hommes. Le présent article conduit la réflexion pour montrer que l'inégalité sociale, bien entendue naturelle, peut être harmonisée pour aboutir à un équilibre entre riches et pauvres. Il suffit d'aménager la constitution politique de l'État pour faire en sorte que les intérêts et la propriété de chaque citoyen dans son rang social soient préservés à leur juste valeur.

Keywords : Constitution - citoyen - État- équilibre - inégalité naturelle - intérêts

Introduction

L'inégalité sociale est inhérente à la société. Selon (P. Bourdieu et J.C. Passeron, 1999, p. 103-115), « la cécité aux inégalités sociales condamne

et autorise à expliquer toutes les inégalités, (...) comme inégalités naturelles ». À partir de ces propos l'on peut comprendre que l'inégalité qui caractérise les riches et les pauvres a une dimension naturelle. La société est divisée en deux grandes classes diamétralement opposées : la classe des riches et la classe des pauvres. Cette division a ainsi créé « une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale » (F. Engels et K. Marx, 1965, p.162). C'est dans ce contexte que Montesquieu analyse l'état d'une société inégalitaire et d'un gouvernement libéral.

Ce libéralisme d'essence aristocratique qu'il assigne à une certaine disposition des lois, vise à équilibrer les rapports entre les nobles (les riches) et le bas-peuple (les pauvres). Tel est, pour Montesquieu, le vrai problème qui conduit la société à la dérive. Ce qui intéresse l'auteur, c'est la société inégalitaire d'essence libre. Ainsi, sa pensée consiste à mettre en place une mesure politique pour équilibrer les différences entre les hommes. Car, dans la société « les richesses ou les honneurs » (Montesquieu, 1979, p. 298) ne sont pas toujours l'apanage de tous¹⁸. Autrement dit, les hommes n'ont pas les mêmes privilèges sociaux. Cela indique nécessairement la présence d'hommes riches et d'hommes pauvres qui cohabitent.

Mais, si l'inégalité sociale s'impose à l'humanité, cela ne doit pas inciter à l'indifférence et au "laisser faire". Une grande inégalité entre les hommes entraîne, le plus souvent, la déchirure sociale. Ainsi, pour pallier au déséquilibre social pouvant conduire à la violence, une théorie politique de Montesquieu¹⁹ serait adéquate pour établir l'équilibre nécessaire entre les hommes. Mais, le problème est de savoir si la théorie politique de Montesquieu peut vraiment résorber les inégalités entre riches et pauvres. En d'autres termes, la théorie politique de Montesquieu est-elle efficace pour équilibrer la balance entre les pauvres et les riches ? L'analyse de la présente interrogation implique les questions suivantes pour orienter le travail : Peut-on dire que l'inégalité entre les hommes dans la société est une réalité naturelle ? Comment peut-on harmoniser les rapports entre les hommes (riches et pauvres) pour aboutir à un meilleur équilibre social ?

L'objectif à atteindre, dans cet article, est de montrer qu'il n'existe pas de société fondamentalement égalitaire où les hommes sont naturellement ou socialement tous égaux. Pour argumenter cette idée, nous avons à travers une méthode analytique et critique, articulé notre recherche autour de deux axes.

¹⁸ Pour Montesquieu, certaines personnes acquièrent les richesses ou les honneurs par naissance.

¹⁹ La théorie dont-il est question est inspirée à Montesquieu par la révélation de l'Angleterre. Elle est rendue célèbre par le principe de la séparation des pouvoirs que Montesquieu a découvert chez les Anglais lors d'un séjour.

Premièrement nous nous attèlerons à montrer que l'inégalité sociale obéit à un principe naturel. Deuxièmement, nous montrerons que l'inégalité entre les hommes peut être harmonisée par un compromis politique.

1. Les différentes formes d'inégalité entre les hommes

1-1. : L'inégalité comme réalité naturelle

Pour Montesquieu, l'inégalité entre les hommes dans la société est, dans une certaine mesure, liée à la nature. Il l'énonce clairement : « Il y a toujours dans un État des gens distingués par la naissance » (Montesquieu, 1979, p. 298). Cette distinction entre les hommes se justifie chez C. Peugny. Selon lui (2016, p.9), en France, « sept enfants de cadres sur dix exercent un emploi d'encadrement quelques années après la fin de leurs études. À l'inverse, sept enfants d'ouvriers sur dix demeurent cantonnés à des emplois d'exécution ». Cela revient à dire que les enfants des prolétaires, n'étant pas des "gens distingués par la naissance" après leurs études n'ont pas des emplois de qualité. C'est en principe une situation sociale difficile qu'ils vivent avec leur famille parce qu'ils sont, pour la plupart, des "enfants de pauvres". C. Peugny (2016, p. 9) n'en dit pas le contraire : « Plus de deux siècles après la révolution, les conditions de naissance continuent à déterminer le destin des individus. On ne devient pas ouvrier, on naît ouvrier ». Cela veut dire que les ouvriers ne sont pas des gens "distingués par la naissance". En conséquence logique, ils seront pauvres à côté de ceux qui sont "distingués par la naissance". L'histoire de l'emploi en France montre à quelque degré le caractère naturel de l'inégalité entre les hommes dans le monde.

