



HAL
open science

Les femmes, épouses et mères de citoyens De la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848)

Anne Verjus

► **To cite this version:**

Anne Verjus. Les femmes, épouses et mères de citoyens De la famille comme catégorie politique dans la construction de la citoyenneté (1789-1848). Science politique. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1997. Français. NNT: . halshs-00003786v1

HAL Id: halshs-00003786

<https://theses.hal.science/halshs-00003786v1>

Submitted on 24 Jan 2005 (v1), last revised 24 Jan 2005 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Anne Verjus

Les femmes, épouses et mères de citoyens

ou de la famille comme catégorie politique

dans la construction de la citoyenneté

(1789-1848)

Volume I

Thèse de Doctorat d'Etudes politiques sous la direction de M. Pierre Rosanvallon
soutenue devant un jury composé de

M. Michel Offerlé

Mme Mona Ozouf

M. Philippe Raynaud

Mme Irène Théry

Octobre 1997

A ma famille si peu traditionnelle

Je souhaite remercier tous ceux qui, à un moment ou un autre de ce long travail, m'ont accompagnée et encouragée à persévérer.

Merci tout particulièrement à Jean Bart, Jean-Pierre Bernard, Jacques Commaille, Maria Sofia Corciulo, Yves Déloye, Bernard Gainot, Annie Geffroy, Dominique Godineau, Robert Griffiths, Jacques Guilhaumou, Jennifer Heuer, Olivier Ihl, Michel Offerlé, Michel Pertué, Mariangela Roselli, Anna Rossi Doria, Fabio Rugge, Irène Théry, Yan Thomas et Juliàn Viejo Yharrassarry pour les conseils, les encouragements ou l'amitié qu'ils m'ont apportés, ainsi que les questions qu'ils ont su me poser, à certains moments importants de la recherche et de la rédaction ; merci à Didier Renard, professeur de science politique dont l'enseignement, à l'IEP de Grenoble, fut aussi lumineux qu'exceptionnel, et à qui je dois l'essentiel des bases intellectuelles qui m'ont permis de mener à bien ce travail.

Merci encore aux chercheurs et enseignants qui m'ont donné l'occasion de m'exprimer publiquement et de publier, alors que mes recherches n'offraient pas encore de perspectives abouties : Alain Corbin, Michelle Perrot et Jacqueline Lalouette (dans le cadre du colloque de la Société d'histoire de la Révolution de 1848, sur les *Femmes dans la cité*, en 1991) ; Michèle Riot-Sarcey et Eliane Viennot (colloque sur *La démocratie à la française*, en 1994) ; Serge Aberdam et Roberto Martucci (colloque sur *Le suffrage*, à Macerata en 1995). Chacune de ces interventions m'a permis de largement clarifier, en les confrontant à un public, mes hypothèses et mes arguments.

C'est à Mona Ozouf et Pierre Rosanvallon que va ma reconnaissance la plus vive, pour l'amitié et le soutien que la première m'a prodigués, ainsi que pour le généreux accueil et les conseils qu'ils m'ont tous deux offerts à l'EHESS ; je n'aurais pas, sans eux, achevé cette recherche avec la même facilité ni, disons-le, avec le même plaisir.

Sommaire

Volume I

INTRODUCTION

(p. 10)

I. Une approche en termes de classes de sexe	12
L'exclusion des femmes, vue comme fruit d'un rapport de forces entre les sexes	12
De la nécessité d'abandonner certains postulats de l'historiographie féministe	22
Des résultats peu exploités par la recherche en sciences sociales	28
II. Faire l'histoire de ce qui n'est pas pensé comme un problème	36
La famille, catégorie de la pensée politique du premier XIXème siècle	36
Saisir le niveau non idéologique de la construction politique	47
III. L'histoire politique au prisme de la question des femmes	56
L'homme de la Déclaration de 1789 : une notion évolutive	56
L'intérêt politologique de la question des femmes	61

Première partie
LA SOCIÉTÉ CIVILE ET POLITIQUE DES INDIVIDUS
(p. 64)

<i>Chapitre 1</i> : Le droit de suffrage, attribut de l'indépendance	73
1.1 Un égalitarisme tempéré de hiérarchie	76
1.1.1 L'égalité de tous les citoyens devant la loi	76
1.1.2 L'impôt, critère de la hiérarchie politique	86
1.2 Le cens, mesure de l'influence sociale	96
1.2.1 Vers une radicalisation de la notabilité des électeurs	96
1.2.2 Un suffrage individualiste	108
1.2.3 La propriété, base nécessaire de tout droit politique	114
 <i>Chapitre 2</i> : La construction politique de la famille comme société naturelle	 130
2.1 La nécessaire occultation de la famille par l'individualisme	133
2.1.1 Faire de la famille une petite République	136
2.1.2 Individus de la société civile ou membres de la famille ?	144
2.1.3 La famille, société naturelle et <i>motif</i> de la société civile	153
2.2 La famille comme société politique	161
2.2.1 La théorie bonaldienne du pouvoir	163
2.2.2 La prégnance des catégories traditionalistes sur la pensée libérale	176

Deuxième partie
LA FAMILLE, CATÉGORIE CONSTITUTIVE DE LA CITOYENNETÉ
(p. 194)

<i>Chapitre 3</i> : La situation politique des femmes et autres membres de la famille	199
3.1 Les enfants, exemple d'une exclusion politiquement non pensée	202
3.2 La naturelle appartenance des femmes à la famille	208
3.2.1 La marginalité du discours individualiste de Condorcet et Guyomar	211
3.2.2 "Les institutions les plus justes... sont les plus conformes à la nature"	214
3.3 Les domestiques : dépendance et subordination	224
 <i>Chapitre 4</i> : La famille, unité dans le droit électoral	 235
4.1 Un cens électoral dont l'"assiette" est le patrimoine familial	239
4.1.1 L'électeur, ou la fiction de l'héritier universel	241
4.1.2 Le lien conjugal comme lien politique	251
4.2 Une conception familialiste du suffrage qui traverse toute la période	259
4.2.1 Appartenance familiale et droits politiques sous la Monarchie censitaire	260
4.2.2 La période révolutionnaire : un silence significatif	277

Troisième partie

LA COMMUNAUTÉ NATURELLE DES HOMMES

(p. 289)

<i>Chapitre 5</i> : L'universalité des citoyens, une rupture sans précédent	293
5.1 La communauté de référence et ses possibilités de réalisation	296

5.1.1 Cormenin, rédacteur modéré d'un décret radical	297
5.1.2 La référence à 1793, ou de l'utilité de la société...	308
5.2 L'homme indéfini du suffrage universel "illimité"	320
5.2.1 La loi de 1850 et le retour à "l'homme vrai, le vrai citoyen"	322
5.2.2 Le droit de suffrage : une fonction virile et morale	333
<i>Chapitre 6 : Vers l'épuisement du modèle politique de la famille</i>	358
6.1 La revendication en faveur d'un suffrage féminin en 1848	360
6.1.1 Une conception sexualiste de la citoyenneté...	360
6.1.2 ... préférée à des arguments plus individualistes	372
6.2 Le vote familial : une revendication de substitution	400
6.2.1 Le vote familial comme revendication	401
6.2.2 L'éclatement de la famille comme unité politique	406
6.2.3 La tentation de distinguer les citoyens chargés de famille	411
	CONCLUSION
	(p. 427)
<i>Index</i>	443

ANNEXES

Éléments biographiques sur P.-L. Roederer	454
P.-L. Roederer , De la députation aux États généraux, 1788	456
P. Roussel , De la femme considérée au physique et au moral, 1788-1789	462
F.-J. L'Ange , 1789	463
Débat sur l'administration des biens par les époux, 1792	473
P.-L. Roederer , Cours d'organisation sociale, 1793	475
Guyomar , Le partisan de l'égalité politique..., 1793	493
P.-L. Roederer , Constitution, 1795	496
P.-L. Roederer , Remarques sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet..., 1796	498
Ch.-Ph.-T. Guiraudet , De la famille..., 1797	500
P.-L. Roederer , Réflexions sur l'ouvrage du citoyen Guiraudet..., 1797	509
Éléments biographiques sur L. de Bonald	511
Éléments biographiques sur J.-J. Virey	512
J.-J. Virey , De l'influence des femmes..., 1810	514
Hyde de Neuville , Sur les hommes mariés, 1816	519
Marcellus , Sur les hommes mariés, 1816	521
A. Fritot , Les célibataires sont de dangereux cosmopolites, 1824	524
Éléments biographiques sur Mme de Rémusat et sa famille	526
Mme de Rémusat , Essai sur l'éducation des femmes, 1824	529
Éléments biographiques sur Mme Guizot	534
Mme Guizot , Education domestique..., 1826	537
Éléments biographiques sur F. Guizot	540
F. Guizot , Du droit de suffrage dans la famille, 1827	543
Mme Necker de Saussure , Education progressive..., 1828	545
Cormenin et Saint-Roman , Lettres sur la Charte..., 1831	558
Poulle , L'inconcevabilité d'un suffrage universel, 1835	569
<i>Le National</i> , 19 septembre 1838	570
<i>Le National</i> , 21 septembre 1838	571
Louis Blanc , Remise en cause de la propriété, 1839	572
Tocqueville , Sur les domestiques, 1840	574
Legouvé , Femmes, 1843	576

Sand , La femme dans la société politique, 1848	588
Sand , Réponse aux femmes qui l'ont portée candidate, 1849	592
Deroin , Lettre aux démocrates socialistes, 1849	593
Desages , Le droit des femmes, 1850	594
A. de Lamartine , Le passé, le présent, l'avenir de la République, 1850	622
Baroche , Intervention sur la notion de domicile politique, 1850	624
Thiers , Intervention sur le projet de loi électorale, 1850	625
Vaujuas , Amendement en faveur des hommes mariés, 1850	628
Favre , Intervention en faveur des fils de famille, 1850	624
André , Le suffrage universel dédié à la famille..., 1850	630
Courbebaisse , Essai sur la théorie des élections, 1851	634
Lamartine , "Aux familles", 1851	636

BIBLIOGRAPHIE

1. Histoire des femmes et de la différence de sexe	637
2. Citoyenneté, souveraineté et représentation	653
3. Suffrage et élections	657
4. La famille	669
5. Histoire des idées politiques	680
6. Propriété, patrimoine et hiérarchie sociale	693

Introduction

Si l'on devait en juger à travers ce que nous donne à voir l'historiographie actuelle, il nous paraîtrait que la citoyenneté des femmes issue de la Révolution est profondément injuste, misogyne et contradictoire : de fait, à l'aune de l'approche contemporaine, le statut politique de la femme à partir de 1789 est paradoxal puisqu'elle est citoyenne sans l'être : reconnue l'égale de l'homme devant la loi, en théorie aussi libre que tout individu du corps social, elle est pourtant exclue de la cité politique, et à ce titre considérée aujourd'hui comme exclue de la société. Le plus souvent, on ne voit dans cette impasse théorique que le prétexte d'une dénonciation ou le sujet d'une polémique, pour le moins déplacées (dans le temps et dans les termes), qui trouvent d'elles-mêmes leur résolution dans une misogynie des hommes de la Révolution, soit dans l'éternelle dialectique domination/oppresion d'un sexe sur l'autre.

Or, s'il y a effectivement un paradoxe dans cette citoyenneté féminine à la fois réelle *et* fictive, il nous faut peut-être réaliser que c'est notre façon de poser le problème qui ne permet pas de comprendre les termes de cette étrange alternative, et qu'en conséquence celle-ci ne se résoudra que si l'on utilise d'autres outils théoriques. C'est bien là le propre de toute paradoxe, qui ne s'offre à comprendre qu'au terme d'un détournement de ses apparentes évidences, et ne laisse en définitive que le squelette d'une contradiction interne. De sorte que, si la Révolution nous apparaît aujourd'hui comme étonnamment inconséquente avec ses propres principes, lorsqu'elle refuse le droit de vote aux femmes, il faut chercher la contradiction ailleurs que dans les évidences qui nous sont proposées, et d'une manière théorique qui contourne cette impasse logique : la citoyenneté féminine, d'apparence paradoxale, met à jour une contradiction qui traverse la construction politique elle-même et dont on retrouve les effets jusqu'à la fin de la première moitié du XIX^{ème} siècle, c'est-à-dire jusqu'à la Révolution de 1848.

Cette contradiction est celle qui oppose l'idéologie égalitariste et certains principes hiérarchiques hérités de la pensée holiste. C'est ce que l'historiographie qui s'est intéressée à la question des femmes manque à voir pour comprendre la spécificité de cette citoyenneté ; car en persistant à raisonner, comme on le fait généralement, avec nos schémas contemporains, il est impossible de saisir comment les législateurs de la Révolution ont pu concevoir une société civile et politique à la fois égalitaire et respectueuse de la différence de sexe ; des droits dits universels et pourtant, exclusifs de la moitié de la population adulte ; le tout sur la base d'une définition "sexiste" de l'individu qui comme telle ne peut que nous paraître tronquée — n'a-t-on pas en effet pris l'habitude de penser l'individu sur la base de la personne humaine, sans distinction de sexe, de race, de religion, etc. ? Autant de paradoxes qui n'apparaissent pourtant pas comme tels à la majorité des contemporains de la première moitié du XIX^{ème} siècle, Révolution comprise, et qui doivent nous inciter à interroger les catégories de pensée qui les rendent invisibles à toute une époque. On retrouvera, de la sorte, des conceptions

aussi construites que cohérentes d'une citoyenneté féminine à part entière, distincte de la citoyenneté accordée à la plupart des hommes et dont il s'agit de comprendre les catégories de pensée qui les rendent compatibles entre elles. Il est temps de rompre avec cette déduction toute féministe, donc anachronique pour cette époque : que le refus d'octroyer le droit de suffrage aux femmes revient à les exclure de la société et partant, à leur dénier toute humanité. Rien n'est plus étranger aux conceptions de ceux qui sont à l'origine d'une telle "décision".

I. Une approche en termes de classes de sexe

Jusqu'à une époque relativement récente, qui connaissait l'action des femmes pendant la Révolution, et surtout, qui voyait un intérêt autre que de pure érudition, à des recherches sur un tel sujet ? Encore aujourd'hui, on ne peut s'étonner outre mesure des propos rapportés par une historienne témoignant que, lors d'une conférence sur Olympe de Gouges, un auditeur ait posé la question suivante : "Maintenant que je sais que des femmes ont participé à la Révolution, quelle différence cela fait-il ?"¹ Toute l'histoire des femmes pourrait se résumer par cette question qui, d'un seul trait, réussit à décrire l'isolement de cette discipline qui s'est longtemps située, par choix idéologique, à l'écart des questions que se posait la recherche en sciences sociales, et dont les résultats n'ont, en partie pour cette raison, que très peu été utilisés par la dite recherche.

- L'exclusion des femmes, vue comme fruit d'un rapport de force entre les sexes

Les femmes sont privées du droit de vote dès l'origine de la Révolution, autrement dit, dès le Règlement électoral du 24 janvier 1789. C'est un fait avéré, et que nul ne songe à contester ; mais les analyses divergent lorsqu'il s'agit d'apporter une explication à cette exclusion. Deux positions s'affrontent en la matière : celle qui pense que l'exclusion des femmes est en contradiction profonde avec l'universalisme de la *Déclaration des Droits de l'Homme* de 1789, et celle qui, à l'inverse, fait l'hypothèse que la différence de sexe est au fondement de la philosophie démocratique libérale.

Dans un premier temps, l'histoire des femmes a postulé qu'une telle situation ne pouvait être que le fruit contingent d'un rapport de force entre les sexes. Puisque la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 avait établi que "les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits", et qu'homme signifiait "être humain" en général, on ne pouvait voir dans l'exclusion civique prononcée contre les femmes que l'oeuvre d'un "parti machiste"², c'est-à-dire une réaction des hommes en tant que représentants de leur sexe. Sur

¹ Cf. Louise A. Tilly, "Genre, histoire des femmes et histoire sociale", *Genèses*, n°2, déc. 1990, p. 148.

² Cf. Elisabeth Guibert-Sledziewski, Postface à l'ouvrage d'Annette Rosa, *Citoyennes ! Les femmes et la Révolution française*, Paris, Messidor, 1988, p. 244.

le plan philosophique, mais également des droits civils, la femme avait d'abord été reconnue comme une citoyenne :

“La tendance que manifestait la Déclaration se trouve confirmée par sa suite logique, la constitution du 3 septembre 1791. C'est elle qui introduit un bouleversement fondamental dans le statut théorique et positif de la femme, en déclarant par son article 7 du titre II : “La loi ne considère le mariage que comme un contrat civil”. Une telle affirmation suppose d'une part que les parties contractantes sont égales en capacité, comme il suit des principes de 1789, et d'autre part, que la nature du contrat n'est pas propre à exiger d'autres engagements, religieux par exemple, au regard desquels ces principes seraient nuls. Autrement dit (...) la féminité ne constitue plus un être spirituel, elle ne modifie ni n'affecte la personnalité juridique civile du sujet, pas plus que la nature des contrats qui l'engagent. (...) La femme apparaît désormais comme sa propre maîtresse, capable d'engager sa personne en toute souveraineté”³.

Au vu de ces avancées, on comprend que seuls des préjugés sexistes puissent expliquer ce retournement brutal opéré en matière de droits civils⁴.

Cette analyse est, d'un point de vue strictement juridique, sans défaut. Mais c'est bien là le problème, pour qui veut sortir de l'impasse à laquelle ce genre de raisonnement, par définition an-historique, conduit : en s'en tenant à une approche aussi logique des textes, dont on *déduit* ce qui devrait être, plutôt qu'on ne le constate, on manque en effet à comprendre l'écart entre la femme civile et la femme civique. C'est pourquoi on l'impute à une soudaine prise de conscience, par les hommes, de “l'envahissement” qu'ils auraient risqué de subir, s'ils avaient mis en application leurs généreux principes d'universalité des droits. Il est significatif à cet égard qu'au moment de passer à un niveau explicatif l'analyse, de juridique, devienne plus psychologique : ainsi Talleyrand, pris comme figure du “sexisme bourgeois”, est-il accusé d'hypocrisie et de mauvaise foi⁵. Un déplacement similaire est observable dans l'analyse de philosophie politique menée par Elisabeth Badinter sur le même sujet : “Là, dit-elle, on est peut-être au coeur de l'obsession masculine. La volonté de séparer les sexes — jusque dans l'espace imparti à chacun —, la rigide distinction des rôles et des fonctions n'a d'autre fin que d'éloigner le spectre de la confusion ou de l'indétermination sexuelle. Le pire qui puisse arriver à ces hommes

³ Cf. Elisabeth Guibert-Sledziewski, “Naissance de la femme civile, la Révolution, la femme, le droit”, *La Pensée. Recherches marxistes, Sciences, Société, Philosophie*, n° 238, mars-avril 1984, p. 39.

⁴ Cf. Elisabeth Guibert-Sledziewski, “La femme dans la législation révolutionnaire”, in *Les femmes et la Révolution française*, Actes du colloque international, 12-13-14 avril 1989, Université de Toulouse-Le Mirail, édition préparée par Marie-France Brive, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989. On trouve le même constat chez une juriste comme Vida Azimi qui conclut un long article sur le sujet par ces mots : “Pour Aulard, “la Révolution consiste dans la Déclaration des droits, rédigée en 1789 et, complétée en 1793 et, dans les tentatives faites pour réaliser cette déclaration ; la contre-révolution ce sont les tentatives faites pour détourner les Français de se conduire d'après les principes de la Déclaration des droits”. Si l'on oppose cette définition aux lacunes de droit, aux rancunes des lois, aux silences et aux sentences des protagonistes, “l'exhérédation politique” des femmes est attentatoire à l'esprit même de la Déclaration, donc de la Révolution et partant elle est proprement contre-révolutionnaire.” Vida Azimi, “L'”exhérédation politique” de la femme par la Révolution”, *Revue historique de droit français et étranger*, 69 (2), avril-juin 1991, p. 215. Dans l'*Histoire des femmes*, l'article consacré aux droits de la femme au XIX^e siècle, va dans ce sens, lui aussi ; ce qui confirme qu'en la matière, l'interprétation juridique ne peut que reconnaître l'existence d'une femme civile. Cf. Nicole Arnaud-Duc, “Les contradictions du droit”, in Michelle Perrot et Georges Duby (dir.), *Histoire des femmes*, vol.4, *Le XIX^e siècle* (sous la dir. de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot), Paris, Plon, 1991. C'est à ce point de vue que se rallie également la philosophe Elisabeth Badinter, dans une présentation de textes révolutionnaires sur les femmes (*Paroles d'hommes (1790-1793)*, Paris, P.O.L., 1989, p. 42).

⁵ Ce qui n'est pas nécessairement faux, mais déplace le problème. Cf. Elisabeth Guibert-Sledziewski, Postface à l'ouvrage d'Annette Rosa, *Citoyennes !...*, op. cit., pp. 248-250.

est la perte de leur sentiment d'identité. C'est pourquoi ils multiplient les différences extérieures et visuelles qui les rassurent⁶. C'est finalement une névrose masculine, caractéristique de toute une époque où les hommes auraient probablement entretenu un certain type de rapport avec leur mère, qui sert d'ultime explication à l'exclusion politique perpétrée contre les femmes⁷. De la même manière, les textes — devenus fameux en dépit de leur marginalité à l'époque révolutionnaire — de Condorcet et Romme en faveur du droit des femmes trouvent-ils eux aussi une ultime explication dans la vie privée de ces hommes, qui non seulement ont perdu leur père très jeunes, mais qui n'ont pas montré les signes d'une sexualité débordante avec les femmes, et en particulier avec leurs très jeunes épouses...⁸ Un recours aussi récurrent à des termes tels qu'"obsession", "spectre", "sentiment d'identité", ou "rassurer", laisse penser que pour comprendre l'attitude des révolutionnaires à l'endroit des femmes, l'on serait contraint de passer d'une histoire politique vers une histoire psychologique et comportementale⁹. Pourtant, le fait même que l'on manque d'arguments relevant de la pensée politique proprement dite, pour répondre à cette question, inciterait plutôt à s'interroger sur les termes dans lesquels elle a été posée.

L'autre position en matière de recherches sur l'exclusion politique des femmes a opté pour une approche sensiblement différente. Plutôt que d'opposer la philosophie universaliste à son application machiste, on a cherché à comprendre ce qui, dans la logique démocratique elle-même, nécessitait une telle différenciation politique entre les sexes. Il n'y avait plus une *Déclaration* humaniste et des hommes sexistes, mais une Révolution tout entière et dès l'origine traversée du besoin de maintenir les femmes hors du politique. C'est une nécessité propre à la démocratie, et non plus à un parti au sein de la Révolution, qui permettrait d'expliquer le sort réservé aux femmes.

Par cette approche, c'est finalement toute la Révolution qui se trouve accusée de sexisme. Aux Etats-Unis, Carole Pateman et Joan Landes sont parmi les premières historiennes à s'être appuyées sur les acquis de "l'histoire culturelle" pour comprendre, à partir du contexte politique et social de l'époque, la signification de

⁶ Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, p. 34.

⁷ "A lire ces textes d'inspiration radicalement opposée, on se prend à rêver au portrait et à l'histoire des uns et des autres. Y aurait-il un archétype psychologique pour chacun des camps ? se demande Elisabeth Badinter. Pour mieux comprendre les positions des uns et des autres, il faudrait tout savoir de leur enfance, de leurs relations avec les femmes et en particulier avec leur mère. A quelques exception près, ces connaissances nous manquent et nous ne disposons que de fragments anecdotiques sur la vie privée de certains d'entre eux." Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, p. 36.

⁸ Cf. Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, pp. 36-37. Vie privée, mais aussi morale et vertu politiques personnelles sont appelées à la rescousse pour distinguer les féministes dont la plupart n'ont pas de "sang sur les mains", de tous les autres révolutionnaires. *Ibid.*, p. 37.

⁹ Il ne s'agit pas de douter de l'intérêt d'une telle recherche pour l'histoire de cette période, qui a su montrer sa richesse interprétative ; des tentatives intéressantes ont effectivement été menées, depuis ce constat d'un "manque" prononcé en 1989 par Elisabeth Badinter ; on se reportera avec profit à l'ouvrage de Jacques André, *La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, PUF, Bibliothèque de psychanalyse, 1993 ; ainsi qu'à une tentative de rapprochement entre les thèmes de la psychanalyse et l'histoire politique, par Lynn Hunt, *Le roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995.

l'exclusion des femmes¹⁰. C'est à la masculinité qu'elles confèrent le statut de principe constitutif de la sphère publique bourgeoise, en ce qu'elle aurait été pensée et construite *contre* les femmes, contre leur pouvoir et leur présence dans la sphère politique d'ancien régime. Ce qui revient à confondre la démocratie et la masculinité, en ne voyant l'une que comme l'instrument de pouvoir entre les mains de l'autre. Il est significatif qu'à l'appui de cette thèse, soit souvent citée la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges, qui avait bien compris, *elle*, que la *Déclaration des droits de l'homme* avait "une signification masculine, et non pas neutre et universelle."¹¹ On ne dénie plus aux femmes ce qu'on leur aurait reconnu dans un premier temps, à savoir l'égalité de droits avec les hommes ; le constat est plus sévère, mais aussi plus juste : seuls les hommes sont, dès l'origine de la Révolution, reconnus comme des individus, des êtres indépendants, et c'est en tant que tels qu'ils se voient attribuer les droits civils et politiques¹².

L'analyse est novatrice, car pour la première fois elle ne déduit pas de l'exclusion politique des femmes, leur exclusion sociale, voire un déni de leur humanité¹³. Pour Carole Pateman, les femmes ne sont pas reléguées dans un "état de nature", mais intégrées dans une sphère qui est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la société civile. La sphère privée à laquelle elles appartiennent est partie prenante de la *société* civile, mais séparée de la *sphère* civile proprement dite. L'antinomie privé/public est une autre manière d'exprimer l'opposition entre naturel et civil, ou entre femmes et hommes¹⁴. L'individu est désormais clairement pensé comme une notion socio-politique, construite à partir de critères bien définis, et non plus comme une essence immuable et éternelle devant rassembler les deux sexes, sous peine de provoquer de graves injustices. Le paradoxe est donc déplacé, puisqu'il investit, à un degré supérieur, la philosophie universaliste en tant que fondamentalement sexiste, anti-féministe, au lieu d'accuser un parti d'avoir trahi les objectifs généreux, humanistes, de la *Déclaration* de 1789 ; mais paradoxe il reste, pour décrire la situation politique des femmes, ce qui ne permet pas de *comprendre* (un paradoxe étant par définition incompréhensible) comment a pu être pensée une notion aussi contradictoire que celle d'*universalisme sexiste*. Ou bien c'est l'un, ou bien c'est l'autre : ou bien les révolutionnaires sont sexistes, et l'universalisme de cette époque n'est plus qu'une gangue vide, et dans ce cas, n'étant plus lui-même, c'est son utilisation qui doit être critiquée ; ou bien ils sont universalistes, et dans ce cas il faut aborder l'exclusion

¹⁰ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988 ; Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

¹¹ *Les femmes et la Révolution française*, Actes du colloque international..., *op. cit.*, p. 16.