Il n'est donc pas fortuit d'attribuer une dimension naturelle à l'inégalité entre les hommes dans la société. Montesquieu qui en est conscient a pu écrire : « Quoi que, dans la démocratie, l'égalité réelle soit l'âme de l'État (...) Toute inégalité, dans la démocratie, doit être tirée de la nature de la démocratie, et du principe même de l'égalité » (Montesquieu, 1979, p.172). En effet, compte tenu de la dimension naturelle de l'inégalité entre les hommes, la démocratie comme moyen pour l'améliorer a montré ses limites. À preuve, les républiques qui ont tenté par des dispositions lois et des structures de lois ont toutes échoué. Montesquieu donne des détails possibles : « Phaléas de Calcédoine avait imaginé une façon de rendre égales les fortunes, dans une république où elles ne l'étaient pas (...) Mais je ne sache qu'aucune république se soit accommodée d'un règlement pareil » (Montesquieu, 1979, p.172). La démocratie qui se proclame comme le gouvernement de l'égalité, est donc impuissante pour mettre fin à l'inégalité entre les hommes dans la société.

La démocratie se fourvoie quand elle cherche à établir une égalité entre les hommes, car elle sera toujours en porte à faux avec elle-même. On peut donc dire que la suppression de l'inégalité sociale est basée sur de faux principes. L'inégalité entre les hommes est par voie de conséquence une réalité naturelle que le génie de l'homme ne peut jamais effacer dans l'environnement social. À proprement parler, c'est une illusion pour l'intelligence humaine de vouloir établir une égalité entre les hommes dans la société. Le monde étant composé de la classe des riches et des pauvres, l'égalité entre les hommes selon Montesquieu (1979, p. 172)

est si difficile à établir, qu'une exactitude extrême à cet égard ne conviendrait pas toujours. Il suffit qu'on établisse un cens qui réduise ou fixe les différences à un certain point ; après quoi, c'est par des lois particulières à égaliser, pour ainsi dire, les inégalités, par les charges qu'elles imposent aux riches, et le soulagement qu'elles accordent aux pauvres.

Il ressort que la société vivante demeure inégalitaire. C'est à partir des lois particulières, que l'homme peut chercher à tendre vers une certaine égalité entre les hommes dans la société. Mais, ce travail ne peut que consister à imposer des charges aux riches et à trouver des mesures d'apaisement économiques et financières pour soulager les pauvres. En ce sens, le combat serait, inévitablement, d'intéresser les pauvres en matière d'économie et de finance pour que ces derniers sentent une moyenne ou une petite compensation entre eux et les riches. À vrai dire, dans l'environnement et le dynamisme social, il ne peut y avoir « que les richesses médiocres qui puissent donner ou souffrir ces sortes de compensation ; car pour les fortunes immodérées, tout ce qu'on ne leur accorde pas de puissance et d'honneur, elles le regardent comme une injure » (Montesquieu, 1979, p. 172).

Un penseur, à l'instar de Malebranche voit dans la même direction que Montesquieu. Pour Malebranche (1684 p.473), l'origine de l'inégalité entre les hommes c'est le péché originel. Il l'exprime vivement : « Le péché ayant laissé la concupiscence (...) les hommes, quoi que naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité ». En clair, c'est l'imperfection des hommes qui est, aujourd'hui, à l'origine de l'inégalité sociale. Pour mieux dire, l'inégalité entre les hommes s'est établie depuis la désobéissance de nos premiers parents : Adam et Eve selon les Saintes Ecritures²⁰. Le philosophe Malebranche ne manque pas de l'énoncer subtilement : « C'est (...) le péché qui a introduit dans le monde la différence

²⁰ Nous nommons la Bible (Adam et Eve) et le Coran (Adama et Awa).

des qualités et des conditions; car le péché ou la concupiscence supposée, c'est une nécessité qu'il y ait ces différences » (N. Malebranche, 1684 p. 473). Ici, le philosophe reconnaît que l'inégalité entre les hommes est le fruit de nos ancêtres depuis le jardin d'Eden. Ainsi, les différences opérées dans le monde entre les hommes sont d'obédiences divines et par ricochet naturelles. Car, dit-il « **Dieu** même a approuvé ces différences (...) par les Saintes Ecritures » (N. Malebranche, 1684 p. 473). À suivre le penseur, Dieu n'a pas fermement condamné la différence entre les hommes dans le monde. Cette différence qui est synonyme de l'inégalité entre les hommes était inscrite dans le destin (et dans les gènes) humain. Et, elle répond, du coup, à "une raison suffisante" si nous en croyons Leibniz dans la *monadologie*.

En prenant pour référence l'histoire de *La Sainte Bible* avec N. Malebranche, l'inégalité entre les hommes dans la société est perçue comme une réalité existentielle enracinée dans la nature. Et, comme le pense Montesquieu, si la naissance est un point focal de l'inégalité entre les hommes, l'inégalité sociale devient naturelle. Mais, il faut se mettre en esprit que le social se forge dans la nature.

1-2: La dualité de l'inégalité entre les hommes : l'inégalité comme réalité naturelle et sociale

L'inégalité entre les hommes comme réalité naturelle et sociale est bien perceptible chez Rousseau. L'auteur pense que les inégalités entre les hommes sont d'ordre naturel et aussi institutionnel. À ce titre, il a pu écrire (2007, p. 28-29) : « Je conçois dans l'espèce humaine deux sortes d'inégalités ; l'une (...) naturelle ou physique parce qu'elle est établie par la nature, l'autre (...) morale ou politique parce qu'elle dépend d'une sorte de convention ». Rousseau reconnaît qu'il y a une inégalité naturelle, voire physique et une autre morale, voire politique. Respectivement parlant, la première dérive de la nature et elle « consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit, ou de l'âme » (J.J.Rousseau, 2007, p. 28). Cette première forme d'inégalité est ontologique; c'est-à-dire qu'elle est liée à l'être.

Quant à la seconde inégalité, elle tire ses origines dans les conventions politiques tissées par les hommes eux-mêmes. Autorisée par le consentement des hommes, cette inégalité au sein de la société « consiste dans les différents privilèges dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en en faire obéir » (J.J.Rousseau, 2007, p.29). Il est clairement établi que c'est l'inégalité morale ou politique, issue des conventions, qui

catégorise et hiérarchise les hommes dans la société. Elle en fait des distingués et des non distingués, des riches et des pauvres, les puissants et des moins puissants. Mais, cette structure conventionnelle de la société n'évolue pas en dehors du cadre naturel. C'est dire quoiqu'il en soit, l'ordre naturel n'est pas exclu. Il y a une interférence entre l'inégalité politique et l'inégalité naturelle; puisque

on ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité naturelle, parce que la réponse se trouverait énoncée dans la simple définition du mot : on ne peut encore moins chercher s'il n'y aurait point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités (J. J. Rousseau, 2007, p. 28-29).

Cela signifie qu'il n'y a pas de dissociation ou de rupture radicale entre l'inégalité naturelle et l'inégalité morale ou politique. À bien analyser de prêt le discours de Rousseau sur les deux sortes d'inégalités, on s'en rend compte que le philosophe ne forge pas sa pensée dans le retrait systématique de l'inégalité naturelle entre les hommes dans la société. À preuve, il écrit : « En effet, il est aisé de voir qu'entre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles » (J. J. Rousseau, 2007, p. 62-63). En d'autres termes, les différences entre les hommes sont pour la plupart naturelle. Les hommes ne partageant pas le même principe naturel, la différence entre eux fait qu'ils ne peuvent pas bénéficier des mêmes privilèges dans la société. Platon (1966, 369b-370b) l'avait déjà souligné : « La nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun ». Ce qui signifie que la nature a fait des différences ou des distinctions entre les hommes. Ainsi, la réalité de l'inégalité naturelle entre les hommes dans le monde se confirme chez Platon.

Montesquieu va retranscrire cette pensée de Platon dans une perspective purement politique et adéquate à son époque²¹. Ainsi, écrira-t-il (1979, p. 298) : « Il y a toujours (...) des gens distingués par la naissance (...) les richesses ou les honneurs ». N'est-il pas sensé de dire que l'inégalité entre les hommes est naturelle et relève de la nécessité ou du cosmos ? Pour Montesquieu, tout comme Platon, la nature a fait les hommes de sorte qu'ils ne soient jamais égaux²². Si l'on suit l'auteur, avant même la naissance, les hommes sont prédestinés à des états de vie²³. L'inégalité entre les hommes

²¹ Montesquieu est moderne.

²² La nature a fait les hommes dans la société de tel sorte que d'autres soient plus forts, plus riches que d'autres, qu'il existe des hauts et des bas.