¹² "Only masculine beings are endowed with the attributes and capacities necessary to enter into contracts, the most important of which is ownership of property in the person ; only men, that is to say, are "individuals"." Carole Pateman, *The sexual Contract*, *op. cit.*, pp. 5-6.

¹³ C'est une des conclusions à laquelle parvient Elisabeth Badinter, et que l'on retrouve exprimée de manière récurrente chez d'autres historiens de cette question : "En émancipant les juifs, puis les Noirs, mais en refusant aux femmes le même privilège, la Révolution française a tranché le débat sans crainte de se contredire. *Les femmes étaient des êtres humains exclus de l'humanité responsable, à l'égal des enfants et des fous.*" Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes...*, *op. cit.*, p. 15. C'est moi qui souligne.

¹⁴ "Women have no part in the original contract, but they are not left behind in the state of nature — that would defeat the purpose of the sexual contract ! Women are incorporated into a sphere that both is and is not in civil society. The private sphere is part of civil society but is separated from the "civil" sphere. The antinomy of private/public is another expression of natural/civil and women/men." Carole Pateman, *The sexual Contract*, *op. cit.*, p. 11.

politique des femmes autrement que comme le fruit d'une politique particulariste. Mais on voit bien que, sous peine de perdre toute vision claire de la situation, il faut éviter de conjoindre deux termes qui se contredisent avec autant de force.

En France, on retrouve des conclusions similaires, quoiqu'avec une approche sensiblement différente de celle développée dans le monde anglo-saxon, chez une historienne — dont la formation philosophique explique, peut-être, l'originalité de la démarche. Si les droits de l'homme ne sont pas ceux de la femme, c'est par une "nécessité interne" à la Révolution¹⁵, explique Geneviève Fraisse. *Nécessité* interne qui trouverait son explication dans la "peur" masculine à l'endroit des femmes, en réponse à l'influence qu'exerçaient certaines d'entre elles sous l'ancien régime (on croise, à nouveau, un argumentaire psychologisant cher à l'histoire française des femmes), et qui se traduirait par le choix, devant "la règle démocratique qui stipule que le droit pour une femme est un droit pour toutes les femmes"¹⁶, de les exclure systématiquement de la cité. Mais aussi, *nécessité interne*, au sens où elle ne peut pas se dire, sous peine d'avoir à affronter la "formidable contradiction"¹⁷ que représente cette exclusion politique des femmes. Si toute la Révolution est finalement exclusive des femmes, c'est moins parce qu'elle aurait été dominée par un parti machiste, ou parce qu'elle aurait été globalement misogyne, que parce qu'elle se fonde dans la différence de sexe. Ni certains hommes, ni tous les hommes, ne sont accusés d'avoir fait la démocratie contre les femmes : il s'agit plutôt d'une "réaction conjuratoire" exprimant une "peur fondamentale, celle qui imaginerait une confusion possible entre les sexes, la fin d'une nécessaire différence"¹⁸. Reste qu'en définitive, et malgré la rigueur intellectuelle avec laquelle l'historienne a su traiter la question, notamment en refusant de recourir au procès d'intention, c'est toujours la différence entre les sexes qui sert de réponse au problème de leur différence politique. En outre, et en dépit d'une volonté clairement affichée d'historiciser le rapport entre les sexes¹⁹, le recours récurrent à des nécessités d'ordre psychologique pour expliquer le maintien de telles différences relève bien plus d'une anthropologie (c'est-à-dire d'une étude de la *nature* de l'homme en société) que d'une histoire *politique*.

Récemment, un colloque consacré à la démocratie "à la française" stigmatisait, dans le même ordre d'idée, le caractère fondamentalement anti-féministe de la démocratie, dont il conviendrait de refondre la définition de

¹⁵ Cf. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989, p. 9.

¹⁶ Geneviève Fraisse, "Rupture révolutionnaire et l'histoire des femmes", in Danielle Haase Dubosc et Eliane Viennot (dir.), *Femmes et pouvoirs sous l'ancien régime*, Paris, Rivages/histoire, 1991, p. 294.

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁸ Geneviève Fraisse, "La double raison et l'unique nature", in *La famille, la loi, l'Etat, de la Révolution au Code civil*, Textes réunis et présentés par Irène Théry et Christian Biet, Paris, Imprimerie nationale, Centre Georges Pompidou, 1989, p. 51.

¹⁹ Cf. l'introduction de son principal ouvrage sur la question, *Muse de la raison...*, *op. cit.*, notamment p. 10 ; volonté légèrement temporisée, d'entrée, par la prise en compte de ce que l'historienne appelle "le retour des thèmes nécessaires", et que l'on peut comprendre comme ce qui, dans l'histoire des sociétés, se reproduit à l'infini, parce qu'il relève, justement, d'une sorte de nature psychologique de l'homme.

la citoyenneté pour que celle-ci soit capable, enfin, de dépasser la masculinité qui la fonde depuis 1789²⁰. Ce qui est reproché au “monde commun” actuel issu de la pensée démocratique, c’est de ne pas savoir traiter certaines questions spécifiquement féminines (telles que les droits de la mère) autrement que comme des mesures particulières, assimilant finalement les femmes à une minorité ; aussi, contrairement à ce que l’”on” nous fait croire depuis 1789, n’y a-t-il pas de “monde neutre” des *individus* — tous égaux en dépit de leurs différences naturelles — mais une mascarade qui derrière la prétendue abstraction laisserait se profiler le pouvoir effectif des hommes²¹. Il ne s’agit plus, selon cette interprétation, de reconnaître, dans l’évolution historique de la démocratie, l’avènement même tardif d’une femme individu, mais au contraire, de contester la validité d’une telle conception universaliste de la citoyenneté, qui en prônant l’égalité, a finalement dénié aux femmes leur identité dans la cité, et partant, leur existence même. Que les femmes aient obtenu le droit de suffrage en 1944 n’a donc rien changé : d’un déni d’humanité, on est passé à un déni d’identité qui, pour elle, reviendrait au même²².

On se déplace, ce faisant, d’une analyse historique vers une critique politique de l’individualisme démocratique qui, pour intéressante qu’elle soit — et à condition d’être cantonnée à l’intérieur d’un cadre purement militant —, ne nous donne pas à voir ce en quoi il consistait pour les philosophes et hommes politiques de la fin du XVIIIème siècle. On peut contester la validité du concept de l’individu abstrait : c’est un débat actuel, et dont il ne s’agit pas, ici, de juger de la légitimité ou de ses enjeux politiques. Mais on ne peut sérieusement contester le fait que la démocratie se soit construite sur la notion d’individu *en tant que représentant de l’universel*, et non comme on voudrait le prétendre aujourd’hui, en tant que représentant d’intérêts particuliers dans la nation, ou de la seule catégorie sexuelle des hommes²³. Toute la philosophie universaliste est au contraire tendue vers l’objectif inverse, qui est de nier tout ce qui, entre l’individu et l’Etat, risque d’interférer avec l’expression de la volonté générale (corporations, ordres, privilèges politiques, etc.)²⁴.

²⁰ Françoise Collin, “Mythe et réalité de la Démocratie”, in *La démocratie “à la française” ou les femmes indésirables*, sous la dir. d’Eliane Viennot, Paris, Publications de l’Université Paris 7 - Denis Diderot, 1996.

²¹ Cf. Geneviève Fraisse, “Quand gouverner n’est pas représenter”, in *La démocratie “à la française”...*, *op. cit.*

²² On voit bien, pourtant, combien le passage de l’un à l’autre est philosophiquement impossible à ramener à une seule et même chose : une sorte de situation d’éternelle exclue, voire de victime. Car revendiquer dans un cas l’inclusion à la communauté en tant qu’être humain, et dans l’autre, en tant qu’être sexué, ne correspondent pas à des actions politiques comparables, mais contradictoires : universaliste dans le premier cas, et “sexualiste” dans le second. Aussi, le reproche adressé à la philosophie universaliste qui, en donnant le droit de suffrage aux femmes, leur a dénié leur identité politique d’êtres sexués, n’est-il pas fondé, car c’est le propre de la philosophie universaliste que de dénier de telles appartenances ; maintenant, on peut choisir de défendre les droits (en l’occurrence, sociaux, quand il s’agit du droit des mères) des femmes à partir d’autres principes politiques, relevant d’une philosophie particulariste, communautariste, et non universaliste telle qu’elle a été définie jusqu’à maintenant.

²³ Dénonçant l’individu comme masculin, la tendance actuelle est à revendiquer, par contrecoup, la reconnaissance d’une *individue*. Reconnaissance qui, redisons-le, garde toute sa validité dans le champ du militantisme actuel, mais qui, il faut le reconnaître aussi, contredit pleinement la philosophie individualiste qui fonde historiquement notre démocratie actuelle. On peut donc s’étonner de l’emploi d’un tel vocable, tendant à féminiser ce qui, par vocation, a été pensé comme universel, quoi qu’on en dise. Cf. *Les femmes et la Révolution française*, Actes du colloque international..., *op. cit.*, p. 12 ; ainsi que l’article de Michèle Riot-Sarcey, “L’argumentaire politique des femmes, de Jeanne Deroin à Julie Daubié”, in *La démocratie “à la française”...*, *op. cit.*, p. 214.

²⁴ Sur ce point en particulier, car nous développons plus loin en quoi consiste l’universalisme dans la pensée des Lumières, voir Philippe Raynaud, “Démocratie”, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sous la dir. de François Furet et Mona Ozouf, Paris, Flammarion/Champs, 1988 ; ainsi que Marcel Gauchet, “Droits de l’homme”, *ibid.*

Une série de travaux de recherche ont ainsi convergé, ces dernières années, pour rappeler que la représentation politique est pensée sur la base de la nation souveraine, et non sur celle de la seule communauté des citoyens : histoire politique et histoire des femmes se rejoignent, sur ce point, pour souligner l'appartenance des citoyennes au souverain²⁵. *Appartenance sans participation*, sur laquelle l'historienne Dominique Godineau a raison d'attirer l'attention des historiens de la Révolution, comme sur une autre manière d'être politiquement, et qui a jusqu'ici été si peu exploitée²⁶, ou mal comprise ; et *citoyenneté sans suffrage*, qui n'est pas sans rappeler d'anciennes formes d'appartenance à la cité romaine²⁷ — et que les révolutionnaires, imprégnés de droit antique, n'étaient probablement pas sans connaître²⁸ : citoyennes passives, les femmes ne sont pas pour autant des sujets, dans la mesure où c'est en tant que membres du corps politique qu'elles ont droit à une égale protection de la loi, expliquait Sieyès conformément à cette conception de la citoyenneté²⁹.

Cette analyse, que l'on peut appeler "féministe", ne permet pas de comprendre le problème que nous pose la citoyenneté des femmes sous la Révolution, puisqu'elle situe d'emblée celui-ci hors de son champ d'application, hors de son "principe" ; et qu'en définitive, c'est d'un universalisme parfaitement contradictoire qu'il s'agit. Par cette interprétation, essentiellement destinée à offrir des solutions aux questions politiques de la fin du XX^e siècle³⁰, on ne parvient pas à une perspective explicative satisfaisante.

²⁵ Un autre versant de l'histoire des femmes, attentif à retrouver les conceptions de la citoyenneté féminine sous la Révolution, est particulièrement bien représenté en France par les travaux de Dominique Godineau. Celle-ci a su montrer, en effet, combien les femmes les plus actives de cette période se pensaient comme "membres du souverain", et revendiquaient plus une reconnaissance sociale de cette appartenance, qu'un droit de suffrage, véritable attribut du citoyen et non de la citoyenne. Cf. Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988 ; et "Privées par notre sexe du droit honorable de donner notre suffrage...". Le vote des femmes pendant la Révolution française", in *La démocratie "à la française" ...*, op. cit., pp. 199-211. Quant aux travaux de science politique, s'ils n'abordent jamais cette question de front, ils permettent néanmoins d'y répondre ; c'est bien la nation tout entière que représente l'Assemblée, dans la théorie révolutionnaire telle que l'a analysée Keith Michael Baker, notamment à travers les théories politiques de Rousseau et de Sieyès. Cf. "Representation", in *Citizenship. Critical concepts*, Bryan Turner and Peter Hamilton (ed.), Routledge, London & New York, 1994, vol. 1, pp. 410-436.

²⁶ On se reportera avec profit aux travaux de science politique et de sociologie consacrés, quoique pour d'autres périodes historiques, à cette notion d'appartenance politique, distincte de la participation électorale, et notamment à la civilité (une "reconnaissance tolérante et généreuse d'un attachement commun à l'ordre social, et d'une responsabilité commune envers lui, en dépit de la diversité") comme un des traits constitutifs de la citoyenneté. Cf. Lloyd Fallers, *The social anthropology of the Nation-State*, Chicago, Aldine, 1974, pp. 3-7 ; ainsi que l'article de Kay Lehman Schlozman, Nancy Burns, Sidney Verba et Jesse Donahue, "Gender and Citizen Participation : Is There a Different Voice ?", *American Journal of Political Science*, vol. 39, n°2, mai 1995.

²⁷ M. Humbert, *Municipium et civitas sine suffragio (l'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale)*, Ecole française de Rome, 1978, ainsi que, du même auteur, "Le droit latin impérial : cités latines ou citoyenneté latine ?", in *Ktema*, n°6, 1981, pp. 207-226.

²⁸ Cf. Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, Gallimard, 1976, qui montre bien la prégnance du modèle antique sur la Révolution ; voir aussi Claude Mossé, qui a consacré un ouvrage à cette question particulière : *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989 ; ainsi que André-Jean Arnaud, *Les origines doctrinales du Code civil français*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1969, p. 45 : "... interdite en France depuis la promulgation de la décrétale *Super specula*, l'étude du Droit romain, jugée indispensable à la formation des juristes, a été réintroduite officiellement par l'édit de 1679".

²⁹ Cf. William H. Sewell Jr., "Le citoyen/la citoyenne : Activity, Passivity, and the Revolutionary concept of Citizenship", *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, Colin Lucas, Pergamon Press, 1988, qui se montre peu convaincu par cette forme de citoyenneté de seconde zone, et qui voit dans la spécificité de la citoyenneté féminine, une "défaite" des femmes. Pour l'historien américain qui, dans un ouvrage antérieur, avait pourtant bien perçu l'importance politique de la famille dans la définition de la citoyenneté, il n'y a pas de place pour une autre citoyenneté que celle de la participation électorale (cf. William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions, le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier, 1983, p. 190 : "En fin de compte, disait-il, ce n'était pas le simple citoyen mais la famille individuelle, incarnée par le père de famille, qui était l'unité politique de la nation française").

³⁰ Toute une partie du débat autour de la parité hommes-femmes à l'Assemblée se nourrit de cette critique de l'universalisme. Cf. parmi un grand nombre d'articles relevant de la même "école" de pensée, celui de Sylviane Agacinski-Jospin, "Citoyennes, encore un effort...", emblématique de cette interprétation de l'universalisme de 1789 comme "particulariste et communautariste", accusé d'avoir instauré "la communauté politique des mâles, libres et égaux en droits", dans *Le Monde* du 19 juin 1996, pp. 1 et 17. Pour une présentation synthétique de la position inverse, voir l'article d'Evelyne Pisier, "Universalité contre parité", dans *Le Monde* du 8 février 1995, p. 13.

L'apport de ce type de questionnement n'est pas à négliger pour autant ; il a permis de déplacer l'analyse de l'exclusion des femmes vers les "significations" qu'une époque donne à ses concepts, plutôt que de les considérer indépendamment du contexte social et culturel dans lequel ils ont vu le jour, comme des notions universelles et an-historiques. Mais il demeure malgré tout à l'écart des recherches et des acquis de l'histoire politique : probablement parce que celle-ci ne lui offre pas des outils conceptuels susceptibles d'être étendus à sa discipline ; mais aussi parce que celle-ci se pense encore — et a même pour mot d'ordre explicite de se penser — comme contestataire, sinon anti-"masculiniste"³¹.

S'il y a, malgré l'ampleur des divergences interprétatives, similitude d'arguments entre les deux grandes positions que nous venons de présenter, c'est pour une raison qui tient aux catégories d'analyse qui les traversent l'une et l'autre : à savoir, l'opposition entre deux classes politiques sexuées³². L'une et l'autre posent, comme une évidence inquestionnable, l'existence d'une coupure socio-politique entre les femmes d'une part, et les hommes d'autre part. Ce faisant, elles plaquent sur la société révolutionnaire nos catégories actuelles, qui tendent à considérer les femmes, mais aussi les hommes, comme deux groupes strictement *naturels* (c'est-à-dire des groupes dont l'appartenance sexuelle devrait, idéalement, n'avoir aucune incidence sur les droits (du moins politiques³³), de leurs membres). Or, la différence de sexe n'est pas une frontière naturelle à l'intérieur de la cité, durant toute la première moitié du XIX^e siècle au moins. C'est ainsi que la catégorie naturelle des hommes ne forme pas une catégorie politique et que si toutes les femmes sont exclues, c'est en tant qu'épouses. Aussi faut-il ramener l'examen de la citoyenneté de ces deux types de personnes à d'autres ensembles que la seule appartenance sexuelle comme discriminant politique.

- De la nécessité d'abandonner certains postulats de l'historiographie féministe

Notre propos n'est pas de nous démarquer à tous prix de l'histoire des femmes telle qu'elle se définit sous

³¹ C'est le sens de la remarque que Mona Ozouf adresse à l'approche féministe de l'histoire des femmes, en prenant à témoin une remarque de Pierre Bourdieu [*in Femmes et histoire*, Paris, Plon, 1993, p. 66] : "Les femmes qui ont entrepris récemment d'écrire une monumentale *Histoire des femmes*, explique Mona Ozouf, se sont ainsi fait rappeler qu'elles ne pouvaient probablement analyser ni leur exploitation ni même leur perception, insérées qu'elles étaient malgré elles dans un ordre et un langage prescrits par le masculin". Et elle note, à ce propos : "En commentant cette entreprise, Pierre Bourdieu se demande si "les femmes qui écrivent sur l'histoire des femmes ne prennent pas sur les femmes dont elles écrivent l'histoire (et sur elles-mêmes) le point de vue dominant, se condamnant à laisser ainsi de côté l'essentiel de ce qui fait la vision des femmes, le petit côté de l'histoire (par exemple la guerre de 14 vue depuis l'arrière, à travers l'annonce des décès, etc.), l'histoire en reflet (selon la métaphore kabyle, la femme c'est la lune), le public vu à partir du privé, du domestique". Il est amusant, continue Mona Ozouf, de voir la définition de cet "essentiel" reproduire aussi fidèlement le discours le plus convenu sur les femmes." Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995, p. 397.

³² Cf. Colette Capitan, "La conception révolutionnaire des classes de sexe (1789-1793)", *Sexe et Race. Discours et formes nouvelles d'exclusion du XIX^e au XX^e siècle*, n° 9. Revue publiée par le Centre d'Etudes et de Recherches Interculturelles Européennes (CERIC) de l'UFR d'Etudes Interculturelles de Langues Appliquées (EILA), sous la dir. de Rita Thalmann et de Marie-Claire Hoock-Demarle, 1995.

³³ L'aspiration individualiste à ne pas reconnaître de droits spécifiques aux femmes, mais à considérer au contraire celles-ci comme des "hommes", c'est-à-dire des individus, n'a été réalisée que dans la sphère politique. Dans celle des droits sociaux, il existe toute une série de droits particuliers aux femmes, que ce soit celui de pratiquer une interruption volontaire de grossesse, celui de bénéficier de congés maternité, ou d'obtenir un certain nombre d'années de cotisation de retraite par enfant élevé.

ses aspects "féministes", même si nous tenons à prendre quelque distance avec une historiographie encore prisonnière de postulats pesants, sinon dogmatiques. Pourtant, quelques remises en question s'imposent, au détour desquelles apparaîtront nos propres hypothèses de travail. Si l'historiographie féministe se trouve aujourd'hui enfermée dans une spécificité dont elle ne parvient pas à se détacher, c'est entre autres parce qu'elle ne s'est jamais résolue à renoncer à la dialectique qui depuis ses débuts la nourrit : celle de la domination du sexe masculin et de l'oppression des femmes.

Un article des *Annales* énonçait déjà, il y a une dizaine d'années, l'inquiétude des chercheurs devant le risque pour leur discipline de devenir "un isolat intellectuel, ne pouvant conduire qu'à des études par trop tautologiques"³⁴. Un ouvrage collectif, sous la direction de Michelle Perrot³⁵, avait présenté, deux ans auparavant, ce qu'il présentait comme une des faiblesses du courant féministe ; on y retrouvait d'une part "la dialectique toujours utilisée de la domination et de l'oppression"³⁶ qui dès les années 1970 avait vu naître les figures "des héroïnes oubliées, des femmes exceptionnelles ; celle de l'ensemble dominé des muettes de l'histoire"³⁷, et d'autre part un "manque de réflexion méthodologique et surtout théorique"³⁸ issu d'une tendance à privilégier l'aspect descriptif (historique) par rapport à l'approche problématique. Si en 1986, la discipline se plaignait encore d'un tel manque, peut-être fallait-il y voir plus (ou autre chose) qu'une faiblesse de l'historiographie féministe, dont les chercheurs n'étaient et ne sont pas sourds, loin de là, aux mises en garde réitérées qu'ils s'adressaient alors. Car il se peut que l'on se trompe de question : le problème n'est pas (plus) tant de comprendre *pourquoi* une domination³⁹, ni quelle domination, ou quels pouvoirs des unes et des autres. C'est que le terme même de "domination", immédiatement critique, ne permet pas d'aborder impartialement toute étude où la femme est impliquée⁴⁰ ; et en effet, dans la mesure où, selon Arlette Farge, elle contraint l'historien à se positionner dans un cadre trop étroit, ce genre de dialectique "ne permet guère de faire une histoire sociale,

³⁴ Cf. "Culture et pouvoir des femmes : essai d'historiographie", article collectif auquel ont participé : Cécile Dauphin, Arlette Farge, Geneviève Fraisse, Christiane Klapish-Zuber, Rose-Marie Lagrave, Michelle Perrot, Pierrette Pezerat, Yannick Ripa, Pauline Schmitt-Pantel et Danièle Voldman, in *Annales ESC*, mars-avril 1986, n°2, p. 272.

³⁵ *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, ouvrage collectif sous la direction de Michelle Perrot, Paris, Rivages, 1984.

³⁶ *Ibid.*, p. 273.

³⁷ Arlette Farge, "Pratique et effets de l'histoire des femmes", in *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, *op. cit.*, p. 21.

³⁸ "Culture et pouvoir des femmes...", *op. cit.*, p. 273.

³⁹ C'est la suite de la citation donnée plus haut : "La dialectique toujours utilisée de la domination et de l'oppression qui ne sort guère de l'énoncé tautologique dès lors qu'on n'essaie pas d'analyser par quelles médiations spécifiques, dans le temps et dans l'espace, cette domination s'exerce." Arlette Farge, "Culture et pouvoir des femmes...", *op. cit.*, page 273.

⁴⁰ Ça n'est pas le lieu, ici, de remettre en cause un tel postulat, d'autant que nous n'en avons ni l'ambition, ni les moyens : il suffit de poser notre scepticisme devant cette assertion à notre avis excessive d'une domination universelle de l'homme sur la femme. Si l'on en croit Claude Lévi-Strauss (dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1967), toute structure universelle peut être reconnue comme "naturelle", c'est à dire relevant du physiologique donc de l'immuable à l'échelle d'une vie humaine. Dès lors, il paraît douteux de proclamer la domination de l'un sur l'autre universelle, sauf à en déduire qu'elle est naturelle, ce qui est contradictoire avec l'idéologie féministe au moins. Surtout, on en arrive à ne plus distinguer l'effet de la cause : la différence entre les sexes, avec son corrolaire la domination de l'un sur l'autre, est à la fois naturelle et historique, universelle et appelée à disparaître, évidente et combattue. En conservant et limitant la catégorie de l'universel à l'invariant naturel, il s'agit donc de voir dans les rapports homme-femme autant de produits sociaux qu'il y a de cultures différentes.

économique et politique de la confrontation entre les sexes et de leurs enjeux réciproques."⁴¹

A l'écoute de ces différentes mises en garde, certains ont mis alors en avant la nécessité d'intégrer le masculin à ces études trop exclusives, pour comprendre ce qui s'intitulait désormais l'étude de la "différence des sexes", ou du *Gender* selon la terminologie américaine⁴². Geneviève Fraisse est une des premières, en France, à avoir exprimé et approfondi l'impasse et cherché à développer ce champ nouveau où la femme n'est plus tant étudiée pour elle-même que dans un système de pouvoirs et de conflits aux accents plus politiques et sociaux que strictement sexistes. Mais rapidement il semblerait que l'on ait retrouvé cette fameuse dialectique qui sans cesse tend à marquer les rôles sexuels, que ce soit pour les dénoncer ou les mieux justifier : "L'enquête sur nos sociétés à travers le prisme du masculin et du féminin a mis à découvert les thèmes de l'espace privé et de l'espace public. On peut se demander si le succès de ces approches n'a pas pour cause une sorte d'impossibilité à étendre l'enquête dans le champ politique, et à travailler sur les rapports hommes/femmes à l'intérieur du système global, social et politique."⁴³

En tout état de cause, il reste qu'on a glissé peu à peu vers une approche plus globale des systèmes de représentation des deux sexes⁴⁴. Plus globale parce que moins centrée sur la femme comme objet d'histoire et lui "opposant" l'homme, plus globale parce que dépassant la femme sujet pour l'intégrer à une problématique générale, qu'elle soit philosophique⁴⁵ ou plus politique et sociale⁴⁶. Encore n'est-il pas tout à fait exact de parler de représentation des deux sexes ; si c'est bien vers une telle approche que l'on se dirige, sous l'impulsion conjointe de l'histoire politique et de l'histoire des mentalités, il faut tout de même remarquer que les études récentes se sont plus souvent attachées aux représentations du corps, des professions féminines ou des rôles "naturels", c'est-à-dire sans déborder finalement les sphères "traditionnelles" de l'image de la femme, ou plutôt, sans que soit questionnée cette appartenance féminine. C'est bien sur ce point que nous avons cherché à attirer

⁴¹ Arlette Farge, "Pratique et effets...", *op. cit.*, p. 30.