²³ Nous entendons par état de vie, l'opulence, la richesse, la pauvreté, la puissance.

s'impose donc à l'humanité. Elle est nécessairement établie.

Mais comment s'y prendre pour que l'inégalité entre les hommes, imposée par la nécessité ne conduise pas à un malaise ou à une déchirure sociale ? La raison étant égale en tous les hommes, et comme il s'agit d'un problème politique, la solution est tout de même politique. Elle consiste chez Montesquieu à équilibrer la balance entre les riches et les pauvres dans un aménagement constitutionnel pour empêcher que la basse classe²⁴ soit l'otage de la haute classe²⁵.

2. Les conditions de l'harmonisation ou de l'amélioration de l'inégalité sociale

2-1. L'équilibre entre riches et pauvres

Pour Montesquieu, l'harmonisation de l'inégalité entre les hommes nécessite un équilibre entre la classe des riches et la classe des pauvres. Pour ce faire, il faut défendre les justices des tribunaux, respecter le parlement par l'éducation et les sentiments d'honneur nécessaires à l'équilibre sociale. Il suffit d'analyser de façon critique les idées de Montesquieu pour en sentir la cohérence et la raison profonde. Quoi qu'il en soit, les questions liées aux privilèges et à aux distinctions ne sont que des débats pour éviter le déséquilibre au niveau politique et social.

Dans toute société, l'on trouve absolument des privilégiés, les grands que Montesquieu appelle les nobles (ou les riches) et les pauvres (ou les non privilégiés) qu'il nomme le bas-peuple. Ces deux classes vives qui font agir la société n'ont pas les mêmes réalités sociales au point de vue de l'honneur et de la richesse. Cette inégalité sociale instituée par la nature a tendance à créer une sorte de méfiance et de frustration. Les grands, c'est-à-dire les nobles (ou les riches) se méfient du peuple parce qu'ils savent qu'ils sont enviables par le bas-peuple (les pauvres). Aussi, le bas-peuple est souvent frustré parce qu'il est **en cour** d'honneur et de richesse. C'est pour prévenir une éventuelle crise entre ces deux classes, sauvegarder l'harmonie et l'équilibre sociale que Montesquieu (1979, p.298) a pu écrire :

Les grands²⁶ sont toujours exposés à l'envie ; et s'ils étaient jugés par le peuple, ils pourraient être en danger, et ne jouiraient pas du privilège qu'à le moindre des citoyens dans un État libre, d'être jugé

²⁴ Les pauvres

²⁵ Les riches

²⁶ C'est-à-dire ceux que la nature a privilégié socialement ou politiquement : les princes, les riches ou les nobles

par ses pairs.

Montesquieu voit les grands (les nobles) en péril d'être jugés par le peuple. Ainsi, pour remédier à ce danger, « il faut (...) que les nobles soient appelés, non pas devant les tribunaux ordinaires de la nation, mais devant cette partie du corps législatif qui est composée de nobles ». Implicitement, le bas-peuple est jaloux de la condition sociale des riches. Pour cela, il faut éviter que celui-ci s'immisce pleinement dans le quotidien des grands et prenne en main la direction des affaires juridiques.

Par ailleurs, le peuple a des qualités :

Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité. Il n'a à se déterminer que par des choses qu'il ne peut ignorer, et des faits qui tombent sous ses sens. Il sait très bien qu'un homme a été souvent à la guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès : il est donc très capable d'élire un général. Il sait qu'un juge est assidu, que beaucoup de gens se retirent de son tribunal contents de lui, qu'on ne l'a pas convaincu de corruption ; en voilà assez pour qu'il élise un préteur. Il a été frappé de la magnificence ou des richesses d'un citoyen ; cela suffit pour qu'il puisse choisir son édile. Toutes ces choses sont des faits dont il s'instruit mieux dans la place publique, qu'un monarque dans son palais. Mais, saur a-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments ; en profiter ? Non : il ne le saura pas (Montesquieu 1979, p.133).

Ce passage indique clairement que, le peuple ne se trompe pas en matière d'élection car, il tient compte des faits et connaît par expérience les personnes sages pour leur confier une partie de son pouvoir et de son autorité. Il est donc très habile dans le choix de ses représentants parce qu'il apprend à connaître l'homme. Il se renseigne et enquête mieux sur la place publique qu'un prince enfermé dans son palais. Montesquieu désigne le peuple comme un bon observateur, un bon juge et un bon électeur.

Mais, en dépit des bonnes qualités qu'a le peuple, l'auteur de *De l'esprit des lois* pense que le peuple ne peut pas diriger lui-même les affaires publiques. À ce sujet, il écrit : « Comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisance pour élire, n'en ont pas assez pour être élus ; de même le peuple qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même » (Montesquieu, 1979 p.133). Mieux, si le peuple sait juger la gestion de ses représentants, ce n'est pas pour autant qu'il est apte à gouverner ou à décider toutes les résolutions publiques.

Au fond, Montesquieu ne veut pas que le pouvoir tombe dans les mains du bas-peuple. C'est pour cela qu'il cherche à le maintenir à une certaine distance pour mieux le contrôler en face de la noblesse : un souci d'équilibre entre la haute classe et la basse classe est donc important et nécessaire. L'occasion ne doit pas être donnée à la basse classe de s'opposer radicalement aux intérêts ou à certaines résolutions de la haute classe. Ainsi, en matière judiciaire, le procès des grands doit se faire par un tribunal exceptionnel composé de nobles. Les tribunaux ordinaires et leurs juges ²⁷ deviennent incompétents pour faire la jurisprudence.

Pour l'auteur de *De l'esprit des lois* « le corps des nobles doit être héréditaire (...) par sa nature ; et (...) il faut qu'il ait un très grand intérêt à conserver ses prérogatives, odieuses par elle-même, et qui, dans un État libre, doivent être toujours en danger » (Montesquieu, 1979, p.298). Les inconvénients liés à la classe des nobles sont connus : la condition sociale des nobles excite l'aversion et la haine et entraîne l'indignation du bas-peuple. Il est donc assez clair que Montesquieu reconnaît une part d'injustice dans sa politique nobiliaire. Mais pourquoi l'auteur si attache tant ?

Montesquieu a établi ce principe pour éviter que la classe des nobles (les riches ou les privilégiés) soit, dans la mesure du possible, prise en otage par le bas-peuple, très solidaire et très puissant. En effet, Montesquieu craint le peuple : « Le peuple a toujours trop d'action ou trop peu. Quelquefois, avec cent mille bras, il renverse tout ; Quelquefois avec cent mille pieds, il ne va comme des incestes » (Montesquieu, 1979, p.133). L'auteur de *De l'esprit des lois* émet des inquiétudes par rapport à la violence du peuple dans l'agir. Il faut donc prévenir la probable révolution du peuple contre les intérêts de la nation et de la haute classe. En conclusion logique,

le combat que mène Montesquieu est noble. Il s'agit, dans tous les cas, de maintenir les distinctions des biens des personnes (...) d'assurer aux officiers publics le libre exercice de leurs fonctions et la propriété de leurs charges, d'entretenir enfin par les lois (...) la diversité l'équilibre sociale et politique (E. Carcassonne, 1970, p.84-85).

L'assurance de l'équilibre nécessaire entre les riches et les pauvres consiste donc chez Montesquieu à établir des balises politiques et non juridiques pour pallier à l'inégalité entre les hommes dans la société.

²⁷ Chez Montesquieu, les juges ou de la nation sont des juges ordinaires qui ne doivent pas juger les grands, c'est-à-dire les nobles et les riches.

2-2. Les mesures politiques de Montesquieu : un palliatif à l'inégalité sociale

Montesquieu a trouvé des mesures exceptionnellement politiques comme palliatives à l'inégalité entre les hommes dans la société. Ces mesures imposent que les personnes distinguées dans la société ne soient pas confondues au peuple : « s'ils [les gens distingués] étaient confondus parmi le peuple (...) la liberté commune serait leur esclavage, et ils n'auraient aucun intérêt à la défendre ; parce que la plupart des résolutions seront contre eux » (Montesquieu, 1979, p.298). Montesquieu devient, subitement, le défenseur et l'avocat de la noblesse sans que cette classe le sollicite pour sa défense. À ce niveau, on peut faire deux reproches à l'auteur. Premièrement, on peut l'accuser d'être le défenseur d'une société inégalitaire. Deuxièmement, on peut lui reprocher de protéger la bourgeoisie "prédatrice" à laquelle il appartient²⁸. Mais, ces reproches apparaissent absurdes et insensés ; puisque toute société humaine est par nature inégalitaire.

Le problème que soulève l'auteur de *De l'esprit des lois* n'est plus juridique, mais foncièrement politique, dans la mesure où il fait prévaloir les rangs sociaux. Montesquieu préconise comme un impératif politique que « la part qu'ils [c'est-à-dire les riches ou les nobles] ont à la législation doit (...) être proportionnée aux autres avantages qu'ils ont dans l'État ». Autrement dit, l'institution juridique de l'État doit être regardante sur les intérêts des nobles dans l'État et aussi sur leurs intérêts personnels de sorte que ces deux intérêts soient surveillés et équilibrés. Et, cela nécessite la formation d'« un corps²⁹ qui ait droit d'arrêter les entreprises du peuple³⁰, comme le peuple a droit d'arrêter les leurs³¹ ». Il s'agit chez Montesquieu de trouver un compromis politique entre les pauvres et les riches³², entre l'État et ces deux classes pour ne pas vexer ou écorcher une classe. Mais comment ?