⁴² Cf. Joan W. Scott qui, aux Etats-Unis, est la première à avoir tenté de théoriser cette catégorie de l'analyse historique féministe, dans *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York, 1988, et dont un chapitre, traduit par Éléni Varikas dans *Les Cahiers du Grif* ("Le genre de l'histoire", 1988), est devenu une référence importante de l'histoire des femmes en France.

⁴³ Arlette Farge, "Pratique et effets...", *op. cit.*, p. 33. C'est aussi le sens de la remarque de Sylvie Van de Castele-Schweitzer et Danièle Voldman, in "Les sources orales pour l'histoire des femmes", *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, *op. cit.*, p. 69 : "Peut-être pourra-t-on retrouver des découpages plus opératoires — ou des façons plus pertinentes de penser la différence des sexes — quand on aura mené un certain nombre d'études historiques sur les représentations mentales et sociales des rôles féminins et masculins. C'est en définitive la distinction entre sphères du public et du privé qui devrait être repensée ; elle conduit en effet — quasi inévitablement — à des assignations : il ne s'agit pas tant de renvoyer les femmes au public (et, peut-être, les hommes au privé) que d'appréhender les structures et la vie sociale comme un ensemble. Il n'y a pas — après avoir déconstruit un objet historique masculinisé — à bâtir un objet historique/femme." Deux ans plus tard, c'est encore à ce constat que parvient l'historienne américaine Joan W. Scott, qui remarque combien le genre est encore utilisé et assimilé à une étude des choses concernant les femmes, et comme telle, à part de l'histoire politique et sociale. Cf. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁴⁴ "Il peut paraître souhaitable que l'histoire des rôles féminins cesse d'être écrite comme une histoire à part, précisément pour qu'elle puisse trouver un statut et une place dans une histoire sociale globale où les pratiques féminines (comme les pratiques masculines) trouveraient leur vraie signification." Jacques Revel, "Masculin/féminin : sur l'usage historiographique des rôles sexuels", in *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁵ Cf. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison...*, *op. cit.*

⁴⁶ Cf. Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses...*, *op. cit.*

l'attention qui, dans l'appartenance sexuelle, biologique (de la femme principalement, mais pas seulement), cherche des justifications à une assignation de rôles et fonctions au sein d'un ordre social et politique organisé, voire modelé, selon un ordre naturel supérieur. Les analyses d'ethnologues comme Yvonne Verdier et Martine Segalen⁴⁷, d'une historienne comme Pauline Schmitt-Pantel la femme dans la cité grecque⁴⁸ ou encore d'un historien du droit romain comme Yan Thomas⁴⁹ nous apportent les premiers jalons d'un parcours où il s'agirait de retrouver une approche plus ancrée dans l'histoire globale (méthodologie), et mieux articulée autour d'une problématique générale (théorie). Ce qui suit devrait permettre d'éclaircir cette position.

C'est comme une attitude volontairement opposée à la dialectique déjà évoquée de la suprématie masculine que les *Annales* présentent l'"approche culturelle des sexes", c'est-à-dire celle de Martine Segalen, notamment. Or, qui lit attentivement l'ouvrage de celle-ci, qui reproche aux ethnologues du XIX^e siècle de n'aborder l'étude de la société paysanne qu'avec leurs propres préjugés empruntés à leur culture et leur socialisation bourgeoises (au sens urbain)⁵⁰, y cherche en vain l'analyse faite par la revue en termes de partage des pouvoirs. Strictement concernée par la description des attitudes et des représentations qu'elle ne juge pas, Martine Segalen s'essaie à remettre en cause notre vision trop contemporaine des rapports sociaux d'un autre temps, tout comme elle refuse l'analyse ethnocentrique des "folkloristes". Quelle que soit la théorie sous-jacente, traditionaliste ou féministe, il faut l'en croire qu'elle ne convient pas pour rendre compte correctement du "partage des compétences" qui prévaut dans la société paysanne du XIX^e siècle — mise en question qui peut expliquer la très grande réserve affichée par les *Annales* devant cette façon d'écrire l'histoire :

"Toutefois, cette mise en avant des pouvoirs féminins comporte le danger de glisser sur des pentes trop faciles ou vers des usages idéologiques quelque peu fallacieux. S'apercevoir qu'en termes de culture les femmes possèdent des pouvoirs, peut faire entrer dans une perspective irénique, juxtaposant des cultures à la fois plurielles et complémentaires en oubliant que la relation entre les sexes est aussi marquée au coin de la violence et de l'inégalitarisme. Un effort de rigueur théorique éviterait que naissent de nouveaux stéréotypes cachés sous de modernes formulations."⁵¹

⁴⁷ Cf. Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979 ; et de Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault, 198, et *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris, Flammarion, 1980 ; on retrouve le même souci de retranscrire des rôles masculins et féminins hors de la problématique en termes de domination et de soumission, dans le remarquable ouvrage des ethnologues Hugues Lamarche, Susan Carol Rogers et Claude Karnoouh, *Paysans, femmes et citoyens. Lutttes pour le pouvoir dans un village lorrain*, Le Paradou, Actes Sud, 1980.

⁴⁸ Pauline Schmitt-Pantel, "La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité grecque", in *Une histoire des femmes est-elle possible ?*, *op. cit.*, pp. 98-119.

⁴⁹ Cf. Yan Thomas, "Pères citoyens et cité des pères", in André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen, Françoise Zonabend (dir.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, vol. 1, 1986 ; ainsi que, du même auteur, "La division des sexes en droit romain", Michelle Perrot et Georges Duby (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1, *Le monde antique*, sous la dir. de Pauline Schmitt-Pantel, collab. Nicole Loraux, François Lissarague, Claudine Leduc et al., Paris, Plon, 1991.

⁵⁰ "Là où le folkloriste voit un signe de hiérarchie, il n'y a qu'une impossibilité matérielle à ce que les femmes consomment avec les hommes le repas qu'elles doivent cuisiner et servir. De même, dans les occasions quotidiennes, le fait que les repas soient servis chauds et prêts à temps implique que la femme ne les prenne qu'après avoir servi les travailleurs des champs. Ainsi ne partagerons-nous pas l'avis de cet observateur lorrain qui y voit l'expression de la réserve féminine. Louis Marin dit en effet que : "La modestie de ces femmes est extrême. Jusqu'au commencement du XX^e siècle, ayant à préparer le repas, elles ne se mettaient pas à table avec les hommes et ne venaient s'asseoir avec leurs invités qu'au moment du dessert." Une observatrice du Pays basque a une autre interprétation : "Si la femme ne s'asseyait pas à table, ce n'est nullement pour elle un signe d'infériorité et de servitude ; c'est parce que fidèle à son rôle de ménagère, elle fait manger la famille d'abord." " Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, *op. cit.*, p. 173.

⁵¹ "Culture et pouvoir des femmes..." in *les Annales*, *op. cit.*, p. 275. C'est moi qui souligne.

Sans insister pour l'instant sur cet étrange refus de toute "perspective irénique", contentons-nous de faire remarquer qu'il existe un constant amalgame entre les conclusions ou les simples descriptions de certains ouvrages et les opinions politiques (en l'occurrence féministes) des chercheurs qui les jugent, à croire que toute découverte de nouveaux rapports et de représentations différentes dans des sociétés autres met en danger les acquis sociaux actuels. Or, cette prise de distance salutaire qu'opère Martine Segalen à l'endroit des ethnologues du siècle dernier lui permet de mettre à jour des rapports plus complexes qu'une simple analyse en termes de partage entre autorité masculine et pouvoirs féminins. Disons plutôt qu'elle nous permet d'entrevoir une société lointaine, radicalement "exotique", qui n'est certainement pas compréhensible à partir de nos cadres et présupposés actuels⁵².

A travers cette critique féministe de l'ouvrage de Martine Segalen, c'est toute une approche historiographique qui, ici particulièrement, dévoile ses impasses théoriques. La notion évoquée plus haut de "différence des sexes" s'inscrit dans une perspective combattante sinon militante, et c'est pourquoi de manière à peine voilée on reproche à l'histoire dite culturelle son caractère "irénique", sous "l'imposition d'une structure binaire de la société [qui exclurait l'acuité de la] réalité heurtée et contrastée du quotidien"⁵³. Or ce reproche a-t-il lieu d'être devant un travail historique qui tente de retrouver les comportements d'une société particulière en un temps particulier ? Enfin, et c'est là que la critique manque des outils conceptuels adéquats, assimiler système hiérarchique et infériorité de l'un par rapport à l'autre d'une part, sans prendre les précautions de se situer historiquement d'autre part, sont deux erreurs qui expliquent partiellement une compréhension biaisée de l'ouvrage en question. Il n'est que de consulter le rigoureux et vaste travail de Louis Dumont sur les sociétés holistes hiérarchisées pour comprendre qu'il est vain de vouloir dénier à une société traditionnelle son organisation *hiérarchique* (qui est un fait et non une opinion)⁵⁴ pour y appliquer un système *polarisé* tel que seule la société moderne (égalitaire) a pu l'inventer⁵⁵. Un système hiérarchique, comme on va le voir plus loin,

⁵² L'analyse féministe, telle qu'elle nous est proposée par la théorie américaine du *Gender*, est construite autour de la notion univoque de pouvoir : le "genre" y est pensé en effet comme le champ originel à partir duquel celui-ci s'articule dans la société. Ainsi, toute la théorie politique de Louis de Bonald par exemple, sur laquelle nous aurons l'occasion de nous attarder longuement, y est-elle ramenée à une simple prise de contrôle des femmes, dans un but de consolidation du pouvoir d'Etat. En focalisant l'analyse sur la différence de sexe, on finit par ne plus voir qu'elle, au détriment d'autres catégories telles que la famille comme modèle politique, dont la prégnance dans la théorie bonaldienne du pouvoir est aujourd'hui bien connue. Cf. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, *op. cit.*, respectivement pp. 45 et 47. Pour cet aspect particulier de la pensée politique bonaldienne, voir l'article de Gérard Gengembre, "La famille des contre-révolutionnaires : une réponse archaïque à la modernité", in *La famille, la loi, l'Etat, de la Révolution au Code civil*, Textes réunis et présentés par Irène Théry et Christian Biet, Paris, Imprimerie nationale, Centre Georges Pompidou, 1989.

⁵³ "Culture et pouvoir des femmes...", *op. cit.*, p. 277: "L'idée très rassurante de complémentarité a pour effet d'éloigner le spectre de la contestation et de digérer par avance cette menace pour n'en point lire les modalités et les traits spécifiques (...) A partir d'une définition culturelle des espaces masculin et féminin s'édifierait un équilibre réel et symbolique entre deux mondes d'où seraient exclues confrontations et violences."

⁵⁴ Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966 ; ainsi que *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1983. Ce refus de la construction hiérarchique de la relation entre l'homme et la femme est caractéristique, selon Joan W. Scott, de toute l'histoire de la pensée féministe ; cf. *Gender and the Politics of History*, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁵ "Si la complémentarité rend effectivement compte d'une réalité où l'association de la femme et de l'homme s'avère nécessaire, elle gomme le fait que la distribution des tâches possède malgré tout un pôle positif et un pôle négatif et contient en elle un système de valeur hiérarchique". "Culture et pouvoir des femmes...", *op. cit.*, p. 276.

répond à des critères extrêmement précis, et surtout s'inscrit dans un temps et une société particuliers ; c'est là que pèche l'historiographie féministe qui n'a pas su distinguer d'époques ni d'évolutions au sein de l'histoire des femmes, ou n'a pas réussi à adapter ses grilles de lecture aux différentes sociétés. Or c'est précisément ce qu'en dernier ressort l'article des *Annales* reproche à ces ouvrages : leur "impression d'atemporalité."⁵⁶ C'est sur la conclusion de ce chapitre des *Annales* que nous terminerons notre propre critique en profitant de l'ouverture offerte :

"Aucune des études d'histoire anthropologique sur des thèmes touchant à la différence des sexes, aucune des études portant plus précisément sur les femmes, n'a réussi, en s'installant dans la longue durée, à poser différemment et historiquement la question des rapports entre les sexes."⁵⁷

C'est, croyons-nous, l'amalgame entre l'inégalité du monde holiste et cette même inégalité transposée au monde moderne égalitaire dans ses principes, qui explique un tel constat. Car on ne peut comprendre la situation des femmes, et en particulier leur situation politique, dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, si l'on n'a pas saisi au préalable ce que ses similitudes avec des catégories socio-naturelles comme celles des domestiques ou des enfants, sur la base de leur commune appartenance à la famille, doivent à la pensée holiste du monde ancien. Parce que les femmes et les hommes étaient socialement et politiquement *différenciés*, cela ne signifie pas nécessairement qu'ils l'étaient en tant que catégories opposées l'une à l'autre, comme deux classes que leur seule *appartenance sexuelle* permettrait d'identifier, indépendamment de toute autre considération socio-politique. L'approche individualiste nous oblige à observer leur situation comme nécessairement symétrique, binaire, et toujours dans un système de comparaisons, comme s'il allait de soi qu'hommes et femmes appartiennent à un ensemble homogène (l'humanité), traversé en tant que tel d'une seule unité de mesure (l'individualité). Or, ça n'est pas la conception révolutionnaire de ce que sont et doivent être, politiquement, *et* les citoyennes, *et* les citoyens. Appliquer une telle grille de lecture, c'est s'empêcher de comprendre la complexité des conceptions politiques qui se mettent en place à partir de 1789.

- Des résultats peu exploités par la recherche en sciences sociales

On peut penser que c'est pour toutes ces raisons que les avancées accomplies en histoire des femmes ont été si peu exploitées par la recherche en sciences sociales, et l'histoire politique en particulier. Dans le champ de la science politique, il n'existe rien qui prenne en considération la citoyenneté des femmes, sinon sous l'impulsion trop récente (par définition) de l'analyse de leurs comportements électoraux et de leur opinion

⁵⁶ *Ibid.*, p. 277. Ainsi que sur leur (surtout de la part d'Agnès Fine) distinction entre un temps long et un temps court, soit une différence d'analyse selon que l'on se rapporte au temps de l'histoire (mouvant et évolutif) ou au temps des mentalités (hors de l'histoire et immobile), sur laquelle il faut avouer que nous ne pouvons nous prononcer pour le moment.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 278.

politique⁵⁸. Dans la mesure où elle se constitue à part, l'histoire des femmes a développé des catégories d'analyse spécifiques qui sont, dans la plupart des cas, peu susceptibles de répondre aux questions que se pose, parallèlement, la recherche en sciences sociales. Que ce soit dans le domaine des "nouvelles sociologies", ou de la "sociologie historique du politique", il est frappant de constater à quel point les bilans les plus récents continuent d'ignorer les questions que la recherche en histoire des femmes a fait émerger sur des sujets qui sont pourtant au coeur de leurs propres interrogations. Ainsi, un chapitre consacré dans l'un d'eux à la "construction des groupes et catégorisation sociale" présente-t-il des ouvrages sur la formation de la classe ouvrière anglaise, sur les cadres et sur les catégories socio-professionnelles, sans jamais citer ceux consacrés à cette autre forme de catégorisation sociale qu'est la différence de sexe aux yeux de l'histoire des femmes⁵⁹. De même, le bilan consacré à la sociologie historique du politique, cette discipline soucieuse de faire une "histoire sociale du politique" ainsi qu'une "histoire politique du social", n'aborde-t-il à aucun moment les travaux sur la citoyenneté des femmes⁶⁰. Si celle-ci continue d'être ignorée dans ce genre de bilan, c'est probablement aussi en raison du peu d'influence que l'histoire des femmes exerce en dehors de sa propre discipline, au sein de la recherche universitaire française ; le fait qu'il n'y ait que dans les bilans consacrés aux "chantiers de l'histoire" qu'on lui fasse une place montre assez qu'elle n'a pas su, encore, dépasser conceptuellement les limites de sa propre discipline d'origine⁶¹.

Enfin, le fait même d'avoir recours à la différence de sexe comme paradigme dominant de toute la discipline, pourrait à lui seul expliquer l'isolement qui caractérise l'histoire des femmes par rapport à la recherche en sciences sociales. Considérer que l'histoire et la sociologie politiques sont des disciplines d'hommes faites par des hommes, n'invitait pas à prendre en compte leurs questionnements et problématiques par essence trop masculins ; aussi, l'histoire des femmes s'est-elle à son tour peu soucieuse d'intégrer à sa recherche les acquis de ces disciplines (quoique d'autres raisons, tenant à la discipline historique cette fois, aient aussi pu jouer en faveur de ce type de cloisonnement)⁶². Ce faisant, et même si le constat de départ était

⁵⁸ Notons que depuis 1944, date de la reconnaissance d'un droit politique pour les femmes, seule la sociologie électorale s'est penchée sur le rôle politique éventuel et sur la participation électorale des femmes : citons pour mémoire Albert Brimo *Les femmes françaises face au pouvoir politique*, Paris, Montchrestien, 1975 ; Gisèle Charzat, *Les Françaises sont-elles des citoyennes ?*, Paris, Denoël/Gonthier, 1972 ; Janine Mossuz-Lavau et Mariette Sineau, "Les femmes et la politique ; les attitudes de gauche des 16-34 ans en milieu urbain", in *Revue française de science politique*, n° 5, octobre 1976 ; et des mêmes, *Enquête sur les femmes et la politique en France*, Paris, PUF, 1983 ; Mariette Sineau, *Des femmes en politique*, Paris, Economica, 1988 ; Janine Mossuz-Lavau, *Les Françaises et la politique*, Paris, Odile Jacob, 1994 ; et de la même, *Les femmes ne sont pas des hommes comme les autres*, Paris, Odile Jacob, 1997.

⁵⁹ Philippe Corcuff, *Les nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*, ouvrage publié sous la direction de François de Singly, Paris, Nathan, 1995. Cf., outre les ouvrages déjà cités précédemment, Ortner and Whitehead, eds., *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; Cynthia Fuchs Epstein, *Deceptive Distinctions : Sex, Gender and the Social Order*, New Haven/New York, Yale University Press/Russel Sage Foundation, 1988.

⁶⁰ Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, coll. Repères, 1997, qui fait pourtant une large place, dans son ouvrage, à la notion de citoyenneté.

⁶¹ Cf. Jean Boutier et Dominique Julia (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*, Paris, Autrement, 1995. Notons que cet ouvrage, qui cite l'histoire des femmes, n'est pas destiné, contrairement aux deux précédents, à un public d'étudiants mais à un lectorat plus vaste et moins universitaire.

⁶² Autant la sociologie historique du politique, pour ne citer qu'elle, s'intéresse peu à l'histoire des femmes, autant l'inverse est vrai, dans la plupart des cas ; quantité d'ouvrages sur la question des femmes ne jugent pas nécessaire de s'appuyer sur les travaux de science ou d'histoire politiques, pour construire leur problématique ou justifier de l'intérêt de leur recherche particulière pour la recherche en général.

juste, on a abouti à ce genre de bilans, ignorant plus ou moins sciemment, de part et d'autre, ce qui se faisait de l'autre côté de la frontière⁶³.

Cette ignorance réciproque n'a pas que des conséquences en termes d'appartenance sexuelle des acteurs de la recherche, et des sujets de cette recherche ; elle en a aussi sur la constitution d'objets dont on aurait pu penser qu'ils échapperaient à la distinction sexuelle. Ainsi, a-t-elle contribué à renforcer le cloisonnement entre les thèmes d'une histoire politique principalement axée sur la citoyenneté, le droit de suffrage, la participation politique, le rituel électoral, etc., et ceux d'une histoire privée, traitant de la famille, de la morale, du domestique, des rituels de l'intimité, etc. Cette partition implicite des catégories de la recherche, entre les thèmes relevant *a priori* de la sphère publique (masculine) et ceux de la sphère domestique (féminine), n'est pas sans biaiser notre appréhension de la citoyenneté des uns et des autres. Car elle interdit presque au chercheur en histoire ou science politiques de considérer tout ce qui relève de la citoyenneté des femmes comme susceptible d'intéresser son propre travail⁶⁴. Ainsi, non seulement la sphère féminine est-elle d'emblée opposée à celle, *politique*, des hommes, mais avec elle, la famille, le privé, etc. Aussi, les rares historiens du politique à avoir observé et mis en avant le poids de l'appartenance familiale des femmes sur leur situation politique, l'ont-ils mise sur le compte de *ce qui n'était pas politique*.

Au sein de ces historiens du politique qui se sont intéressés à la questions des femmes sous la Révolution, on rencontre le postulat inverse de celui de l'histoire des femmes telle qu'elle s'est faite jusqu'à maintenant, en France et aux Etats-Unis : celui de miser sur la cohérence de la philosophie universaliste et de chercher, à l'intérieur de ce cadre, à comprendre l'exclusion des femmes en tenant compte des problématiques de l'histoire politique. La différence de sexe est intégrée, cette fois, à la *pensée* de la démocratie (et non à l'inconscient des hommes), par l'intermédiaire de concepts issus de la philosophie politique ou de la sociologie, mais aussi à partir d'une analyse approfondie des débats, des textes de lois, ouvrages et brochures exprimant la pensée politique des

On agit comme si cet intérêt allait de soi, valait pour soi, sans qu'il soit besoin de le raccrocher à des travaux antérieurs, au sein d'un questionnement plus global auquel on apporterait sa propre réponse, même partielle. Cette aporie de l'histoire des femmes est à rapprocher de tout un courant historiographique français très rétif face à la théorie, souvent ramenée à des considérations philosophiques peu en rapport avec l'aspect concret des archives, et dont ont témoigné les intervenants du dernier colloque de la Société d'histoire de la Révolution de 1848..., et notamment Olivier Ihl, dans un plaidoyer vibrant en faveur d'une rencontre entre historiens et politologues ; pour un aperçu de cette réticence, voir le compte-rendu de la Table ronde intitulée "Penser l'histoire du XIXème siècle : les outils conceptuels en question", in *Revue d'histoire du XIXème siècle*, n°13, 1996/2, pp. 59-65.

⁶³ Cf. l'introduction de Michèle Riot-Sarcey, *La démocratie à l'épreuve des femmes. Trois figures critiques du pouvoir, 1830-1848*, Paris, Albin Michel, 1994.

⁶⁴ Cf. Jean Leca, "Individualisme et citoyenneté", in Pierre Birnbaum et Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la FNSP, coll. Références, 1991 (1ère éd. 1986), pp. 159-209, qui dans l'importante synthèse qu'il effectue des travaux de science politique (essentiellement anglo-saxons) sur le concept de citoyenneté, ne trouve manifestement rien, dans les recherches sur la citoyenneté des femmes, digne de constituer un apport à la discipline. Il en va différemment lorsqu'il s'agit d'un travail plus historique que théorique : dans ce cas, et pour la Révolution française en particulier, "l'impossible citoyenneté des femmes" figure en bonne place, au sein des chapitres traitant tour à tour des différentes formes d'exclusions engendrées par la définition de la citoyenneté à cette époque. Cf. Olivier Le Cour Grandmaison, *Les citoyennetés en révolution, 1789-1794*, Paris, PUF, 1992 ; ainsi que Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

hommes de cette époque. Mais le fait même que cette différence de sexe soit intégrée, au lieu d'être d'abord interrogée, oriente nécessairement les résultats de la recherche vers une analyse en termes d'*opposition*.

Dans le paragraphe qu'il consacre à la question de l'exclusion des femmes, dans son ouvrage sur l'histoire du suffrage universel, Pierre Rosanvallon ne s'interroge pas sur l'écart, soulevé par Elisabeth Guibert-Sledziewski, entre la femme civile et la femme "non-civique" ; pour l'historien, "la puissance des préjugés sur la nature féminine ne suffit pas à expliquer le caractère presque saugrenu que pouvait avoir la proposition d'élargissement aux femmes du droit de suffrage pendant la Révolution"⁶⁵. Il faut, pour le comprendre, garder à l'esprit que les femmes ne sont pas susceptibles d'être reconnues comme de "vrais individus", parce que leurs fonctions familiales sont perçues comme des fonctions naturelles, et non pas comme une activité sociale⁶⁶. C'est l'identification des femmes, de toutes les femmes, à la communauté familiale, qui les dépouille de l'individualité nécessaire à la reconnaissance d'un sujet de droit, qu'il soit civil ou civique. Ce faisant, on voit qu'on rejoint là un argument déjà développé par les historiennes anglo-saxonnes : les femmes ne sont pas reconnues comme des individus. Mais les conclusions qu'en tire l'historien du politique sont différentes, puisque cette non-reconnaissance n'est pas susceptible, selon lui, de remettre en cause la validité et la cohérence de la philosophie universaliste. Car, avec la femme comme individu, disparaît la femme civile, et avec elle, la distorsion entre la *Déclaration des droits de l'homme*, universelle, et ses applications, sexistes ; il n'y a plus qu'une sphère civile et politique d'individus libres et égaux, dont sont exclus, de fait, tous ceux qui relèvent d'un autre ordre, d'une autre "histoire". C'est ainsi que, pour articuler ces deux niveaux apparemment exclusifs l'un de l'autre, Pierre Rosanvallon a recours à deux "registres", qui correspondent à deux histoires parallèles de la construction de la citoyenneté : l'histoire sociale, qui trace des frontières à l'intérieur de ce qui est pensé comme social pour distinguer les citoyens des véritables exclus (les étrangers, et "ceux que l'on perçoit comme étant à la limite du rapport social, flottant aux marges de la nation"⁶⁷) ; et une histoire qui trace des "bornes anthropologiques" entre les individus d'une part et tous les êtres considérés comme naturellement dépendants, et notamment les femmes⁶⁸. Celles-ci, exclues du droit de suffrage comme de la plupart des droits civils, ne viennent pas contredire le "principe d'inclusion" qui régit l'idéologie libérale, et qui veut que la sphère de la citoyenneté politique recouvre entièrement celle de la société civile. Elles sont ailleurs ; non pas ailleurs de la société, mais du social, de ce qui se pense comme tel et qui est strictement masculin. Elles se déploient dans l'histoire des "archaïsmes hérités", hors du politique qui, loin de les rejeter, et donc de se construire *contre* elles, ne les pense

⁶⁵ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 136 : "Si Condorcet, Olympe de Gouges et la poignée de pionniers qui les suivent sont si peu écoutés, c'est aussi pour un autre motif : malgré leur ardeur individualiste, les hommes de 1789 ne considèrent pas les femmes comme de "vrais individus". Celles-ci restent pour eux enfermées dans la sphère de l'activité domestique, extérieures à la société civile. Le problème n'est pas seulement que les femmes soient d'abord perçues comme des mères ou des ménagères, cantonnées donc dans un rôle spécifique, mais que ces fonctions ne soient pas considérées comme des activités *sociales*. La femme reste incluse dans le système familial, qui l'absorbe tout entière."