Les riches peuvent s'opposer à certaines décisions des pauvres et, les pauvres à leur tour peuvent aussi s'opposer à certaines résolutions des riches ou des nobles de sorte que les deux parties s'accordent et se cordonnent pour la bonne marche de la machine étatique. Pour réussir cette mission, « la puissance législative sera confiée et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblée et leurs

²⁸ Montesquieu est d'une famille de nobles

²⁹ Une institution politique agréée et reconnue dans l'État

³⁰ Il s'agit de la basse classe, le bas-peuple ou les pauvres.

³¹ Il s'agit de la haute classe, les nobles ou les riches.

³² On peut faire un parallèle avec Karl Marx. Chez Karl Marx, la classe des pauvres se sont les prolétaires. La classe des riches se sont les bourgeois.

délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés » (Montesquieu, 1979, p.298). Un tel équilibre politique et social porteur d'intérêt public est affilié à la racine de la constitution traditionnelle anglaise.

À partir de cette tradition politique, Montesquieu souhaite que le parlement soit divisé en deux parties : une classe des nobles ou des riches pour défendre les intérêts de leurs pairs et une classe du bas-peuple (dirigée par ses représentants, les députés) pour défendre les intérêts des pauvres. Cette division bicaméraliste vise à concilier les pauvres et les riches en cas de crise, de discorde ou de mésentente. Montesquieu ne se base que sur des exemples et des faits pris en fonction de la théorie de la séparation des pouvoirs de l'État. En ce sens, sa politique prend une valeur authentiquement libérale. La justice des tribunaux apparaît comme une justice subordonnée à une autre à caractère politique³³.

Cette mathématique de justice transfère sans effet ce que la fonction judiciaire peut subir devant des organes ou des institutions purement politiques. Montesquieu a, toujours, pris soin d'édicter des garanties purement politiques et non juridiques :

« Il pourrait arriver que la loi (...) serait, en de certain cas trop rigoureux. Mais les juges de la nation ne sont (...) que la bouche qui prononce les paroles de la loi ; des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force, ni la rigueur ». Dans un tel cas précis, que faut-il faire ? Pour Montesquieu, « c'est (...) la partie du corps législatif (...) un tribunal nécessaire (...) C'est à son autorité suprême à modérer la loi en faveur de la loi même, en prononçant moins rigoureusement qu'elle » (Montesquieu, 1979, p. 299).

Montesquieu défend une justice nobiliaire à caractère supérieure et plaide pour un allègement des peines³⁴ de ses pairs nobles. Il n'est pas question pour Montesquieu de faire comprendre au peuple qu'il est dans une situation de faiblesse et qu'il doit demeurer dans la résignation. Mais, il s'agit de mettre dans l'esprit du peuple que la politique est supérieure au droit quand il s'agit de d'instituer la paix et l'harmonie sociale. La nature ayant fait les hommes

³³ Il suffit de s'en tenir au tribunal exceptionnel composé de la partie législative des nobles, dont la fonction essentielle est de s'occuper des procès politiques et de juger les crimes et les délits commis par leurs pairs nobles. Il s'agit du tribunal nobiliaire chargé de juger les personnes distinguées par la naissance ou les riches. Les juges du peuple ne peuvent pas les juger par défaut ou par incompétence politique.

³⁴L'allègement des peines ne vise que ceux que la nature a socialement distingués ou privilégiés

différents, ils ne peuvent avoir les mêmes privilèges ni être traités de la même façon. Ainsi, la différence que la nature a établie entre les hommes ne doit pas créer un différend. En termes plus libres, pour que la différence entre les hommes ne devienne un différend, il faut raisonner en termes politique et non juridiques.

Le plus important, c'est que Montesquieu enseigne à l'humanité que l'inégalité entre les hommes fait partie de l'ordre de la nature et qu'elle doit se comprendre comme "une plaie incurable". Mais l'homme doit tenter de la panser atténuer la douleur et l'odeur. Pour éclairer une telle idée l'auteur (1979, p.301) présente dans le texte suivant un cas pratique et soumet une perspective purement politique :

Il pourrait encore arriver que quelques citoyens, dans les faits publics, violeraient les droits du peuple, et ferait des crimes que les magistrats établis ne sauraient ou ne voudraient pas punir. Mais, en général, la puissance législative ne peut pas juger ; elle le peut encore moins dans les cas particuliers, où elle représente la partie intéressée, qui est le peuple. Elle ne peut donc être qu'accusatrice.

En effet, quelques citoyens de la haute classe peuvent porter atteinte aux droits du peuple ou aux droits d'un particulier que la justice populaire³⁵ ne peut juger ni punir. Mais devant qui la justice des tribunaux ordinaire accusera-t-elle ?³⁶ Montesquieu donne la réponse : Pour un tel procès de haut niveau, et étant donné que l'offense vient de la haute classe, le débat échappe immédiatement au tribunal populaire et, c'est la puissance législative du peuple qui ne peut que porter plainte devant la puissance législative nobiliaire : « C'est la partie législative du peuple qui doit accuser devant la partie législative des nobles » Montesquieu (1979, p.301). La raison fondamentale est que la puissance législative des nobles « n'a, ni les mêmes intérêts (...) ni les mêmes passions » (Montesquieu, 1979, p.301) que la puissance législative du peuple (Montesquieu, 1979, p.301). Si nul n'est au-dessus de la loi, un procès politique ici est nécessaire et n'est pas sans intérêts publics. Pour Montesquieu, les personnes distinguées (comme les nobles) doivent être jugés par leurs pairs nobles pour échapper à la vindicte populaire, à la colère ou aux préjugés du bas-peuple. C'est un avantage que le

³⁵ La justice du peuple est caractérisée par les différents tribunaux ordinaires des villes : tribunaux de première instance et cours d'appels.

³⁶ Chez Montesquieu, il s'agit d'un bicaméralisme composé de la partie législative des nobles et de la partie législative du peuple. En matière d'accusation, la classe des nobles ne peut pas accuser devant les magistrats du peuple qui, semble-t-il sont inférieurs aux magistrats de la noblesse.

gouvernement anglais³⁷ avait sur « la plupart des républiques anciennes, où le peuple était, en même temps, et juge et accusateur » (Montesquieu, 1979, p.301).

L'inégalité entre les hommes se vit au quotidien. Elle constitue une question essentielle dont l'équation procède d'un génie constitutionnel. Il ne faut pas croire que Montesquieu est un vil défenseur de la cause des nobles ou de la bourgeoisie. Il ne s'agit pas, pour lui, d'endormir le peuple et tuer en lui toute idée de révolte. Il veut enseigner au peuple que les grandeurs sont respectables dans la société. L'auteur devient un l'arbitre entre les riches et les pauvres. Sa philosophie consiste à éviter la sédition entre les différentes classes de la société. Elle conduit également à une meilleure critique et à une meilleure compréhension des rapports entre riches et pauvres. Ainsi, reprocher à Montesquieu de prendre « parti » (L. Althusser, 1959, p.108-122) ³⁸pour la bourgeoisie féodale, c'est ignorer que l'auteur affiche une détermination politique pour régler les conflits d'inégalité dans la société.

La question de l'inégalité entre les hommes a aussi interpellé le philosophe John Rawls. En voyant la réalité de l'inégalité entre les hommes dans la société, il nous oriente sur deux points. Le premier point indique que chaque personne doit être citoyen et bénéficier d'un droit égal au système le plus large des libertés de base égales pour tous et compatibles avec le même système pour les autres. Autrement dit, il faut définir et garantir l'égalité des libertés de base pour chaque citoyen qui est pour l'essentiel, la liberté politique : droit de vote et d'occuper un poste public ; liberté d'expression et de réunion ; liberté de pensée et de conscience ; liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'arrestation et de l'emprisonnement arbitraires, tels qu'ils sont définis par le concept de l'autorité judiciaire. Ces libertés doivent être égales pour tous. Le deuxième point conduit à la tolérance. Elle doit être déterminante dans la question de l'inégalité entre les hommes au nom de l'efficacité économique.

La nouvelle théorie de la justice selon J. Rawls se doit de concilier les impératifs de la justice, qui tendent vers l'égalité, avec efficacité sur le plan socioéconomique qui, nécessairement, entraîne les inégalités dans la société. Pour lui, la justice sociale préconise que les inégalités sociales et économiques soient organisées de sorte qu'elles soient à l'avantage de chacun et, en outre, être attachées à des positions puis à des fonctions ouvertes à tous. Les déclarations qui justifient cette idée rawlsienne sont les suivantes :

³⁷ Il s'agit l'Angleterre ancienne.

³⁸Louis Althusser a reproché à Montesquieu de prendre parti pour la bourgeoisie féodale.