⁶⁷ Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 110-111.

même pas⁶⁹ ; clôt sur lui-même, attentif aux catégories et concepts qui le fondent (individualité, indépendance), il opère par adjonction plutôt que par exclusion, indépendamment de tous ceux qui ne correspondent pas à la figure de l'individu citoyen. Aussi l'universalisme qui le fonde peut-il fonctionner, puisque dès l'origine, il est pensé sur la base de ce qui est social et politique, et non sur celle de la société empirique des hommes, des femmes et des enfants ; il ne se contredit pas, puisqu'il n'y a jamais de femme civile.

C'est à une conclusion similaire qu'est parvenu l'historien William Sewell, qui note que l'exclusion politique des femmes se donne à voir à travers la partition entre le monde de la famille et de la morale, dont elles se revendiquent les gardiennes au nom de traditions ancestrales maintenues jusque dans le monde moderne, et le monde de la politique, dont les hommes se sont impartis la responsabilité⁷⁰. Quoiqu'il l'interprète comme une défaite des femmes, il a néanmoins bien su voir que celles-ci étaient citoyennes par une sorte de "conséquence involontaire de l'adoption de leur contraire" — le citoyen : c'est bien leur spécificité sexuelle que les femmes de la Révolution mettent en avant pour justifier les différences de fonction dans l'exercice de la citoyenneté.

Reste qu'on manque à comprendre, au vu de cette opposition si exclusive entre le naturel et le social, les femmes et les hommes, comment s'effectue la jonction politique entre ces deux mondes. La séparation entre les deux histoires, l'une sociale et l'autre anthropologique, est opératoire dans la mesure où elle permet de renouer avec la conception de la citoyenneté des femmes *telle qu'elle se donnait à voir à l'époque* : moins comme un problème, que comme une question extérieure à la pensée de la construction politique au sens strict. Ce faisant, l'on reprend assez exactement les catégories de l'époque, dont on sait que la philosophie politique libérale démocratique distingue effectivement le public et le privé selon la coupure hommes-femmes, ou encore, politique-domestique⁷¹. C'est pourquoi cette analyse est juste. Mais c'est aussi pourquoi elle ne l'est que partiellement. En s'attachant à retrouver les concepts tels qu'ils sont exprimés à une époque donnée, en les resituant dans leur contexte socio-politique, on ne voit émerger, fatalement, que ce qui a constitué un *problème* pour cette époque, et les réponses qui y ont été apportées. Par le même effet, on oublie tout ce qui, à l'inverse, est resté dans le silence des débats soit parce qu'il n'a pas posé de problème ou d'enjeu politiques, soit parce qu'il n'était pas perçu en ces termes par la philosophie politique qui s'exprimait à cette époque. C'est le cas de la citoyenneté des femmes : lorsqu'il s'agit d'en définir les attributs, en général à partir des critères habituels de la participation politique, des droits de l'homme libre et indépendant, ou simplement du droit de suffrage, on manque des outils conceptuels adéquats et l'on ne peut conclure qu'à une exclusion de cette citoyenneté-là. Pour autant, recouvre-t-elle toute la citoyenneté (c'est-à-dire l'organisation des fonctions politiques dans la société)

⁶⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁰ William H. Sewell Jr., "Le citoyen/la citoyenne : Activity, Passivity, and the Revolutionary concept of Citizenship", *op. cit.*

⁷¹ Opposition qu'a bien su mettre en évidence la philosophie politique ; cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (1ère édition américaine, 1958) ; et Jürgen Habermas, *L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.

telle que les hommes de 1789 la pensaient, même implicitement ? S'il y a incontestablement une citoyenneté des femmes différente et dissymétrique de celle des citoyens, est-elle pour autant hors de ce qui est politiquement pensé ? Il y a peut-être là une distinction salutaire à opérer entre ce qui est pensé *comme politique* (et là, il y a incontestablement, dans les discours, une dichotomie entre le champ des citoyens pensé comme politique et social, et celui des femmes et des enfants, pensé comme naturel), et ce qui est pensé *à partir d'un modèle politique sous-jacent*. Si l'absence de droit de suffrage pour les femmes va de soi, ça n'est pas pour autant qu'elle n'est pas pensée, politiquement ; et que le modèle de la famille, comme sphère privée, ne répond pas, à son tour, à une pensée politique de la citoyenneté des uns et des autres.

On est donc amené à retrouver les interrogations si justement soulevées par l'histoire des femmes : à quelle communauté l'universel s'applique-t-il ? A la seule communauté des hommes, ou bien à la nation tout entière ? Dans le premier cas, l'accusation de sexisme retrouverait toute sa validité : non seulement les hommes légifèrent entre eux, mais aussi pour eux seuls et confondent alors, effectivement, démocratie et masculinité, universalisme et particularisme. Dans l'autre cas, comment se fait le passage de la société politique et civile à la nation ? Autrement dit, au nom de quoi un individu citoyen représente-t-il le reste de la nation, ces êtres situés dans une nature dont on voit mal comment elle peut être à la fois une partie du souverain et ailleurs de l'histoire sociale. Immanquablement, on renoue avec une partition de la société en deux parties que rien ne permet, politiquement, de penser comme conjointes, puisqu'au contraire, c'est sur leur incommensurable différence qu'est construite la société civile et politique des individus. Autrement dit, si hommes et femmes se séparent, conceptuellement, de part et d'autre de la frontière entre ce qui est pensé comme social et ce qui est pensé comme naturel, entre le politique et le domestique, on ne comprend plus comment ces deux catégories peuvent se retrouver dans l'unité nationale qu'est censé représenter, ne serait-ce qu'électoralement, le citoyen. Entre l'histoire sociale et l'histoire anthropologique, il doit y avoir place pour un autre regard, permettant d'intégrer cette notion englobante qu'est la représentation nationale, dont on a bien compris qu'elle était *incarnée* par les individus de la société civile et politique, mais dont il reste à déterminer ce qui permet à ceux-ci de parler *au nom d'une entité* qui dépasse leur communauté particulière, pour atteindre celle de la nation tout entière, hommes, femmes, domestiques, indigents... et enfants compris.

II. Faire l'histoire de ce qui n'est pas pensé comme un problème

Notre travail est un travail d'interprétation, mené à partir des présupposés théoriques de l'histoire conceptuelle appliquée à une histoire des implicites, et des outils de la sociologie et de l'anthropologie, tels qu'ils ont été définis par Louis Dumont dans son approche conjointe des sociétés holistes et individualistes : système hiérarchique, englobement du contraire, approche unitaire du social..., font partie des notions qui nous ont permis d'appréhender les caractéristiques de la citoyenneté des femmes, et de faire émerger ce qui n'apparaît jamais explicitement dans les textes de lois : la famille comme catégorie de la pensée politique. Issu de la confrontation entre les valeurs individualistes de la société civile et politique, et les effets supposés contradictoires des lois qui en définissaient la citoyenneté, c'est un travail d'interprétation qui a dû porter essentiellement sur les catégories juridiques en tant que lieu d'expression privilégié de ce qui, à une époque donnée, relève du consensus implicite, *i.e.* de cette fameuse évidence qui pèse si fort sur la situation politique des femmes de 1789 à 1848, et qu'on a appelée le "niveau non-idéologique" de la pensée politique⁷².

- La famille, catégorie de la pensée politique du premier XIXème siècle

Si au lieu de considérer uniquement la question des femmes, comme on le fait habituellement, on prend en compte la situation politique similaire qui est faite aux enfants et aux domestiques, également exclus sans mot dire, on s'aperçoit alors que *l'évidence* de l'exclusion du droit de suffrage ne joue pas qu'en leur direction. L'opposition au suffrage restreint, au sein de la Constituante, est significative à cet égard : les constituants qui interviennent en faveur d'une extension du droit de suffrage à *tous les individus*, n'entendent par individu, ni les femmes, ni les enfants, ni les domestiques⁷³. En sortant d'une analyse occupée de la seule exclusion des femmes⁷⁴ et en considérant globalement tous les exclus, on est amené immédiatement à remarquer qu'ils

⁷² Cf. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, pp. 295-296.

⁷³ Cf. Jean Bart, "L'opposition au suffrage restreint au sein de la Constituante", Communication aux Journées "Antoine Barnave" d'Histoire constitutionnelle, *Le suffrage. Citoyenneté, élections et démocratie (XVII-XXème siècles)*, Università degli Studi di Macerata, 13-16 septembre 1995. Actes du colloque à paraître, sous la direction de Roberto Martucci.

⁷⁴ Préoccupation sans doute due au fait qu'aujourd'hui, elle est la seule qui nous étonne, qui soit encore à nos yeux pleine d'injustice.

s'inscrivent tous trois dans une même structure : femmes, enfants et domestiques appartiennent tous à la famille. Le changement de perspective oblige ainsi à abandonner momentanément une analyse en termes de rapports sexués, pour lui préférer une approche tenant compte de cette particularité commune à tous les exclus "naturels", et qui est leur appartenance à la même "société familiale".

Cette particularité, cette communauté de destin n'est pas passée inaperçue des historiens de la Révolution ; mais on n'en a pas tiré toutes les conséquences. Certains se sont scandalisés de ce qu'ils considéraient comme une inexplicable (ou trop bien explicable) assimilation des femmes aux domestiques et aux enfants, c'est-à-dire à des "catégories inférieures" de la population ; mais on s'est peu interrogé sur la sphère d'appartenance qui permettait ainsi de rassembler en une même communauté des êtres aussi différents. François Hincker fait ainsi le rapprochement entre les critères qui président à l'exclusion des domestiques et des femmes : c'est, dit-il, en raison de leur dépendance et de leur appartenance à l'espace domestique, que les uns et les autres se voient privés de droits politiques⁷⁵. Mais aussitôt, sont ajoutées à ces deux catégories, celles des débiteurs et des esclaves ; ce qui fait que leur exclusion à tous se trouve plus rapportée au premier critère (la dépendance), qu'aux deux ensembles, considérés dans leur relation. Pierre Rosanvallon a bien expliqué l'exclusion des domestiques par leur assimilation à l'espace de la *domus*⁷⁶, et celle des femmes par le caractère naturel de leurs fonctions familiales. Chacune des catégories du paragraphe consacré aux "figures de la dépendance" (femmes, enfants, domestiques, membres du clergé...) est étudiée séparément, sous l'angle des raisons spécifiques qui justifient qu'on les exclue du politique⁷⁷. Et sans doute l'âge, le sexe, la condition servile ou religieuse sont-ils quatre appartenances différentes, auxquelles on est capable d'associer spontanément, encore aujourd'hui, autant de spécificités politiques et sociales⁷⁸. Mais c'est justement à l'encontre de cette spontanéité qu'il convient

⁷⁵ "Ce consensus à l'égard de ce double caractère de la citoyenneté — indépendance, distanciation d'avec l'espace domestique — pèsera lourdement, on le verra, en défaveur des droits politiques des femmes. Il explique aussi l'exclusion des débiteurs, soupçonnés d'être dépendants des volontés de leurs créanciers. Il explique enfin pourquoi les abolitionnistes (de l'esclavage) n'ont jamais envisagé que soit immédiatement accordée, avec la liberté dont la citoyenneté civile, la citoyenneté politique des ci-devants esclaves." François Hincker, "La citoyenneté révolutionnaire saisie à travers ses exclus", in Nathalie Robatel (dir.), *Le citoyen fou*, Paris, PUF, Nouvelle Encyclopédie Diderot, 1991, p. 21.

⁷⁶ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, op. cit., p. 121. Il faut remarquer le désintérêt général de l'histoire politique pour le statut civique des domestiques de la Révolution de 1789 à celle de 1848, souvent évoqué, mais rarement problématisé ; même les études consacrées aux domestiques se montrent peu prolixes sur la question de leur spécificité politique. Comme si cette exclusion était beaucoup plus facile à comprendre, à justifier, que celle des femmes pendant la même période, et ne nécessitait par conséquent pas d'étude particulière. Voir Claude Petitfrère, *L'Oeil du maître, Maîtres et serviteurs de l'époque classique au romantisme*, Bruxelles, Editions Complexe, 1986, dont l'ouvrage dit peu de choses sur le statut politique des domestiques, mais qui a cependant consacré un article à ce sujet dans "Liberté, égalité, domesticité", *Les droits de l'homme et la conquête des libertés, des Lumières aux révolutions de 1848*, Grenoble-Vizille, PUG, 1988.

⁷⁷ L'organisation qu'a choisie Olivier Le Cour Grandmaison dans son ouvrage sur la citoyenneté révolutionnaire révèle une approche différente de l'exclusion des domestiques, non plus ramenée à l'espace de la *domus*, mais à l'aliénation des citoyens sans propriété, c'est-à-dire à leur dépendance. C'est ainsi que leur cas est étudié dans le cadre de l'étude de la citoyenneté à l'époque de la Constituante — Chapitre II : *Les citoyens passifs. La déraison des pauvres* —, alors que la question des femmes est abordée dans une troisième partie, celle des exceptions à la règle, consacrée aux minorités (esclaves, juifs et femmes). Olivier Le Cour Grandmaison, *Les citoyennetés en révolution...*, op. cit. Les deux explications, tout en étant parfaitement exactes, occultent la communauté de destin entre ces deux catégories.

⁷⁸ Ainsi, n'a-t-on pas besoin, aujourd'hui, d'expliquer l'exclusion des enfants, qui paraît naturelle parce qu'elle est encore considérée comme "normale", inscrite dans la nature des choses. Ce faisant, on ne voit pas que la normalité invoquée est un autre nom de la *capacité* qui fonde implicitement une telle conception de la citoyenneté — capacité de l'adulte qui, par conséquent, appartenait *objectivement* aux femmes hier comme aujourd'hui et qui rend l'exclusion de celles-ci d'autant plus injuste, incompréhensible. Or, on sait que ça n'est pas la capacité qui fonde le droit électoral depuis 1944 (date de la reconnaissance du droit de suffrage aux femmes), mais l'individualité autonome ; c'est

d'aller, pour considérer ce que l'appartenance à la *domus* peut avoir de politiquement significatif quant à la situation de trois de ces catégories ; encore doit-on éviter la tentation de les dénombrer, si l'on choisit de les regarder du point de vue qui les rassemble et fait d'elles une unité⁷⁹.

Si les domestiques sont exclus, c'est donc que tous les hommes ne sont pas naturellement des "hommes", du moins au sens politique qu'on a bien voulu donner à cette catégorie ; et si toutes les femmes sont exclues, c'est au contraire parce qu'elles sont toutes assimilées à des épouses, quel que soit leur statut matrimonial réel. Il y a là une distinction qui reprend l'opposition qu'ont bien su mettre en valeur les études sur la citoyenneté des femmes, entre politique et naturel : la citoyenneté des hommes est bien une notion socio-politique, et celle des femmes, une notion socio-naturelle. Au regard de cette constatation, il faut cependant apporter une nuance dont les enjeux théoriques vont se révéler d'importance : c'est que la masculinité n'est pas une notion naturelle, qui ferait que tout "mâle blanc" aurait d'emblée droit à la citoyenneté en tant qu'homme ; aussi la partition entre les citoyennes et les citoyens ne se donne-t-elle à comprendre que dans le cadre implicite de la famille, qui fait des seuls *pater familias* des hommes au sens politique (des individus, des citoyens), et qui fait politiquement de toutes les femmes, des épouses. La question ne consiste plus seulement à comprendre en quoi le maintien de la différence de sexe dans la citoyenneté peut être pensé comme non problématique, naturel, mais à quel titre le sexe, l'âge et le statut domestique peuvent être regroupés sous une seule et même catégorie. Autrement dit, qu'est-ce qui incite les révolutionnaires à amalgamer politiquement des personnes que tout semble séparer, du moins selon notre point de vue moderne, en nature comme en société ? C'est pour répondre à ces questions qu'a été adoptée une démarche "holistique" de la citoyenneté des femmes, tandis que d'autres observations, issues d'un examen des rares discours politiques sur les droits politiques des femmes, confirmaient la validité d'une telle voie de recherche.

Le 30 octobre 1793, le député Amar présente au nom du Comité de sûreté générale son tristement célèbre rapport, qui conduit à l'exclusion des femmes des droits civiques, du gouvernement, et leur interdit de créer des associations politiques. Il y oppose clairement la raison politique masculine et le désordre tout féminin qui le pousse à rejeter les femmes :

ainsi que l'analphabète ou l'imbécile n'ont pas moins de droits politiques que l'homme instruit, et que l'enfant est encore considéré comme un demi-individu, inachevé donc exclu. Par conséquent, il n'est pas plus naturel (*ie* objectif ou normal) d'exclure les enfants que les femmes ou les domestiques, ni *absurde* (d'un strict point de vue logique, qui est celui dans lequel on se place généralement pour aborder la situation politique des femmes, avant 1944) d'envisager qu'un jour ils puissent, comme les femmes et les domestiques, se voir reconnaître un droit de suffrage dérivé de leur existence individuelle, de leur appartenance à la communauté nationale par exemple.

⁷⁹

Cf. l'introduction de Jean-Louis Flandrin (*Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, L'univers historique, 1984 ; 1ère édition, 1976) qui montre que régnait encore, à la fin du XVIIIème siècle, une ambivalence sur le terme "famille", lequel pouvait désigner soit un ensemble de parents qui ne résidaient pas ensemble (lignée), soit un ensemble de corésidents qui n'étaient pas nécessairement liés par le sang ou le mariage, et qui pouvait comprendre en une seule unité aussi bien les domestiques que l'épouse et les enfants (maisonnée).

"Gouverner, c'est régir la chose publique par des lois dont la confection exige des connaissances étendues, une application et un dévouement sans bornes, une impassibilité sévère et l'abnégation de soi-même ; gouverner, c'est encore diriger et rectifier sans cesse l'action des autorités constituées. Les femmes sont-elles susceptibles de ces soins et des qualités qu'ils exigent ? On peut répondre en général que non. (...) Les femmes ont-elles la force morale et physique qu'exige l'exercice de l'un et de l'autre de ces droits ? (...) Quel est le caractère propre à la femme ? Les mœurs et la nature même lui ont assigné ces fonctions : commencer l'éducation des hommes, préparer l'esprit et le cœur des enfants aux vertus publiques, les diriger de bonne heure vers le bien, élever leur âme et les instruire dans le culte politique de la liberté ; telles sont leurs fonctions, après les soins du ménage ; la femme est naturellement destinée à faire aimer la vertu."⁸⁰

C'est en référence à leurs devoirs d'épouses et leur destination de mères, bien plus qu'à leur moindre raison, que les femmes dont l'action politique a outrepassé les limites admises, se voient rappelées à l'ordre, en cet automne de l'année 1793. Les jugements ainsi portés sur ce que doit être une femme dans la Révolution, rattachent leurs fonctions à quelque chose de positif, de radicalement différent, plutôt qu'à une position subalterne dans un rapport de comparaison⁸¹. Ça n'est pas parce que les femmes sont de quelque manière inférieures aux hommes qu'elles sont privées des droits électoraux, c'est parce qu'en tant que femmes, il leur revient d'autres droits et fonctions, et partant, un autre type de citoyenneté⁸².

Le postulat méthodologique qui nous a guidée c'est l'intuition, née de ces premiers rapprochements entre trois catégories traitées politiquement sur le même plan, et renforcée par la lecture de ces rares textes révolutionnaires justifiant l'interdiction politique des femmes, qu'il fallait aborder la pensée politique de la citoyenneté à partir de questions et de catégories différentes⁸³. De fait, c'est la communauté de destin entre ces trois "catégories" qui nous a incitée avec le plus de force à remettre en cause notre approche habituelle de la citoyenneté des femmes, manifestement trop individualiste parce qu'uniquement préoccupée, jusqu'ici, de ce qui différenciait celles-ci des citoyens en tant que classe de sexe. A ne considérer que les femmes d'une part comme les exclues du politique, et les hommes d'autre part comme les seuls détenteurs du droit de suffrage, la différence

⁸⁰ J. P. A. Amar, intervention au nom du comité de Sûreté générale, devant la Convention nationale, dans la séance du 9 Brumaire an II ; texte reproduit par Elisabeth Badinter, *Paroles d'hommes (1790-1793)*, Paris, P.O.L., 1989, pp. 170-178.

⁸¹ La comparaison suppose admise l'identité de nature entre les termes, pour recourir à une unité de mesure commune.

⁸² C'est pour cette raison que les contemporains s'attachent surtout à définir une raison féminine, propre aux femmes, plus qu'une hiérarchie entre les deux sexes sur le postulat d'une raison commune. A l'époque, on part de la différence comme d'un fait, pour ensuite évoquer éventuellement quelques points de rapprochement, et non d'une identité dont on chercherait ensuite les conditions sociales de la différenciation entre les sexes. Cf. Elisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, Paris, P.O.L., 1989 ; ainsi que Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992.

⁸³ Par d'autres voies, c'est à ce constat qu'aboutit une approche sociologique de la citoyenneté des femmes ; cf. l'article, lumineux sur ce point, de Daniel Teysseire : "Fonctionnalisme sexuel et privatisation de la femme chez Cabanis et ... quelques autres", in *Les femmes et la Révolution française*, Actes du colloque international, 12-13-14 avril 1989, Université de Toulouse-Le Mirail, Edition préparée par Marie-France Brive, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1989, pp. 343-350 : "... l'exclusion de la femme de la citoyenneté politique par toute une (très) grande partie des hommes des Lumières — révolutionnaires compris — s'est faite au nom ou en vertu d'une logique du social, d'une rationalité de la société qui est le contraire d'une logique d'exclusion. Ce serait même plutôt une logique de l'unité du social, qui trouve ses fondements dans un fonctionnalisme sexuel" (c'est moi qui souligne). Or, le fonctionnalisme sexuel renvoie, selon l'auteur, à deux niveaux : premièrement, il signifie "une conception de la réalité sociale comme ensemble dans lequel la politique — au sens étroit du terme — n'est qu'un élément relevant effectivement de la fonction publique de l'homme, le Politique, c'est-à-dire la vie collective se confondant avec cette réalité sociale d'ensemble, relevant, lui, tout autant de la fonction privée de la femme que de ladite fonction publique de l'homme" ; deuxièmement, "l'englobement de la politique par le politique, c'est-à-dire encore une fois, par la vie sociale globale. Conséquence annexe de cela : si donc, effectivement, la femme n'a pas la citoyenneté étroite — les droits civiques — elle n'en est pas pour autant exclue de la citoyenneté globale — la responsabilité sociale."

sexuelle s'imposait d'elle-même comme schéma d'interprétation de ce qui, politiquement, séparait ces deux catégories. Si au contraire on considère non seulement les femmes, mais également ceux avec qui elles semblent partager un même destin politique, il faut alors abandonner le critère de la différence sexuelle, pour lui préférer celui qui s'avère commun à ces trois catégories, et qui est celui de leur commune et naturelle appartenance à la famille.

Il convient, ici, de s'expliquer sur ce qui constitue le noeud de notre approche, sur l'hypothèse méthodologique qui a guidé cette recherche : le constat que la citoyenneté des femmes ne se comprendrait qu'en la situant dans son propre cadre conceptuel, en appréhendant la différence de sexe dans un ensemble qui investit chacun de ses représentants de fonctions dissymétriques et incommensurables ; où ça n'est pas un critère commun qui décide de la hiérarchie entre les êtres, mais une unité dans laquelle tous les deux ont une situation particulière indépendante de leurs qualités individuelles. Ce cadre conceptuel, c'est celui du système de pensée holiste, caractéristique, selon l'analyse qu'en a faite l'anthropologue Louis Dumont, des sociétés traditionnelles par opposition aux sociétés dites modernes⁸⁴. L'opposition entre un supérieur et un inférieur n'a en effet pas le même sens selon que l'on se place dans le contexte d'une société holiste ou dans celui d'une société individualiste : dans la première, les fonctions spécifiques à chacun des "niveaux" résultent d'une différence de valeur qui s'inscrit dans la nature, la matérialité des faits :

"En tant que modernes, nous tendons à mettre tout au même plan. Si c'était possible, nous n'aurions que faire de la hiérarchie. Quand nous l'introduisons, il faut prendre garde qu'elle est intrinsèquement bidimensionnelle. Dès que nous posons une relation de supérieur à inférieur, il faut nous habituer à spécifier à quel niveau cette relation hiérarchique elle-même se situe. Elle ne peut être vraie d'un bout à l'autre de l'expérience (seules les hiérarchies artificielles ont cette prétention) car ce serait nier la dimension hiérarchique elle-même, qui veut que les situations soient distinguées en valeur."⁸⁵

Leur appartenance commune à une entité qui les englobe ne peut pas induire une égalité de valeur, de situation, de comportement, alors que tout (c'est-à-dire la nature) les sépare, et qu'à ce titre toute égalité de valeur ne serait que factice, sur-imposée malgré les *faits*. La seule égalité possible, c'est d'appartenir à une communauté : "chaque homme particulier, explique Louis Dumont, doit contribuer à sa place à l'ordre global et la justice consiste à proportionner les fonctions sociales par rapport à l'ensemble"⁸⁶. Aussi la hiérarchie est-elle une opposition qui doit s'analyser à deux niveaux ; d'une part "l'élément est identique à l'ensemble en tant qu'il en fait partie"⁸⁷ (exemple : une femme est un être humain), d'autre part, "il y a différence ou plus strictement

⁸⁴ Cf. les ouvrages déjà cités de Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, et *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*

⁸⁵ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, p. 402.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁸⁷ Louis Dumont, "La communauté anthropologique et l'idéologie", in *Essais sur l'individualisme...op. cit.*, p. 214.

contrariété”⁸⁸ (exemple : une femme n’est pas seulement un être humain, de même qu’un être humain n’est pas nécessairement une femme) : “essentiellement, résume Louis Dumont, la hiérarchie est englobement du contraire.”⁸⁹

On voit peut-être encore mal, à ce stade, en quoi le recours à un tel cadre de pensée permettrait de mieux comprendre les structures politique d’une société dont on sait bien qu’à partir de 1789, elle s’est justement pensée et construite *contre* la société traditionnelle d’ancien régime⁹⁰. La société politique révolutionnaire se construit en effet sur des valeurs résolument opposées à l’idéologie holiste : l’individualisme qui la caractérise est cette idée que l’homme doit être considéré indépendamment de ses différences naturelles. L’individualisme, c’est le fait de poser l’homme comme premier, et de penser la société à partir de lui ; homme abstrait, au sens où l’on ne considère que ce qui est commun à tous pour édicter des lois valables pour tous en tous lieux, indépendamment des différences naturelles. C’est bien, en dépit des changements de régimes politiques qui parcourent le XIX^{ème} siècle, une société individualiste qui naît en 1789. Reste que cet individu de 1789 n’est pas nécessairement celui que l’on croit y voir aujourd’hui ; c’est même en raison d’une erreur de jugement sur la définition de l’individu politique révolutionnaire, que l’on a pu dénoncer l’exclusion politique des femmes en tant que telles, *i.e.* comme catégorie sexuée politiquement discriminée.