Si la répartition des richesses et des revenus n'a pas besoin d'être égale, elle doit être à l'avantage de chacun et, en même temps, les positions d'autorité et de responsabilité doivent être accessibles à tous (...) On organise les inégalités économiques et sociales de manière à ce que chacun en bénéficie (J. Rawls, 1993, p. 91).

Le philosophe Américain sait qu'il est impossible pour la raison humaine de partager les richesses et les revenus à part égale aux hommes. Partant de cette difficulté, il plaide pour une bonne répartition des avantages économiques et sociaux. Cette plaidoirie présuppose que l'on fasse l'effort de faire un partage raisonnable et équitable de l'économie aux populations pauvres. Si John Rawls ne va pas dans le même sens que Montesquieu, il ne se défait pas de l'héritage de celui-ci, parce qu'il sait que l'inégalité entre les hommes est inhérente à la société. En termes propres, si l'égalité sociale n'est pas de ce monde, l'idéal serait d'ajuster les inégalités entre les hommes pour tendre vers une société d'équilibre.

Conclusion

Cette odyssée intellectuelle nous a conduit à comprendre que l'inégalité sociale, inhérente à la société, est au quotidien. Ainsi, le caractère naturel de l'inégalité entre les hommes devrait inciter les hommes à transformer la société. Cette transformation sociale dont l'ultime mission est d'établir un équilibre entre la haute classe et la basse classe ne peut se réaliser que par une législation politique inspirée du génie constitutionnel de Montesquieu.

L'aspect naturel de l'inégalité sociale est sans contestation. Ainsi, il revient à l'intelligence humaine d'organiser institutionnellement la société pour harmoniser les rapports entre les riches et les pauvres sur le plan politique, économique et social. C'est un chef d'œuvre de législation difficile à réaliser mais pas impossible. Il s'agit de disposer les choses de sorte que les riches et les pauvres conservent chacun leurs propres intérêts.

La pensée de Montesquieu sur l'inégalité sociale est d'actualité. Selon C. Peugny (2016, p. 9) « la France reste minée par les inégalités (...) les 10 % des Français (...) concentrent (...) la richesse (...) la pauvreté s'étend, frappant (...) plus de 8 millions d'individus ». Et pire, « du point de vue de la mobilité sociale (...) la reproduction (...) n'a pas faibli, bien au contraire ». L'inégalité entre les hommes dans le monde moderne est une réalité qu'aucune supposition des sceptiques (ou des sophistes) ne peut ébranler. **Les analyses de Rousseau et de Malebranche sur l'inégalité sociale n'écœuvrent pas le point de vue de Montesquieu sur la question.**

Locke, après avoir établi le principe que l'inégalité sociale provient de l'accession à la propriété privée et donc produite par « le travail » (J. Locke, 1994, p 22 et p 172) n'est pas en contradiction avec la pensée de Montesquieu. **Si certaines personnes sont privilégiées par la richesse avant même leur naissance, cela n'empêche que le présumé fossé entre pauvres et riches trouve son origine à partir du travail.** La propriété privée est la résultante du fruit du travail de chacun et, on sait que le travail, lui-même, naturel est inscrit dans la destinée de l'homme. Dieu n'a-t-il pas condamné l'homme au travail dans la Sainte Bible ?

Références bibliographiques

- ALTHUSSER Louis, 1959, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, presse Universitaire de France.
- ARISTOTE, 1982, *La politique*, trad. J. Tricot, Vrin.
- PEUGNY Claire, 2016, *Le destin au berceau, Inégalités et reproduction sociale*, Paris, Seuil.
- CARCASSONNE Elie, 1970, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XIII^e siècle*, Genève slatkine reprints.
- ENGELS Friedrich et KARL Marx, 1965, « Le manifeste communiste » in *Economie, I.*, Bib de la Pléiade, Gallimard.
- François Curset, 2005, « la discrimination politique » in *Encyclopédia Univesalis*, Edition.
- LOCKE John, 1994, *Le second traité du gouvernement* (1690), Presse Universitaire de France.
- MALEBRANCHE Nicolas, 1684, *Traité de morale*, Google books.
- MONTESQUIEU, 1979, *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, 1999, *Les héritiers. Les étudiants et les cultures*, Les éditions de minuit,
- PLATON, 1979, *La république*, Trad. Robert Baccou, Paris, Flammarion.
- RAWLS John, 1993, *Théorie de la justice* (1971), trad. par C. Audard, Édition du Seuil.
- ROUSSEAU Jean Jacques, 2007, *Discours sur l'inégalité* (1755), Première partie, Coll. « Classiques et Cie », Ed. Hatier.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'inégalité et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1755), première partie, Coll. « Classiques et Cie », Paris, Ed. Hatier, 2007.