Hors du politique, effet de la tradition et de réflexes archaïques, la citoyenneté des femme n’est pas intégrée à la pensée du politique puisqu’elle relève d’une “autre histoire”. Pourtant, il faut pousser plus loin cette analyse de la pensée politique comme pensée artificialiste et individualiste par opposition à la famille comme société naturelle, à la femme comme demi-individu, voire non individu. Car l’on reste sans réponse si l’on s’interroge sur le maintien des rapports familiaux dans les rets de la tradition, surtout quand on sait à quel point la Révolution s’inquiète de réorganiser ces rapports familiaux dès le commencement, montrant ainsi que la famille comme société dite naturelle par opposition au politique comme “sociétal” est bien plus le fruit d’une évolution du droit révolutionnaire, qu’une donnée maintenue intacte en dépit du passage d’un régime politique à l’autre⁹¹. Qu’est-ce qui permet aux révolutionnaires de créer cette opposition qui n’est pas caractéristique de l’ancien Régime, mais au contraire, tout à fait spécifique à la société démocratique ? Qu’est-ce qui pousse ces hommes à respecter la différence de sexe, lorsque toute la pensée politique se construit au contraire sur une

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l’homme*, Paris, Gallimard, 1989.

⁹¹ Cf. Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution française (1789-1804), Essai d’histoire sociale*, Paris, 1898 ; ainsi que *La famille, la loi, l’Etat, de la Révolution au Code civil, op. cit.*, et notamment les contributions d’André Burguière, “La famille et l’Etat. Débats et attentes de la société française à la veille de la Révolution” ; Pierre Murat, “La puissance paternelle et la Révolution française : essai de régénération de l’autorité des pères” ; et d’Irène Théry et Christian Biet, “Portalis ou l’esprit des siècles. La rhétorique du mariage dans le Discours préliminaire au projet de Code civil”.

indifférence affichée à l'égard des différences naturelles ? Si on voit bien qu'il y a une spécificité de la différence sexuelle, et son effet sur l'organisation politique en déterminant l'attribution de fonctions spécifiques à chacun des deux sexes, on ne voit pas en revanche ce qui justifie le maintien de cette différence-là dans l'organisation politique de la société.

La séparation domestique/politique, quoique valide dans le champ de la philosophie politique (dans la mesure où celle-ci étudie la pensée politique telle qu'elle est exprimée, telle qu'elle s'analyse elle-même), oblitère notre approche de la citoyenneté des femmes et par conséquent, celle de la citoyenneté en général. On a eu tendance à la poser comme constitutive de la démocratie, et de ce fait, comme l'explication de la séparation entre les sexes, les femmes étant assignées à l'ordre du privé et les hommes à celui du public, sans que l'on sache trop comment expliquer, autrement que par un éternel retour à la différence de sexe, ce recours des révolutionnaires à ce type d'opposition — ce qui n'était pas seulement inverser l'ordre des causalités, mais confondre l'effet et la cause puisqu'on bout du raisonnement, on l'a dit, c'est toujours la différence de sexe qui expliquait la différence de sexe (la séparation domestique-politique se contentant de reproduire cette différence, mais n'en étant pas fondamentalement différente, ni par sa structure, ni par ses intentions, toujours séparatistes). Or, c'est moins la *séparation* domestique-politique qui fonde la différence de droits entre les citoyens et les citoyennes, qu'*une référence implicite à la famille comme modèle politique*. A partir de cet angle de vue, dont il faut bien saisir les enjeux théoriques, tout change et prend un sens différent.

C'est parce qu'elle pense implicitement les hommes et les femmes comme des époux et des épouses, immédiatement rapportés à l'entité familiale qui les unit, mais aussi les hiérarchise et les distingue, que la Révolution maintient, en dépit de toute cohérence philosophique apparente, l'inégalité entre les hommes et les femmes dans la nation. Il n'y a pas de pensée de la femme "en soi", supposée inférieure aux hommes comme pure catégorie naturelle (définie strictement par son appartenance sexuelle), et pour cela, exclue de l'humanité : il y a une pensée qui englobe hommes et femmes dans une relation socio-naturelle dont le sens est dépendant d'une entité supérieure, qui les dépasse : non pas l'humanité, mais la famille. Non pas un ensemble d'individualités interchangeables, mais au contraire, une unité hiérarchisée composée d'êtres différents par nature et par destination. Il n'y a pas addition de deux individus, mais relation hiérarchique entre deux êtres dont les fonctions respectives sont dictées par des principes qui ne dépendent pas de la volonté des hommes, mais de la "nature des choses".

Parce qu'aucune femme n'est pensable indépendamment de sa nature sociale d'épouse, donc d'être subordonné à l'homme en tant que chef de famille, aucune (même célibataire, même propriétaire), ne saurait

advenir à la même citoyenneté que celle de cet être dont, toujours en référence implicite à l'organisation familialiste des personnes, tout la sépare ; *tout*, c'est-à-dire en fait une simple différence de nature dont on respecte politiquement les effets différentialistes parce qu'elle est rapportée à la famille qui lui donne un sens, et lui confère sa nécessité. Alors que la société politique au sens étroit, se construit *a contrario* contre les différences de nature entre les individus, elle respecte en dernière instance le déterminisme sexuel : c'est que les premières ne sont plus rapportées à une entité supérieure qui leur donne un sens (la société comme nature), mais sont au contraire détachées du finalisme qui caractérisait la pensée de la société sous l'ancien régime — c'est bien là toute la révolution de 1789⁹² ; alors que les secondes, parce qu'elles sont inscrites dans l'unité naturelle de la famille, et parce qu'un modèle politique de la famille continue de régir l'organisation de la citoyenneté, continuent d'être pensées comme fixistes.

La famille comme société politique est un schéma mental caractéristique d'un ancien régime honni, dans lequel n'étaient pas distingués les niveaux social et naturel, ce qui était et ce qui devait être. Aussi les révolutionnaires, pour penser le social comme artificiel, se voient-ils dans l'obligation "intellectuelle" de reléguer la famille dans la nature, et d'opérer ainsi la distinction constitutive de la démocratie, et plus largement, de toute la pensée politique moderne : la distinction entre le naturel et le social, entre ce qui s'impose aux hommes et ce qui relève de leur volonté et donc de leur liberté. La famille est reléguée dans la nature des choses, par opposition à la société civile et politique : telle est la pensée politique qui se met en place, se donne à voir à travers les textes, la théorie, la parole des législateurs. Telle est l'Idéologie individualiste, telle que l'a définie Louis Dumont. Mais cette relégation n'est pas, contrairement à ce que l'on a cru, constitutive de la Révolution, c'est-à-dire déjà là au moment où sont remises en cause les structures de l'ancien régime, elle en est au contraire un de ses effets les plus visibles. Les législateurs révolutionnaires, lorsqu'ils agissent sur la famille pour la mettre en stricte conformité avec les principes de la société politique (contractualisation du mariage, égalité entre les époux, abolition de la puissance paternelle sur les majeurs...), montrent bien que les deux sociétés continuent d'être pensées sur le même mode, parce que l'une et l'autre ne se distinguent pas nettement. Il faut attendre la fin de la période révolutionnaire, et surtout, l'avènement du Code civil de 1804, pour qu'elles soient explicitement mises en opposition, l'une civile donc égalitaire, et l'autre naturelle et hiérarchisée. En revanche, s'ils respectent en définitive l'organisation hiérarchique de la famille, et renoncent à la modeler selon les principes de l'égalité et de la liberté, c'est parce qu'elle continue, à leur insu, de véhiculer un modèle politique d'organisation de la citoyenneté des hommes et des femmes. La disjonction entre le domestique et le politique joue au niveau idéologique, comme un des effets nécessaires de la mise à distance toute moderne entre ce qui est pensé comme naturel et ce qui est pensé comme social ; mais à un niveau implicite, on voit bien que la disjonction n'est pas opérée, et que c'est un modèle de la famille, unité à la fois politique et naturelle, qui structure l'organisation de la

⁹² Cf. les ouvrages déjà cités de Louis Dumont, *Homo Hierarchicus...*, *op. cit.*, et *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*

citoyenneté différenciée des hommes et des femmes. La séparation philosophique entre les deux sphères devient ainsi l'effet inattendu de leur osmose, à un niveau non idéologique, laquelle est bien ce qui contraint les hommes de la Révolution à penser les deux citoyennetés comme distinctes et indissociables. Distinctes en droits, indissociables politiquement : c'est ainsi que l'on retrouve, par la prise en compte de ce niveau supérieur qui ne se dit pas, l'unité politique de la nation, l'incorporation des citoyennes à la souveraineté, et leur présence implicite dans la représentation, par les citoyens, de l'intérêt général.

- Saisir le niveau non-idéologique de la construction politique

Ce niveau supérieur qui ne se dit pas, n'est pas vu, c'est ce que Louis Dumont a appelé le niveau "non idéologique" par opposition à l'Idéologie⁹³. La prise en compte de ce niveau est nécessaire pour comprendre comment cohabitent des schémas intellectuels apparemment aussi contradictoires que ceux que nous venons d'esquisser. Au premier niveau, au niveau idéologique, le citoyen est bien cet homme doué de droits par cela seul qu'on l'a pensé indépendamment de "tout le reste", qu'on est parti de l'homme naturel pour penser la société politique et civile des *individus*. Mais, — et c'est là qu'on saisit l'intérêt de cette remontée en amont de la pensée politique exprimée, vers le niveau non-idéologique —, est à l'oeuvre une catégorie qui structure la pensée politique et donc, l'organisation de la cité : la famille ; c'est-à-dire, un modèle politique de la famille, un idéal-type de la relation entre les époux dont sont déduits les droits et devoirs des citoyens et citoyennes.

Les révolutionnaires s'aperçoivent d'autant moins qu'ils continuent implicitement de se référer à la famille pour organiser la société politique, qu'ils ne pensent pas conjointement la citoyenneté des hommes et celle des femmes. C'est à leur insu que ça se passe : en ne prenant en compte que la citoyenneté des hommes, ils mettent en place, en effet, une société individualiste, contractualiste, purement égalitaire, etc. : la société politique au sens strict, celle destinée à représenter la volonté générale, à exprimer la souveraineté nationale. La société des citoyens électeurs. Mais si l'on veut bien s'attarder sur cette question de la citoyenneté des femmes, on voit bien que cette indifférence à leur égard est en fait le résultat d'une pensée politique déjà constituée, efficace, et qui se tait parce qu'elle n'est pas au centre du débat, de la construction politique telle qu'elle se pense : artificialiste, individualiste. La citoyenneté des femmes est destinée à épouser systématiquement les évolutions de la citoyenneté telle qu'elle est mise en place, discutée, enjeu de pouvoir ; mais c'est bien par référence non dite à l'unité du couple, représentée par ce modèle idéal de la famille, que peut être aussi peu pensée leur

⁹³ Pour Louis Dumont, "l'idéologique", les "valeurs fondamentales" se définissent par une frontière : le seuil de conscience, en deçà duquel le "non-idéologique" laisse paraître les domaines d'une contradiction implicite ; l'idéologique, c'est le système d'idées dominantes, telles parce que dites et justifiées dans les discours, relevant de ce qui "devrait être", du Bien, de ce qui est "moral" ; maintenant, il ne s'agit pas de confondre, et c'est tout son propos, ce qui *devrait* être, et ce qui *est* : comme il le dit lui-même, "les hommes n'ont pas cessé d'être des êtres sociaux le jour où ils se sont conçus d'une façon contraire", c'est-à-dire comme des individus. Louis Dumont, *Homo hierarchicus...*, *op. cit.*, pp. 296 et 403.

citoyenneté : parce qu'elle est une fonction, un attribut des épouses et des mères, c'est-à-dire des femmes en tant que membres de la famille et non en tant qu'individus. C'est par cette jonction socio-naturelle entre l'homme et la femme comme membres de la famille, que se fait la jonction politique entre le citoyen et la citoyenne, et que se tait l'apparent scandale de la citoyenneté sans suffrage de cette dernière, de cette appartenance au souverain sans participation électorale.

Faut-il le préciser ? Il ne s'agit pas de se placer dans une optique sociologique au sens où l'on décrirait la famille telle qu'elle est, de l'ancien régime à la révolution. Ainsi, un éventuel "désordre des familles", caractéristique du mouvement en faveur de l'abolition des lettres de cachet, et plus généralement de la puissance paternelle avant la Révolution, nous intéresse-t-il pour ce qu'il dit de la figure de l'autorité, mais non pour ce qu'il peut donner à voir, éventuellement, de l'état supposé déliquescents de la société familiale à cette époque⁹⁴. C'est un modèle idéal que nous étudions, en tant qu'il traverse la pensée politique, de surcroît. Autant dire que toute velléité de confrontation de ce modèle à la réalité sociologique ne mènerait à rien, ni dans un sens ni dans l'autre. C'est pourquoi on ne trouvera, dans notre travail, aucun développement sur les différentes formes de familles, sur les comportements des époux, des parents et des enfants, des maîtres et des domestiques, etc⁹⁵. Ça n'est pas la famille telle qu'elle est, mais la famille telle qu'elle est imaginée et à partir de laquelle on pense implicitement la citoyenneté des hommes et des femmes, qui nous intéresse. Mais ne nous y trompons pas : tout en s'en tenant à la famille comme modèle politique, on n'en examinera pas moins son empreinte sur les "pratiques" (quoique seulement dans la mesure où celles-ci relèvent de l'organisation de la citoyenneté). Il n'y a pas lieu, ici, de distinguer une histoire des idées d'une histoire sociale, au sens où l'une n'aborderait que les "concepts", et l'autre les pratiques sociales qui viendraient en contredire la portée ; il s'agit au contraire d'observer quelles catégories structurent — très concrètement, puisqu'à travers ses lois — l'organisation politique de la société. Il faut bien garder à l'esprit cette distinction primordiale entre l'étude politique et l'étude sociologique, tout à fait différente de l'opposition entre le conceptuel et le réel, du moins telle qu'on l'entend généralement. En écartant d'emblée les pratiques familiales, nous n'écartons pas toute la "réalité", mais simplement ce qui relève des *comportements*, avec toute la marge de liberté et de contournements individuels que cela implique, et que la sociologie politique essaie justement de mesurer⁹⁶. Ce faisant, nous nous situons à

⁹⁴ Cf. Arlette Farge et Michel Foucault, *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982 ; par ailleurs, de très nombreux travaux ont été consacrés à la famille de l'ancien régime à la période révolutionnaire au sens large. On ne peut citer que les plus fameux. Sous l'ancien régime, cf. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960, 2ème éd. 1973 ; François Lebrun, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Paris, Colin, 1975 ; René Pillorget, *La tige et le rameau : familles anglaise et française, XVIème-XVIIIème siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, ainsi que Jean-Louis Flandrin, *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1984 (nouv. éd.). Pour la période révolutionnaire (1789-1848), cf. Raymond Deniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration. Etude de presse catholique*, Paris, Editions ouvrières, 1965, ainsi que Roderick G. Phillips, *Family breakdown in late eighteenth century France : divorce in Rouen, 1792-1803*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

⁹⁵ Sur les rapports entre les domestiques et leurs maîtres, là aussi la littérature commence à être abondante. Cf. Pierre Guiral et Guy Thuillier, *La vie quotidienne des domestiques en France au XIXème siècle*, Paris, Hachette, 1978 ; S. Maza, *Domestic Service in Eighteenth Century France*, Ph. D., Université de Princeton, 1978 ; Jean-Pierre Gutton, *Domestiques et serviteurs dans la France de l'ancien régime*, Paris, Aubier, Coll. historique, 1981, ainsi que Claude Petitfrère, *L'Oeil du maître...*, *op. cit.*

⁹⁶ Cf. Jacques Lagroye, *Sociologie politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1997, 3ème édition.

un niveau différent, attentif à faire émerger ce qui, à l'insu des législateurs, "travaille" l'organisation politique de la société. La famille qui nous intéresse reste à un niveau très "théorique", mais qui n'en a pas moins des effets directs sur les droits et devoirs des uns et des autres. C'est en cela que nous nous démarquons de la tendance, toujours forte dans nos disciplines, à ramener l'histoire des idées politiques à une histoire abstraite des principes, par opposition à une histoire concrète des gens. Car il va sans dire que les principes, surtout lorsqu'ils s'inscrivent dans des lois, ne sont pas sans effets sur la vie des gens. Pour ce qui concerne cette étude, c'est aux principes politiques que nous nous intéressons ; et donc, aux effets *politiques* de ces principes incarnés par les lois. C'est pourquoi c'est la citoyenneté spécifique des femmes, en tant que conséquence de la famille comme catégorie de la pensée politique, qui nous intéresse — et non les comportements des individus par rapport à cette norme.

Dans le même ordre d'idée, on constatera, au fil du développement, qu'à quelques exceptions près, nous n'avons pas utilisé d'archives ou d'imprimés qui ne soient déjà connus, ou qui n'aient fait l'objet de travaux de recherche spécialisés⁹⁷. En outre, la focalisation a porté essentiellement sur les textes de lois, civiles et électorales : d'abord par l'heureux hasard qui nous fit découvrir de rares articles qui, contre toute attente, mentionnaient de manière explicite les droits et devoirs des femmes en la matière ; ensuite par la transformation progressive de ce premier hasard en principe de recherche : à savoir, que les lois s'offraient comme un des supports les plus riches et les plus solides pour une histoire des représentations politiques dominantes.

Récemment, dans un article bilan sur l'histoire du suffrage en France, Michel Offerlé attirait l'attention sur le désintérêt manifesté par l'histoire politique à l'encontre des catégories juridiques, dont l'étude est en effet généralement laissée aux juristes⁹⁸. On a en effet une histoire juridique du droit de la citoyenneté, une histoire sociologique et politique du suffrage et de la citoyenneté, voire une histoire féministe de l'exclusion des femmes, mais sans que les problématiques des uns et des autres se rencontrent réellement pour confronter leurs résultats⁹⁹

⁹⁷ En général, c'est même grâce à ces travaux que nous avons eu accès aux sources qu'ils citaient, ce qui nous a parfois amenée à découvrir des aspects, voire de nouveaux textes, jusque-là peu ou pas exploités. Cf. notamment les textes de P.-L. Roederer (cité par Patrice Gueniffey, dans *Le nombre et la raison, La révolution française et les élections*, Paris, éd. de l'EHESS, 1993, avec une préface de François Furet), dont les pages sur le citoyen père de famille n'ont pas à ma connaissance fait l'objet d'une étude systématique, et m'ont en outre guidée vers des cours donnés en 1793 que je n'ai jamais vus cités ; les textes d'Ernest Legouvé (dont l'un, important, souvent attribué à tort à Pierre Leroux) qui, en dépit de sa position institutionnelle en 1848, a jusqu'à maintenant peu intéressé la recherche ; ceux de George Sand, dont le texte sur les femmes dans la société politique est peu connu, alors qu'il développe avec force la position de celle qui en 1848 s'oppose avec le plus de fermeté aux revendications des femmes en faveur d'un droit de suffrage — méconnaissance sûrement due à la situation éditoriale de ce texte, discrètement publié parmi des *Souvenirs et idées* en 1904, et des textes consacrés à *La femme au 19^{ème} siècle*, textes réunis par Nicole Priollaud, Paris, Liana Levi, 1983 ; mais dont on peut espérer qu'elle sera réparée par la publication, en 1997, des écrits politiques de George Sand, par Michelle Perrot (*Politique et polémiques*, éd. Imprimerie nationale, 1997) ; enfin, un texte de Luc Desages, représentatif du courant de pensée précédent, quoique plus favorable à un suffrage féminin, et dont l'article, probablement en raison de son peu de résonance, n'est pas cité dans les histoires du féminisme de cette période. On trouvera, en annexe, l'essentiel de ces textes, dont quelques uns sont peu faciles d'accès, et qui tous méritaient d'être mis à la disposition du chercheur en général, et du lecteur de cette thèse en particulier.

⁹⁸ Cf. "Le vote comme évidence et comme énigme", *Genèses*, n°12, mai 1993, pp. 146-147.

⁹⁹ Outre les ouvrages déjà cités, sur l'histoire politique et l'histoire féministe de la citoyenneté, voir les thèses récentes de Bertrand Hérisson, *L'évolution de la citoyenneté en droit public français*, thèse de droit public sous la dir. de E. Picard, Paris 1, 1995 ; Sophie Duchesne, *Citoyenneté à la française : tension entre particularisme et universalisme. Analyse d'entretiens "non directifs"*, thèse de science politique sous la dir. de Jean Leca, IEP de Paris, 1994 ; Olivier Ihl, *La citoyenneté en fête : célébrations nationales et intégration politique dans la France républicaine de 1870 à 1914*, thèse d'histoire, EHESS, 1991 (publiée aux éditions Gallimard, en 1996) ; Yves Déloye, *La citoyenneté au miroir de l'école républicaine et de ses contestations : Politique et religion en France XIX^e-XX^e siècles*, thèse de science politique, Paris

; la conséquence la plus visible est que l'on obtient soit un citoyen qui n'est visible qu'à travers les droits dont il peut se prévaloir, soit un citoyen défini dans le cadre des enjeux politiques qui font de lui une "question" à un moment donné, soit enfin un citoyen ayant plus ou moins usurpé un droit qui n'a plus d'universel que le nom. De ces trois figures du citoyen, celles du détenteur de droits, de l'individu et de l'homme illégitime, émergent trois histoires parallèles, sinon contradictoires.

Les catégories juridiques sont pourtant parmi les mieux placées pour nous donner à voir ce qui s'offre à nous avec moins d'immédiateté qu'alors : les évidences de la société individualiste issue de la Révolution. Toute une partie de l'histoire juridique a depuis quelques années montré l'intérêt d'un travail sur le droit dans son rapport à la définition de la légitimité, comme "type d'organisation normative" destinée à fonder et déployer ce qui passe pour vrai, à une époque donnée¹⁰⁰ ; or, ce travail passe nécessairement par une interrogation sur le sens qu'il véhicule, au-delà de ce qui s'affiche comme de l'ordre de la Raison, et qui ne se donne à voir au contraire que dans ses évidences, dans ses structures implicites. C'est à retrouver ces structures implicites qui, nécessairement, traversent les lois, que nous aident notamment les outils conceptuels de l'anthropologie. Et c'est bien l'intérêt de conjointre les approches les matériaux habituels de ces trois "histoires" : faire émerger ce qui les traverse les uns et les autres, ce qui relève du consensus, ce qui n'est pas dit parce qu'il semble aller de soi, ce qui, enfin, est d'autant plus structurant qu'il n'est pas perçu, sinon à travers des effets qu'aujourd'hui, l'on juge contradictoires avec la pensée politique explicite. Une idée peut en effet être considérée comme représentative d'une société et d'une époque, lorsqu'elle se concrétise dans des lois ; elle peut l'être d'autant plus lorsqu'elle perdure, à l'abri des polémiques et des changements de régimes, de loi en loi, comme c'est le cas pour tout ce qui concerne le mode d'existence des femmes au politique de 1789 à la veille de 1848. C'est même principalement cette extraordinaire emprise du principe familialiste sur l'organisation des lois électorales pendant toute la première moitié du XIX^{ème} siècle, qui a justifié le choix de cette période, qui couvre des régimes politiques aussi dissemblables qu'une Révolution, une Restauration, deux Républiques et deux Monarchies.

I, 1991 (publiée aux presses de la FNSP, octobre 1994) ; Frédéric Caille, *Les instruments de la vertu. L'Etat, le citoyen et la figure du sauveteur en France : construction sociale et usages politiques de l'exemplarité morale de la fin de l'Ancien Régime à 1914*, thèse de science politique, Grenoble, 1997 ; ainsi que les articles de Frédéric Caille, "Une citoyenneté supérieure : l'improbable "fonction" des membres de la Légion d'honneur dans la République" et de Damien Deschamps, "Une citoyenneté différée : cens civique et assimilation des indigènes dans les Établissements français de l'Inde", dans la *Revue française de science politique*, vol. 47, n°1, février 1997.

¹⁰⁰ Cf. les travaux de Pierre Legendre, notamment *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1983 ; ainsi que ceux de Yan Thomas, et plus particulièrement, "La division des sexes en droit romain", *op. cit.*, dans lequel se trouve exposée la démarche qui le caractérise et fait toute l'originalité de son approche de la différence des sexes : "Le fait que le droit romain traite la division des sexes comme une norme est capital pour comprendre que les particularités du statut juridique des femmes ne trouvent pas leur sens seulement dans le cadre général de la société romaine" et "ne peuvent être rapportées aux seules évolutions économiques et sociales, mais s'articulent indissociablement sur une norme organisatrice de la différence et de la complémentarité du masculin et du féminin." Un peu plus loin, il montre que la division et la rencontre des sexes appartient à *l'ordre du fondement*, puis il poursuit : "tel est d'ailleurs le noeud essentiel qui sépare les juristes des historiens et sociologues : c'est que, pour ces derniers, l'idée de fondement du lien social, reléguée dans la sphère idéologique ou mythologique, n'a de portée que symbolique — alors que, si l'on considère le fonctionnement réel des appareils juridiques, on voit que *le rappel de la norme fondatrice assure le renouvellement d'une entité sociale reproductible à l'infini.*" (p. 106. C'est moi qui souligne).

Pourtant, n'y a-t-il pas quelque audace à considérer les lois électorales de ce demi-siècle sous l'angle de leur continuité, quand on sait combien les théories de la citoyenneté qui les charpentent peuvent s'opposer ? Quand on sait combien la Restauration a cherché à se démarquer d'une révolution régicide qu'elle ne pouvait que haïr ? C'est bien là ce que l'histoire politique, en particulier celle des doctrines, nous apprend en général¹⁰¹. Pourtant, les derniers développements d'une histoire attentive à comprendre la pensée politique à partir de son environnement socio-historique ont su montrer les enjeux théoriques d'une approche en termes de concepts dont on suit l'évolution des significations sur une plus ou moins longue période¹⁰².

Dans le domaine de l'histoire de la citoyenneté en particulier, des avancées récentes ont souligné l'intérêt de se pencher sur les lois électorales, sur leur organisation concrète pour faire émerger une nouvelle compréhension, conceptuelle, de la pensée politique révolutionnaire : c'est ainsi que Patrice Gueniffey a délibérément choisi de délaissier l'analyse des résultats, qui fut longtemps un morceau de choix de l'histoire politique de la Révolution, pour privilégier la confrontation entre pratiques anciennes et nouvelles dans la mise en place de l'élection révolutionnaire¹⁰³ : "L'individualisation de la participation *et* le refus de toute médiation, l'invention de l'électeur *et* la condamnation d'un espace public occupé par des spécialistes de la politique définissent ensemble une conception pré-démocratique de la démocratie qui définit l'horizon indépassable de la culture politique révolutionnaire"¹⁰⁴. D'une opposition structurelle entre l'ancien régime et la société révolutionnaire, on se déplace vers une opposition conceptuelle entre des réflexes traditionalistes et une volonté de changement, qu'on situe à l'intérieur de la construction politique, comme une contradiction inhérente à toute pensée dès lors qu'elle doit se concrétiser dans des lois. Cette opposition est intéressante, parce qu'elle incite à conjoindre ce qui habituellement est disjoint : un travail sur la pensée du suffrage et un travail sur les élections proprement dites¹⁰⁵. C'est-à-dire une réflexion sur la construction politique comme concrétisation d'idées, comme rencontre entre la "sphère des idées" et celle du social, et non plus comme pouvoir étatique —

¹⁰¹ Cf. Maurice Barbé, *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, Thèse de doctorat, Paris, 1904 ; Dominique Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, PUF, 1952 ; Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970.

¹⁰² Cette partie de l'histoire politique, dite "sociale", se permet plus facilement que l'histoire politique plus classique, de considérer une période historique au-delà de ses principales ruptures institutionnelles ; sur le premier XIX^{ème} siècle, on pourra se reporter entre autres à William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions...*, *op. cit.* ; ainsi qu'à Giovanna Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, Paris, éd. du Seuil, 1993.

¹⁰³ Cf. Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, notamment toute l'introduction.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁵ Rarement traité comme problème par l'historiographie, comme le fait remarquer Patrice Gueniffey dans son introduction, qui constate que le "déroulement concret du vote" n'a pas attiré l'attention des chercheurs, pour deux raisons : ce qu'il appelle l'illusion de la transparence, qui consiste à ne pas considérer les élections dans ce qu'elles ont de spécifique, à cette époque révolutionnaire, mais à les considérer plutôt comme une structure neutre, inamovible dans le temps ; et la méfiance entourant l'analyse des "pratiques politiques", qui tend à suspecter toute notification d'un écart entre la théorie et la pratique d'antipathie à l'endroit du régime étudié. Cf. *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, pp. 17 et suiv. C'est un peu l'inverse qui se passe en histoire des femmes, quoique cela soit imputable au même amalgame entre recherche et militantisme : n'y a-t-il pas une suspicion immédiate exercée à l'endroit du chercheur qui ne dénonce pas, *a priori*, l'écart entre l'universalisme de la Révolution, et ses applications sexistes ?

s'imposant à une société civile plus ou moins passive, mais toujours en position de réception¹⁰⁶ — ou au contraire comme théorie plus ou moins dévoyée par les pratiques du pouvoir politique. A partir de ce premier niveau d'observation, on pourrait chercher à repérer comment, au croisement des principes et des pratiques, se construit un système électoral qui a intégré les tiraillements, a opéré une sorte d'amalgame entre les concepts philosophiques et les réquisits de la société à laquelle ils vont devoir s'appliquer. Avec cette hypothèse : que ce croisement se donne à voir dans des effets qui viennent éventuellement contredire les principes qui ont présidé à l'édiction de la loi, parce qu'à leur insu, les législateurs auraient intégré des catégories qui en déterminent la construction politique.

Cette approche de la construction politique amène à examiner les concepts qui la traversent, non plus comme idées pures, détachées du monde concret, à l'abri des contradictions, ni comme simples outils entre les mains d'une classe soucieuse d'asseoir son pouvoir sur la société civile, mais comme l'expression, à un moment donné, des idées consensuelles à partir desquelles se met en place un débat, un problème. Ainsi, peut-on examiner la notion de suffrage comme expression d'une souveraineté, que ce soit celle de la nation (1791), d'une raison supérieure (1817 et 1831), ou celle de la représentation (1820) ; ou comme attribut du contribuable, quel que soit le régime politique, Révolution ou monarchie, de 1789 à 1848 ; ou bien encore, la notion de propriété comme signe de l'indépendance individuelle, qu'elle soit réduite au minimum de trois journées de travail, comme pendant la Révolution, ou augmentée pour ne plus toucher que les couches dites moyennes de la société. Il y a là des notions sur lesquelles il est indispensable de s'attarder, parce qu'elles sont le premier pas en direction de ce qui motivait, initialement, notre recherche : à savoir, la mise en évidence de ce qui, à leur insu, travaillait ces lois constitutives de la citoyenneté.

Notre démarche est similaire, puisqu'elle s'inscrit dans les mêmes présupposés théoriques : la prise en compte de différents niveaux de réalité, où s'entremêlent (non sans qu'on puisse opérer des distinctions nécessaires à la compréhension) valeurs modernes et valeurs traditionnelles. Mais elle est utilisée à des fins différentes : non plus pour comprendre à cette aune ce qui faisait *problème* à l'époque¹⁰⁷ (les élections, le suffrage, la représentation...), mais exactement l'inverse ; non pas ce qui caractérise la marche de la modernité, mais ce qui, en amont, la structure implicitement. Pour reprendre les catégories définies par Louis Dumont, on

¹⁰⁶ Dans la même mouvance de travaux cherchant à observer cette "société civile" autrement que comme un simple réceptacle de notions politiques venues d'en haut, voir la thèse de Christine Guionnet, *L'apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹⁰⁷ Cf. la mise au point théorique de Pierre Rosanvallon, sur cette attention particulière à ce qui, à un moment donné, est pensé comme un problème, dans son article "Pour une histoire conceptuelle du politique", *Revue de synthèse*, n° 1-2, 1986 ; ainsi que "Faire l'Histoire du politique" (entretien), *Esprit*, janvier 1996 : "Il s'agit, dit-il, premièrement, de faire l'histoire de la manière dont une époque, un pays ou des groupes sociaux cherchent à construire des réponses à ce qu'ils perçoivent plus ou moins confusément comme un *problème*, et deuxièmement, de faire l'histoire du travail opéré par l'interaction permanente entre la réalité et sa représentation, en définissant des champs historico-problématiques" (p. 29).

peut poser la question ainsi : quelles sont les valeurs implicites, “non-idéologiques”, qui interagissent avec le monde des valeurs déclarées du discours politique et législatif, et dont la mise en évidence permettrait de comprendre certains effets des lois qui les concrétisent ? Et plus précisément, concernant le sujet qui nous occupe ici : quelle référence implicite, commune à tous les membres de la société, permet-elle aux législateurs de “penser” politiquement une citoyenneté féminine sans l’investir du contenu de la citoyenneté des hommes ?

Notre réponse, on l’a donnée, c’est un modèle politique de la famille comme société hiérarchisée, c’est le maintien d’un déterminisme socio-naturel, c’est le recours aux différences de nature pour justifier les différences de droits, comme autant de signes visibles caractéristiques d’une non-idéologie familialiste qui ne peut se dire, et qui n’est même pas perçue tant elle relève des évidences, ce qui lui conserve toute sa force de structuration. Ce qui est perceptible (et perçu), ce sont les effets de cette “non-idéologie” : la mise à l’écart des femmes, leur subordination dans la famille..., dont la remise en question est inséparable d’une prise de conscience (et donc d’une dé-naturalisation) des valeurs familialistes qui l’ont rendue possible¹⁰⁸.

¹⁰⁸ C’est pourquoi cette remise en question n’apparaît pas de manière collective avant les premières contestations socialistes de la famille comme lieu de reproduction des inégalités sociales et sexuées, c’est-à-dire avant les années 1830-1848.

III. L'histoire politique au prisme de la question des femmes

Si cette approche de la citoyenneté à partir des catégories implicites qui la structurent n'a pas été mise en valeur jusqu'à maintenant, c'est en raison du postulat qui a jusqu'ici sous-tendu les approches de la citoyenneté, celui d'une pensée universaliste dont l'unité de mesure serait forcément celle qu'on y voit aujourd'hui : l'individu comme être sexuellement neutre, sans race, sans religion, etc. C'est notre moderne conception de l'individu que l'on a oublié d'interroger, en supposant à tort qu'elle avait été définie dans les termes actuels (*i.e.* sans différence de sexe, de race, de religion, etc.) dès 1789. Or, il n'en est rien. C'est au contraire justement parce qu'elle a évolué qu'elle ne s'offre plus à comprendre avec la même limpidité qu'alors — limpidité qui rendait, entre autres, la citoyenneté spécifique des femmes transparente aux yeux des hommes de l'époque. C'est *cette mise en évidence du caractère évolutif de la notion d'individu*, au mieux soupçonné, jamais sérieusement établi, qui constitue pourtant l'apport le plus important de la question de la citoyenneté des femmes à l'histoire politique.

- L'homme de la *Déclaration* de 1789 : une notion évolutive

Les approches historiques, politiques et sociales de la citoyenneté révolutionnaire n'ont pas eu à se demander qui était l'homme et le citoyen de 1789 ; ou plutôt, si l'individualité qui est posée par les révolutionnaires à la source de la société civile et politique correspondait ou non à nos définitions actuelles, à cet individu indéterminé, sans distinction de sexe, de race, etc., qui fonde, par exemple, la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de l'ONU. La question n'est tout simplement jamais posée. Leurs objets de recherche, le citoyen et l'électeur, s'inscrivent nécessairement à l'intérieur des limites posées par les textes, discours et archives qui les traitent et les ont faits exister : dans la mesure où c'est l'unité élémentaire du politique *telle qu'elle était débattue à l'époque* qui est étudiée, on ne ressent pas le besoin de s'interroger sur le contenu de l'unité de référence dès lors qu'elle est commune à tous. C'est ainsi que l'on a pu, et que l'on peut encore, faire une histoire politique ou sociale de la Révolution sans jamais mettre face à face la question de la citoyenneté des femmes et celle des hommes, en limitant ses interrogations à tout ce qui fait la *matière* de la Révolution, en

quelque sorte : l'élaboration des lois, la mise en place des systèmes électoraux, mais aussi les pratiques des électeurs, la succession des régimes politiques et même, l'évolution de la notion de citoyen dans la mesure où d'emblée, on la situe à l'intérieur d'un cadre admis comme étant le plus large possible et dont l'unité élémentaire sert de point de référence pour juger ensuite des contradictions et cohérences politiques, législatives ou sociales de la période (celle du suffrage universel tel qu'il est mis en place dans la Constitution de 1793, par exemple). A examiner les débats, les ouvrages ou les archives on peut, *sans trahir la réalité*, ne parler que de citoyens, d'individus de la société civile et finalement, agir à l'égard des femmes comme les hommes de la Révolution : en ne les traitant pas comme un problème, et en mentionnant tout au plus, par souci didactique, leur absence du politique.

S'interroger sur la citoyenneté des femmes pour mettre en évidence leur participation aux journées révolutionnaires, par exemple, peut ne pas bouleverser, en effet, notre compréhension actuelle de la Révolution ; reste que garder à l'esprit cette question éviterait de définir la citoyenneté révolutionnaire comme une "qualité juridique abstraite qui s'applique potentiellement à tout Français (sauf, bien entendu, à certains condamnés)" et que les restrictions aux droits politiques sont "purements circonstancielles" puisqu'elles ne dépendent pas "de la naissance, mais de l'absence ou de la présence de qualifications que chacun, en droit, a la possibilité d'acquérir", comme le fait Claude Nicolet¹⁰⁹. De même, définir le droit de suffrage comme un "droit universel, possédé par tous les individus"¹¹⁰ peut-il prêter à confusion, lorsqu'on ne précise pas, comme c'est souvent le cas, ce qu'il faut entendre par "individu". On comprend bien, pour notre part, qu'il s'agit de l'individu tel qu'il est défini à l'époque mais, dans la mesure où aujourd'hui d'autres définitions plus larges de l'individu sont venues remplacer celle de la période révolutionnaire, il serait bienvenu de préciser l'existence de ce décalage¹¹¹.

Toujours est-il que les "sommés" les plus récentes sur cette période ne font pas de cette question toute moderne un *problème* de l'époque¹¹² ; et en cela, elles ont raison dans la mesure où elles évitent de créer des

¹⁰⁹ Claude Nicolet, "Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective", in *Le modèle républicain*, sous la dir. de Serge Berstein et Odile Rudelle, Paris, PUF, 1992, p. 39.

¹¹⁰ François Furet, préface à l'ouvrage de Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, p. i.

¹¹¹ Cela dit, il n'est pas du tout certain que François Furet entende par individu le seul citoyen, plutôt que l'individu tel qu'on le définit actuellement, comme en témoignent les pages suivantes de sa préface : la formule "citoyen passif", explique l'historien, appliquée aux individus exclus (femmes, domestiques...) "ne prononce pas une exclusion statutaire de la citoyenneté pour un ensemble donné de Français, privés à jamais de l'autonomie nécessaire à l'expression de leur volonté. Elle veut dire au contraire que même ceux qui ne votent pas sont encore citoyens, c'est-à-dire dépositaires virtuels d'un droit qui a vocation à s'élargir, en fonction des progrès de la richesse, des lumières et de l'éducation" (*ibid.*, p. ii). Dans ce cas, il y a un vrai problème à déclarer que le suffrage est possédé par tous les individus, pour préciser ensuite que les femmes et les domestiques sont des "individus exclus". En outre, il n'est pas du tout établi que femmes et domestiques soient dépositaires d'un droit ayant vocation à s'élargir : tous les travaux sur la citoyenneté des femmes convergent au contraire pour montrer que c'est une différence de nature, et non de circonstance, qui aux yeux des révolutionnaires détermine la situation politique des femmes (quant à celle des domestiques, la question n'a pas été abordée sous cet angle ; comme nous le montrerons, c'est pourtant bien, là aussi, une différence pensée implicitement comme naturelle qui est censée interdire aux domestiques l'accès à la citoyenneté) ; dans ce cas, nul progrès ne serait susceptible de changer quoi que ce soit à l'exclusion politique dont ils sont "victimes".

¹¹² Cf. des ouvrages "grand public" comme ceux de François Furet ou de Georges Duby qui ignorent tout de la spécificité de la citoyenneté féminine révolutionnaire : François Furet, *La Révolution 1770-1880, Histoire de France*, tome IV, Paris, Hachette, 1988 ; Georges Duby (dir.), *Histoire de la France de 1348 à 1852, Dynasties et révolutions*, Paris, Larousse, 1987.

anachronismes toujours préjudiciables à la compréhension d'une société¹¹³. On évite ainsi de tomber dans les excès de l'historiographie féministe dont les représentants les plus radicaux, aux Etats-Unis, se sont illustrés par leur remise en question virulente de la philosophie universaliste, accusée de n'être qu'un instrument de promotion et de défense des intérêts particularistes du "mâle blanc occidental"¹¹⁴. Mais elles nous donnent à voir une société dont les catégories de pensées nous restent mystérieuses, puisqu'au final, on est réduit à *ne pas comprendre* pourquoi les hommes de 1789 persistent à ne pas accorder à la moitié de ceux que nous, nous considérons aujourd'hui comme des individus, les droits politiques du citoyen, soi-disant universels.

Les historiens de la Révolution ne le disent jamais, pas plus que les hommes de la Révolution, d'ailleurs ; mais les éléments ne manquent pas, dans les analyses des premiers comme dans les discours des seconds, pour laisser penser que *l'homme de la Déclaration est en réalité l'homme de sexe masculin*. Non pas l'homme en tant que représentant de son sexe, comme l'ont établi les approches féministes, mais en tant que figure de l'universel¹¹⁵ ; non pas l'homme par opposition aux femmes exclues, mais l'homme comme la plus petite, la plus simple unité *politique*, désormais détachée des déterminants sociaux qui le liaient jusqu'à l'abolition des privilèges ; non pas dans un mouvement de restriction de l'humanité autour de la communauté des hommes en tant que représentants de leur sexe, mais dans un mouvement d'égalisation et d'émancipation des personnes sociales ; enfin, non pas l'homme comme catégorie sexuée, mais comme unité principielle. C'est dire que l'homme de la *Déclaration est de fait* l'homme de sexe masculin, adulte, non domestique et domicilié, mais qu'il *représente*, dans le mouvement d'émancipation politique qu'est la Révolution, l'unité individuelle la plus simple de la société ; et que là où, aujourd'hui, on voit l'homme par opposition à la femme, on voyait alors, implicitement, l'homme *en tant que chef de famille* — comme aujourd'hui, on définit implicitement le citoyen comme la personne adulte, sans pour autant l'opposer à la communauté des enfants qui sont pourtant, *de fait*, hors du droit de suffrage.

¹¹³ Ainsi, convient-il de se demander si le souci, de plus en plus récurrent, qui consiste à préciser que le suffrage universel de 1848 était un suffrage universel *masculin*, n'introduit pas une contradiction là où, à l'époque, il n'y en avait pas. La question, importante, méritait qu'on lui consacre plus qu'une note en bas de page ; aussi est-elle l'objet d'un chapitre de cette thèse. Cf. *infra*, chapitre 5.

¹¹⁴ Plusieurs travaux ont récemment abordé cette dérive d'une partie de l'historiographie féministe américaine (le *Gender feminism*), dont l'influence commence à se faire sentir en France, notamment dans les mouvements en faveur de la parité hommes-femmes au sein du Parlement. L'historiographie française, quant à elle, en ne posant pas la question en ces termes, s'est jusqu'à maintenant tenue relativement à l'écart de ce débat sur la *valeur* de la philosophie universaliste. Cf. Erica Joy Mannucci, "Women and Citizenship in the French Revolution : Twenty Years of Historiography", Communication aux Journées "Antoine Barnave" d'Histoire Constitutionnelle, *op. cit.* ; Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, coll. "L'esprit de la cité", 1995 (un débat autour du livre, entre L. Hunt, B. Bacsko, M. Perrot, E. Badinter, Joan Scott et Mona Ozouf a été publié dans *Le Débat*, n° 87, nov.-déc. 1995) ; on se reportera avec profit, également, à un article de John Searle, "L'enseignement supérieur des Etats-Unis est-il en crise ?", *Le Débat*, n°81, sept.-oct. 1994, dont l'approche, quoique plus générale, permet de bien saisir en quoi consiste la philosophie universaliste qui, s'étant construite sur le refus et le déni des identités communautaires, n'a pu se penser sur la catégorie particulariste du "mâle blanc".

¹¹⁵ La seule qui, à ma connaissance, ait proposé une telle interprétation de la *Déclaration* est Annie Geffroy ("Citoyen/citoyenne (1753-1829)", *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815)*, fasc. 4, Désignants socio-politiques, 2, Paris, INALF, 1989). C'est bien cette idée qu'elle défend, quoiqu'elle utilise une expression qui à mon avis peut prêter à confusion : celle d' "universalisme sexué". Le contexte de l'article dit bien qu'elle entend par là que l'homme est la figure de l'universel, mais le terme "sexué" vient contredire celui d'universalisme qui n'est pas pensé comme restrictif, donc sexué, mais bien comme englobant l'ensemble des *individus* — fussent-ils, dans les *faits*, circonscrits à la communauté des hommes.

Ce décalage est visible à nos yeux parce que notre définition de l'individu a changé ; c'est parce qu'aujourd'hui on pose d'emblée la cité mixte dans son essence (au sens de neutre, sexuellement) qu'on pense la situation des femmes comme une exclusion¹¹⁶. On l'a évoqué, mais il faut y insister : l'approche actuelle de la citoyenneté des femmes pose la commune humanité entre les sexes comme une évidence non questionnée, au lieu de la considérer comme une construction intellectuelle, et donc historique. C'est toujours en référence à ce qui est plus souvent posé comme une Vérité que comme une idée historiquement située que l'on se scandalise des manquements des hommes du temps passé, qui n'ont voulu ni la voir ni la reconnaître : "Et la femme ? Fait-elle bien partie de ces "hommes" qui "naissent et demeurent libres et égaux en droits" ? Oui, sinon nous n'en parlerions pas ici, et *le principe, s'il n'était pas universel, perdrait toute sa valeur humaniste*. La femme est au nombre des êtres que leur humanité commune dote des mêmes droits."¹¹⁷ Ce type d'argumentation est an-historique, parce qu'il est déclaratif. Opérant à contre-courant de l'histoire, le principe consiste en effet à "conserver" au texte fondateur des droits de l'homme le sens qu'il a acquis depuis ; comme si le fait d'un universalisme "masculin" en 1789 (c'est-à-dire dont *l'incarnation* est celle d'un homme) risquait de compromettre l'avènement récent de la femme civique, en le mettant en porte à faux par rapport à une *Déclaration* dont le sens d'alors se doit d'être celui d'aujourd'hui. Sans tomber dans la position du naïf qui croit pouvoir toujours distinguer sa position de scientifique de celle de sa personne sociale et culturelle, on peut quand même s'étonner d'une telle immixtion des perspectives militantes au sein de la démarche scientifique du chercheur. Car ce que ces *a priori* empêchent de voir, c'est la possibilité d'une *évolution*, non pas du principe universel, qui demeure intouché depuis 1789, mais de la figure concrète qu'il a prise pour se penser : celle de l'individu, dont la définition a évolué en se débarrassant peu à peu d'un nombre grandissant de ses frontières socio-naturelles d'origine : l'indigence et la domesticité, puis la féminité, jusqu'à ne conserver que l'âge comme ultime rempart, du moins pour le XXème siècle.

- L'intérêt politologique de la question des femmes

¹¹⁶ La similitude d'approche peut expliquer la congruence entre cette conclusion et celles auxquelles parvient un historien du droit romain, dans des circonstances historiques et juridiques pourtant tout à fait différentes. Se trouvent confirmées, par l'analyse citée ci-dessous, les promesses de cette voie de recherche. La manière habituelle qu'a l'historiographie de problématiser les rapports de sexe par l'inégalité et l'exclusion revient à mettre les femmes hors cité, et à mettre hors politique et hors droit la division du masculin et du féminin, constate Yan Thomas. Or, le droit romain montre au contraire que "le mariage n'est indispensable qu'aux hommes, et c'est exclusivement pour eux que la cité l'avait institué" : ainsi, les femmes célibataires pouvaient-elles donner accès à la citoyenneté, alors qu'un homme devait être marié pour transmettre le droit de cité à sa descendance ; il y a donc une autonomie du droit maternel, alors qu'il n'y en a pas pour le droit paternel : "A Rome, ajoute-t-il, la division des sexes n'est pas une donnée primaire, mais un objet savamment construit par le droit". Quant à la cité grecque, Nicole Loraux a bien montré qu'elle *pense* l'opposition des genres. C'est cette construction qu'il faut interroger, plutôt que d'observer le statut des femmes en le comparant à un idéal imaginé, par rapport auquel il serait en avance ou en retard : "Il ne s'agit plus de comprendre l'exclusion des femmes par rapport à un monde qui leur est étranger (...) ; il s'agit plutôt de souligner leur relation aux hommes dans un droit qui institue leur rencontre, et d'analyser les éléments de leur régime statutaire comme autant d'indices de leur complémentarité par rapport au régime des droits masculins." Yan Thomas, "La division des sexes en droit romain", *Histoire des femmes en Occident...*, op. cit., p. 110.

¹¹⁷ Elisabeth Guibert-Sledziewski, Postface à l'ouvrage d'Annette Rosa, *Citoyennes !...*, op. cit., p. 244. C'est moi qui souligne.

L'intérêt de la question des femmes, pour nous aujourd'hui, est de pointer du doigt cette évolution de la notion d'individu politique ; si le principe de l'individualisme politique est resté inchangé depuis 1789 (l'individu comme incarnation de l'universel), sa figure empirique s'est de plus en plus abstraite des appartenances pensées comme naturelles (race, domesticité, sexe, âge...), par des intégrations successives qui furent autant de "désincarnations" et de "dé-catégorisations". Elle permet donc d'observer cet universalisme comme une philosophie inscrite dans le temps, traversée des *a priori* et des archaïsmes propres à une époque et de lui rendre donc sa vocation d'objet historique¹¹⁸. La question des femmes, par cela seul qu'elle introduit aujourd'hui un problème là où hier il n'était pas, permet d'interroger tout ce qui fonde cette philosophie ; elle montre ce qui est soumis au changement, et ce qui ne l'est pas. Sous prétexte que la première conception de l'universalisme se concrétise dans une cité des chefs de famille, faut-il considérer ses principes comme obsolètes, parce que nécessairement *attachés* à cette figure-là de l'individu ? Tant qu'on n'aura pas compris que l'universalisme de 1789 est cohérent en ne s'appliquant qu'aux chefs de famille¹¹⁹ parce qu'ils incarnent à ce moment-là la totalité de la figure individuelle, on aura tendance à soupçonner cette philosophie de comporter "en son sein" les travers que seule, l'évolution historique d'une de ses catégories a fait advenir comme tels : à savoir, le passage de l'individu chef de famille à l'individu asexué, en passant par l'individu "viril" de 1848.

La question des femmes permet de rendre à la philosophie universaliste toute sa cohérence, en montrant combien la définition de la figure de l'individu qui la fonde n'est jamais perçue comme politique, mais comme naturelle. Elle montre enfin qu'on peut toujours accuser une société de n'avoir pas su voir ce qui nous paraît si visible aujourd'hui, mais qu'il est plus fructueux, en termes d'histoire politique et sociale, de s'interroger sur la nature et les implications théoriques et pratiques du "voile" en question, comme l'incarnation de la frontière entre ce qui est pensé à une époque donnée comme naturel, et ce qui est pensé comme social. "Voile" dont on aurait tort de croire qu'il est définitivement levé, et qu'on a touché à la Vérité ultime de l'universalisme, quand nous n'en sommes probablement qu'à une étape des multiples définitions possibles de l'individu. Car l'intérêt de cette question des femmes, en renvoyant aux implicites, est de nous obliger aujourd'hui à nous demander ce qui constitue les nôtres, ici et maintenant, ce qui joue le rôle de "naturel", ce qui fonde notre définition de l'individu, laquelle n'est pas plus inscrite dans la *Déclaration* de 1789 qu'elle ne nous est donnée une fois pour toutes par celle, universelle, de 1948.

¹¹⁸ En même temps que sa valeur philosophique, d'ailleurs, susceptible de traverser, inchangée *dans ses principes*, les différentes époques historiques.

¹¹⁹ C'est-à-dire tous les hommes susceptibles de le devenir : le *pater familias* ne définit pas une catégorie matrimoniale, mais socio-politique ; c'est pourquoi elle exclut les domestiques et non les célibataires.

¹²⁰ Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, et notamment les pages 48-59, sous l'intitulé : "Invoquer plus hautement la raison".

* * *

Notre travail se présente en trois étapes, qui décrivent à la fois chronologiquement et thématiquement l'évolution des représentations politiques de la citoyenneté des femmes : les deux premières sont consacrées aux caractéristiques du premier XIX^{ème} siècle (de la Révolution de 1789 à la fin de la monarchie de Juillet), tandis que la troisième étudie plus précisément les conséquences de la rupture engendrée par la Révolution de 1848, qui clôt définitivement une "ère" de l'histoire de la pensée politique de la citoyenneté.

La première partie, centrée sur la construction de la société civile et politique des individus, expose les conséquences politiques induites par l'individualisme : à savoir, une citoyenneté des "hommes", pensée autour de l'indépendance, sur des critères apparemment strictement objectifs (**chap. 1**), et la progressive mise à l'écart de la famille inégalitaire, comme société naturelle (**chap. 2**).

La deuxième partie examine ce qui, en amont et en aval de la construction de la citoyenneté, nous donne à voir la prégnance de la famille comme catégorie constitutive de la citoyenneté : en amont, elle repère le point commun à toute les catégories exclues sans mot dire du suffrage, et que notre conception actuelle de leur "identité" ne permet pas de saisir immédiatement : une appartenance à la famille en tant qu'êtres naturellement subordonnés à son chef, le *pater familias* (**chap. 3**) ; en aval, elle pointe du doigt un des effets très concrets de cette conception de la famille comme unité politique sur la citoyenneté, à travers la mise en évidence, rarement aperçue jusqu'à aujourd'hui, du calcul familialiste du cens électoral du citoyen (**chap. 4**).

C'est à la progressive disparition de cette conception familialiste de la citoyenneté qu'est consacrée la troisième partie et ceci, à travers deux séries de phénomènes : l'évolution de la définition de l'individu-citoyen, dont un des effets les plus marquants est visible dans l'universalisation du suffrage ; la figure du chef de famille tend ainsi à s'effacer devant celle — plus forte, désormais que *tous* les hommes ont le droit de suffrage —, du "citoyen viril" (**chap. 5**) ; et l'émergence de revendications marginales, mais significatives d'une métamorphose de l'unité de référence pour penser la citoyenneté : que ce soit pour proposer un suffrage féminin, ou pour envisager un vote plural des pères de famille nombreuse, on voit la pensée politique familialiste s'effacer pour laisser place à des conceptions dont l'unité de référence n'est plus la famille, mais la *personne*, adulte dans un cas, et humaine dans l'autre (**chap. 6**).

Chapitre 1

Le droit de suffrage, attribut de l'indépendance

Ce qui fonde l'apparent scandale de l'exclusion politique des femmes, c'est la signification qu'on attribue et à cette exclusion, et au droit de suffrage. Fruit d'un préjugé sexiste, cette exclusion montrerait combien les hommes méprisaient les personnes du Sexe, en les tenant pour incapables d'exercer un droit fondé sur la raison, la capacité à exprimer une volonté politique sage et éclairée. Certes, c'est au nom de la Raison universelle que les législateurs établissent et reconnaissent l'égalité de droits entre les hommes et citoyens (elle figure en bonne place parmi les principes politiques destinés à supplanter les anciennes légitimités qu'étaient la tradition, la souveraineté royale et la parole divine)¹²⁰ ; et certes, c'est aussi une hiérarchie des lumières qui caractérise le système électoral révolutionnaire, dont chaque degré de participation se veut le reflet exact de la capacité relative des citoyens à parler au nom de l'intérêt général. Aussi, pourrait-on penser que ceux-là mêmes qui sont exclus du premier degré électoral, celui des assemblées primaires, le sont en raison d'une moindre capacité à exprimer une volonté politique, ou d'une extériorité radicale par rapport à cette échelle des lumières : soit les femmes sont douées d'une moindre raison, soit elles sont douées d'une raison féminine dont les caractéristiques justifient qu'on ne les admette pas à l'exercer politiquement, ou du moins électoralement ; et certains discours ne se font pas faute en effet de mettre en avant soit l'infériorité, soit la spécificité de la raison féminine pour expliquer leur exclusion du droit de suffrage et des fonctions politiques en général¹²¹.

Cet échafaudage tend à disparaître de lui-même, lorsqu'on s'aperçoit que le principal critère utilisé pour sélectionner, distinguer les citoyens des autres, et les citoyens des électeurs, est moins la Raison que l'indépendance. Si la Raison est un des vecteurs philosophiques qui ont permis de penser la société politique moderne par contraste avec celle d'ancien régime, et si elle est, à intervalles réguliers, rappelée comme un des principes supérieurs de l'organisation de la société, elle n'est pas un critère de *distinction*. Elle est au contraire

¹²¹ Il y a en effet tout un débat, dans les années qui entourent la Révolution, sur la raison des femmes, bien connu en raison de la célébrité des protagonistes qui l'ont animé et des travaux de recherche qui les ont mis en valeur. Cf. A.L. Thomas, Diderot, Madame d'Épinay, *Qu'est-ce qu'une femme ?*, débat présenté par Elisabeth Badinter, Paris, P.O.L., 1989 ; Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Alinéa, s.l., s.d. (dépôt légal : 1989). Mais, outre que ce débat, en perdurant jusqu'au-delà des années révolutionnaires, montre que la question n'est pas tranchée, son impact sur la pensée politique de la citoyenneté n'a pu être établi.

celui qui rassemble les membres de l'association autour d'un principe commun ; elle est le principe unificateur des citoyens entre eux, par-delà leurs différences, quelles qu'elles soient. Raison commune, c'est une déclaration de principe qui caractérise la société égalitaire issue de la Révolution. Raison commune, droit commun, par contraste avec des situations sociales disparates et dont le droit électoral, contrairement au droit civil et politique, prend acte. Tous les *individus* ont des droits politiques et civils, mais tous ne sont pas destinés à les exercer de la même façon ; parce que tous n'ont pas une position économique et sociale qui leur permette d'exprimer sereinement, à l'abri des influences, et d'une manière qui soit profitable à la société, la volonté politique de la nation. C'est cela, l'indépendance du citoyen ; le critère socio-économique, exprimé par le paiement d'une contribution, destiné à signaler la relative capacité des citoyens à parler au nom de l'intérêt général. C'est autre chose que la raison qui est visé dans l'organisation du système électoral, dans la mise en place des différentes fonctions politiques à l'intérieur de la cité : c'est la reconnaissance du fait qu'il n'y a pas de "pure nature" (la raison) susceptible de s'exprimer indépendamment du contexte social (instruction, éducation, mais aussi rapports de dépendance, influences, etc.) ; qu'il n'y a pas de liberté de jugement, d'autonomie de la Raison, de volonté politique éclairée, sans un minimum d'indépendance socio-économique.

Pour déterminer s'il y a un préjugé *sexiste* à l'origine de l'exclusion des femmes, c'est dans ce cadre-là qu'il faut commencer de l'interroger : dans les valeurs qui fondent, aux yeux des révolutionnaires et pour toute la première moitié du XIXème siècle, le droit de suffrage des citoyens en tant que personnes indépendantes, en tant qu'hommes libres.

1.1 Un égalitarisme tempéré de hiérarchie

La période révolutionnaire est fondatrice d'un système de pensée de la citoyenneté qui se prolonge bien au-delà du régime démocratique puisque même la monarchie restaurée, de 1815 à 1848, en conserve l'essentiel, à savoir : l'instauration d'une égalité de tous les citoyens devant la loi, l'utilisation de l'impôt comme critère de la hiérarchie politique et surtout, l'assimilation de l'électeur à l'homme indépendant.

1.1.1 L'égalité de tous les citoyens devant la loi

La Révolution adopte apparemment des critères électoraux larges puisqu'ils s'étendent à tous les membres de la société politique et civile ; il est vrai que depuis la Nuit du 4 août 1789, elle a aboli toutes les appartenances, communautés et corporations, et fondé un nouvel ordre politique qui ne tolère aucun intermédiaire entre ce qu'il symbolise, la Nation et ce qu'il représente, l'individu.

Pourtant, ça n'est pas tant le vote en lui-même qui révolutionne la société (il lui préexiste dans son principe) ou l'abolition des corporations (prévue de longue date par la royauté), que la conséquence directe et imprévue de ces deux événements politiques : le principe de la souveraineté nationale. Poser ainsi, ou plutôt inverser, l'ordre de la cité en instituant un principe abstrait et global en lieu et place d'un roi déchu (de son pouvoir, mais surtout de son symbolisme rassembleur) constitue la véritable révolution qui verra ses conséquences, comme ses contradictions irrésolues, s'étendre jusqu'à nos jours¹²². Or, la révolution de la souveraineté nationale suppose d'une part un individu politique (évidence qui n'en est pas une, loin de là, pour cette époque), d'autre part des qualités et une définition très précises de cet individu ; de sorte que, déclarer la liberté et l'égalité est paradoxalement contraignant, au moins pour les législateurs qui doivent réorganiser une

¹²² Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, *op. cit.*

société bouleversée ; ces deux grands principes apparemment universels recouvrent en réalité une définition restreinte du citoyen tel que les Lumières l'ont idéalisé et dont les révolutionnaires héritent.

Le règlement du 24 janvier 1789 fixe des modalités d'élection apparemment très généreuses : n'importe quel Français majeur (25 ans) inscrit au registre des impositions peut élire comme être élu ; le premier échelon de ce suffrage indirect, l'assemblée primaire, désigne des délégués (pour l'assemblée de baillage qui élira les députés) à proportion de 1%, non pas sur le principe de l'individu (citoyen), mais sur celui de la famille (père de famille), base unitaire de comptage. Pendant toute la période révolutionnaire, plus de la moitié des hommes majeurs pourront élire, directement ou non, des représentants à l'Assemblée nationale, soit entre 4,5 et 7 millions d'électeurs de 1790 à 1800.

*Pourcentage d'électeurs pendant les élections de la période révolutionnaire*¹²³

	nombre d'électeurs	pourcentage par rapport à la population masculine majeure
1790	4,5 millions	55%
1792	7 millions	85%
1795	6 millions	75%
1800	6 millions	74% (simulacre)

C'est au nom de la liberté et de l'égalité des citoyens qu'on leur accorde le droit de participer à la construction de leur cité, sur la base la plus large possible puisque désormais plus rien ne sépare le roturier du noble ou du prêtre. Une des premières lois votées par le Parlement ne détruit-elle pas le "régime féodal" (4 août 1789), les privilèges et plus tard toutes les corporations (2 mars 1791), puis les "associations et coalitions" (14 juin 1791) comme des signes tangibles et insupportables d'une atteinte à cette liberté individuelle ? La nuit du 4 août marque une telle rupture avec ce qui lui préexistait que François Furet n'hésite pas à la qualifier de "... nuit parlementaire la plus célèbre de notre histoire. (...) Ce qui naît, c'est la société moderne des individus, dans sa conception la plus radicale puisque tout ce qui peut exister d'intermédiaire entre la sphère publique et chaque acteur de la vie sociale est non seulement supprimé, mais frappé de condamnation."¹²⁴ A ce titre, disparaît l'idée d'un individu social tel qu'avait pu le concevoir l'Ancien Régime :

"A l'intérieur de l'individu moderne, il y a deux parts légitimes ; celle du privé qui l'isole dans la jouissance de soi, des siens et de ses intérêts, et celle du citoyen, qui au contraire lui est commune avec tous les autres citoyens, et forme par agrégation la souveraineté publique. Mais *la troisième, celle de l'individu social, qui tend à créer des*

¹²³ Source : Yves Lequin, *Histoire des Français, XIX-XXème siècle. Les citoyens et la démocratie*, tome 3, Paris, A. Colin, 1984.

¹²⁴ François Furet, *La révolution, 1770-1880, Histoire de France*, vol. 4, Paris, Hachette, 1988, p. 86. "Il y a dans la perception du 4 août par l'Assemblée et par les contemporains quelque chose qui reste pour l'historien fondamentalement vrai : l'idée d'une rupture avec l'ancienne société et de la fondation d'une société nouvelle."

coalitions intra-sociales sur la base d'intérêts particuliers doit être impitoyablement exclue de la Cité."¹²⁵

La *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* consacre l'avènement de l'individualisme et symbolise aujourd'hui toute la Révolution, sinon la naissance de la démocratie. Décréter que l'individu est désormais à l'origine de la cité, qu'il la gouverne, directement ou non, mais qu'il lui est de toutes façons supérieur en tant que déterminant principal, tous ces principes annoncent effectivement l'apogée du suffrage universel. Mais à la fin du XVIIIème siècle, on n'en est pas là : une gradation très hiérarchisée parcourt le système électoral, des assemblées primaires auxquelles ont accès tous les "citoyens", à l'élection des députés par un corps électoral bien spécifique ; simplement, dès lors que les distinctions de naissance sont abolies, les critères ne peuvent plus être ceux du régime détruit, abhorré.

La Révolution, en inventant l'individu libre et "égal", se repose sur des qualités personnelles qui n'en sont pas moins discriminantes (au regard des différentes modalités de vote) ; mais irréprochables, car relevant non plus des privilèges corporatifs, mais des capacités et de la volonté individuelles. Cette conception du citoyen vertueux, sage, libre et propriétaire nous rappelle évidemment celui qui sert de parangon aux révolutionnaires : le citoyen romain. Mais ne nous y trompons pas. C'est avant tout (ou plus directement) de la philosophie des Lumières qu'émerge cette représentation idéale de l'homme politique et de la cité qu'il construit¹²⁶.

Décider, en 1789, d'utiliser le vote comme moyen d'expression des volontés n'est pas révolutionnaire *en soi* ; certes, l'idée de légitimer le pouvoir des dirigeants, non par "grâce naturelle", mais par le choix libre des gouvernés, avait disparu de l'espace *public* national pendant toute la féodalité ; mais elle subsistait au sein des ordres religieux et des cités franches, et les derniers États Généraux avaient institué cette coutume, 150 ans auparavant (1614). D'autre part, ceux-ci n'étaient pas sensés *représenter* un vouloir commun à partir des volontés individuelles, mais exprimer la demande "par définition homogène"¹²⁷ des corps du royaume, à partir d'une organisation pyramidale où, chaque échelon englobant les précédents jusqu'au sommet, le roi représentait la Nation entière, de sorte que cette consultation des États avait surtout pour objet, aux yeux du roi, "de sceller à nouveau l'unité-identité de la société et de son gouvernement"¹²⁸.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 87-88. C'est moi qui souligne. On aura l'occasion de revenir sur cette proposition, car si le révolutionnaire rejette effectivement toute appartenance socio-professionnelle susceptible de créer des intermédiaires entre l'unité de base et le tout social, il conserve néanmoins l'appartenance sexuelle comme justification (mais "naturelle") de conduites sociales déterminées.

¹²⁶ "Les Modernes, se servant du déterminisme pour capter les forces hostiles, croient qu'en eux seuls et dans leur technique réside le secret du bonheur. (...) Avec Helvétius la vertu devient à son tour le produit d'une bonne technique de l'éducation et de l'organisation sociale... (...) Jamais, comme l'a montré Paul Hazard, l'homme n'avait cru si proche la construction par la technique scientifique et psychologique d'une Cité des hommes où le bonheur et la vertu couleraient comme le miel de la terre promise." Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, L'Évolution de l'Humanité (poche), 1969, pp. 366-367.

¹²⁷ François Furet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 66.

¹²⁸ *Ibid.*

L'esprit dans lequel les États Généraux sont convoqués montre que l'on continue encore, à cette date, de confondre l'électeur et le sujet¹²⁹. Ainsi, le *Règlement fait par le roi pour l'exécution des lettres de convocation du 24 janvier 1789* débute-t-il par ces mots :

“le roi, en adressant aux diverses provinces soumises à son obéissance des lettres de convocation pour les États généraux, a voulu que ses sujets fussent tous appelés à concourir aux élections des députés qui doivent former cette grande et solennelle assemblée.”¹³⁰

S'inscrivant encore largement dans la pensée monarchiste, la *participation* électorale requise de tous les sujets du roi souligne avant tout leur intégration au corps de la nation¹³¹ ; elle ne relève donc pas, à cette date, de l'expression d'une souveraineté qui est encore pensée comme l'apanage du roi, lequel reste toujours libre d'accueillir ou de repousser les “humbles représentations ou doléances” des États¹³².

Certes non, la Révolution ne réside pas dans le principe de l'élection, mais bien dans le sens qu'on lui donne. Du 8 août 1788¹³³ au 24 janvier 1789¹³⁴, le débat porte sur l'alternative suivante : représentation paritaire (les trois ordres se valent également) ou doublement du Tiers. Soit, en acceptant le vote par tête, revendiquer la loi du nombre et le statut individuel et proportionnel des électeurs. Or, contre l'avis du conseil des Notables qui rejette le vote par tête et le doublement du Tiers, Necker préconise, devant le Conseil du roi, la modernité contre la tradition et, au nom du “progrès des esprits”¹³⁵, obtient raison : le doublement du Tiers (27 décembre 1788)¹³⁶.

¹²⁹ Cf. Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993, p. 35 : “La convocation des Etats généraux était un pur expédient politique qui ne participait en rien de l'invention de la citoyenneté. On n'y trouve en effet ni l'égalisation, ni l'individualisation de la participation qui formeront les lignes directrices des lois électorales adoptées par la Constituante, notamment à travers la substitution du vote secret au vote public, ou celle de la circonscription cantonale à la paroisse traditionnelle. Ces deux réformes entendaient libérer les individus-électeurs des liens sociaux dont le règlement de janvier 1789, en maintenant le vote public dans le cadre paroissial, renforçait au contraire l'influence”.

¹³⁰ *Règlement fait par le roi pour l'exécution des lettres de convocation du 24 janvier 1789*, *Archives parlementaires*, 1ère série, T. 1er, p. 544.

¹³¹ Cf. Lucien Jaume, “Citoyenneté et souveraineté : le poids de l'absolutisme”, in Michael Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Books, 1987, p. 519 : en 1789, “le citoyen est cette *unité comptable* qui traverse transversalement les barrières entre les ordres, mais ne remet nullement en question leur existence : on souhaite “l'union des citoyens et l'harmonie de tous les ordres” (...). Il faut d'ailleurs signaler que cette compatibilité entre citoyenneté et inégalité des ordres sera laborieusement soulignée, à l'ouverture des Etats généraux, par le Garde des Sceaux Barentin. Il déclare d'une part : “Tous les titres vont se confondre dans le titre de citoyen, et on ne connaîtra plus désormais qu'un sentiment, qu'un désir, celui de fonder sur des bases certaines et immuables le bonheur commun d'une nation fidèle à son monarque” ; mais l'auteur de cette formulation unanime a soin de rappeler que, cependant, il reste des rangs : “pourquoi voudrait-on établir entre les différents membres d'une société politique, *au lieu d'un rang qui les distingue*, des barrières qui les séparent ?” Telles sont les connotations de la notion de citoyen : maintenir, au sein d'une unité commune, les différences.”

¹³² Cf. Adrien Bavelier, *Essai historique sur le droit d'élection et sur les anciennes assemblées représentatives de la France*, Paris, 1874 (réédité à Genève, Mégariotis Reprints, 1979), pp. 103-105. Sur la conception traditionnelle de la représentation politique, voir Jacques Krynen, “La représentation politique dans l'ancienne France : l'expérience des Etats généraux”, *Droits. Revue française de théorie juridique*, 6, 1987 ; enfin, sur le Règlement électoral du 24 janvier 1789, voir François Furet, “La monarchie et le règlement électoral de 1789”, in Michael K. Baker (ed.), *The French Revolution...*, *op. cit.*, pp. 375-386.

¹³³ Date à laquelle le roi décide de convoquer les Etats Généraux.

¹³⁴ Date de l'édition du règlement fixant les modalités d'élection et de réunion de cette assemblée.

¹³⁵ D'après René Rémond, *La vie politique en France, 1789-1848*, vol. 1, Paris, Armand Colin, coll. U, 1965,.

¹³⁶ On pourrait ajouter, en outre, qu'un arrêté du Parlement du 5 décembre 1788, *Sur la situation actuelle de la nation*, considérait déjà le droit des électeurs comme “un droit naturel, constitutionnel et respecté jusqu'à présent” consistant à “donner leurs pouvoirs aux citoyens qu'ils en jugent les plus dignes”. Cf. *Archives parlementaires*, 1ère série, T. 1er, p. 550.

C'est bien là que se situe le véritable bouleversement ; car, de cette décision, peut-être anodine aux yeux de certains contemporains (dont le roi), découle l'attribution de la souveraineté au corps politique de la Nation.

Claude Nicolet insiste sur l'importance à accorder à ce renversement :

“Le transfert essentiel, qui a fait pivoter d'un seul coup l'ancien monde vers le monde moderne n'est donc ni en faveur de la République en tant que telle, ni même du peuple : c'est celui (...) qui a transporté la source de tout pouvoir et de toute légitimité d'une puissance transcendante ou d'un homme, à la seule collectivité politique, à la totalité des hommes concernés.”¹³⁷

Cette idée de souveraineté nationale naît de la philosophie individualiste et de celle du droit naturel héritée des Stoïciens : à l'époque où l'État et l'Église renoncent à former une unité politique, apparaissent les prémisses d'une distinction entre sphères privée et publique qui donne naissance à une première forme de conscience politique. C'est de celle-ci qu'émerge la conception d'un citoyen critique, éduqué, autonome, sans distinction de "classe". Apparaît de la sorte une sphère privée libre de ses opinions (religieuses, bientôt politiques) parallèlement à la montée en puissance d'un pouvoir politique affranchi de la morale religieuse et de toute contrainte sinon celle de la Raison d'Etat. Si, jusqu'à la fin du Moyen-Age on peut voir dans l'immense pouvoir de l'Eglise la seule forme étatique dont l'autorité civile (la royauté) ne représenterait que la police interne et temporelle, la Renaissance et la Réforme annoncent les premiers bouleversements fondamentaux. L'anticomanie, qui se développe à partir de la redécouverte des textes grecs et romains, contribue à élaborer une science politique “pratique” libérée (ou cherchant à se libérer) de l'emprise religieuse (c'est l'époque de la querelle des investitures et du gallicanisme royal) et de toute morale en général¹³⁸.

D'autre part, la fin de l'unité chrétienne (Réforme de Luther), en remettant en cause le monopole de l'Eglise sur le plan moral et privé des consciences, contraint l'Etat à intervenir légalement pour unifier les règles sociales toutes convictions religieuses confondues, ce qui lui permet d'asseoir et de généraliser son autorité. Les idées de Luther en matière religieuse, à savoir le refus d'un pouvoir absolu de la hiérarchie cléricale sur les consciences individuelles et le droit à une intimité religieuse autant qu'à ses propres convictions, vont être transférées au domaine politique lors de la révolution anglaise. Les Levellers, au milieu du XVIIème siècle, adaptent l'égalité chrétienne intime, intérieure, aux relations sociales : tous les hommes naissent libres et égaux. Louis Dumont en déduit que "la liberté de conscience constitue ainsi le premier en date de tous les aspects de la liberté politique et la racine de tous les autres."¹³⁹

Est-ce l'influence des textes antiques qui contribue à la résurgence du droit naturel ? Celui-ci se développe, par opposition au droit dit "positif", sur le postulat de l'homme autonome, naturellement doué de

¹³⁷ *L'idée républicaine en France, Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, coll. bibliothèque des histoires, 1982, p. 401.

¹³⁸ Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983 (notamment le chapitre intitulé "Genèse, II. La catégorie politique et l'Etat à partir du XIIIème siècle").

¹³⁹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme...*, *op. cit.*, p. 80.

raison, à l'image de Dieu ; sur la notion contractuelle (influence du droit romain) qui traite d'individus associés *volontairement* en vue de construire une société "artificielle". On abandonne progressivement les notions holistes selon lesquelles l'homme est *naturellement* un être social et à ce titre dépendant pour sa survie du corps social dont les membres ne sont que des parties. Dès lors, l'autorité naturelle du gouvernement est remise en cause, le droit divin n'étant plus une catégorie de l'entendement pour des hommes pensant la société comme une création humaine. Ainsi que l'explique Marcel Gauchet,

"... la révolution religieuse du XVIème siècle (...) déracine dans son principe la médiation spirituelle et temporelle. Exploitation radicale d'une virtualité originelle du christianisme, elle substitue à l'imbrication hiérarchique du ciel et de la terre assurée par l'Église et par le Roi la séparation des deux règnes. (...) La légitimité religieuse bascule vers le croyant individuel, en libérant un immense potentiel de subversion... (...) L'homme des droits de l'homme surgit de la sécession divine, qui le laisse en sa solitude d'origine devant un univers vacant où librement déployer ses pouvoirs."¹⁴⁰

Avec Hobbes, le souverain demeure absolutiste (ce qui n'est pas synonyme d'arbitraire), mais son pouvoir repose sur la *nécessité* pour tout homme de sacrifier une part des siens en échange de la sécurité que procure l'association. Désormais, et la révolution est d'importance au moins dans les idées, si le monarque conserve sa toute puissance, ce sera dans les limites que voudront bien lui reconnaître ses citoyens auxquels il est irrémédiablement identifié. C'est bien là l'origine de la souveraineté nationale énoncée en 1789 en France. Comment expliquer toutefois cette remise en cause radicale qu'opère la Révolution, dès lors que l'on voit ainsi posée, bien avant son avènement, l'identité de principe entre le souverain et ses sujets ?

La scission politico-religieuse a entraîné un dualisme au sein de ce qui, jusque-là, avait reposé sur le principe de l'unité : le roi se dédouble entre son être d'homme mortel bien que sacré, chrétien, raisonnable — *au même titre que ses sujets* —, et son être politique laïc, prétendant de plus en plus à un absolutisme au nom de l'intérêt collectif¹⁴¹. Or, parallèlement à la montée en puissance de cet absolutisme politique (jusqu'à Louis XIV), on assiste à la constitution d'une catégorie sociale détentrice des moyens de production, mais surtout du droit de regard sur le politique au nom de cette raison éclairée universelle qu'elle partage avec son souverain. Tout se passe comme si la concentration du pouvoir entre les mains d'un monarque affranchi de l'Église (au temporel) entraînait nécessairement la création d'une sphère publique (pas encore "espace", car abstraite et théorique) elle-même née de cette distinction entre part privée (convictions, donc liberté de pensée) et part publique (sujétion au souverain). De sorte que l'appel à l'humanité du prince (au nom du droit *naturel* qui vient supplanter le lien *transcendantal* entre société civile et Etat) met en question la souveraineté absolue. Turgot

¹⁴⁰ Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, op. cit., pp. 16-17.

¹⁴¹ "Le monarque médiateur est le pivot d'un ordre dont il garantit la permanence harmonieuse, mais qui existe indépendamment de lui, de par nécessité transcendante, et qui consiste dans la réunion d'une pluralité de communautés et de corps pourvus chacun de leur finalité naturelle et de leur propre cohésion organique. Au lieu que, changement capital, la logique de la suréminence souveraine détache le Prince de cette échelle continue de groupes et de fonctions pour l'investir de la charge de faire exister, littéralement, une société *détenant sa règle de constitution toute en elle-même*." Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, op. cit., p. 18 (c'est moi qui souligne).

traduit bien, selon l'historien allemand Reinhart Koselleck, cette distinction entre part humaine et part abstraite, transcendante de la royauté :

“A son entrée en fonction dans le ministère [1774], Turgot écrit au roi : "Votre majesté se souviendra que... c'est à elle personnellement, à l'homme honnête, à l'homme juste et bon, plutôt qu'au roi, que je m'abandonne."

L'appel à l'humanité, démarche morale, continue Reinhart Koselleck, met en question la souveraineté absolue, en apparence sans la toucher, par le fait qu'il ne privilégie pas le prince (politique) mais l'homme (moral). Prince absolu, le prince pouvait être tolérant ou intolérant sans violer sa souveraineté par sa décision, par le fait que la souveraineté se manifestait justement dans cette décision. Comme homme, le prince était déterminé, il ne pouvait être qu'humain, exécuteur au nom de l'humanité. Quand la décision du prince n'allait pas dans le sens des représentants de l'humanité, le prince pouvait faire prévaloir sa qualité de prince mais, devant le forum de l'humanité, sa décision n'était plus celle d'un prince : elle était celle d'un despote, d'un tyran ; du point de vue humain, elle était inhumaine.”¹⁴²

Peu à peu, cette sphère va s'opposer (en marge de l'espace royal : dans la ville de Paris) au règne du secret politique et réclamer une transparence des affaires de l'Etat. L'Etat absolutiste qui avait renoncé à régner sur les consciences mais conservait sa toute puissance sur la part publique de ses sujets va se voir opposer une “morale civile” qui contribue à effacer la frontière entre l'homme et le citoyen telle que le pouvoir la concevait. Désormais, la morale privée s'étend au domaine politique, la raison éclairée déborde du religieux et s'impose à la politique royale. Les successeurs de Louis XIV voient peu à peu s'effiloche leur pouvoir face à cette société bourgeoise, riche et cultivée, aspirant à exercer un rôle politique. Ce qui fait dire à Reinhart Koselleck que la moralisation de la politique (par l'intermédiaire de l'humanisation du prince, car l'Etat, lui, échappe à la morale, ou le souhaiterait) entraîne une politisation du monde de l'esprit¹⁴³.

Cette dichotomie entre morale et politique, fruit de la théorie tacitienne (Machiavel) et de la relégation au domaine privé de la morale chrétienne, priverait de fondements politiques l'Etat absolutiste. Monopole du Grand Roi aux temps de la splendeur de la Cour, l'espace public royal se rétrécit à mesure que les descendants de Louis XIV acquièrent un espace privé, se retirent dans le secret et laissent à la Ville de Paris le loisir d'organiser un espace public de discussion et de critique littéraire puis politique¹⁴⁴. Alors que la bourgeoisie ne parvient pas à imposer sa présence au sein des instances de pouvoir, fermement contrôlées par l'aristocratie (d'autant plus jalouse de ses prérogatives qu'elle assiste à la disparition progressive de son patrimoine et de sa puissance économique au profit de la première), il est en effet un *espace public* où se rencontrent les esprits éclairés, toutes catégories sociales confondues, où naît la première égalité : les cafés entre 1680 et 1730, puis les Salons jusqu'en 1789, offrent aux exclus politiques une “enclave égalitaire” qui revendique face à l'Etat retranché une

¹⁴² Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, éditions de Minuit, coll. arguments, 1979, pp. 126-127.

¹⁴³ Reinhart Koselleck, *Le règne de la critique, op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁴ Jean de Viguiera a étudié cette disparition progressive de la publicité royale et en fait une des explications du pouvoir pris par la Ville de Paris à la fin du XVIIIème : “Le nouveau chez Louis XV, c'est la volonté manifeste d'isoler, de séparer. Cette vie publique il veut la soustraire aux regards comme si elle était un abri, une protection, une cachette. (...) On a souvent dit que Versailles avait isolé la royauté. A notre avis, ce n'est pas de vivre à Versailles qui a isolé les derniers rois, mais d'ignorer Paris et de ne presque jamais sortir de leurs différents châteaux.” “Le roi et le “public”, l'exemple de Louis XV”, *La Revue historique*, juillet-septembre 1987, n° 563, pp. 23 à 34.

compétence politique, et qu'à bien décrite Jürgen Habermas :

"Par-delà les barrières établies par la hiérarchie sociale, les bourgeois y rencontraient les nobles – socialement reconnus, mais politiquement dépourvus d'influence – en tant qu'êtres humains "purement et simplement". C'est moins l'égalité politique des membres de ces sociétés que leur exclusion en général du domaine politique réservé à l'absolutisme qui est décisive : *l'égalité sociale n'a d'abord été possible qu'en tant qu'égalité à l'extérieur de l'Etat.*"¹⁴⁵

Humain, le Prince voit son action tomber dans le domaine des convictions *morales*, compétence partagée avec les citoyens éclairés. Dès lors, l'Etat doit se soumettre au même mode de régulation que l'homme, au droit naturel, et à une moralisation progressive de la politique qui n'est rien d'autre qu'un règne indirect de la société par l'intermédiaire de la conscience morale.

Depuis la Réforme qui inaugure "le règne de la critique" et l'avènement du droit naturel, c'est la lente différenciation entre la sphère dite privée et l'espace public qui aboutit à la révolution de la souveraineté nationale. Cette idée, héritée des concepts antiques de citoyenneté, ne renaît donc pas soudainement à l'occasion d'une Révolution politique : elle a longuement mûri, s'est transformée et adaptée aux mentalités et aux événements depuis sa résurgence aux alentours du XVIème siècle.

Toutefois, la forme de participation politique (le droit d'élection) qui naît de ce bouleversement, si elle contient déjà ses aspects les plus révolutionnaires, est encore pensée comme une *fonction* sociale des seuls *citoyens* : autrement dit, elle répond d'abord à certains critères, avant que d'être accordée à *tous*, sur la base de l'égalité de principe entre les membres de la société (entendons : civile et politique). Ces critères, ce sont ceux qui *signifient* l'indépendance. Ils sont de deux ordres, selon le degré de contestation auquel ils ont été confrontés au cours de la période, à savoir : la domiciliation la majorité et la condition de non domesticité, tous inscrits sans grande difficulté dans les textes de lois et, *a contrario*, le paiement d'une contribution minimum comme "preuve de cité" des individus ainsi définis, qui elle va être l'enjeu politique majeur de toute la période révolutionnaire au sens large, c'est-à-dire de 1789 à 1848. Quant à la condition d'appartenir au sexe masculin, on ne l'examinera pas dans le cadre de cette première étape, puisque tout au long de cette période, elle reste à l'état d'implicite ; attentifs à repérer les fondements la société politique telle qu'elle se dit et s'organise, dans un premier temps, nous nous en tiendrons à un examen attentif de ses catégories explicites, pour réserver aux "silences" et aux vides qui les traversent un traitement distinct.

¹⁴⁵ Jürgen Habermas, *L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 1978, p. 45 (c'est moi qui souligne).

1.1.2 L'impôt, critère de la hiérarchie politique

On a beaucoup insisté sur le préjugé “bourgeois” qui attachait à la possession d’une propriété des qualités spécifiques, jugées nécessaires à l’exercice de la *fonction* d’électeur ; ayant abordé les conditions d’émergence politique de cette classe sociale (par la constitution d’une sphère publique), il convient d’en examiner les principes philosophiques, et notamment celui qui fait dépendre un droit politique du paiement d’une contribution. C’est une philosophie individualiste qui sous-tend la conception révolutionnaire de l’électeur ; aussi convient-il de ne pas confondre l’attachement marqué de celle-ci pour la propriété avec les principes politiques des physiocrates qui, sous l’ancien régime, auraient souhaité ne voir reconnaître de droits politiques qu’aux propriétaires *en tant que représentants de parcelles du territoire national*¹⁴⁶. Le paiement d’une contribution joue ici le rôle d’un marqueur social, destiné à permettre la *reconnaissance* pure et simple de ceux que l’on peut considérer comme les membres de la société ; il s’agit moins, dans l’esprit des révolutionnaires, de faire des distinctions, que de définir l’unité élémentaire de la société politique. Nuance subtile, puisque définir revient bien toujours à distinguer ; mais nuance qu’il faut saisir néanmoins, car elle permet de comprendre dans quel état d’esprit a été élaborée la définition de la citoyenneté révolutionnaire : celui positif et subversif d’une inclusion généralisée des citoyens au corps de la nation souveraine.

Le premier décret révolutionnaire définissant les droits d’accès aux assemblées primaires, à la fin de l’année 1789, ne reconnaît comme citoyens que les Français majeurs de 25 ans accomplis, domiciliés dans le canton au moins depuis un an, payant une contribution directe de la valeur locale de trois journées de travail, et n’étant point dans l’état de domesticité, c’est-à-dire de serviteur à gages¹⁴⁷. Ce citoyen, c’est l’individu qui peut s’acquitter du paiement d’une contribution minimale lui permettant de faire la preuve qu’il est intégré à une communauté locale dans laquelle il paie ses impôts. L’un des Constituants, Legrand, utilise à cet égard, et avec justesse, la notion de “preuve de cité”¹⁴⁸ pour justifier ce recours au paiement de l’impôt, simple moyen

¹⁴⁶ Cf. l’article de Pierre Rosanvallon sur les “Physiocrates” (in François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française, Idées*, pp. 359-371) qui, tout en reconnaissant que les physiocrates ont joué un “rôle majeur” dans le domaine des conceptions politiques révolutionnaires “en dessinant le cadre intellectuel dans lequel les Constituants ont pensé la citoyenneté”, montre bien que dès 1791, la Révolution — sous l’impulsion de Barnave notamment — se désolidarise de leur définition étroite, strictement économique, de la citoyenneté.

¹⁴⁷ Décret de l’Assemblée nationale, concernant la constitution des assemblées représentatives et des assemblées administratives du 22 décembre 1789, Section première “De la formation des assemblées pour l’élection des représentants à l’Assemblée nationale”, Art. 13. *Archives parlementaires*, T. 11, Annexe à la séance de l’Assemblée nationale du 15 janvier 1790, p. 192.

¹⁴⁸ “Le paiement d’une imposition ne doit être exigé dans les assemblées primaires que comme preuve de cité ; la pauvreté est un titre, et quelle que soit l’imposition, elle doit être suffisante pour exercer les droits du citoyen”. Legrand, le 20 octobre 1789 (*Archives*

“technique” destiné à vérifier l’implication *sociale* du citoyen¹⁴⁹.

Moyen technique qui, joint à cette autre condition exigée pour la reconnaissance du droit de suffrage qu’est la condition d’un an de domicile dans le canton, n’est pas sans conséquences de poids, puisqu’il contribue à exclure jusqu’à 40% de la population en âge de voter¹⁵⁰ — principalement “les classes instables et marginalisées”¹⁵¹, constituées de mendiants, vagabonds, manoeuvres et ouvriers agricoles. Moyen technique qui, en outre, n’est pas conceptuellement neutre, dans la mesure où l’établissement de ce seuil est ce qui permet, aux yeux du législateur, de vérifier que le citoyen dispose d’une autonomie financière induisant, l’*indépendance morale* sans laquelle il n’y a pas de volonté politique *libre* possible, donc pas de capacité à exprimer collectivement la volonté générale. Être indépendant, selon la nouvelle conception de l’individu *et* de la propriété c’est, selon Louis Dumont :

“ne pas être “inclus” dans quiconque, et être garanti contre les attaques ou empiètements de quiconque, c’est être capable de disposer de soi-même sans intervention du dehors, c’est-à-dire indifféremment, être libre ou être le propriétaire de soi-même — corps, travail, et tout le reste.”¹⁵²

Mais, au premier impératif d’égalité, commun à l’ordre civil et à la société politique, s’ajoute un second impératif, “celui de la formation d’une volonté politique rationnelle nécessaire à la conservation de l’Etat”¹⁵³, laquelle nécessite l’établissement d’un second degré d’élections. N’y auront accès, cette fois, qu’une partie des citoyens. Au premier degré électoral des assemblées primaires, qui correspond au droit de participer à la formation de la loi prévu par la *Déclaration des droits de l’Homme et du Citoyen* de 1789, la Constitution de 1791 en ajoute un deuxième : celui des *électeurs* proprement dits, exerçant cette fois non plus un droit, mais le “devoir social”¹⁵⁴ d’élire les députés. Les citoyens des assemblées primaires n’élisent en effet pas directement les représentants de la nation, mais passent d’abord par l’élection préalable de ces *électeurs* qui doivent, pour être reconnus tels, être propriétaires d’un bien équivalant à un revenu situé entre 100 et 200 journées de travail, selon les localités. Pour près de 4,5 millions de citoyens admis aux assemblées primaires, on ne compte plus que

parlementaires, t. IX, p. 469), cité par Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 78-79).

¹⁴⁹ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 72. Ainsi que l’explique Patrice Gueniffey, “admettre aux assemblées les seuls contribuables, mais tous les contribuables, *c’était admettre tous ceux qui existent réellement dans la société*, en conformité avec le droit reconnu à chacun des membres du corps social d’influer, au moins par son suffrage, sur le gouvernement.” Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁵⁰ Selon Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*

¹⁵¹ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁵² Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 74-75.

¹⁵³ Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁴ Cf. Maurice Barbé qui explique bien que le droit de suffrage n’était pas considéré, par les constituants, comme un droit naturel : “Ils considèrent que cette souveraineté appartenait au corps social, à la nation, considérée comme un être spécial dont la volonté n’était pas la somme des volontés individuelles, dont l’intérêt n’était pas le total des intérêts particuliers (...). La nation confère et réglemente le droit de vote, au mieux de l’intérêt général. *Elle en fait une fonction sociale*. Elle peut organiser le droit de suffrage comme elle l’entend, de manière à dégager des volontés particulières la volonté générale. (...) Pourquoi même n’établirait-elle pas des conditions de cens ? *En un mot, elle fait du vote un devoir social.*” *Etude historique des idées sur la souveraineté en France de 1815 à 1848*, Paris, 1904, p. 17 (c’est moi qui souligne).

43 000 électeurs susceptibles de se présenter aux suffrages des premiers pour pouvoir élire, à leur tour, les députés. Les modalités d'accès à ce second degré d'élection évoluent, tout au long de la Révolution, jusqu'à se confondre, le cas échéant, avec celles du premier degré¹⁵⁵. Mais le principe d'une élection indirecte des députés destinée à canaliser l'expression de la volonté populaire — à tempérer, par la raison et les lumières qu'est censée signaler la possession d'un bien, cette "souveraineté du nombre" — ne sera pas abandonné de toute la Révolution, jusqu'à la loi électorale votée sous la monarchie censitaire, en 1817.

Si les constitutions révolutionnaires souhaitent un électeur propriétaire, c'est moins par attachement à la catégorie sociale des propriétaires qu'à ce que la propriété comme *signe* induit, politiquement et philosophiquement, en termes de qualités individuelles¹⁵⁶. Il faut donc insister sur le caractère *subversif* qu'a représenté la notion d'électeur-propriétaire.

La philosophie méritocratique qui fonde l'accès à la citoyenneté du second degré montre bien qu'en réalité, on applique au fonctionnement politique les principes contractualistes et matérialistes qui sont censés désormais gouverner le *marché économique*¹⁵⁷; c'est dans et par sa relation aux choses (ici à la propriété) et non plus par ses liens hiérarchiques avec d'autres hommes dont, propriétaire de lui-même, il n'est plus censé dépendre, que le citoyen est désormais socialement reconnu¹⁵⁸. En transformant la "subordination des hommes aux hommes" en "subordination des hommes aux choses", la nuit du 4 août 1789 a consacré, selon Louis Dumont, la métamorphose de "l'essence même du "politique"."¹⁵⁹ C'est en effet dans ce passage du système féodal à la conception moderne de la propriété que se joue "la construction artificielle d'un système politique à partir d'atomes individuels", parce qu'"avec la propriété, quelque chose qui est exclusivement de l'individu est placé au centre d'un domaine qui était gouverné jusque-là par des considérations holistes, hiérarchiques"¹⁶⁰.

¹⁵⁵ C'est le cas du décret du 11 août 1792 qui fixe les mêmes conditions pour l'accès à la citoyenneté, à l'éligibilité dans les assemblées primaires et à l'éligibilité à la Convention nationale (exception faite de l'âge : 21 ans pour les citoyens, 25 pour les électeurs et députés). La Constitution de l'an III, enfin, fixe les mêmes conditions pour devenir électeur que celle de 1791. Cf. Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen...*, *op. cit.*, p. 195 et, pour un récapitulatif des différentes législations électorales, pp. 457 et suiv.

¹⁵⁶ C'est pourquoi on peut penser que, si le concept d'électeur propriétaire appartient effectivement à l'ordre bourgeois, ça n'est pas au sens où s'exprimerait, à travers lui, un particularisme de classe, mais parce que les valeurs d'égalité juridique et de reconnaissance sociale des mérites individuels qui sont à l'origine de la "Révolution des droits de l'homme", sont portées par la classe sociale de la bourgeoisie montante.

¹⁵⁷ Comme l'a montré, par ailleurs, Louis Dumont, dans *Homo aequalis...*, *op. cit.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.* Analyse reprise par Patrice Gueniffey, lequel a en outre le mérite de bien opposer les concepts d'*ordre réel* et de *statut personnel*, pour mettre en valeur le caractère subversif qu'a constitué le recours à la propriété au détriment de l'appartenance aux corps juridiques de l'ancien régime : "depuis le milieu du XVIIIème siècle, explique l'historien, l'invention de la citoyenneté passait par une réflexion sur le cens — en l'occurrence la propriété — comme principe subversif de la société des ordres et critère de la capacité à former un jugement personnel, indépendant et éclairé. (...) *La propriété constitue le contre-principe opposé à la société organique d'Ancien Régime, le vecteur de l'égalité politique*. Sieyès l'avait bien compris lorsqu'il remarquait que les assemblées — élues et composées par les seuls propriétaires fonciers — prévues dans le projet de Calonne (1786) créaient les conditions d'une véritable représentation en admettant les citoyens *selon leur ordre réel* (leur propriété), *sans aucune référence à leur statut personnel* (leur appartenance à la hiérarchie des corps)." Patrice Gueniffey, *Le nombre et la raison...*, *op. cit.*, respectivement pp. 35-36 et p. 53. C'est moi qui souligne.

L'abolition du régime féodal dans lequel la propriété, qui était tout sauf individuelle, déterminait les rapports des hommes entre eux¹⁶¹, a eu pour effet premier de faire correspondre plus justement la société naturelle et la société politique, au sens où l'ordre juridique, désormais égalitaire donc sans barrières, n'était plus censé entraver la reconnaissance des mérites individuels qui s'expriment, dans le travail et les échanges, par la valeur personnelle des individus. L'abolition des privilèges doit donc aussi être comprise comme la disparition des obstacles structurels mis jusqu'alors au bon fonctionnement de la société des individus, désormais "libres" d'accéder, selon leurs vertus et leurs mérites, aux charges, fonctions, emplois et propriétés qui s'y trouvent.

La philosophie — individualiste — d'une loi *naturelle* censée régir les rapports économiques des individus dans la société libérale gouverne le fonctionnement de la société politique au sens où, là aussi, on a recours à la liberté et à l'égalité devant l'accès à la propriété pour justifier le second degré d'élections. C'est ainsi que l'instauration d'une hiérarchie, au sommet de laquelle n'a accès que l'élite économique des citoyens, trouve sa légitimité sans se renier : c'est que l'égalité et la liberté, au fondement de la sphère économique et sociale qui répartit les propriétés et les richesses en fonction, pense-t-on, des mérites individuels (donc naturels) et non plus de la naissance, sont bien elles aussi au fondement de la société politique¹⁶² : ainsi trouve-t-on, dans le débat qui entoure le vote de l'acte constitutionnel de l'an III, une attention particulière à l'encontre des "fils de famille" dont on ne souhaite pas qu'en vertu des seuls écus de leur père, ils puissent revendiquer un droit de suffrage :

"nous ne voulons pas accorder de privilèges aux oisifs, explique Lanjuinais ; nous ne voulons pas qu'ils viennent nous dire : Mon père a quarante écus de garantie, je demande qu'elle me serve à moi, à mon frère, qui n'en avons pas. *Non, il faut que les fils du citoyen se procurent cette garantie par leur industrie et les services qu'ils rendront à la société.*"¹⁶³

Encore une fois, le nouvel ordre politique préfère lui aussi voir dans les *choses* plutôt que dans les rapports des hommes entre eux — toujours soupçonnés de reposer sur d'anciennes influences néfastes à

¹⁶¹ Louis Dumont, *Homo aequalis...*, *op. cit.*, p. 75. On sait en effet que dans la société féodale, "les droits supérieurs sur la terre [accompagnaient] le pouvoir sur les hommes" (Marcel Garaud, *La révolution et la propriété foncière*, Paris, Sirey, 1959, p. 14), ce qui signifie que les droits et les devoirs, mais aussi la liberté et le statut des hommes, en dépendant directement de la souveraineté exercée par chaque seigneur, dépendaient aussi de la terre sur laquelle ils vivaient. Ainsi, le propriétaire du "domaine utile" (qui appartenait à un vassal ou censitaire), malgré les restrictions subies par le "domaine direct" (qui appartenait au seigneur et qui seul donnait droit à certains privilèges), devait-il "la banalité du four et du moulin, les corvées réelles, l'interdiction de construire un étang sur son fonds sans l'autorisation du seigneur, les droits de chasse, de pêche, de colombier ..." ; beaucoup des droits seigneuriaux qui, selon le juriste, définissaient les rapports des hommes entre eux, "avaient été usurpés ou imposés par la violence et constituaient des vexations criantes" ; parmi ceux qui subsistaient en 1789, on trouve les redevances dues à la justice, les corvées, les droits de protection (dont la taille), le droit de guet et de garde, les réquisitions (dont le droit de gîte), les monopoles (ou banalités), les péages (droits de foire ou de marché) et les droits sur les eaux et forêts (la chasse et la pêche), ainsi que "quelques droits extraordinaires ou d'existence douteuse", dont le "droit des épousailles" (*ibid.*, p. 42). En d'autres termes, et selon Germain Sicard, la "directe seigneuriale" n'était plus qu'un "ensemble de prélèvements sur la propriété" qui, dans l'esprit des rédacteurs des cahiers de doléances, en 1789, grevaient les propriétés et gênaient la liberté des propriétaires (cf. "Le droit de propriété avant l'article 17", in *Propriété et Révolution*, Actes du colloque de Toulouse, 12-14 octobre 1989, textes réunis par Geneviève Koubi, CNRS/Université de Toulouse I, 1990).

¹⁶² Cf. Claude Nicolet ("Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective", in Serge Bernstein et Odile Rudelle (dir.), *Le modèle républicain*, Paris, PUF, 1992, pp. 33-34) qui fait remarquer que "les modérés, partisans de qualifications restrictives du droit de vote ou d'éligibilité (et quelles que soient, bien entendu, leurs arrières-pensées conservatrices), protestaient (et certains avec bonne foi) que ces restrictions à l'exercice, à la jouissance effective d'un droit ne mettaient nullement en cause le principe de l'égalité, *puisque elles n'étaient attachées qu'à des circonstances indépendantes de la naissance et par là même relatives et passagères.*" C'est moi qui souligne.

¹⁶³ *Gazette nationale ou Le moniteur universel*, n° 309, nonidi 9 thermidor an III (27 juillet 1795), t. 25, p. 307. C'est moi qui souligne.

l'expression libre des opinions — l'assurance que les justes mérites, plutôt que les anciennes autorités, seront reconnus : on craint plus que tout, dans les premiers temps du nouvel âge démocratique, la subordination des citoyens aux électeurs — et inversement —, et l'on s'en prémunit d'autant mieux, pense-t-on, que l'on distingue la procédure électorale proprement dite, des rapports sociaux des hommes entre eux. La propriété joue, dans ce cas, le rôle de garantie objective et impartiale destinée à garantir autant que possible les élections du second degré contre les emportements, le tumulte et la passion populaires qui sont censés caractériser les assemblées primaires.

On retrouve ici le concept grec de la citoyenneté indissociable du statut de propriétaire, preuve d'autonomie et de liberté autant que de fidélité et d'attachement au corps social. Aux yeux des bourgeois révolutionnaires, explique Jürgen Habermas, celui qui gère sagement son bien est mieux susceptible de bien gérer le domaine public :

"Seuls les propriétaires étaient à même de former un public qui puisse garantir sur le plan législatif les bases du régime établi de la propriété ; eux seuls avaient chacun des intérêts privés qui convergeaient automatiquement pour se fondre en cet intérêt commun à défendre une société civile qui fût une sphère privée. C'est donc d'eux seuls qu'on pouvait attendre qu'ils représentassent efficacement l'intérêt général car, pour exercer leurs fonctions publiques, ils n'avaient nul besoin de franchir d'une quelconque manière les limites du monde privé : *entre l'homme et le citoyen, il n'y a, chez la personne privée, aucune rupture, dès lors que l'homme est en même temps propriétaire et qu'il doit contribuer, en tant que citoyen, à la stabilité d'un régime de propriété où celle-ci reste privée*".¹⁶⁴

Cette conception élitiste qui aboutit à une représentation par les plus éclairés et les plus libres de l'ensemble de la Nation explique la non concordance entre la hiérarchie civique et l'égalité civile qui est censée la fonder autant que la garantir. Au sommet de la première sont les "Semblables", les Égaux "plus égaux que les autres", cette partie du tout qui la définit. Idéale, cette élite politique constitue le point de convergence des progrès de l'esprit humain, de la sagesse et de l'ordre social à retrouver.¹⁶⁵ On se méfie d'autant plus du "peuple" qu'il a contribué à renverser la Bastille, à s'armer, à envahir les prisons parisiennes pour massacrer les prisonniers, à renverser les Girondins à la Convention sous le coup des sections parisiennes. Autant de révoltes que les députés parviendront tant bien que mal à juguler en se les appropriant, mais qui inquiètent fondamentalement dès lors qu'il faut reconstruire.

Il sera beaucoup débattu à l'Assemblée de ce critère discriminant de la propriété. En témoigne, parmi d'autres, ce dialogue entre plusieurs députés, lors de la discussion de l'acte constitutionnel de l'an III :

¹⁶⁴ Jürgen Habermas, *L'espace public...*, *op. cit.*, p. 97. C'est moi qui souligne.

¹⁶⁵ "La constitution au XVIIIème siècle d'un espace public défini comme le lieu du débat, et de la critique politiques a été pensée, en effet, comme exclusive de toute participation populaire. Fondée sur l'usage public de leur raison par des personnes privées qui font abstraction dans la discussion de l'inégalité de leur condition, considérant qu'aucun domaine ne doit être soustrait à sa compétence, privilégiant les sociabilités libres et volontaires, plus ou moins réglées, où règne l'égalité entre des participants choisis — le café, le club, la loge, la société littéraire —, la culture politique moderne qui apparaît en Angleterre d'abord, en France ensuite, n'est point l'affaire du peuple." Roger Chartier, "Culture populaire et culture politique dans l'Ancien Régime : quelques réflexions", in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, *op. cit.*

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK: